

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени М.В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

На правах рукописи

Буланов Станислав Михайлович

**Онтология идентичности субъекта у Э. Левинаса как средство преодоления
кризиса картезианского Cogito**

5.7.1. Онтология и теория познания

ДИССЕРТАЦИЯ
на соискание ученой степени
кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Сокулер Зинаида Александровна

Москва – 2025

Оглавление

Введение	4
Глава 1. Мысль Э. Левинаса об идентичности субъекта в контексте кризиса картезианского Cogito.....	19
1.1. Определение идентичности субъекта.....	19
1.2. Определение кризиса картезианского Cogito	26
1.3. Стратегия абсолютизации картезианского Cogito.....	42
1.4. Образ «философии насилия» как тип онтологии, соответствующий стратегии абсолютизации Cogito	60
1.5. Синхроническая и диахроническая темпоральности в учении Э. Левинаса	81
1.6. «Онтология следа» как собственная онтология учения Э. Левинаса.....	95
1.7. Заключение к главе 1	106
Глава 2. Реконструкция концепции идентичности субъекта Э. Левинаса.....	109
2.1. Идея Бесконечного у Р. Декарта в контексте учения Э. Левинаса.....	110
2.2. Идентичность самотождественного субъекта и её онтологическая несостоятельность.....	116
2.3. Анализ этической идентичности как второго уровня в концепции идентичности субъекта у Э. Левинаса	133
2.4. Анализ социальной идентичности как третьего уровня в концепции идентичности субъекта у Э. Левинаса	155
2.5. Интеграция трёх уровней идентичности субъекта в единую модель и экспликация её онтологической структуры.....	168
2.6. Заключение к главе 2.....	175

Глава 3. Кризис гуманизма и онтология идентичности субъекта у Э. Левинаса.....	179
3.1. Кризис гуманизма и стратегия абсолютизации Cogito	180
3.2. Дискуссия о гуманизме: Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, Э. Левинас.....	192
3.3. Конечная свобода Э. Левинаса как авто-гетерономия	200
3.4. Преодоление кризиса Cogito через выход из ситуации кризиса гуманизма.....	209
3.5. Заключение к главе 3	216
Заключение	221
Список литературы	228

Введение

Актуальность темы исследования

Настоящее диссертационное исследование посвящено анализу онтологии идентичности субъекта в учении Э. Левинаса. Осуществляется реконструкция предложенной Э. Левинасом концепции идентичности субъекта, разрабатывается экспликация её онтологической структуры, а также производится выявление в указанной онтологии потенциала для преодоления кризиса картезианского Cogito.

Тема идентичности субъекта относится к числу важных для изучения в современной философии проблем. В «Новой философской энциклопедии» идентичность определяется как «категория социально-гуманитарных наук (психологии, социальной философии, культурной антропологии, социальной психологии и др.), применяемая для описания индивидов и групп в качестве относительно устойчивых, "тождественных самим себе" целостностей»¹. Подобное определение понятия идентичности субъекта раскрывает его междисциплинарный характер, указывая на теоретико-методологическую востребованность этого понятия в различных областях социально-гуманитарного знания. Из этой палитры смыслов нам важен тот, который понятие идентичности субъекта приобретает в философии Нового времени у Дж. Локка² и Д. Юма³.

При этом проблематика идентичности субъекта приобретает особенную актуальность в современной философии. Проблема идентичности субъекта (в форме вопроса о «тождестве личности» у Дж. Локка) первоначально поднимается в философии Нового времени практически одновременно с обозначением проблематики субъекта у Р. Декарта. При этом в философии второй половины XX века внимание к понятию идентичности субъекта обостряется, это понятие выходит

¹ Новая философская энциклопедия в четырёх томах. Том второй. М.: Мысль, 2010. С. 78.

² Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Собрание сочинений в трёх томах. Том первый. М.: Мысль, 1985. С. 78–582.

³ Юм. Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Собрание сочинений в двух томах. Том первый. М.: Мысль, 1996. С. 53–656.

на первый план, зачастую заслоняя собой тематику субъективности. В философской работе приоритет всё чаще начинает отдаваться не непосредственному анализу субъекта в качестве некоторой очевидности, но работа с субъектом опосредуется обращением к его идентичности. Почему это происходит? Какие обстоятельства сегодня заставляют философскую мысль усомниться в субъекте и искать обходные пути? Одним из таких событий является кризис классического представления о субъекте. Трудно датировать этот кризис вплоть до конкретного десятилетия, нельзя также связать его с творчеством одного или даже нескольких мыслителей. Скорее, следует указать на постепенное осознание преходящего характера нововременной субъективности, а также констатацию её исторической обусловленности. Так, например, Ж.-Л. Нанси отмечает: «одна из важнейших характеристик актуальной мысли – это постановка инстанции "субъект" под вопрос согласно структуре, смыслу и ценности, сопоставляемым с этим термином в современном мышлении от Декарта к Гегелю, если не к Гуссерлю»⁴. При этом наиболее продуктивный способ работы с кризисом нововременной субъективности, на наш взгляд, предполагает обращение к её истоку, а именно – к декартовскому *Cogito*. Так, например, М. Хайдеггер пишет на этот счёт: «с истолкованием человека как субъекта Декарт создает метафизическую предпосылку для будущей антропологии всех видов и направлений»⁵. В этом смысле в настоящем диссертационном исследовании предпринят анализ кризиса нововременного субъекта в качестве кризиса картезианского *Cogito*. При этом важно указать, что в работе кризис *Cogito* осмысливается в пространстве философских концепций, то есть затрагивает, в первую очередь, характерный для современной философии тупик в мышлении о субъекте.

Необходимо отметить, что переосмысление картезианского субъекта, в свою очередь, не раз становилось предметом специального исследования в

⁴ Nancy J.-L. Introduction // *Who Comes After the Subject*. New York and London: Routledge, 1991. P. 5.

⁵ Хайдеггер М. *Время картины мира* // Хайдеггер М. *Время и бытие: статьи и выступления*. М.: Республика, 1993. С. 54.

современной философии. Здесь можно указать на работы М. Хайдеггера⁶, Г. Райла⁷, Ж. Лакана⁸, А. Рено⁹, М. Анри¹⁰, С. Жижека¹¹, Ж.-М. Шеффера¹², М. К. Мамардашвили, Э. Ю. Соловьёва, В. С. Швырёва¹³, В. А. Лекторского¹⁴, Е. В. Косиловой¹⁵. Невзирая на столь различные способы осмысления, важно подчеркнуть, – все они сходятся в признании того, что *Cogito* по тем или иным причинам теряет способность претендовать на роль исходной точки философского размышления. Иными словами, кризис картезианского *Cogito* проблематизирует самопрозрачность нововременного субъекта, затрудняя возможность обращаться к нему напрямую. Теоретический потенциал понятия идентичности субъекта в этом контексте заключается в том, что оно позволяет вместо непосредственного анализа субъекта косвенным образом обратиться к некоторому принципу его единства во времени, в качестве которого и понимается идентичность (то есть идентичность субъекта не требует его самопрозрачности). Подобной точки зрения относительно взаимосвязи между кризисом нововременного субъекта и тематикой его идентичности придерживается Э. А. Орлова. Она отмечает: «в этот период, к которому принято относить начало постмодерна как <...> смены познавательных парадигм, философы <...> уделяют понятию идентичности <...> достаточно много внимания. И когда в философии этого периода появляется, а позже

⁶ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 63–176.

⁷ Райл Г. Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 408 с.

⁸ Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда // Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. М.: Русское феноменологическое общество; Логос, 1997. С. 148–183.

⁹ Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб.: Владимир Даль, 2002. 474 с.

¹⁰ Henry M. The Critique of the Subject // Who Comes After the Subject. New York and London: Routledge, 1991. Pp. 157–166.

¹¹ Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. 528 с.

¹² Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.

¹³ Мамардашвили М. К., Соловьёв Э. Ю., Швырёв В. С. Классическая и современная буржуазная философия [Опыт эпистемологического сопоставления] // Философия философии. Тексты философии: учебное пособие для вузов. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2012. С. 132–166.

¹⁴ Лекторский В. А. Субъект. Объект. Наука. М.: Наука, 1980. 358 с.

¹⁵ Косилова Е. В. Парадигмы субъектности. СПб.: Алетейя, 2021. 168 с.

распространяется метафора "смерть субъекта", то речь идет именно о субъекте в его классическом понимании <...>. В этом контексте <...> [приобретает особую актуальность] обращение к проблеме идентичности»¹⁶. Такая постановка вопроса о взаимосвязи между кризисом картезианского Cogito и идентичностью субъекта позволяет обнаружить в их корреляции некоторый продуктивный смысл: можно предположить, что если идентичность субъекта в современном философском мышлении приходит на смену стратегиям непосредственной работы с классической нововременной субъективностью, то через анализ идентичности мы можем обнаружить определённый способ преодоления кризиса картезианского Cogito.

Для решения указанной задачи мы обращаемся к концепции идентичности субъекта, предложенной Э. Левинасом в ряде его работ (прежде всего, в работах «Тотальность и Бесконечное»¹⁷ и «Иначе, чем быть, или по ту сторону бытийствования»¹⁸). На мой взгляд, концепция идентичности субъекта, предложенная Э. Левинасом, отличается тем преимуществом, что в левинасовских исследованиях представление об идентичности субъекта выстраивается через критику картезианской субъективности. Иными словами, у Э. Левинаса кризис картезианского Cogito оказывается значимым фактором обретения новой идентичности субъекта, онтология которой, как демонстрируется в настоящем диссертационном исследовании, способна выступить средством для преодоления этого кризиса. Немаловажным в контексте указанной тематики является рассмотрение кризиса картезианского Cogito через призму онтологической проблематики. Так, относительно онтологического статуса нововременного субъекта З. А. Сокулер пишет: «картезианское понимание познающего субъекта вошло в плоть и кровь классической философии именно благодаря, а не вопреки своей парадоксальности, ибо в этой последней воплотились глубинные интенции

¹⁶ Орлова Э. А. Концепции идентичности/идентификации в социально-научном знании // Вопросы социальной теории: научный альманах. 2010. Том IV. Человек в поисках идентичности. М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. С. 94.

¹⁷ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.

¹⁸ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 242 p.

"проекта модерна"»¹⁹. Это наводит на предположение о том, что поиск надлежащего пути для преодоления кризиса картезианского *Cogito* предусматривает обращение к его наиболее фундаментальным основаниям, то есть требует анализа в онтологической перспективе.

Для предложенной Э. Левинасом концепции идентичности субъекта особой значимостью обладает проблематика автономии субъекта. Как мы старались показать, одним из следствий нового понимания идентичности субъекта является переосмысление способности субъекта к автономии. В этом контексте поднимается вопрос о кризисе гуманизма. В настоящем диссертационном исследовании используется определение, предложенное А. Рено, согласно которому гуманизм – «это концепция и оценка человеческой природы как способности к автономии»²⁰. Соответственно, в настоящей работе кризис гуманизма рассматривается в контексте философии как характерная для современной философии тенденция к отказу от концепций, ассоциирующих субъекта со способностью к автономии. То есть под вопрос поставлена возможность мыслить автономию субъекта. Это также позволяет постичь кризис гуманизма как один из факторов, сопутствующих кризису нововременного субъекта. Действительно, если философия Нового времени исходила из представления об автономном субъекте, то отказ от концепций нововременного субъекта предполагает и переосмысление его автономии. Следовательно, кризис гуманизма возникает одновременно с кризисом нововременной субъективности и оказывается тесным образом связан с ним.

Таким образом, актуальность темы настоящего диссертационного исследования обусловлена кризисом картезианского *Cogito*, накладывающим определённые ограничения на развитие философской мысли, снять которые, как предполагается, позволит преодоление этого кризиса. Кроме того, в современном интеллектуальном контексте возрастает значимость тематики идентичности субъекта, а потому её анализ представляется весьма востребованным. Важно также

¹⁹ Сокулер З. А. Классическое понятие познающего субъекта и его преодоление в философской системе Германа Когена // Философия сознания: история и современность. М., 2003. С. 110.

²⁰ Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 65.

отметить, что предложенная Э. Левинасом концепция идентичности субъекта до сих пор не стала предметом систематического и достаточно обширного исследования, а потому работа над реконструкцией этой концепции способна стимулировать развитие дальнейших философских исследований как в области наследия Э. Левинаса, так и в отношении проблематики идентичности субъекта вообще. Наконец, экспликация онтологии левинасовской концепции идентичности субъекта позволяет сопоставить её с ситуацией кризиса картезианского *Cogito*, что даёт возможность оценить потенциал этой концепции Э. Левинаса для преодоления кризиса.

С точки зрения онтологии, актуальность настоящего диссертационного исследования заключается в том, что анализ онтологии идентичности субъекта в учении Э. Левинаса позволяет связать такие, на первый взгляд, противоположные тематики, как идентичность субъекта и инаковость Другого. Такое сближение открывает новые перспективы для работы с проблематикой идентичности субъекта. Инаковость, как демонстрирует настоящее диссертационное исследование, меняет статус угрозы для идентичности субъекта на статус позитивного условия этой идентичности.

Систематическое исследование предложенной Э. Левинасом концепции идентичности субъекта с онтологической точки зрения даёт результаты, которые могут оказаться востребованными в иных гуманитарных дисциплинах. Как было отмечено выше, понятие идентичности широко используется за пределами философии, а потому реконструированная в настоящем диссертационном исследовании концепция идентичности субъекта может оказаться полезной для специалистов в области психологии, антропологии, политологии, теории международных отношений, теории коммуникации, богословия. Мы, следовательно, обнаруживаем двойное влияние темы настоящего диссертационного исследования на гуманитарные дисциплины. Во-первых, все социально-гуманитарные науки, оперирующие понятием идентичности субъекта, могут быть заинтересованы в прояснении её *онтологии*, что позволит сделать употребление этого понятия более строгим и корректным, тем самым повысив

исследовательский потенциал социально-гуманитарных дисциплин. Во-вторых, влияние концепции Э. Левинаса распространилось далеко за пределы философии, став достоянием различных гуманитарных дисциплин. Артикуляция концепции идентичности субъекта Э. Левинаса на онтологическом уровне позволит этим наукам сделать основания своего дискурса об идентичности более отчетливыми.

Степень разработанности темы исследования

Поскольку, как уже было отмечено, в научной литературе отсутствует фундаментальное исследование, посвящённое систематической реконструкции концепции идентичности субъекта, предложенной Э. Левинасом, круг авторов и работ, очерчивающий предмет настоящего диссертационного исследования, сужается. Во-первых, проблематика идентичности субъекта поднимается самим Э. Левинасом преимущественно в работах «Тотальность и Бесконечное»²¹ и «Иначе, чем быть, или по ту сторону бытийствования»²². Помимо текстов самого Э. Левинаса следует обратить внимание на авторов, которые работают над осмыслением левинасовского наследия в целом. В мировой философии к их числу принадлежат Л. Батницки²³, Г. Бертрам²⁴, Д. Броди²⁵, Б. Вальденфелс²⁶, Э. Вышгород²⁷, П. Е. Гордон²⁸, Э. Дассель²⁹,

²¹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.

²² Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 242 p.

²³ Batnitzky L. Encountering the Modern Subject in Levinas // Yale French Studies. 2004. № 104, Encounters with Levinas. Pp. 6–21.

²⁴ Bertram G. The Fundamental Idea of Emmanuel Levinas's Philosophy // Totality and Infinity at 50. Pittsburg: Duquesne University Press, 2012. Pp. 105–125.

²⁵ Brody D. Levinas's Maternal Method from "Time and the Other" Through Otherwise Than Being: No Woman's Land? // Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001. Pp. 53–77.

²⁶ Waldenfels B. Levinas and the Face of the Other // The Cambridge Companion to Levinas. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Pp. 63–81.

²⁷ Wyschogrod E. Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics. New York: Fordham University Press, 2000. 260 p.

²⁸ Gordon P. E. Out from Huis Clos: Sartre, Lévinas and the Debate over Jewish Authenticity // Journal of Romance Studies. 2006. Vol. 6. № 1–2. Pp. 155–168.

²⁹ Dussel E. "Sensibility" and "Otherness" in Emmanuel Lévinas // Philosophy Today. 1999. Vol. 43. № 2. Pp. 126–133.

Ж. Деррида³⁰, Дж. Драбински³¹, А. Дукхан³², А. Коэн³³, С. Кричли³⁴, Д. Перпич³⁵, Ж. Хансель³⁶, С. Штрассер³⁷. В отечественной философской традиции осмыслению учения Э. Левинаса свои исследования посвятили Е. С. Васильева³⁸, И. С. Вдовина³⁹, И. Н. Зайцев⁴⁰, Л. Ю. Соколова⁴¹, З. А. Сокулер⁴², А. Г. Черняков⁴³, А. В. Ямпольская⁴⁴. Необходимо также отметить, что идентичность субъекта не является центральной для Э. Левинаса темой, она часто занимает вторичную позицию в комментаторской традиции, уступая передний план проблемам Другого, диалога и ответственности. Однако из перечисленных узловых в творчестве Э. Левинаса моментов именно ответственность вплотную приводит нас к искомой проблеме. Важно отметить работы следующих исследователей, занимавшихся разработкой тематики

³⁰ Деррида Ж. Насилие и метафизика: эссе о мысли Эмманюэля Левинаса // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 367–403.

³¹ Drabinski J. Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas. New York: State University of New York Press, 2001. 249 p.

³² Doukhan A. Emmanuel Levinas's Epistemology: From Justification to Justice // Philosophy Today. 2003. Vol. 57. № 1. Pp. 28–41.

³³ Cohen A. Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation After Levinas. Cambridge University Press, 2001. 370 p.

³⁴ Critchley S. The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas. Edinburg: Edinburg University Press, 1999. 293 p.

³⁵ Perpich D. A Singular Justice: Ethics and Politics Between Levinas and Derrida // Philosophy Today. 1998. Vol. 42. № Suppl. Pp. 59–70.

³⁶ Hansel G. Emmanuel Lévinas (1906–1995) // Philosophy Today. 1999. Vol. 54. № 2. Pp. 121–125.

³⁷ Strasser S. The Idea of Dialogical Phenomenology. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969. 136 p.

³⁸ Васильева Е. С. Этическая мысль Эмманюэля Левинаса: этика или «первая философия»? // Философия. Язык. Культура: материалы 5-й науч. конф., Москва, 28–29 апр. 2014 г. М.: НИУ ВШЭ, 2015. С. 121–134.

³⁹ Вдовина И. С. Эмманюэль Левинас // Философы двадцатого века. Книга вторая. М.: Искусство XXI век, 2004. С. 180–198.

⁴⁰ Зайцев И. Н. Идея бога в философии Декарта и Левинаса // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2002. Вып. 4. № 30. С. 53–57.

⁴¹ Соколова Л. Ю. Этическая философия Э. Левинаса // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 1999. Вып. 2. № 13. С. 28–32.

⁴² Сокулер З. А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016. 240 с.

⁴³ Черняков А. Г. Язык по ту сторону сущности: Левинас и Горгий // Фактичность и событие мысли. Сборник философских работ, посвященный 70-летию академика А. А. Михайлова. Вильнюс: ЕГУ, 2009. С. 130–143.

⁴⁴ Ямпольская А. В. Эмманюэль Левинас: философия и биография. Киев: Дух и Литера, 2011. 375 с.

ответственности у Э. Левинаса: Р. Гиббс⁴⁵, Л. Гуэнтер⁴⁶, Дж. Ллуэлин⁴⁷, Д. Перпич⁴⁸, М. Парселл⁴⁹, С. Хабиб⁵⁰. Именно тема ответственности позволяет Э. Левинасу должным образом поставить проблему идентичности субъекта, а также локализует позицию самого Э. Левинаса в дискуссиях о переосмыслении статуса нововременного субъекта.

Относительно левинасовской концепции идентичности субъекта необходимо отметить работы З. А. Сокулер⁵¹ и А. В. Ямпольской⁵² в отечественной философской традиции, которые посвящены осмыслению различных аспектов и концептуальных узлов этого учения. Важно также принять во внимание исследования Л. Блонда⁵³, Л. Гелхарда⁵⁴, И. Зизиуласса⁵⁵, А. Коши⁵⁶, С. Петрилли⁵⁷, Л. Тенгели⁵⁸, М. Фероза⁵⁹. Учитывая имеющийся теоретический задел в этой области, концепция идентичности субъекта Э. Левинаса, тем не менее, нуждается в

⁴⁵ Gibbs R. *Correlation in Rosenzweig and Levinas*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992. 281 p.

⁴⁶ Guenther L. "Nameless Singularity": Levinas on Individuation and Ethical Singularity // *Epoché*. 2009. Vol. 14. № 1. Pp. 167–187.

⁴⁷ Llewelyn J. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. London and New York: Routledge, 2005. 227 p.

⁴⁸ Perpich D. *The Ethics of Emanuel Levinas*. Stanford, California: Stanford University Press, 2008. 235 p.

⁴⁹ Purcell M. The Ethical Significance of Illeity (Emmanuel Lévinas) // *The Heythrop Journal*. 1996. Vol. 37. № 2. Pp. 125–138.

⁵⁰ Habib S. *La responsabilité chez Sartre et Levinas*. Paris: L'Harmattan, 1998. 176 p.

⁵¹ Сокулер З. А. Пассивнее самой пассивности: субъективность и идентичность в учении Э. Левинаса // *Субъективность и идентичность (сборник)*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. С. 198–212.

⁵² Ямпольская А. В. Гетерогенность самости: проблематизация идентичности у позднего Левинаса // *Философские и теологические исследования*. 2019. Т. 4. № 2. С. 34–47.

⁵³ Blond L. Identity, Alterity and Racial Difference in Levinas // *Identity and Difference: Contemporary Debates on the Self*. Johannesburg: University of Johannesburg, 2016. 283 p.

⁵⁴ Gelhard D. Meta-Dialogue and Identity or the Recovery of Meaning // *The Dostoevsky Journal: An Independent Review*. 2000. Vol. 1. № 1. Pp. 69–83.

⁵⁵ Зизиуласс И. *Общение и инаковость*. М.: Издательство ББИ, 2012. 407 с.

⁵⁶ Koshy A. Deconstructive Turn of Ethics: Subversion of Self-identity in Derrida and Levinas // *Tattva – Journal of Philosophy*. 2022. Vol. 14. № 2. Pp. 1–18.

⁵⁷ Petrilli S. The Law Challenged and the Critique of Identity with Emmanuel Levinas // *International Journal for the Semiotics of Law*. 2022. Vol. 35. № 1. Pp. 31–69.

⁵⁸ Tengelyi L. Selfhood, Passivity and Affectivity in Henry and Lévinas // *International Journal of Philosophical Studies*. 2009. Vol. 17. № 3. Pp. 401–414.

⁵⁹ Feroz M. *The Singularity of the Self: The Principles of Personal Identity in Levinas' Description of the Pre-ethical Level of Subjectivity*. Universitetet i Oslo, 2012. 98 p.

полноценной реконструкции и систематическом онтологическом осмыслении. Настоящее диссертационное исследование ориентировано на то, чтобы восполнить этот пробел. Вклад Э. Левинаса в развитие философских представлений об идентичности субъекта носит революционный характер, левинасовские влияния сегодня узнаваемы в различных текстах и интеллектуальных построениях, касающихся субъекта. Мы предполагаем, что систематическое и всестороннее осмысление концепции идентичности субъекта, предложенной Э. Левинасом, способно высвободить потенциал левинасовской мысли и пролить свет на многие загадки, над решением которых исследователи идентичности бьются сегодня.

Цель и задачи диссертационного исследования

Цель исследования – выявить в развиваемой Э. Левинасом онтологии идентичности субъекта потенциал для преодоления кризиса картезианского Cogito.

Достижение поставленной цели предполагает решение следующих задач исследования:

- 1) исследовать взаимосвязь между кризисом Cogito и проблематикой идентичности субъекта;
- 2) реконструировать концепцию идентичности субъекта, предложенную Э. Левинасом;
- 3) продемонстрировать потенциал развиваемой Э. Левинасом онтологии идентичности субъекта для преодоления кризиса картезианского Cogito через переосмысление способности субъекта к автономии.

Объект и предмет диссертационного исследования

Объект исследования – онтология идентичности субъекта в учении Э. Левинаса.

Предмет исследования – значение онтологии идентичности субъекта в учении Э. Левинаса для преодоления кризиса картезианского Cogito.

Научная новизна исследования

Научная новизна исследования может быть суммирована в следующих положениях:

1. Впервые в научной литературе осуществлена систематическая реконструкция концепции идентичности субъекта, разработанной Э. Левинасом.
2. Установлено, что трактовка идентичности субъекта у Э. Левинаса способствует развитию онтологии, укореняя в ней нацеленность на сохранение инаковости.
3. Продемонстрирована взаимосвязь кризиса картезианского Cogito с определённой трактовкой идентичности субъекта, в которой единство субъекта во времени задано через самотождественность.
4. Обоснован тезис, что онтология идентичности субъекта в учении Э. Левинаса может выступить в качестве средства преодоления кризиса картезианского Cogito.

Теоретическая и практическая значимость исследования

Теоретическая значимость настоящего диссертационного исследования заключается в том, что анализ онтологии идентичности субъекта в учении Э. Левинаса может указать способ для преодоления кризиса картезианского Cogito. Это становится особенно актуально в условиях, когда современные попытки мыслить о субъекте зачастую оказываются в тупике. Предполагается, что онтология идентичности субъекта у Э. Левинаса позволит избежать открывающейся в кризисе картезианского Cogito альтернативы между идентичностью субъекта и принятием инаковости. Это открывает перспективное поле для дальнейшей философской работы, в том числе, по развитию выводов настоящего диссертационного исследования. Кроме того, как было отмечено выше, в научной литературе отсутствует систематическая реконструкция концепции идентичности субъекта, предложенной Э. Левинасом, а потому настоящее диссертационное исследование позволит восполнить указанный пробел. В настоящем диссертационном исследовании эксплицируется онтологическая роль Другого в становлении

идентичности субъекта, что может способствовать преодолению эгоцентрической установки, господствующей в классической линии осмысления субъекта. Последнее особенно важно в условиях кризиса картезианского Cogito, наиболее радикальные последствия которого могут приводить к отказу от субъекта как такового. Демонстрируется, что именно вопрос об ответственности за Другого способствует обнаружению точки опоры, которая позволяет переосмыслить идентичность субъекта и, следовательно, инициировать разговор о ней уже на обновлённых основаниях. Ответственность за Другого оказывается тем неустраняемым минимальным условием, которое способствует сохранению идентичности субъекта.

Практическая значимость настоящего диссертационного исследования связана с тем, что анализ онтологии идентичности субъекта у Э. Левинаса в качестве средства преодоления кризиса картезианского Cogito может дать основу для междисциплинарных исследовательских программ в различных отраслях социально-гуманитарного знания, для которых востребовано понятие идентичности субъекта, однако работа с ним затруднена в контексте кризиса субъективности. Результаты исследования возможно использовать при чтении курсов «Онтология», «Современная философия», «Этика» и в качестве основы спецкурса. Полученные выводы могут найти применение при разработке междисциплинарных педагогических программ. Также полученные результаты способны дополнить общеобразовательные курсы по философии для непрофильных направлений.

Методология диссертационного исследования

В настоящем диссертационном исследовании мы понимаем идентичность субъекта как способ его существования в качестве обладающего единством во времени. Такое определение опирается на проблематику тождества личности у Дж. Локка, которая в историко-философском смысле является исходной для проблемы идентичности субъекта. Выбор в пользу такого определения мотивирован вниманием Э. Левинаса к онтологической проблеме существования

субъекта. Исходным методологическим различием, которое позволяет нам должным образом поставить вопрос об идентичности субъекта, является введённое П. Рикёром различие между двумя типами идентичности: самотождественностью (*la même*) и самостью (*l'ipséité*)⁶⁰. Благодаря такой постановке вопроса мы получаем возможность работать с двумя типами идентичности субъекта, заданными, соответственно, через самотождественность и через самость. Для осмысления кризиса картезианского *Cogito* используется его интерпретация, представленная П. Рикёром в тексте «Кризис *Cogito*»⁶¹. Обращение к трудам П. Рикёра объясняется тем, что в его исследованиях проблематика картезианского *Cogito* сближается с темой идентичности субъекта, а также эта интерпретация позволяет синтезировать различные точки зрения на кризис субъективности, существующие в современной философии. Мы прибегаем к помощи метода исторической реконструкции при экспликации левинасовского понимания идентичности субъекта.

Положения, выносимые на защиту:

1. Концепция идентичности субъекта у Э. Левинаса предполагает три взаимосвязанных уровня: идентичность Самотождественного, этическую идентичность и социальную идентичность.
2. Разработанная Э. Левинасом трактовка идентичности субъекта способствует развитию онтологии, укореняя в ней нацеленность на сохранение инаковости.
3. Трёхуровневая концепция идентичности субъекта, предложенная Э. Левинасом, обнаруживает несостоятельность трактовки идентичности как самотождественности и предполагает переход к этической самости как альтернативному типу единства субъекта во времени, в результате чего происходит изменение самой онтологии идентичности субъекта.

⁶⁰ Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. 416 с.

⁶¹ Рикёр П. Кризис *Cogito* // Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Международной конференции, посвящённой 400-летию со дня рождения Рене Декарта). М.: ИФРАН, 1997. С. 14–30.

4. Кризис картезианского Cogito, затрагивающий, в первую очередь, современную философию, может быть осмыслен как следствие того, что у Р. Декарта самодостаточная идентичность субъекта требует гарантии со стороны Бога, который является радикально Другим по отношению к субъекту, но вместе с тем служит основанием для его самодостаточности.

5. Онтология идентичности субъекта в учении Э. Левинаса способна выступить средством преодоления кризиса картезианского Cogito, поскольку идентичность субъекта и инаковость Другого в левинасовской концепции не отрицают друг друга, но ставятся в отношение взаимного усиления: чем интенсивнее ответственность за Другого, тем сильнее идентичность субъекта; чем сильнее идентичность субъекта, тем интенсивнее его ответственность за Другого.

Степень достоверности и апробация результатов исследования

Выводы проведённого исследования были подкреплены ссылками на работы авторитетных и компетентных исследователей в сфере современной онтологии. Методология настоящего диссертационного исследования опирается на всесторонний и подробный анализ своего предмета. Результаты исследования были изложены в четырёх научных работах, опубликованных в изданиях, отвечающих требованиям п. 2.3. Положения о присуждении учёных степеней в Московском государственном университете имени М. В. Ломоносова:

1. Буланов С. М. Исторический анализ предпосылок формирования современного представления об идентичности субъекта // Философия и общество. 2024. Т. 110. № 1. С. 28–46. (EDN: IJOWJW). Импакт-фактор – 0,842 (РИНЦ). 1 п. л.

2. Буланов С. М. Психологическая непрерывность как онтологический критерий личной идентичности субъекта // Идеи и идеалы. 2024. Т. 16. № 1, ч. 1. С. 87–102 (EDN: XWRGAQ). Импакт-фактор – 0,498 (РИНЦ). 1 п. л.

3. Буланов С. М. Онтология личности Иоанна Зизиуласа сквозь призму учения Эммануэля Левинаса об идентичности субъекта // The Digital Scholar:

Philosopher's Lab / Цифровой учёный: лаборатория философа. 2024. Т. 7. № 3. С. 54–68. (EDN: LSJCVH). Импакт-фактор – 0,267 (РИНЦ). 0,9 п. л.

4. Буланов С. М. Онтология идентичности субъекта в философии Эммануэля Левинаса // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2024. № 4. С. 494–504. (EDN: WZBRSR). Импакт-фактор – 0,860 (РИНЦ). 0,9 п. л.

Главные результаты диссертационного исследования и возможности их теоретического применения в различных предметных областях были представлены на следующих конференциях и семинарах:

- XI научная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Философия в XXI веке: новые стратегии философского поиска», МГУ имени М. В. Ломоносова, 8 декабря 2023 (доклад «Онтология идентичности субъекта в учении Эммануэля Левинаса»).
- Научный семинар кафедры онтологии и теории познания, Философский факультет МГУ имени М. В. Ломоносова, 28 ноября 2023 (доклад «Влияния Э. Левинаса в работе И. Зизиулеса "Общение и инаковость"»).
- XXXI Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов – 2024», МГУ имени М. В. Ломоносова, 16 апреля 2024 (доклад «О двух онтологических принципах организации идентичности субъекта»).
- XXX Международная научная конференция студентов, аспирантов и молодых учёных «Ломоносов – 2023», МГУ имени М. В. Ломоносова, 18 апреля 2023 (доклад «О трёх априорных основаниях идентичности субъекта»).

Глава 1. Мысль Э. Левинаса об идентичности субъекта в контексте кризиса картезианского Cogito

1.1. Определение идентичности субъекта

Прежде чем приступить к работе с онтологией идентичности субъекта, нам необходимо определиться со смыслом понятия *субъект*. В «Новой философской энциклопедии» утверждается: «субъект – носитель деятельности, сознания и познания»⁶². В то же время для целей настоящего диссертационного исследования является немаловажным то обстоятельство, что в указанном определении субъект трактуется именно как *носитель* деятельности, сознания и познания. В *носителе* не утверждается ничего об активном или пассивном характере субъекта. Однако «Новая философская энциклопедия» предлагает и определение субъекта в современной философии: «для современной философии субъект – это прежде всего конкретный телесный индивид, существующий в пространстве и времени, включенный в определенную культуру, имеющий биографию, находящийся в коммуникативных и иных отношениях с другими людьми. Непосредственно внутренне по отношению к индивиду субъект выступает как Я <...>. Субъект существует только в единстве Я, межчеловеческих (межсубъектных) взаимоотношений и познавательной и реальной активности»⁶³. Следовательно, *субъектом может выступать конкретный телесный индивид, который является носителем деятельности, сознания и познания*. Именно об идентичности так понятого субъекта у нас будет идти речь. И именно такое определение субъекта позволит нам говорить о субъекте у Э. Левинаса, у Р. Декарта⁶⁴, у М. Хайдеггера, у Э. Гуссерля и у Ж.-П. Сартра в едином смысле.

⁶² Новая философская энциклопедия в четырёх томах. Том третий. М.: Мысль, 2010. С. 659.

⁶³ Там же. С. 660.

⁶⁴ Важно подчеркнуть: хотя у Р. Декарта субъект, выступающий носителем сознания, познания и деятельности, как мыслящая субстанция несводим к телесному индивиду, исходной точкой его размышлений о Cogito является именно телесный индивид. В этом смысле Р. Декарт приходит к

Теперь перейдём к поиску определения для *идентичности субъекта*. Определение, изложенное в «Новой философской энциклопедии», утверждает, что идентичность – это «категория социально-гуманитарных наук <...>, применяемая для описания индивидов и групп в качестве относительно устойчивых, "тождественных самим себе" целостностей»⁶⁵. Это определение характеризует идентичность как *способ существования некоторого субъекта – индивидуального или коллективного – в качестве обладающего единством с самим собой*. Но, поскольку исходным пунктом наших размышлений оказывается кризис Cogito, – а Р. Декарт, вводя представление о Cogito, рассуждает о самом себе, то есть об индивидуальном субъекте, – групповая идентичность выходит за рамки нашего рассмотрения в настоящем диссертационном исследовании. *Мы, следовательно, намерены сосредоточиться на идентичности индивидуального субъекта как на способе его существования в качестве обладающего единством с самим собой*.

При этом «Новая философская энциклопедия» трактует идентичность в широком смысле как категорию социально-гуманитарных наук, то есть такая категория выходит за рамки специфически философского рассмотрения. Что представляет собой идентичность субъекта, взятая в её строго философском смысле? Каким именно образом необходимо осмыслить идентичность субъекта для того, чтобы она предстала перед нашим анализом в качестве философского понятия? Отличие идентичности субъекта как философского понятия от идентичности социологической, идентичности психологической и иных типов идентичности заключается в том, что идентичность субъекта в качестве философского понятия исторически возникает как решение *определённой философской проблемы*. Эта проблема ставится Дж. Локком в качестве проблемы тождества личности⁶⁶. Дж. Локк задаётся вопросом о том, как личность «может

Cogito через осмысление указанных характеристик телесного индивида, а потому мы и утверждаем, что используемое в настоящем диссертационном исследовании определение субъекта может быть распространено и на учение Р. Декарта.

⁶⁵ Новая философская энциклопедия в четырёх томах. Том второй. М.: Мысль, 2010. С. 78.

⁶⁶ Здесь сразу обнаруживается определённая терминологическая трудность: Дж. Локк задаётся вопросом о тождестве личности во времени. Для обозначения искомого в указанной проблеме Дж. Локк пользуется термином «*personal identity*», который в русскоязычной традиции принято

рассматривать себя как себя, как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах»⁶⁷? Вопрос Дж. Локка даёт начало в истории философии продолжительной дискуссии о тождестве личности. Принято считать, что решением проблемы тождества личности служит личная идентичность, и вопрос, следовательно, сводится лишь к поиску критерия этой идентичности⁶⁸. Нам нет необходимости здесь делать обзор различных решений проблемы тождества личности, но достаточно ограничиться замечанием, что *специфически философский смысл понятие идентичности субъекта приобретает в тот момент, когда оно начинает трактоваться как личная идентичность*.

Мы будем понимать идентичность субъекта в этом специфически философском смысле как *личную идентичность*, ориентированную на решение проблемы тождества личности, то есть проблемы единства субъекта во времени. Наше определение идентичности как философского понятия модифицируется следующим образом: *идентичность субъекта – это способ его существования в качестве обладающего единством во времени*.

переводить то как «*тождество личности*», то как «*личная идентичность*». Чтобы избежать тех двусмысленностей, которые здесь могут возникать, мы условимся использовать термин «*тождество личности*» для именования проблемы, которую ставит Дж. Локк, а именно – *проблемы единства личности во времени*. В свою очередь, термин «*личная идентичность*» будет сохранён нами для обозначения того типа идентичностей, которые функционируют единообразным образом в качестве ответа на вопрос о тождестве личности. Другими словами, термин «*личная идентичность*» в тексте настоящего диссертационного исследования будет означать *способ существования субъекта в качестве обладающего единством во времени*. Нетрудно заметить, что такая трактовка *личной идентичности* делает её, с одной стороны, синонимичной используемому в настоящем исследовании смыслу термина «*идентичность субъекта*» (этой синонимии мы в дальнейшем будем придерживаться, не делая различия в значении терминов «*идентичность субъекта*» и «*личная идентичность*», хотя и с той оговоркой, что второй из этих терминов будет носить у нас скорее служебный характер и потребуются только на этапе постановки проблемы); с другой же стороны, такая трактовка термина «*личная идентичность*» превращает его в решение для проблемы *тождества личности*.

⁶⁷ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Собрание сочинений в трёх томах. Том первый. М.: Мысль, 1985. С. 387.

⁶⁸ Так, к примеру, ставит вопрос о личной идентичности Д. Парфит: «что делает личность в два разных момента времени одной и той же личностью <...>? Ответ <...> может принять следующую форму: "X сегодня суть одна и та же личность, что и Y некоторое время назад *если и только если*..." Такой ответ ставит необходимые и достаточные условия для личной идентичности во времени» (Parfit D. Reasons and Persons. Oxford: Clarendon Press, 1987. P. 202).

Почему мы намерены говорить об идентичности субъекта как о *способе его существования*? Подобная постановка вопроса об идентичности свойственна Э. Левинасу. Он пишет: «идентичность таит в себе событие идентификации субъекта»⁶⁹, а также – «идентификация – это именно позиция бытующего в лоне <...> бытия»⁷⁰. Следовательно, для Э. Левинаса важна идентичность субъекта, рассмотренная во всей её конкретике, то есть связанная с измерением существования субъекта. Понимание идентичности субъекта в качестве его *способа существования* позволит нам представить идентичность как некоторую форму ответа субъекта на вопрос «кто я?», который, в соответствии с проблемой тождества личности, будет отсылать к проблеме единства субъекта во времени.

Нетрудно обнаружить, что такая интерпретация идентичности будет каждый раз предполагать определённую, присущую ей онтологию. Из этого следует, что идентичность субъекта, понятая в качестве переживания его собственного единства во времени, будет в то же время функционировать как утверждение о *способе существования такого единства*. Онтологией идентичности субъекта мы будем называть характеристику того способа существования субъекта в качестве обладающего единством во времени, который этой идентичностью предполагается⁷¹.

Если идентичность субъекта есть способ его существования в качестве обладающего единством во времени, следовательно, в любой форме идентичности схватывается некоторый тип темпорального единства субъекта. Но это означает, что *любая идентичность субъекта предполагает определённую онтологию*. В этой онтологии идентичности субъекта мы будем различать два принципа (вне зависимости от того, какой конкретный тип идентичности субъекта мы будем подвергать рассмотрению): во-первых, *это некоторый набор условий, обеспечивающий искомое единство субъекта* (или *принцип набора условий*);

⁶⁹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 54.

⁷⁰ Там же. С. 54.

⁷¹ При этом под онтологией вообще мы понимаем раздел философии, изучающий типы бытия или способы существования.

во-вторых, это некоторый способ темпорализации этого единства (или принцип темпорализации). Под способом темпорализации единства субъекта мы будем понимать определённую концепцию времени, на которую опирается онтология идентичности субъекта. Это не следует понимать таким образом, будто бы концепция времени встроена в онтологию идентичности субъекта в качестве её момента. Используемый в настоящем диссертационном исследовании принцип темпорализации предполагает, что обеспеченное набором онтологических условий единство субъекта во времени *опирается* на какую-то конкретную концепцию темпоральности, которую этот набор условий предполагает.

Для того, чтобы глубже погрузиться в проблематику единства субъекта во времени, которое фиксируется в той или иной концепции его идентичности, мы можем обратиться к введённому П. Рикёром различию между *идентичностью-idem* и *идентичностью-ipse*. В работе «Я-сам как Другой» П. Рикёр вводит это различие следующим образом: «философская задача <...> настоящего исследования <...> состоит в том, чтобы разделить два главных значения идентичности (*deux significations majeures de l'identité*), согласно которым мы будем выбирать между идентичностью, эквивалентной латинским *idem* или *ipse* <...>. Я буду удерживать "самотождественность" (*la mêmeté*) в качестве синонима для идентичности от *idem* (*l'identité-idem*), которой я противопоставлю "самость" (*l'ipséité*) как референт для идентичности от *ipse* (*l'identité-ipse*)»⁷². Какова специфика этих двух типов единства субъекта, по П. Рикёру, и в чём заключается их различие?

Начнём с анализа самотождественности. Самотождественность есть тот простой тип единства субъекта, который непосредственным образом в большинстве исследований ассоциируется с нумерической и качественной идентичностями субъекта. П. Рикёр характеризует самотождественность следующим образом: «о двух случаях, когда встречается вещь, обозначаемая одним и тем же именем в обычном языке, мы говорим, что они представляют собой не две различные вещи, а "одну и ту же" вещь <...>. Этой первой составляющей идентичности

⁷² Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. С. 12–13.

соответствует операция по идентификации, понимаемая в смысле повторной идентификации того же самого, способствующей тому, что "познавать" означает распознавать – одно и то же два раза, *n* раз»⁷³. Как можно было бы определить самотождественность? Самотождественность – *это тип единства субъекта, в котором его постоянство во времени требует логического тождества, исключаящего инаковость*. Последнее обстоятельство указывает на то, что самотождественность вынужденным образом абстрагируется от происходящих с субъектом во времени изменений. Схожей точки зрения на самость у П. Рикёра придерживается, например, Г. Глас раскрывая значение рикёровской самотождественности следующим образом: «нумерическая и качественная идентичности принадлежат к сфере *idem*, того, что остаётся тем же, или того, что демонстрирует тождество характеристик в потоке времени»⁷⁴. Мы, следовательно, можем заключить, что единство самотождественности свидетельствует о единстве того же самого. Здесь фиксируется факт простой тождественности субъекта самому себе, иначе именуемый *логическим тождеством*. Идентичность, характеризующая единство субъекта во времени как самотождественность, будет, следовательно, преподносить нам субъекта как того же самого, наделённого простым логическим тождеством⁷⁵.

Отсюда возникают два следствия, принципиальных для работы идентичности субъекта, заданной через самотождественность. Во-первых, чтобы осмыслить субъекта через самотождественность, нам необходимо пренебречь всем тем, что могло бы воспрепятствовать его тождеству с самим собой; иными словами, самотождественность не способна интегрировать инаковость в субъекте, то есть пренебрегает его изменениями во времени. Во-вторых, самотождественность обладает абстрактным характером, поскольку по мере изменения субъекта и

⁷³ Там же. С. 145.

⁷⁴ Glas G. *Idem, Ipse, and Loss of the Self* // *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*. 2003. Vol. 10. № 4. P. 348.

⁷⁵ Здесь, конечно, следует оговориться, что единство самотождественности требует набора онтологических условий, согласно принципу набора условий. Пока мы не будем вдаваться в характеристику этих онтологических условий, отметив лишь, что самотождественность субъекта не существует независимо, *но нуждается в определённых условиях*.

накопления инаковости отношение строгой самотождественности начинает ослабевать. Следовательно, мы можем отметить, что самотождественность предполагает жёсткий тип постоянства субъекта, не способный интегрировать инаковость происходящих с субъектом изменений во времени.

Теперь проанализируем самость. Самость оказывается альтернативным самотождественности типом единства субъекта, который может быть зафиксирован в его идентичности. П. Рикёр вводит этот альтернативный характер самости следующим образом: «идентичность, соотносящаяся с *ipse*, не имеет в виду никакого утверждения, касающегося мнимого неизменного ядра личности»⁷⁶. Следовательно, если самотождественность говорит о том неизменном в субъекте, что сохраняет себя вопреки потоку времени, то есть о простом единстве субъекта с самим собой, то самость, по П. Рикёру, указывает на нечто принципиальным образом отличное. В рикёровском исследовании идентичности субъекта самость соотносится с этическим измерением существования личности, иными словами, с ответственностью и долгом. И если самотождественность отрицает инаковость, то самость способна её интегрировать. П. Рикёр пишет: «инаковость <...> принадлежит к смысловому содержанию и онтологическому конституированию самости»⁷⁷, а также «самость имеет в виду некоторую "собственную" <...> инаковость»⁷⁸. То есть мы можем констатировать, что самость предполагает более гибкий тип постоянства субъекта во времени. Как можно было бы определить самость? *Самость — это тип единства субъекта, в котором его постоянство во времени способно интегрировать инаковость.* Для П. Рикёра такой альтернативный тип постоянства субъекта связан со сферой этического. Поэтому Г. Глас констатирует: «самость личности приводит нас <...> в сферу верности и личной ответственности, ценностей и норм, которых мы придерживаемся»⁷⁹. Мы видим, что единство субъекта в самости обеспечивается за

⁷⁶ Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. С. 17.

⁷⁷ Там же. С. 371.

⁷⁸ Там же. С. 378.

⁷⁹ Glas G. Idem, Ipse, and Loss of the Self // Philosophy, Psychiatry, & Psychology. 2003. Vol. 10. № 4. P. 348.

счёт ответственности, которая здесь становится альтернативным условием для постоянства субъекта во времени. От неизменного ядра личности самотождественного субъекта при помощи рикёровского представления о самости мы приходим к единству, обеспеченному этическими характеристиками субъекта⁸⁰. Единство самости также является единством субъекта во времени, однако в отличие от самотождественности самость, как мы увидим в дальнейшем, требует принципиально иного набора онтологических условий своего существования.

Необходимо принять во внимание, как у П. Рикёра соотносятся между собой три используемых термина – «идентичность» (*l'identité*), «самотождественность» (*la mêmeté*) и «самость» (*l'ipséité*). Отказ от одного из этих значений (например, от самотождественности) не требует отказа от идентичности вообще, так как последняя может базироваться, как это продемонстрировано у П. Рикёра, не только на самотождественности, но также и на самости. Указанного соотношения между тремя терминами мы будем придерживаться в настоящем диссертационном исследовании. Таким образом, наше определение онтологии идентичности субъекта, в котором на передний план выходит некоторый тип темпорального единства субъекта, будет отсылать к рикёровскому различию между самостью и самотождественностью.

1.2. Определение кризиса картезианского Cogito

В современной философии существуют различные стратегии определения кризиса картезианского субъекта. Большую часть из них объединяет общее представление о том, что картезианское Cogito по той или иной причине исчерпало свой теоретический потенциал и перестаёт работать в качестве адекватной

⁸⁰ П. С. Гуревич проясняет различие между самотождественностью и самостью у П. Рикёра следующим образом: «в <...> случае [самотождественности] субъект отвлекается от всяческих аналогий, он ищет опору в достоверностях своего внутреннего мира. В <...> случае [самости] идентичность как процесс как раз предполагает корректировку этого внутреннего образа, в предельном варианте даже приспособление к императивам культуры» (Гуревич П. С. Феномен идентичности в трактовке Поля Рикёра // Психология и Психотехника. 2013. № 5. С. 421).

объяснительной модели. При этом, как правило, не ставится под сомнение та основополагающая роль, которую картезианское *Cogito* сыграло в истории Нового времени. Прежде чем перейти к формулировке используемого в настоящем диссертационном исследовании определения кризиса картезианского *Cogito*, мы попробуем обнаружить в тексте «Размышлений о первой философии»⁸¹ Р. Декарта предпосылки для возникновения упомянутого кризиса.

Предметом нашего поиска станет определённое напряжение, которое возникает при соотнесении второго и третьего размышлений указанного сочинения. С одной стороны, можно отметить, что, когда Р. Декарт делает вывод о несомненности собственного существования, он обретает достоверное основание для построения своей дальнейшей аргументации. Так, он отмечает: «мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую – это очевидно»⁸². Следовательно, существование мышления оказывается самостоятельной истиной, которая во многом претендует на независимость. Необходимо отметить, что эта независимость картезианского субъекта зачастую становится наиболее узнаваемой его чертой, – именно в силу такой независимости картезианское *Cogito* является краеугольным камнем философии Нового времени. Сам Р. Декарт указывает на то, что существование мышления не нуждается в существовании прочих вещей и в этом смысле оказывается свободно от них: «весьма достоверно, что познание этого моего я, взятого в столь строгом смысле, не зависит от вещей, относительно существования которых мне пока ничего не известно <...>. Разум следует тщательно отвлекать от всех этих вещей, с тем чтобы он возможно более ясно познал свою природу»⁸³. Таким образом, независимость картезианского *Cogito* и его способность опираться на самого себя в познании окружающих его вещей становятся некоторым идеалом,

⁸¹ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Собрание сочинений в двух томах. Том второй. М.: Мысль, 1994. С. 3–73.

⁸² Там же. С. 23.

⁸³ Там же. С. 24.

в стремлении воспроизвести который исторически формируются современные нам формы познания⁸⁴.

Тем не менее, при переходе к третьему размышлению отмеченная на предыдущем этапе декартовской аргументации *независимость* субъекта подвергается серьёзному переосмыслению. Речь, безусловно, идёт о доказательстве существования Бога, которое Р. Декарт, – это необходимо подчеркнуть, – осуществляет строго на том самом пути, который был намечен ранее, то есть отталкиваясь от истины моего собственного существования. Он пишет: «я попытаюсь, беседуя лишь с самим собой и глубже вглядываясь в самого себя, постепенно сделать самого себя более понятным и близким»⁸⁵. И эта беседа с самим собой, остававшаяся доселе монологом, превращается в диалог в тот момент, когда картезианский субъект обнаруживает в собственном сознании идею Бога как всесовершенного существа. А поскольку совершенство Бога, представленное в этой идее, согласно Р. Декарту, многократно превышает степень моего собственного совершенства, очевидно, что такая идея не могла быть произведена мной самим, но с необходимостью должна быть вложена в моё сознание кем-то извне. В связи с этим обстоятельством Р. Декарт задаётся вопросом – «в состоянии ли я, обладающий такой идеей, существовать, если подобное существо лишено бытия»⁸⁶? Это означает, что независимость картезианского субъекта, которая во многом играет роль познавательного идеала, оказывается обусловлена существованием Бога как всесовершенного существа. Значимость этого обстоятельства подтверждается также и тем, что это признание ещё одной самостоятельной сущности востребовано самим ходом декартова доказательства, поскольку Бог у Р. Декарта является гарантом ясного и отчётливого познания окружающих предметов. В третьем размышлении мы читаем: «когда я обращаю

⁸⁴ На этот счёт, например, М. Хайдеггер отмечает: «начало философии Нового времени знаменует положение Декарта: *ego cogito, ergo sum* – "я мыслю, следовательно, я существую". Всякое сознание вещей и сущего в целом сводится к самосознанию человеческого субъекта как неколебимой основы всякой достоверности» (Хайдеггер М. Ницше. Том второй. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 112).

⁸⁵ Там же. С. 29.

⁸⁶ Там же. С. 40.

острие своей мысли на самого себя, я не только понимаю, что я несовершенная вещь, зависящая от кого-то другого, – вещь, неограниченно устремляющаяся всё к большему и большему, т. е. к лучшему, – но и понимаю, что тот, от кого я зависим, содержит в себе это большее не просто неограниченным образом и только в потенции, но актуально, как нечто бесконечное, и потому он – Бог»⁸⁷. Из этого следует, что самопознание картезианского субъекта, обнаруживая идею Бога, постигает его как нечто самостоятельно существующее.

Таким образом, с одной стороны, картезианское *Cogito*, в силу своего исторического положения и в качестве истока философии Нового времени, предполагает самодостаточность и независимость познающего субъекта в качестве определённого идеала, сыгравшего значимую роль в становлении и развитии всех тех форм познания, начало которых с эпохой Нового времени принято связывать. С другой стороны, мы обнаруживаем, что картезианское *Cogito* опирается на идею Бога, чьё независимое существование оказывается неременным условием истинности рассуждения Р. Декарта, поскольку его доказательства опираются на идею Бога, вложенную в сознание субъекта извне. На отмеченное обстоятельство обращают также внимание составители «Вторых возражений». Обращаясь к Р. Декарту с критикой его концепции, они констатируют следующее: «пока ты не уверен в бытии Бога, ты не имеешь права говорить <...> о ясном и отчетливом познании каких-то вещей <...>. Следовательно, ты пока не знаешь ясно и отчетливо, что ты – вещь мыслящая, ибо, по твоим собственным словам, такое познание зависит от ясного познания бытия Бога, каковое ты пока не доказал в тех местах, где ты делаешь вывод, будто ясно знаешь, что ты существуешь»⁸⁸. Такое внимание авторов «Возражений» к возникающему в учении Р. Декарта напряжению между независимым существованием субъекта и его опорой на идею Бога даёт начало осмыслению этой проблемы в посткартезианской философии. После

⁸⁷ Там же. С. 43.

⁸⁸ Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Декарт Р. Собрание сочинений в двух томах. Том второй. М.: Мысль, 1994. С. 101.

констатации этого напряжения внутри картезианского текста мы можем сделать следующий шаг к определению кризиса картезианского Cogito⁸⁹.

Поскольку кризис картезианского субъекта оказывается «общим местом» для современной философии, мы не можем приписать его обнаружение творчеству конкретного мыслителя. Тем не менее для обретения наиболее строгого способа работы с кризисом субъекта нам необходимо остановиться на какой-то конкретной его интерпретации. Такая интерпретация кризиса картезианского субъекта должна отвечать двум условиям: во-первых, она должна обладать интегративным потенциалом, который позволит ей объединять другие трактовки этого кризиса и давать им объяснение; во-вторых, она должна обнаруживать взаимосвязь между кризисом картезианского субъекта и проблематикой идентичности субъекта. Задавшись такой целью, рассмотрим некоторые наиболее влиятельные интерпретации кризиса субъекта, существующие в современной философии.

Прежде всего, обращает на себя внимание учение М. Хайдеггера о конце метафизики субъективности. Он связывает постигший субъекта кризис с усилением его роли в качестве основания, которая была отведена субъекту ещё Р. Декартом, но которая в современной М. Хайдеггеру философии претерпевает существенную интенсификацию. М. Хайдеггер пишет: «эпоха, <...> в завершение которой начинает вступать западноевропейская история, определяется тем, что человек <...> находится в основе всего сущего, то есть в основе всякого опредмечивания (*Vergegenständlichung*) и всякой представимости (*Vorstellbarkeit*): он есть *subiectum* <...>. Только в <...> учении о безусловном первенстве человека во всём сущем метафизика Нового времени достигает предельного и совершенного определения своей сущности. В этом учении Декарт празднует свой наивысший триумф»⁹⁰. Согласно М. Хайдеггеру, метафизика субъективности подходит к

⁸⁹ Следует принимать во внимание, что для самого Р. Декарта указанное обстоятельство не является ни проблемой, ни противоречием. Как мы увидим в дальнейшем, напряжение между вторым и третьим размышлениями Р. Декарта, – то есть между независимостью картезианского субъекта и существованием Бога, – становится предпосылкой кризиса картезианского Cogito, которому предстоит развернуться в полную силу позднее.

⁹⁰ Хайдеггер М. Ницше. Том второй. СПб.: Владимир Даль, 2007. С. 53.

своему завершению, а вместе с ней завершению подвергается и субъект. В подобной интерпретации мы сталкиваемся с тем, что кризис картезианского субъекта связывается с возрастанием его значения, то есть субъект претерпевает некоторую абсолютизацию. Можно рассматривать предложенный М. Хайдеггером способ понимания кризиса субъекта в качестве предельного случая, который маркирует определённый тип работы с этим кризисом. Спецификой такого типа работы является производство смысловых смещений в понимании субъекта, в результате чего роль субъекта в качестве основания усиливается, подвергаясь абсолютизации.

Обратимся также к толкованию кризиса субъекта, которое было предложено М. Фуко. Интерпретируя этот кризис, он пишет о «смещении субъекта». М. Фуко отмечает: «исследования в области психоанализа, лингвистики и этнологии сместили центральное место субъекта относительно законов его желания, форм речи, правил поведения или набора мифических либо сказочных повествований»⁹¹. Таким образом, М. Фуко настаивает на том, что субъект утрачивает самодостаточность и независимость, которыми он был наделён у Р. Декарта. Следовательно, в такой интерпретации кризиса мы можем усматривать тенденцию, противоположную той, которая находит своё место в предложенной М. Хайдеггером трактовке, а именно – кризис субъекта связывается с тем обстоятельством, что центральная роль, отведённая субъекту Р. Декартом, начинает ослабевать, а сам субъект смещается на периферию различными инстанциями, претендующими на то, чтобы занять это центральное место. Мы можем рассматривать предложенную М. Фуко интерпретацию кризиса в качестве другого предельного случая, который также маркирует устойчивый способ работы с кризисом субъекта. Специфика такого альтернативного способа работы заключается в том, что он связывает возникновение кризиса с ослаблением роли субъекта, то есть субъект подвергается минимизации.

⁹¹ Фуко М. Археология знания. СПб.: Гуманитарная Академия; Университетская книга, 2004. С. 53.

Как можно было бы интегрировать два этих предельных способа понимать кризис картезианского субъекта? Решение может быть найдено в том, чтобы представить пространство смысловых смещений в понимании картезианского субъекта, которые имели место в истории философии и которые находят свой итог в характерной для современной философии ситуации кризиса субъекта, в качестве некоторого спектра, двумя предельными точками которого выступали бы трактовки М. Хайдеггера и М. Фуко. Это можно осуществить при помощи ещё одной интерпретации кризиса картезианского субъекта, которая бы отвечала первому выдвинутому требованию, – то есть обладала бы интегративным потенциалом по отношению к иным трактовкам кризиса. Кроме того, следует учесть и второе требование – то есть способность такой трактовки обнаруживать взаимосвязь между кризисом картезианского *Cogito* и проблематикой идентичности субъекта.

Для выполнения этой задачи было избрано понимание кризиса картезианского *Cogito*, которое излагается П. Рикёром в небольшой работе 1996 года «Кризис *Cogito*»⁹². Описанный П. Рикёром кризис становится исходной точкой для его размышлений в книге «Я-сам как Другой»⁹³, написанной в 1990 году. Теперь нам предстоит осуществить анализ двух указанных выше текстов, что позволит представить обзор принадлежащей П. Рикёру интерпретации кризиса, на основании чего мы дадим используемому в настоящем диссертационном исследовании понятию кризиса картезианского *Cogito* определение. С помощью полученного определения будут подчеркнуты те аспекты проблемы, решение которых нам предстоит искать на всём протяжении настоящего диссертационного исследования. При этом сразу стоит отметить, что под кризисом картезианского *Cogito* П. Рикёр имеет ввиду кризис картезианского субъекта (то есть для П. Рикёра *Cogito* и картезианский субъект выступают в качестве синонимов). Мы в дальнейшем будем придерживаться этой синонимии.

⁹² Рикёр П. Кризис *Cogito* // Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Международной конференции, посвящённой 400-летию со дня рождения Рене Декарта). М.: ИФРАН, 1997. С. 14–30.

⁹³ Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. 416 с.

В самом начале своего изложения П. Рикёр подчёркивает историческую значимость картезианского *Cogito* в качестве фундаментального принципа нововременного мышления. Он пишет: «картезианское *cogito* открывает эпоху современной субъективности, потому что именно благодаря *cogito* "я" впервые была отведена роль основания, то есть решающего условия возможности философствования»⁹⁴. Таким образом, по мнению П. Рикёра, кризис картезианского *Cogito* не может не затрагивать любую, даже самую современную философию, которая ведёт своё повествование о субъекте. Однако, полагает П. Рикёр, указанный кризис не является событием, которое возникает в истории философии сравнительно недавно. Напротив, рикёровская позиция состоит в том, что кризис картезианского субъекта берёт своё начало в тот момент, когда Р. Декарт впервые формулирует свою концепцию. П. Рикёр пишет: «цель моего исследования – доказательство тезиса о том, что кризис *cogito* проявляет себя одновременно с введением *cogito* в философию»⁹⁵.

Для понимания рикёровского хода мысли нам необходимо в общих чертах реконструировать рассуждение самого Р. Декарта, в результате которого он приходит к несомненности *Cogito*. Анализируемая П. Рикёром аргументация Р. Декарта находит место в его «Размышлениях о первой философии»⁹⁶, а если быть точнее – локализуется в первых трёх размышлениях. Р. Декарт, желая обрести надёжное основание всякого познания, погружается в стихию радикального сомнения, внутри которой, однако, он убеждается в очевидности своего собственного существования через знаменитую формулу *Cogito, ergo sum*. Далее, стремясь обнаружить некоторое свидетельство достоверности своего собственного познания, Р. Декарт находит в себе самом идею совершенного существа, которым является Бог. Наконец, идея всесовершенного Бога, который не является обманщиком, позволяет Р. Декарту предположить, – Бог устроил всё таким образом,

⁹⁴ Там же. С. 14.

⁹⁵ Там же. С. 15.

⁹⁶ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Собрание сочинений в двух томах. Том второй. М.: Мысль, 1994. С. 3–73.

что мы способны познавать вещи ясно и отчётливо. Такой вывод даёт возможность Р. Декарту обрести твёрдый критерий достоверности, на основании которого мы можем теперь отличать истинные познания от ложных. Применительно к этой аргументации П. Рикёр утверждает, что она изначальноотягчена кризисом. В чём же этот кризис заключается?

Прежде чем перейти к характеристике самого кризиса в понимании П. Рикёра, необходимо рассмотреть, что происходит с картезианским субъектом в ситуации радикального сомнения. П. Рикёр пишет: «по мере того, как сомнение приобретает радикальный характер, "я" всё более утрачивает свою индивидуальность, <...> теряет свои автобиографические черты <...> для того, чтобы обрести такое же метафизическое и гиперболическое значение, как и само сомнение»⁹⁷. Таким образом, можно констатировать, что в ходе критической процедуры, которую предпринимает Р. Декарт, что-то происходит с сомневающимся субъектом, в результате чего он утрачивает не только достоверность данных внешнего опыта, но также несомненность всякого знания о самом себе: «я буду рассматривать себя как существо, лишённое рук, глаз, плоти и крови, каких-либо чувств»⁹⁸. Однако тут же для субъекта сомнения должен встать вопрос – что, собственно, он собой представляет и кем является? Р. Декарт находит новый ответ: на базе очевидности *Cogito* он приходит к самоопределению в качестве мыслящей вещи: «я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я – ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект, разум (*ratio*) <...>; Я – вещь мыслящая»⁹⁹. Для П. Рикёра этот переход от очевидности *Cogito* к самоидентификации Я у Р. Декарта чрезвычайно важен. П. Рикёр пишет: «перечисление [модусов мышления] поднимает вопрос об идентичности субъекта <...>. Речь может идти лишь о своего рода моментальной, внеисторической идентичности "я" в его операциональном разнообразии. Эта идентичность является идентичностью "того же (*un même*)", которая лежит за

⁹⁷ Рикёр П. Кризис *Cogito* // Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Международной конференции, посвящённой 400-летию со дня рождения Рене Декарта). М.: ИФРАН, 1997. С. 17.

⁹⁸ Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Собрание сочинений в двух томах. Том второй. М.: Мысль, 1994. С. 23.

⁹⁹ Там же. С. 23.

пределами альтернативы постоянства и изменения во времени»¹⁰⁰. Такая оценка П. Рикёром способности *Cogito* служить источником очевидности субъекта относительно его собственной идентичности позволяет ему поставить проблему идентичности субъекта в зависимость от проблемы *Cogito*. Это, в свою очередь, даёт нам возможность увидеть в рамках рикёровской трактовки кризис картезианского *Cogito* как кризис идентичности субъекта. По крайней мере, именно на путях размышления о последней П. Рикёр будет продолжать обсуждение кризиса картезианского *Cogito*¹⁰¹. Мы читаем в том же тексте ниже: «очевидность того, что я есмь, очевидность, подразумевающая и то, чем я являюсь, равным образом распространяется и на идентичность "я", взятом во временном многообразии его поступков. Тождественность "я" способствует очевидности *cogito*»¹⁰². Тем самым очевидность картезианского *Cogito*, которая служит основанием для идентичности субъекта у Р. Декарта, оказывается к тому же источником его очевидности относительно его собственной идентичности. Мы предполагаем, что именно этот аспект картезианского *Cogito* интересует

¹⁰⁰ Рикёр П. Кризис *Cogito* // Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Международной конференции, посвящённой 400-летию со дня рождения Рене Декарта). М.: ИФРАН, 1997. С. 19.

¹⁰¹ Дополнительным подтверждением выдвигаемому здесь предположению о том, что одной из важнейших составляющих отмеченного П. Рикёром кризиса картезианского *Cogito* является кризис идентичности субъекта, может служить тот факт, что рикёровская работа «Я-сам как Другой», посвящённая анализу проблемы идентичности субъекта, открывается обсуждением именно кризиса картезианского *Cogito* в том же самом ключе в предисловии (Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. С. 18–26). Отметим также, что наше предположение вовсе не может быть сведено к тому, что *всякая* трактовка кризиса картезианского *Cogito*, существующая в философии, говорит нам в то же время о кризисе идентичности субъекта. Разумеется, мы признаём, что найдётся множество разнообразных интерпретаций этого кризиса. Не утверждаем мы также, что сам Р. Декарт, размышляя о *Cogito*, целенаправленно делал предмет своего мышления проблему идентичности субъекта. Однако стоит понимать это положение о кризисе картезианского *Cogito* как кризисе идентичности субъекта в качестве одной из множества возможных интерпретаций, которая была выбрана нами для постановки проблемы и которая в дальнейшем будет направлять ход нашего исследования. Как было отмечено, преимущество предложенной П. Рикёром интерпретации кризиса *Cogito* заключается в том, что эта интерпретация отвечает двум требованиям: обладает интегративным потенциалом, который даёт возможность объяснять другие трактовки кризиса *Cogito*, а также позволяет раскрыть взаимосвязь между кризисом *Cogito* и проблематикой идентичности субъекта.

¹⁰² Рикёр П. Кризис *Cogito* // Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Международной конференции, посвящённой 400-летию со дня рождения Рене Декарта). М.: ИФРАН, 1997. С. 20.

П. Рикёра в первую очередь в тот момент, когда он говорит о кризисе. Как мы увидим в дальнейшем, именно вокруг идентичности субъекта будет вращаться у П. Рикёра рассмотрение кризиса картезианского Cogito¹⁰³.

Итак, в рикёровском понимании кризис картезианского Cogito возникает из-за следующего обстоятельства: «Р. Декарт», – пишет П. Рикёр, – «придерживается порядка доводов, который состоит из двух аспектов: аналитического порядка (ordo cognoscendi) и синтетического порядка (ordo essendi)»¹⁰⁴. На основании первого порядка Р. Декарт осуществляет переход от очевидности Я к Богу, а затем к очевидности математических истин и познанию чувственных предметов. Однако, отмечает П. Рикёр: «на основании Второго Порядка Бог из простого звена в цепи превращается в главное действующее лицо. Cogito было бы истинным абсолютом во всех отношениях, если бы удалось доказать, что существует лишь один единственный <...> первый порядок, и что другой порядок, заставляющий его отступить на второй план, сводится к первому. Похоже, что "Третье Размышление" изменяет соотношение порядков в обратном направлении, отводя cogito положение, при котором оно подчиняется божественной истине, а та <...> "согласно истине вещей" является первой»¹⁰⁵. Такая оценка аргументации Р. Декарта, по всей видимости, идёт вразрез с тем, каким именно образом автор этой аргументации намеревался её позиционировать. И это суждение о зависимости Cogito от внешнего существования Бога приводит П. Рикёра к совершенно противоположному декартовским выводам результату: *вместо того, чтобы подтвердить автономность и независимость картезианского субъекта,*

¹⁰³ На связь картезианского Cogito с идентичностью субъекта также указывает Д. А. Антонов. Он пишет: «если человек – это исключительно мыслящая вещь (субстанция), а мыслящая (духовная) субстанция выступает первичной и независимой по отношению к телесной, то, следовательно, идентичность личности по Р. Декарту образуется отождествлением человека с мыслящей (духовной) субстанцией» (Антонов Д. А. Различные подходы к изучению идентичности личности в западном философском теоретизировании XVII-XVIII вв. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. Т. 83. № 9. С. 19).

¹⁰⁴ Рикёр П. Кризис Cogito // Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Международной конференции, посвящённой 400-летию со дня рождения Рене Декарта). М.: ИФРАН, 1997. С. 21.

¹⁰⁵ Там же. С. 21.

аргументация теперь подчёркивает его подчинённое и несамодостаточное положение. П. Рикёр усиливает это впечатление следующим образом: «путём своеобразного потрясения в результате обращения к новой уверенности в существовании Бога, находящегося над *cogito*, идея "я" представляет в глубоко трансформированном виде <...> факт признания Другого, обуславливающего присутствие во мне представления о нём»¹⁰⁶. Тем самым отмечается, что в самой сердцевине картезианского *Cogito* обнаруживается если не само присутствие Другого, то по крайней мере сущностная потребность в нём. Обращает на себя внимание, что П. Рикёр не единственный, кто таким образом трактует идею Бога у Р. Декарта. Схожей точки зрения на декартовскую аргументацию придерживались также составители «Вторых возражений»¹⁰⁷. Наконец, П. Рикёр резюмирует кризис в следующей формулировке: «имеет место резкий разрыв между принципом уверенности как первой составной части и принципом истинности как второй составной части такого соединения. С этого момента <...> необходимо признать, что *cogito*, изолированное от сознания Бога, не выходит за пределы рассудка, с которым, как принято считать, оно порывает»¹⁰⁸. Следовательно, картезианское *Cogito* демонстрирует свою несамостоятельность и оказывается низложенным – в этом и заключается, по мысли П. Рикёра, его кризис.

Далее рикёровское рассуждение переходит к осмыслению последствий указанного кризиса в *посткартезианской* философии. Выражение «посткартезианская философия» позволяет П. Рикёру, с одной стороны, избежать

¹⁰⁶ Там же. С. 22.

¹⁰⁷ Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Декарт Р. Собрание сочинений в двух томах. Том второй. М.: Мысль, 1994. С. 101. Примечательно, как трактует это обстоятельство Ж.-М. Шеффер. Он пишет: «эту проблему, сформулированную во «Вторых возражениях» (составленных Мерсенном), с тех пор множество раз пытались решить: подчинением идеи Бога по отношению к *cogito* <...>, сведением *cogito* к несомненности существования Бога, сосуществованием двух равно первичных и поддерживающих друг друга начал <...>. С каждым поколением комментаторов проблема возникает вновь, показывая, что она по-прежнему сопротивляется предлагаемым решениям (Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 77). Это показывает, что проблема, на которую указывает П. Рикёр, является одновременно достаточно традиционной, но в то же время по-прежнему актуальной.

¹⁰⁸ Рикёр П. Кризис *Cogito* // Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Международной конференции, посвящённой 400-летию со дня рождения Рене Декарта). М.: ИФРАН, 1997. С. 25.

обвинения в исторической неточности, поскольку он вовсе не утверждает, что все мыслители, которые сталкиваются с последствиями кризиса картезианского *Cogito*, являются последователями Р. Декарта в историко-философском смысле слова; с другой же стороны, это выражение применительно ко *всей* философии после Р. Декарта ещё раз указывает на то обстоятельство, которое было отмечено в самом начале рикёровского повествования, а именно – на представление о том, что картезианское *Cogito* открывает эпоху современной субъективности. В этом втором смысле вся «посткартезианская философия» оказывается несвободна от этого кризиса. Из этого можно сделать вывод о том, что существует не только множество интерпретаций кризиса картезианского *Cogito*, но также и множество потенциальных вариантов его преодоления. В цели настоящего диссертационного исследования не входит обзор и классификация этих потенциальных вариантов; наша цель – выявить в развиваемой Э. Левинасом онтологии идентичности субъекта потенциал для преодоления кризиса картезианского *Cogito*. При этом сам кризис понимается в рикёровском смысле, согласно нашей гипотезе, как кризис идентичности субъекта.

Посмотрим, однако, на то, какие способы выйти из ситуации кризиса рассматривает сам П. Рикёр: «здесь <...> открывается следующая альтернатива: либо *cogito* имеет значение основоположения, что, однако, является бесплодной истиной, из которой можно делать какие-либо выводы, лишь порвав с порядком доводов разума; либо *cogito* как ограниченное бытие проистекает из идеи совершенства, и первичная истина утрачивает <...> свой ореол исходного основания»¹⁰⁹. Таким образом, рикёровская констатация упирается в дихотомию, в которой, по его мнению, исторически существуют два типа решений, каждое из которых он находит неудовлетворительным по соответствующим основаниям. Мы имеем, с одной стороны, *абсолютизацию Cogito*, которое перестаёт нуждаться в идее Бога, однако, по выражению П. Рикёра, оказывается «бесплодной истиной», поскольку утрачивается связь с внешней по отношению к такому *Cogito*

¹⁰⁹ Там же. С. 26.

инаковостью. (Это положение можно переформулировать и так: абсолютизация Cogito сохраняет его способность обеспечивать идентичность субъекта, однако ценой утраты всяческой связи этого абсолютизированного Cogito с Другим). С другой же стороны, остаётся альтернатива *минимизации* Cogito, то есть признания его зависимости от Другого, радикально внешнего, что, как мы увидим далее, по мнению П. Рикёра, приводит к полному устранению проблематики Я. (Признание зависимости Cogito здесь, напротив, может означать сохранение фундаментального отношения такого Cogito с Другим, однако вместе с тем утрату способности Cogito обеспечивать идентичность субъекта). П. Рикёр раскрывает указанную альтернативу так: «в посткартезианской философии [она] <...> была преобразована в дилемму следующего содержания: с одной стороны, <...> в cogito [видели] лишь истину абстрактную, усечённую, лишённую какого бы то ни было значения <...>. Проблематика "я" уходит из поля зрения философии»¹¹⁰. Этот полюс дилеммы является неудовлетворительным для П. Рикёра по той причине, что усиление зависимости Cogito приводит в пределе к полному отказу от него, то есть к *устранению Cogito*. По этой же причине указанный способ работы с кризисом картезианского Cogito оказывается неудовлетворительным для целей настоящего диссертационного исследования, а поскольку само это решение в перспективе приводит к устранению Cogito, мы будем называть такой тип решений кризиса *стратегией минимизации Cogito*.

Куда больший интерес представляет второй из отмеченных П. Рикёром типов решений, несмотря на его меньшую неудовлетворительность как для самого рикёровского анализа, так и для целей нашего исследования. П. Рикёр продолжает: «с другой стороны, для философского идеализма, представленного Кантом, Фихте и Гуссерлем (по крайней мере, в "Картезианских Размышлениях"), единственным адекватным прочтением cogito является такая его интерпретация, согласно которой уверенность как таковая не нуждается в существовании Бога <...>. Если это так, то cogito не является первой истиной, из которой следует вторая, третья и т.д. истины,

¹¹⁰ Там же. С. 26.

а представляет собой такое основание, которое формируется, опираясь только на само себя»¹¹¹. В оригинальной версии текста читаем продолжение этого рассуждения: «чтобы избежать субъективного идеализма, утверждение "я мыслю" должно быть свободно от <...> доводов автобиографического характера. Оно должно стать кантовским "я мыслю", которое <...> должно обладать способностью сопровождать любые мои представления. Отсюда вытекает во всём своём величии проблематика "я", но достигается это ценой утраты связи с личностью, о которой идёт речь, с отношением "я"—"ты", складывающимся в ходе словесного общения с обладающим ответственностью "я", с идентичностью исторической личности»¹¹². Этот второй тип решений, приводящий к абсолютизации Cogito, мы будем называть *стратегией абсолютизации Cogito*. Этот тип решений отвергается П. Рикёром на том основании, что утрачиваются четыре момента: связь с личностью (взятой в автобиографическом смысле как самость), связь с отношением «я»—«ты» (которое предполагает Другого в качестве собеседника), связь с ответственностью «я» и связь с идентичностью исторической личности. Для целей настоящего диссертационного исследования это второе решение, заключающееся в абсолютизации картезианского Cogito, также оказывается неудовлетворительным.

Завершив на этом описание кризиса Cogito, с которым нам предстоит далее работать в настоящем диссертационном исследовании, обратимся к истолкованию самого Cogito в качестве идентичности субъекта. П. Рикёр отмечает, что в Cogito Р. Декарта идёт речь об идентичности *того же самого*. Каким образом функционирует подобная идентичность? Рассмотрим описание единства субъекта во времени в декартовском учении, приводимое Д. Парфитом. Он пишет: «полагают, что *мы независимо существующие сущности*. С этой точки зрения, личная идентичность во времени состоит не просто в физической и/или психологической преемственности. Она предполагает дополнительный факт. Личность суть независимо существующая сущность, отделённая от её мозга и тела,

¹¹¹ Там же. С. 26.

¹¹² Ricoeur P. The Crisis of the Cogito // Synthese. 1996. Vol. 106. № 1. P. 66.

а также от её ощущений. В наиболее известной версии этого подхода личность есть *чисто ментальная* сущность: картезианское чистое Я, или духовная субстанция»¹¹³. Таким образом, Д. Парфит утверждает, что идентичность субъекта во времени у Р. Декарта оказывается независимой как от физического критерия (то есть тела), так и от психологического критерия (то есть психологической преемственности в терминах самого Д. Парфита). Обратимся к самому Р. Декарту, чтобы определить, на чём в его системе базируется единство субъекта во времени. Р. Декарт отмечает: «я есмь, я существую — это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. Весьма возможно, если у меня прекратится всякая мысль, я сию же минуту полностью уйду в небытие»¹¹⁴. Здесь прослеживается достаточно простой и вместе с тем очевидный вывод: мышление оказывается для Р. Декарта критерием единства субъекта во времени именно в смысле локковской проблемы тождества личности. Но если это действительно так, то *Cogito* Р. Декарта возможно понимать в качестве личной идентичности или идентичности субъекта, взятой строго в том смысле, который мы разработали в настоящем параграфе. Проверим этот вывод: действительно ли *Cogito* отвечает критериям нашего определения? При помощи *Cogito* Р. Декарт отвечает на вопрос о своём собственном единстве во времени, которое обеспечивается мышлением. Таким образом, само *Cogito* раскрывается как способ существования субъекта в качестве обладающего единством во времени, причём тот тип единства, о котором идёт речь, задаётся в *Cogito при помощи мышления*. В предыдущем параграфе мы обратились к двум типам единства субъекта во времени у П. Рикёра — самотождественности и самости. При этом мы сделали вывод, что самотождественность функционирует как логическое тождество субъекта самому себе. Теперь мы можем увидеть, что идентичность того же самого, заданная в *Cogito*, работает по принципу самотождественности. Иными словами, единство субъекта в *Cogito* задаётся как единство самотождественности.

¹¹³ Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1987. P. 210.

¹¹⁴ Декарт Р. *Размышления о первой философии* // Декарт Р. *Собрание сочинений в двух томах*. Том второй. М.: Мысль, 1994. С. 23.

Такая трактовка позволяет нам предельным образом понимать рикёровский кризис Cogito как кризис идентичности: действительно, если Cogito представляет собой способ существования субъекта в качестве обладающего единством во времени, то есть его идентичность, и при этом такой способ существования базируется на способности субъекта к автономному самоопределению, то при разрушении этого автономного самоопределения разрушается и идентичность субъекта, предложенная в Cogito. Такое понимание означает, что идентичность субъекта как мыслящей вещи в Cogito базируется на общем типе автономности, предполагаемом этим Cogito, и при отказе от этого типа автономности приходится отказываться и от идентичности субъекта как мыслящей вещи.

На этом мы завершаем обзор кризиса Cogito у П. Рикёра в качестве кризиса идентичности субъекта и переходим к анализу стратегии абсолютизации Cogito, которая была отмечена в рикёровском исследовании кризиса как один из двух способов работы с ним в «посткартезианской философии».

1.3. Стратегия абсолютизации картезианского Cogito

Стратегия абсолютизации Cogito, выявленная П. Рикёром, важна для целей настоящего диссертационного исследования, потому что образ абсолютизированного Cogito, создающийся внутри этой стратегии, выступает в качестве объекта критики у Э. Левинаса практически на всём протяжении его философской работы. Мы имеем в такой постановке вопроса, строго говоря, три смысловых пласта, формирующих многоступенчатый характер нашего рассмотрения: *во-первых*, в качестве исходного пласта выступают труды мыслителей, так или иначе работавших с картезианским Cogito после Р. Декарта (как выразился бы П. Рикёр, «в русле посткартезианской философии»). Эти мыслители далеко не всегда были согласны друг с другом, однако в их способах работы с картезианским Cogito присутствовало нечто общее, то, что с опорой на исследование П. Рикёра было названо в предыдущем параграфе «абсолютизацией Cogito». *Во-вторых*, наслаивающийся над ним смысловой пласт образует поле

философской работы Э. Левинаса – по преимуществу критической – который показывал недостатки этого «абсолютизированного Cogito»; *наконец*, третий смысловой пласт представляет собой рикёровская рефлексия о кризисе Cogito и о различных стратегиях его преодоления. Именно на уровне этого третьего смыслового пласта мы получаем возможность говорить о стратегии абсолютизации Cogito. Этот многоступенчатый характер нашего рассмотрения будет удерживаться на всём протяжении настоящего диссертационного исследования, поскольку именно в таком смысле мы будем говорить о том, что Э. Левинас подвергает стратегию абсолютизации Cogito критике. Согласно нашему тезису, левинасовский критический анализ направлен на то общее в «посткартезианской философии», что впоследствии у П. Рикёра будет описано как стратегия абсолютизации Cogito.

Объединяющим фактором для стратегии абсолютизации Cogito является *сохранение идентичности Cogito за счёт устранения инаковости*. При этом, как мы выяснили в предыдущем параграфе, идентичность субъекта у Р. Декарта изначально задавалась через его самотождественность. Самотождественность как простое тождество субъекта самому себе не может быть интегрирована с инаковостью, поскольку всякая инаковость так или иначе нарушает самотождественность субъекта. Из этого следует разрушение инаковости, которым подпитывается самотождественность субъекта в стратегии абсолютизации Cogito. Таким образом, конституирование идентичности субъекта во времени через единство самотождественности и разрушение всякой инаковости, которая могла бы угрожать этой самотождественности субъекта, оказываются двумя сторонами одного и того же отличительного признака, по которому мы можем распознавать стратегию абсолютизации Cogito.

Теперь перейдём к обзору того, каким образом стратегия абсолютизации Cogito находила своё воплощение в «посткартезианской философии». Одно из наиболее ярких воплощений названной стратегии мы находим у Э. Гуссерля в «Картезианских медитациях». Во введении к этой работе Э. Гуссерль отваживается сделать следующее заявление: «[трансцендентальную феноменологию] можно

было бы даже назвать неокартезианством»¹¹⁵. Таким образом, «Картезианские медитации» являют собой вполне осознанное обращение Э. Гуссерля к картезианскому Cogito, а также его модификацию, которая, если верить П. Рикёру, производится именно в логике абсолютизации. Как уже отмечалось в предыдущем параграфе, такая абсолютизация Cogito сводится к сохранению его в статусе идентичности субъекта ценой радикального отрыва от всего, что является для него внешним. Идентичность субъекта в абсолютизированном Cogito становится возможна благодаря отрицанию любой инаковости и растворению всего внешнего в самотождественности субъекта. В «Идеях к чистой феноменологии» Э. Гуссерль пишет о способности интенционального акта конституировать свой предмет: *«все акты вообще – тоже и акты душевного, и акты воли – суть акты "объективирующие", изначально "конституирующие" свои предметы»*¹¹⁶. Такое конституирование предмета в интенциональном акте есть, по Э. Левинасу, не что иное, как его присвоение сознанием и устранение из него всякой инаковости. В левинасовском анализе трактовки сознания у Э. Гуссерля сущность такого сознания сводится к интенциональности, однако Э. Левинас понимает гуссерлеву интенциональность не только через конституирование своего объекта, но также и через синтез идентификации. Э. Левинас пишет: «у Гуссерля <...> идентификация единицы во множестве представляет собой основное событие любого мышления <...>. Интенциональность сознания – это факт нахождения идеальной тождественности во множественности духовной жизни; такая множественность лишь осуществляет её синтез»¹¹⁷. Из этого следует, что в синтезе идентификации, по Э. Левинасу, сознание в гуссерлевой феноменологии находит в многообразии переживаний собственную тождественность, которая становится объектом такого сознания. В другом месте Э. Левинас сближает синтез идентификации с представлением: «акт полагания объекта – объективирующий акт – есть синтез

¹¹⁵ Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010. С. 12.

¹¹⁶ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М.: Академический проект, 2009. С. 368.

¹¹⁷ Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 177–178.

идентификации. Посредством такого синтеза любая духовная жизнь участвует в представлении; кроме того, при помощи синтеза Гуссерль в конечном счёте определяет само понятие представления»¹¹⁸. Причём эта тождественность объекта дублируется у Э. Гуссерля тождеством самого сознания: тождественному объекту соответствует тождественное Я, конституирующее этот объект.

Оценивая произведённую Э. Гуссерлем в «Картезианских медитациях» модификацию *Cogito*, Э. Левинас отмечает: «достоверность *cogito* характеризует положение сознания, которое <...> переживает момент нейтрализации всех своих внешних связей. *Cogito* есть ситуация, в которой сознание существует как начало, исток»¹¹⁹. Именно в такой оценке Э. Левинаса сполна раскрывается сущность абсолютизированного *Cogito*. Мы отмечали, что, согласно П. Рикёру, стратегия абсолютизации удерживает идентичность субъекта в *Cogito* ценой утраты отношения такого субъекта со всякой инаковостью, со всем внешним. Теперь характеристика Э. Левинаса позволяет нам увидеть такое устранение инаковости в процедуре синтеза идентификации у Э. Гуссерля.

В «Картезианских медитациях» Э. Гуссерль описывает действие процедуры синтеза идентификации следующим образом: «если мы рассмотрим основную форму синтеза, а именно синтез идентификации, то <...> [окажется, что] вся жизнь сознания в целом <...> синтетически объединена. Следовательно, жизнь сознания есть универсальное *cogito*, синтетически охватывающее в себе все выделяющиеся отдельные переживания сознания»¹²⁰. Таким образом, синтез идентификации оказывается формирующим принципом не только для тождества отдельных предметов, на которые направлена интенция сознания, но также и для тождества сознания в целом. Мы, следовательно, анализируя работу *Cogito* в «Картезианских медитациях», можем отметить, что благодаря синтезу идентификации тождество сознания и тождество объекта функционируют подобно двум полюсам, зависимым от охарактеризованной выше процедуры синтеза идентификации.

¹¹⁸ Там же. С. 178.

¹¹⁹ Там же. С. 201.

¹²⁰ Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010. С. 61.

Такая постановка вопроса позволяет Э. Гуссерлю сделать следующий вывод, в котором мы усматриваем констатацию свойственной стратегии абсолютизации Cogito отрицания всякой инаковости, всякой подлинной трансцендентности или, выражаясь языком Э. Левинаса, экстериорности: «предмет сознания в своей тождественности самому себе, в процессе протекающего переживания не попадает в это сознание извне, а содержится в нём как смысл, т. е. как *интенциональный результат* действия синтеза сознания»¹²¹. Вместе с тем важно отметить, что для такого устранения инаковости существенным оказывается то обстоятельство, что источником *тождества* объекта становится тождество самого сознания, постигающего этот предмет.

Рассмотрим, далее, что пишет Э. Гуссерль о тождестве сознания или Ego. «Само Ego существует для себя самого в непрерывной очевидности <...>. Ego постигает себя <...> в качестве Я, определённого я, которое, переживая то или иное <...>, остаётся тем же самым <...>. Перед нами предстаёт <...> поляризация <...>, вид синтеза, который охватывает <...> cogitationes тождественного Я»¹²². Следовательно, по Э. Гуссерлю, эта тождественность сознания в Cogito конституируется как тождественность того же самого. Причём мы обнаруживаем зависимость тождественного в предмете, которая привносится за счёт процедуры синтеза идентификации и исключает тем самым всякую инаковость, от тождественности того же самого в сознании. Здесь утверждение тождественности Cogito осуществляется благодаря устранению инаковости объекта (или, во всяком случае, устранение инаковости на уровне объекта становится маркёром определённого типа единства Cogito, а именно – как единства того же самого). Таковы, в общих чертах, те признаки стратегии абсолютизации, которые мы обнаруживаем у Э. Гуссерля и которые, следовательно, позволяют нам, вслед за П. Рикёром, отнести его интерпретацию Cogito к стратегии абсолютизации.

¹²¹ Там же. С. 60.

¹²² Там же. С. 87.

Однако Э. Левинас, характеризуя абсолютизированное Cogito у Э. Гуссерля, не останавливается на констатации его разрушительного характера по отношению к инаковости, то есть его способности трансформировать всякую инаковость объекта в тождество субъекта. Э. Левинас связывает это абсолютизированное Cogito у Э. Гуссерля, с одной стороны, с темпоральностью, а с другой – со свободой сознания. Э. Левинас пишет на этот счёт следующее: «свобода сознания в настоящем содержит глубинное основание абсолютной очевидности *cogito*. Или, скорее, содержащееся в *cogito* очевидное знание отождествляется с самим существованием такой свободы сознания. Очевидность и ясность предстают как способы существования сознания»¹²³. В этом двойном отождествлении открывается смысл связи абсолютизированного Cogito у Э. Гуссерля с тем типом онтологии, который, как мы увидим в параграфе 1.4., Э. Левинас будет называть «философией насилия». Анализ интерпретации абсолютизированного Cogito у М. Хайдеггера, к которому мы теперь переходим, позволит нам прояснить отношение между стратегией абсолютизации и свободой сознания. Тематика темпоральности в её связи со стратегией абсолютизации будет разрабатываться в дальнейшем на протяжении настоящей главы.

Обратимся к обзору абсолютизации Cogito у М. Хайдеггера в работе «Европейский нигилизм»¹²⁴. Почему именно в трудах М. Хайдеггера мы намерены отыскать наиболее полную версию этой абсолютизации? Во-первых, сам П. Рикёр указывает на М. Хайдеггера как на одного из мыслителей, говорящих о Cogito именно в свете его кризиса. Во-вторых, важно учитывать, что М. Хайдеггер *не отождествляет свою мысль с абсолютизированным Cogito – напротив, он подвергает критике это абсолютизированное Cogito*, возлагая на Р. Декарта¹²⁵

¹²³ Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 201.

¹²⁴ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 63–176.

¹²⁵ Относительно уместности хайдеггеровской критики в адрес Р. Декарта В. И. Молчанов пишет следующее: «исток субъективизма – здесь Хайдеггер абсолютно прав – мы находим в философии Декарта, которая является своеобразным полемическим местом встречи в

ответственность за распространение нововременной метафизики. Так, М. Хайдеггер отмечает: «вся метафизика Нового времени <...> держится внутри намеченного Декартом истолкования сущего и истины»¹²⁶. Хотя мы встречаем в трудах М. Хайдеггера образ абсолютизированного Cogito, а также детальный его обзор, сам М. Хайдеггер противопоставляет свои собственные воззрения Р. Декарту. Относительно негативных последствий абсолютизации Cogito отмечается следующее: «сущее <...> фиксируется в качестве предмета, впервые получая так печать бытия. Превращение мира в картину есть тот же самый процесс, что превращение человека внутри сущего в *subiectum*»¹²⁷. Таким образом, именно в работах М. Хайдеггера мы предполагаем найти наиболее зрелую форму абсолютизации Cogito (которая подвергается критике).

М. Хайдеггер, продумывая исходное значение декартовских терминов *cogito* и *cogitare*, отмечает: «Декарт употребляет в важных местах для *cogitare* слово *percipere* (*per-cipio*) – схватить что-либо, овладеть какой-либо вещью, а именно, здесь, в смысле предо-ставления способом подставления-перед-собой, "*пред-ставления*" <...>. *Cogitare* – не только вообще и неопределённо представление, но то, которое само себе ставит условие, чтобы установленное им не допускало уже впредь никакого сомнения, что оно есть и каково оно есть»¹²⁸. В своей интерпретации Cogito М. Хайдеггер характеризует его как тип сознания, опирающийся на *представление*, которое обеспечивает ему присвоение и господство над тем, что в этом представлении представлено. Именно здесь прослеживается основной пункт стратегии абсолютизации Cogito: описанное (и подвергаемое критике) у М. Хайдеггера сознание *само* определяет в своём представлении представленное без всякой внешней помощи Другого. Мы, следовательно, с опорой на хайдеггеровскую критику Р. Декарта действительно

феноменологической, и не только феноменологической философии» (Молчанов В. И. Cogito. Синтез. Субъективизм // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 138).

¹²⁶ Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 48.

¹²⁷ Там же. С. 51.

¹²⁸ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 123.

можем подтвердить упрёк П. Рикёра рассматриваемой стратегии преодоления кризиса картезианского Cogito, то есть отказ от Другого и его устранение.

Посмотрим, далее, какие выводы делает М. Хайдеггер из своей трактовки Cogito: «всякое ego cogito есть cogito *me cogitare*; всякое "я пред-ставляю нечто" выставляет одновременно "меня", меня, представляющего (передо мной, в моём пред-ставлении) <...>. Поскольку в каждом представлении представляющий – человек, которому в пред-ставлении пре-до-ставляется его представленное, постольку он в каждом представлении устанавливает также и самого себя»¹²⁹. В приведённой цитате мы видим, что для М. Хайдеггера тот тип сознания, который он описывает через абсолютизацию Cogito, связан не только с работой представления, но также с установлением через это представление субъектом самого себя – в этом мы снова можем увидеть проблематику самотождественной идентичности субъекта, которая в дальнейшем будет разрабатываться у Э. Левинаса в связи с критикой абсолютизации Cogito.

Вот как М. Хайдеггер резюмирует приведённые размышления: «это показывает <...> тезис: cogito *me cogitare*. Теперь <...> мы можем переписать его и так: человеческое сознание есть в своём существе самосознание <...>. Сознание вещей и предметов есть сущностно и в его основе прежде всего само-сознание <...>. Для вышеописанного пред-ставления *самость* человека существенна как лежащее в основе. Самость есть sub-iectum»¹³⁰. Следовательно, мы видим, как М. Хайдеггер настаивает на том, что в картезианском Cogito сознание осмысляется преимущественным образом как *самосознание*, то есть как сознание, осознающее само себя. Этот аспект стратегии абсолютизации Cogito, – трактовка субъекта в терминах самосознания, – окажется чрезвычайно важен при нашем анализе левинасовской критики. Наконец, М. Хайдеггер радикализует стратегию абсолютизации Cogito, погружаясь в её метафизический ореол. Характеризуя декартовскую метафизику относительно определения в ней существования сущего,

¹²⁹ Там же. С. 124.

¹³⁰ Там же. С. 125.

М. Хайдеггер пишет: «существование означает теперь пред-ставленность представляющего субъекта <...>. Бытие есть удостоверяющая <...> пред-ставлением пред-ставленность, посредством которой человеку повсюду обеспечивается исследование, завоевание, покорение <...> сущего <...>. Для Декарта тоже познание ориентируется на сущее, но *сущим* при этом считается только то, что удостоверено способом описанного само-предо-ставления»¹³¹. Это означает, что в хайдеггеровском анализе Cogito как самосознания, работающего с представлением, устанавливается определённая онтология представленного в этом представлении.

Подчеркнём, что это не следует понимать таким образом, будто бы наш анализ утверждает, что авторство этой онтологии действительно принадлежит Р. Декарту. Доказательство или опровержение такого предположения выходило бы за рамки нашего исследования. Однако мы утверждаем, что *этот особый тип онтологии свойствен Cogito в той его интерпретации, которую М. Хайдеггер подвергает критике*. Иными словами, мы утверждаем, что *этот особый тип онтологии свойствен картезианскому Cogito в той его интерпретации, которую создаёт стратегия абсолютизации*.

В чём же заключается эта онтология? Она состоит в том, что для Cogito, взятого в его хайдеггеровской трактовке, существующими считаются лишь те объекты, которые ему *представлены, которые, следовательно, являются тем представленным, что дано субъекту в его представлении*. Следовательно, из такой формулировки можно сделать простой вывод – то, что не дано субъекту в качестве представленного, не считается в этой онтологии существующим. Относительно так понятой структуры представления у М. Хайдеггера Э. Левинас отмечает следующее: «структура представления как определения Другого Самотождественным <...> является для Самотождественного фактом его автономного присутствия <...>, способствуя выявлению идентичности "я" вопреки множественности его объектов, то есть именно – неизменного характера "я" <...>».

¹³¹ Там же. С. 132.

"Я мыслю" – это пульсирование рассудочного мышления. Идентичность Самождественного <...>, это и есть "я" представления»¹³². Тем самым Э. Левинас обнаруживает связь абсолютизированного Cogito, подвергаемого критике у М. Хайдеггера, с определённым типом идентичности субъекта – идентичностью Самождественного, а также с устранением инаковости Другого. Мы вернёмся к этой критике Э. Левинаса при более подробном обсуждении идентичности Самождественного в следующей главе.

После того, как мы в наиболее существенных чертах воссоздали образ картезианского Cogito в стратегии абсолютизации, нам необходимо рассмотреть его отношение к свободе. В связи с этим обратим внимание на то, как З. А. Сокулер характеризует отношение классического субъекта к свободе: «роль классического концепта субъекта не исчерпывалась познанием. Субъект, "Я", мыслился в классической философии как полная и свободная причина собственных действий, то есть как носитель ответственности. В связи с этим классическая философия тоже приписывала субъекту особую "оснастку", которая делала его адекватным и автономным: субъект обладал свободой»¹³³. Таким образом, у Р. Декарта субъект наделялся свободой. Однако в стратегии абсолютизации Cogito представление о свободе субъекта претерпевает модификацию по сравнению с тем, как оно постулировалось у Р. Декарта. М. Хайдеггер характеризует роль картезианского Cogito в исторических рамках Нового времени. Принято считать, что одним из главенствующих импульсов Нового времени была борьба с наследием предшествующей ему эпохи, всецело полагавшейся на авторитет церкви и истину откровения. М. Хайдеггер пишет на этот счёт: «намерение человека положиться на им самим <...> обеспеченное основание истины возникает <...>, когда он освобождает себя от <...> истины Откровения <...>. Всякое настоящее освобождение есть <...> переопределение сущности свободы. Теперь быть

¹³² Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 146.

¹³³ Сокулер З. А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016. С. 79.

свободным означает, что на место достоверности спасения <...> человек ставит такую достоверность, в силу которой <...> он сам удостоверяется в себе как в сущем, опирающемся <...> на самого себя»¹³⁴. Таким образом, хайдеггеровское исследование вопроса о свободе картезианского Cogito отмечает, что у Р. Декарта имеет место переопределение сущности свободы. Опять же повторим, что мы вовсе не рассматриваем здесь, каким именно образом сказанное М. Хайдеггером относится к сущности исконно декартовского понимания. Нас интересует только лишь устройство картезианского Cogito в той форме, которая имеет место в стратегии абсолютизации Cogito. По М. Хайдеггеру, эта новая сущность свободы заключается в том, что *картезианский субъект опирается на присущие ему независимость и автономность суждения*. Чрезвычайно интересным представляется тот факт, что в интерпретации картезианского Cogito как самосознания у М. Хайдеггера *новое понимание онтологии* (как онтологии, в которой критерием существования вещи становится её представленность субъекту) и *новое понимание свободы* (как свободы, которая опирается на присущую субъекту автономность суждения) базируются на одном общем основании, а именно – опоре Cogito исключительно на само себя. Именно так, как было отмечено у П. Рикёра в характеристике работы с кризисом картезианского Cogito через его абсолютизацию, картезианский субъект у М. Хайдеггера перестаёт нуждаться в идее Бога, поскольку обретает достоверность *исключительно* в опоре на самого себя. Такая способность к автономии и самообоснованию оказывается фундаментом одновременно и для онтологии этого субъекта, и для его свободы.

Мы можем отметить одну *важнейшую* характеристику картезианского Cogito, взятого в стратегии его абсолютизации, а именно – представление о его радикальной автономии, то есть безграничной свободе. Важно также и то, что *свобода абсолютизированного Cogito базируется на его самообосновывающей достоверности*. Да, картезианский субъект мыслился как наделённый радикальной

¹³⁴ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 118.

свободой с самого момента своего возникновения у Р. Декарта. Например, Э. Жильсон связывает идею свободы воли у Р. Декарта с теологией предшествовавших ему схоластов. Так, мы читаем у Э. Жильсона: «[по Р. Декарту], моя воля является наиболее совершенной из всех моих способностей, потому что обладает безграничной свободой <...>. Божественная воля, рассмотренная сама по себе и в своей собственной сущности, не превосходит мою. Насколько только можно быть свободным, я свободен»¹³⁵. Однако Э. Жильсон справедливо замечает, что в учении Р. Декарта идея свободы воли субъекта неминуемым образом формулируется с оглядкой на понятие божественной свободы¹³⁶. В этом состоит её отличие от свободы абсолютизированного картезианского *Cogito*, которое имеет источник своей достоверности в самом себе и, следовательно, не нуждается ни в каких внешних определениях.

Посмотрим теперь, как характеризует эту присущую абсолютизированному *Cogito* свободу Э. Левинас. Анализируя свободу сознания у Э. Гуссерля, он пишет: «"Я" – это сама свобода сознания, содержащая в себе *fiat*¹³⁷; очевидность является лишь её выражением <...>. Мышление – не просто область, где "я" проявляет свою свободу: факт обладания смыслом и есть само проявление свободы <...>. Интенциональность – это не что иное, как осуществление свободы»¹³⁸. Таким образом, левинасовская трактовка абсолютизированного *Cogito* или, выражаясь в терминах М. Хайдеггера, *самосознания*, придаёт стратегии абсолютизации *Cogito* в нашем исследовании финальный облик: *сущностью*

¹³⁵ Жильсон Э. Учение Декарта о свободе и теология // Жильсон Э. Избранное: христианская философия. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 165.

¹³⁶ Подробный анализ теологических аспектов картезианской концепции свободы производит М. А. Гарнцев в: Гарнцев М. А. Проблема абсолютной свободы у Декарта // Логос. 1996. № 8. С. 7–17.

¹³⁷ «*Fiat*» здесь означает восклицание «да будет!», заимствованное из библейского текста. Ветхозаветная метафора творящего Божьего слова позволяет Э. Левинасу предельным образом описать работу самосознания, понятого у него в качестве идентичности Самотождественного. Более подробный анализ этого механизма будет представлен ниже, а пока лишь достаточно будет сказать, что левинасовское *fiat* характеризует работу идентифицирующей рекуррентности, понятие о которой будет дано в параграфе 2.2.

¹³⁸ Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 195.

такого самосознания становится его свобода, причём интенциональность оказывается осуществлением этой свободы.

Теперь пора задать вопрос – почему, собственно, нас не устраивает решение кризиса Cogito, предложенное в стратегии его абсолютизации (то есть обеспечение самотождественности субъекта за счёт устранения инаковости)? Ведь оно является весьма проработанным, глубоко продуманным и целостным. Почему нам потребовалось искать иное разрешение этого кризиса в онтологии идентичности субъекта у Э. Левинаса? Стратегия абсолютизации кажется нам столь же неудовлетворительной, сколь неудовлетворительной находит её П. Рикёр. Как уже было отмечено выше, рикёровский отказ от стратегии абсолютизации строится на четырёх основаниях: абсолютизированное Cogito, или самосознание, лишается связи с Другим, утрачивает ответственность, исключает измерение самости (которое будет более подробно рассмотрено в параграфе 2.3.), а также теряет связь с идентичностью исторической личности¹³⁹. Из этих четырёх рикёровских оснований отказа наш анализ найдёт опору в первых трёх (исключая связь с идентичностью исторической личности по причине различий в понимании истории у П. Рикёра и Э. Левинаса). Итак, мы утверждаем, что *стратегия абсолютизации не позволяет должным образом преодолеть кризис картезианского Cogito, поскольку такое решение требует отказа от ответственности субъекта, от его самости и от его связи с Другим.* Действительно, абсолютизированное Cogito предстаёт в качестве самотождественного субъекта, обезличенного, эгоистического и лишённого подлинного представления об ответственности за Другого ввиду редукции всякой инаковости к собственной самотождественности. Как мы попробуем продемонстрировать, именно отказ от ответственности субъекта за Другого приводит к отказу от связи с его инаковостью и утрате самости. А поскольку, как уже отмечалось в начале настоящей главы, для П. Рикёра *проблема кризиса Cogito формулируется как проблема кризиса идентичности*, именно

¹³⁹ Важно отметить, что категория исторической личности у П. Рикёра обладает своим собственным смыслом, не пересекающимся со смыслом одноименной категории, принадлежащей советской философской традиции.

онтология идентичности субъекта в левинасовской концепции, как мы попробуем это показать, способна выступить средством для надлежащего разрешения этого кризиса.

Для того, чтобы поставить исходную проблему более отчётливым образом, обратимся ещё раз к анализу свободы как сущности самосознания у Э. Левинаса. Левинасовское исследование отвергает такое понятие свободы, а вместе с ним и всю стратегию абсолютизации Cogito. Однако важно учитывать, что критика свободы, присущей самосознанию, у Э. Левинаса разворачивается по двум различным линиям. Вкратце охарактеризуем эти линии левинасовской критики так: *свобода как подавление Другого и свобода как лицевая сторона антигуманистического порядка, выступающего изнанкой свободы*. Теперь, прежде чем перейти к более детальному исследованию этих направлений критики свободы у Э. Левинаса, подчеркнём ещё раз, что эта критика направлена не на общее понимание свободы, а на тот особый *новый смысл свободы*, которую та приобретает в стратегии абсолютизации Cogito. Иными словами, критика Э. Левинаса относится только к той свободе, которая трактуется как сущность самосознания. Это, следовательно, позволяет нам локализовать роль левинасовской критики в общем движении по преодолению кризиса картезианского Cogito: когда Э. Левинас критикует присущее этой стратегии понимание свободы, он осуществляет демарш против подобного рода попыток преодолеть кризис картезианского Cogito. Без осознания этой преемственности сама роль критики свободы у Э. Левинаса была бы упущена. Теперь вернёмся к более детальной характеристике двух этих критических линий.

Во-первых, было отмечено, что Э. Левинас ставит в упрёк так понятой свободе тот факт, что осуществление этой свободы устраняет Другого. Но это означает, что, пусть и наделённое свободой *смыслополагания*, которая опирается на имманентный способ самообоснования, абсолютизированное Cogito оказывается лишённым какого-либо понятия об ответственности за Другого. Этот аргумент Э. Левинаса достаточно прост для понимания, поскольку он следует из всего проекта абсолютизации Cogito. И он достаточно серьёзен для того, чтобы

усомниться в том определении свободы, которое предлагает стратегия абсолютизации. Нетрудно развить эту аргументацию Э. Левинаса, спроецировав так понятую свободу на социальный порядок. Мы получим некоторый образ социума, в котором *платой за обладание свободой окажется отсутствие представления об ответственности за Другого*. Для Э. Левинаса очевидно, что представление об абсолютной свободе, не подкреплённое понятием ответственности за Другого, грозит оправданием любого насилия, которое может быть направлено на Другого. А поскольку именно такая свобода оказывается сущностью самосознания в стратегии абсолютизации Cogito, само абсолютизированное Cogito для Э. Левинаса становится некоторой эмблемой безответственной эксплуатации Другого. Он даёт свободе ещё одно определение, уже в высшей мере раскрывающее её безответственность по отношению к Другому: «таково определение свободы: держаться, противостоя другому, несмотря ни на какие отношения "я" с другим обеспечивать автаркию "я" <...>. "Я мыслю" сводится к "я могу" – к овладению тем, что есть, к эксплуатации реальности»¹⁴⁰. Итак, резюмируем: первая линия критики свободы у Э. Левинаса ставит этой свободе в упрёк обнаруживаемое в ней отсутствие ответственности за Другого.

Во-вторых, Э. Левинас демонстрирует, что свобода как сущность самосознания в стратегии абсолютизации Cogito по мере её развития раскрывает свой мнимый характер, сменяясь детерминированностью субъекта внешними обстоятельствами и структурами. Такая трансформация свободы происходит уже у Г. В. Ф. Гегеля, который отмечает: «в выражении "я"="я" высказан принцип абсолютного *разума* и *свободы*. Свобода и разум состоят в том, что я возвышаюсь до формы "я"="я", что я всё познаю как *принадлежащее мне*, как "я", что каждый объект я постигаю как звено в системе того, что есть я сам»¹⁴¹. Таким образом, Г. В. Ф. Гегель отмечает принципиальную взаимосвязь, существующую между

¹⁴⁰ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 84.

¹⁴¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3, Философия духа. М.: Мысль, 1977. С. 233.

идентичностью самотождественного субъекта и его свободой. Однако такая свобода, по Г. В. Ф. Гегелю, оказывается абстрактной свободой, которую можно понять только как *произвол*. Абстрактная свобода должна возвыситься до действительной свободы, став объективной. Он продолжает: «непосредственное самосознание ещё не имеет своим предметом "я"="я", а только "я", – оно поэтому свободно только *для нас*, а не *для самого себя*, – оно ещё не знает о своей свободе и содержит в себе только её *основу*, но ещё не подлинно *действительную* свободу»¹⁴².

Эта абстрактная свобода самотождественного субъекта становится действительной в Истории и Государстве – объективациях этой свободы, в которых она предстаёт как *необходимость* по отношению к единичному индивиду. Мы, следовательно, в гегелевском анализе свободы сталкиваемся со следующей закономерностью: *то, что на первом этапе выступало как абстрактная свобода самотождественного субъекта, на более поздних этапах своего концептуального развития оказывается постигнуто как государственный или исторический объективный закон, то есть как структура, детерминирующая субъекта, подчиняющая его своей собственной необходимости и лишаящая его тем самым этой первоначальной свободы.*

В дальнейшем этот взгляд на подчинённое положение свободы единичного индивида по отношению к Истории находит своё развитие у К. Маркса в концепции материалистического понимания истории. Хотя марксовская трактовка истории и противопоставляет себя гегелевской трактовке, у К. Маркса сохраняется идея об объективной необходимости, которую несет в себе История и по отношению к которой индивидуальная свобода оказывается не более чем абстракцией, характеризуемой у К. Маркса в терминах «идеологических отзвуков». Он пишет о материалистическом понимании истории следующее: «в прямую противоположность немецкой философии, спускающейся с неба на землю, мы здесь поднимаемся с земли на небо, т. е. мы исходим не из того, что люди <...> представляют себе <...>; для нас исходной точкой являются действительно

¹⁴² Там же. С. 233.

действительные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отзвуков и отражений этого жизненного процесса»¹⁴³.

Такое представление об иллюзорности свободы единичного индивида, растворяющейся в объективных исторических структурах, находит своё развитие в структуралистской интерпретации марксизма у Л. Альтюссера. Он настаивает на том, что учение К. Маркса в целом необходимо мыслить как антигуманистическое в силу того, что старые представления о человеке как о носителе свободного начала разоблачаются в нём и приравниваются к идеологизированным формам буржуазного сознания, в то время как марксистская теория на смену им привносит материалистическое понимание истории, в котором сущность человека понимается как «совокупность общественных отношений», где не находится места индивидуальной свободе. Л. Альтюссер пишет на этот счёт: «в строго теоретическом смысле можно и должно открыто говорить о *теоретическом антигуманизме* Маркса <...>. Знать что-либо о человеке можно лишь в том случае, если мы обратили в прах философский (теоретический) миф человека»¹⁴⁴. Такая структуралистская интерпретация марксизма открывает дорогу теоретическому представлению, согласно которому индивидуальная свобода субъекта вообще должна быть редуцирована к внешним структурам, которыми этот субъект детерминирован. Эта концептуальная ситуация, в конце концов, позволит М. Фуко сделать широко известное заявление о «смерти субъекта» или «смещении субъекта»¹⁴⁵, применимое, однако, ко всему полю структуралистских концепций, весьма и весьма разнообразных. Примечательно, что сам М. Фуко, среди прочего, уделяет время тому, чтобы осмыслить это структуралистское растворение индивидуальной свободы применительно к Cogito. Он пишет следующее: «человек есть такой способ бытия, в котором находит своё обоснование <...> вновь и вновь

¹⁴³ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М.: Политиздат, 1988. С. 20.

¹⁴⁴ Альтюссер Л. Марксизм и гуманизм // Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006. С. 325.

¹⁴⁵ Фуко М. Археология знания. СПб.: Гуманитарная Академия; Университетская книга, 2004. 416 с.

преодолеваемое пространство между всем тем, что человек пока ещё не осмысливает в свете *cogito*, и тем мыслительным актом, которым оно <...> постигается <...>. Современное *cogito* приводит бытие вещей к мысли, лишь разветвляя <...> [его] вплоть до тех пассивных волоконцев, которые уже не способны мыслить»¹⁴⁶. М. Фуко отмечает, что помещённый в контекст структуралистской мысли картезианский субъект теряет свою автономию и распадается на серию структур, не ограниченных некоторой конкретной локализацией, но расходящихся в пространстве. Именно такая концептуальная ситуация позволяет нам говорить об окончательном отказе от свободы субъекта и, как следствие, – от него самого.

Можно отметить, таким образом, что две линии критики свободы абсолютизированного *Cogito* у Э. Левинаса смыкаются в концептуальной ситуации, которую он называет «кризисом гуманизма»¹⁴⁷. Для Э. Левинаса кризис гуманизма определяется как неспособность самотождественного субъекта совпасть с самим собой, – мы видим, что несостоятельность свободы абсолютизированного *Cogito*, а также невозможность обладать подлинной ответственностью за Другого приводят в конечном счёте к разрушению идентичности этого абсолютизированного *Cogito*.

В дальнейшем мы будем называть это противоречие стратегии абсолютизации, пользуясь терминологией Э. Левинаса, «кризисом гуманизма». А поскольку указанное противоречие возникает как следствие установки на редукцию инаковости, то есть на отказ от Другого, онтология идентичности субъекта у Э. Левинаса, в которой инаковость не изгоняется, но, напротив, находит своё осмысление, выступает подходящим средством для преодоления этого противоречия. Зададимся поэтому следующим вопросом, который будет направляющим для всего нашего дальнейшего исследования: *как возможна*

¹⁴⁶ Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. СПб.: А-сad, 1994. С. 343–345.

¹⁴⁷ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 632.

*ответственность картезианского субъекта за Другого?*¹⁴⁸ Действительно, обоснование ответственности картезианского субъекта может оказаться тем самым решением, которое, с одной стороны, преодолевает недостатки отвергнутой нами стратегии минимизации Cogito, поскольку сам субъект сохранит свою идентичность; с другой же стороны, обоснование ответственности субъекта позволит нашему анализу выйти из кризиса гуманизма, в котором увязла стратегия абсолютизации Cogito. Для этого обоснования ответственности мы обратимся к онтологии идентичности субъекта в учении Э. Левинаса, *задавшись целью выявить в ней потенциал служить средством преодоления кризиса картезианского Cogito, которое в равной мере было бы удалено как от стратегии минимизации Cogito, так и от стратегии его абсолютизации, существующих в трактовке этой проблемы у П. Рикёра.* А поскольку, как уже отмечалось выше, мы понимаем рикёровскую интерпретацию кризиса Cogito как *кризис идентичности*, онтология идентичности субъекта в левинасовской концепции действительно может предложить нам адекватное решение указанной проблемы.

1.4. Образ «философии насилия» как тип онтологии, соответствующий стратегии абсолютизации Cogito

В предыдущем параграфе было отмечено, что стратегия абсолютизации Cogito характеризуется тем, что абсолютизированное Cogito, идентичность которого обеспечивается через единство самотождественности, усиливает эту самотождественность за счёт устранения инаковости. А поскольку, как продемонстрировал анализ, единство самотождественности в Cogito наделяет субъекта автономией, само развитие стратегии абсолютизации упирается в кризис гуманизма как в свой итог. Теперь нам предстоит осмыслить тот тип онтологии, в котором выстраивается стратегия абсолютизации Cogito. Поскольку единство этой

¹⁴⁸ Или, другими словами, как должна измениться идентичность картезианского субъекта на онтологическом уровне для того, чтобы картезианский субъект смог быть наделён ответственностью за Другого?

стратегии обуславливается укреплением самотождественности субъекта за счёт разрушения инаковости, мы будем искать онтологический исток стратегии абсолютизации в отказе от инаковости.

Для выполнения этой задачи мы обратимся к образу «философии насилия» у Э. Левинаса. Мы будем рассматривать подвергаемую критике у Э. Левинаса «философию насилия» как онтологию, соответствующую стратегии абсолютизации *Cogito*. Такое рассмотрение становится возможно благодаря родству учреждающих процедур, лежащих в их основании: как мы имели возможность убедиться выше, самотождественность субъекта в стратегии абсолютизации обеспечивается устранением инаковости; как мы увидим в настоящем параграфе, Э. Левинас раскрывает смысл «философии насилия» как редукцию всякой инаковости к Самотождественному. Однако такое значение «философии насилия» Э. Левинас определённым образом сопоставляет со смыслом онтологии как таковой. Он пишет: «онтология как первая философия есть философия насилия»¹⁴⁹. Поэтому прежде, чем эксплицировать механику «философии насилия», нам необходимо разобраться с отношением Э. Левинаса к онтологии вообще¹⁵⁰.

Каково определение инаковости? Э. Левинас наполняет инаковость различными смыслами, которые непросто охватить в одном определении. В первую очередь, при помощи инаковости Э. Левинас характеризует Другого. В то же время инаковость оказывается связана с Бесконечным. Мы будем понимать под инаковостью онтологическую категорию, характеризующую трансцендентное по отношению к некоторой устойчивой и замкнутой системе. Действительно, такое определение позволяет обнаружить единый смысл в двух «очагах инаковости» у Э. Левинаса – Другом и Бесконечном. Иными словами, Другой обладает инаковостью как трансцендентное по отношению к Самотождественному, а

¹⁴⁹ Lévinas E. Totalité et infini: Essai sur l'extériorité. La Flèche: Martinus Nijhoff, 1971. P. 37.

¹⁵⁰ В оригинале Э. Левинас называет этот тип онтологии «une philosophie de la puissance» (Ibid. P. 37). Поскольку же в его учении этот тип онтологии связывается с *насилием* по отношению к Другому, нами был избран способ переводить французский термин «*puissance*» на русский язык при помощи слова «насилие».

Бесконечное обладает инаковостью как трансцендентное по отношению к конечному. Сам Э. Левинас пишет относительно своего понимания инаковости следующее: «инаковость Иного, его радикальная чужеродность возможны, если только Иной является Иным по отношению к пределу, сущность которого состоит в том, чтобы быть исходной точкой, служить входом в отношение, быть абсолютно Тожественным. Этот предел может быть абсолютной исходной точкой отношения только в качестве Я»¹⁵¹.

Онтология у Э. Левинаса наделяется двойственным статусом: с одной стороны, знаменитое левинасовское противопоставление этики и онтологии, проходящее красной нитью сквозь все вехи его творческой эволюции, весьма прямым образом даёт понять, что Э. Левинас стремится отмежеваться от онтологии и, в общем-то, противопоставить ей свою мысль¹⁵². При этом та онтология, от которой Э. Левинас пытается уйти, имеет присущую ей индивидуальную специфику, и, если это действительно так, борьба Э. Левинаса с онтологией может быть понята всего-навсего как борьба с некоторым частным течением в онтологии как философской дисциплине (прежде всего, с фундаментальной онтологией М. Хайдеггера), *но никак не с онтологией вообще*. В таком случае неверно было бы говорить, что выводы, к которым приходит Э. Левинас относительно устройства идентичности субъекта, вовсе лишены какой бы то ни было онтологии. Достаточно было бы ограничиться констатацией того, что онтология, исходя из которой можно было бы понять левинасовскую концепцию идентичности субъекта, должна быть отлична от того образа онтологии, который он подвергает критике¹⁵³. В настоящем

¹⁵¹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 76.

¹⁵² Однако считать Э. Левинаса на этом основании этиком и отказывать его учению в собственной онтологии было бы абсурдно хотя бы потому, что Э. Левинас нигде не даёт конкретных этических максим. Для Э. Левинаса этика – это не отдельная дисциплина, а ценностное основание метафизики.

¹⁵³ Такого же мнения относительно собственной онтологии в учении Э. Левинаса придерживается М. Н. Евстропов в: Евстропов М. Н. Онтологическая грамматика Эмманюэля Левинаса // Вестник Томского государственного университета. Философия, социология, политология. 2009. № 328. С. 35–41. Также многообразные онтологии в учении Э. Левинаса обнаруживает Б. Берго в: Bergo B. Levinas "Ontology" 1935–1974 // Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading

параграфе мы сосредоточимся на решении двух задач: во-первых, необходимо будет показать, что, когда Э. Левинас критикует онтологию и стремится отмежеваться от неё, он в действительности ведёт полемику с образом онтологии как «философии насилия». Этот образ «философии насилия», как мы попробуем продемонстрировать, конституирован редукцией инаковости к Самотождественному, примеры которой мы найдём в левинасовском анализе наследия трёх мыслителей, критика которых становится общим местом для французских интеллектуалов середины и второй половины XX века, а именно – Г. В. Ф. Гегеля, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера – объединённых, по Э. Левинасу, движением в общем поле «философии насилия»¹⁵⁴. Во-вторых, когда первая задача будет решена, мы должны будем обнаружить онтологическую механику «философии насилия» в стратегии абсолютизации Cogito.

Э. Левинас отождествляет с онтологией как «философией насилия» тип мышления, для которого характерна определённая установка внутри отношения между Самотождественным и иным, а именно – превосходство первого над последним. В «Тотальности и Бесконечном» он пишет: «западная философия чаще всего выступала в качестве онтологии: она сводила Другого к самотождественному посредством нейтрального среднего термина, обеспечивающего интеллигибельность бытия»¹⁵⁵. Таким образом, онтологическое господство Самотождественного увязывается Э. Левинасом с интеллигибельностью, то есть умопостигаемостью сущего. Это означает, что условием растворения инаковости выступает, в том числе, познавательное отношение. Связка онтологии и гносеологии раскрывается в этой левинасовской критике следующим образом:

Philosophers. Vol. 2, Levinas and the History of Philosophy. London and New York: Routledge, 2005. Pp. 25–48.

¹⁵⁴ Единство трёх указанных мыслителей в критике Э. Левинаса отмечает также А. В. Ямпольская: «тезис об отсутствии принципиальной разницы между Гегелем, Гуссерлем и Хайдеггером мы встречаем в ранней французской феноменологии, а именно у <...> Левинаса» (Ямпольская А. В. Неогегельянский след в работах Левинаса // Вестник РГГУ. Серия Философия. Социология. Искусствоведение. 2011. № 15. С. 229).

¹⁵⁵ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 82.

«познать онтологически – это заметить в сущем то, благодаря чему оно не является именно этим сущим, этим чужаком; обнаружить то, в чём оно себя в некотором роде выдаёт, отдаётся, отдаёт себя горизонту, где теряет себя и, позволяя завладеть собой, вновь становится понятием»¹⁵⁶. То есть познание онтологии, по Э. Левинасу, не нейтрально: понятие, выступая в качестве того самого «нейтрального среднего термина», о котором шла речь в предыдущей цитате, оказывается инструментом присвоения познаваемого предмета и подрыва его автономии. Это означает, что Э. Левинас мыслит «философию насилия» в качестве «империалистического» предприятия мысли, в котором субъект навязывает познаваемым вещам свой тип единства. Мы возвращаемся здесь к кантовской фигуре разума, который познаёт в вещах только то, что сам туда вложил¹⁵⁷. Принимая во внимание роль самотождественности субъекта, можно предположить, что *«философия насилия» у Э. Левинаса оказывается связана с судьбой картезианского нововременного субъекта, а его кризис, в свою очередь, обозначает в то же время кризис критикуемой Э. Левинасом онтологии*. То есть онтологически сама сущность стратегии абсолютизации Cogito состоит в таком поглощении инаковости Самотождественным. К более подробному обзору этого свойства онтологии картезианского и «посткартезианского» субъекта нам предстоит вернуться в конце настоящего параграфа.

По мере своего развития левинасовская критика онтологии как «философии насилия» усиливается и переходит к более отчётливым формулировкам. Здесь возникает важное для понимания левинасовской критики понятие тотальности. Э. Левинас часто прибегает к метафоре тотальности для описания той онтологической ситуации, от которой он стремится уйти. Повторим ещё раз, что

¹⁵⁶ Там же. С. 82.

¹⁵⁷ И. Кант пишет на этот счёт следующее: «если бы созерцания должны были согласовываться со свойствами предметов, то мне не понятно, каким образом можно было бы знать что-либо *a priori* об этих свойствах; но если предмет (как объект чувств) согласуется с нашей способностью созерцания, то я вполне могу представить себе возможность познания *a priori* <...>. Мы *a priori* познаём в вещах только то, что сами в них вложили» (Кант И. Критика чистого разума. 2-е издание (В) // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2001–2006. Т. 2. Ч. 1. 2006. С. 19).

ситуация эта заключается в растворении иного в Самотождественном. Отношение, в котором тождественное и иное становятся моментами некой тотальности, представляет собой яркий пример гегелевского диалектического снятия.

Необходимо также отметить, что «философия насилия» как определённый тип онтологии, базирующийся на процедуре редукции всякой инаковости к Самотождественному, по Э. Левинасу, особым образом трансформирует наше представление о свободе субъекта. Критикуя этот тип онтологии, Э. Левинас пишет о нём как о «первофилософии, которая отождествляет свободу и силу»¹⁵⁸. Что означает здесь отождествление свободы и силы? Дело не просто в том, что осуществление моей свободы по отношению к Другому раскрывается как насилие над ним¹⁵⁹. Проблема кроется глубже. В свете тотальности сама свобода субъекта видоизменяется, отождествляясь с этой тотальностью и растворяясь в ней. Мы, следовательно, перед лицом такой перспективы растворения в тотальности вынуждены переосмыслить свободу самотождественного субъекта. Э. Левинас пишет: «свобода не походит на капризную спонтанность свободного волеизъявления. Её высший смысл заключается в свойственном Самотождественному постоянстве, которое есть Разум. Познание – это развертывание данной идентичности. Познание и есть свобода. То, что в конечном итоге разум – это проявление свободы, нейтрализующей другое <...>, не должно никого удивлять, поскольку <...> суверенный разум познаёт только самого себя и ничто другое его не ограничивает»¹⁶⁰. Таким образом, в «философии насилия» осуществление свободы раскрывается как познание и Разум. В силу этого мы более

¹⁵⁸ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 85.

¹⁵⁹ В этом смысле отношение моей свободы к Другому подвергает анализу Ж.-П. Сартр. Он пишет: «рассматривать взгляд другого – значит расположиться в своей собственной свободе и пытаться, опираясь на эту свободу, выступить против свободы другого <...>. В этот момент другой становится бытием, которым я владею и которое признало мою свободу» (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 394–395). Однако в отличие от Ж.-П. Сартра Э. Левинас пишет не только о конфликте двух свобод.

¹⁶⁰ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 82.

не можем понимать свободу как спонтанность и произвол, но должны видеть в ней саму работу по редукции инаковости. Э. Левинас продолжает: «"я" <...> может <...> сделать попытку постичь себя в тотальности. На этом <...> основывается свобода, которой вдохновляется философия от Спинозы до Гегеля <...>. Свобода не сохраняется, она сводится к отражению универсального порядка, который сам себя обосновывает и сохраняет <...>. Познание – это путь, где свобода изобличает свой случайный характер и растворяется в тотальности»¹⁶¹. Но если это действительно так, редукция инаковости приводит не только к устранению Другого на онтологическом уровне, но также и к отказу от свободы субъекта, которую можно было понимать как спонтанность. Это позволяет нам констатировать, что, согласно Э. Левинасу, «философия насилия» как онтология, сводящая инаковость к Самотождественному, в конечном счёте оказывается разрушительной и для самого субъекта, чья идентичность задана по типу самотождественности. Сам субъект исчезает вместе с его свободой, растворяясь в безличной тотальности. Э. Левинас описывает такое устранение субъекта в «философии насилия» следующим образом: «этот путь скрывает древнюю победу Самотождественного над Другим. Если, таким образом, свобода перестаёт поддерживаться произволом одиночной уверенности <...>, то в этом возвышении "я" исчезает. Для западной философской традиции любое отношение между Самотождественным и Другим, если в нём уже не отдаётся приоритет Самотождественному, сводится к безличному отношению, свойственному универсальному порядку»¹⁶². Следовательно, в конце концов, одерживая окончательную победу над инаковостью Другого, самотождественный субъект устраняется сам. Всё это позволяет Э. Левинасу сделать следующий вывод относительно статуса свободы в «философии насилия»: «свобода возникает из повиновения бытию: не человек владеет свободой, а свобода владеет человеком <...>. Диалектика, примиряющая, таким образом, в понятии истины свободу и повиновение, предполагает приоритет Самотождественного, и именно в этом

¹⁶¹ Там же. С. 117.

¹⁶² Там же. С. 118.

направлении движется вся западная философия, полностью определяемая им <...>. Таково определение свободы: держаться, противостоя другому <...>, обеспечивать автаркию "я"¹⁶³. Таким образом, в «философии насилия» свобода Самотождественного субъекта раскрывается как его определённости извне.

Как уже отмечалось, Э. Левинас находит характерное для «философии насилия» разрушение инаковости в идеях Г. В. Ф. Гегеля, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. По мнению некоторых исследователей, такой выбор объектов критики у Э. Левинаса объясняется тем, что знакомство французских интеллектуалов с немецкой философией во времена становления Э. Левинаса как мыслителя предполагало интенсивное освоение вышеназванных философов. Так, В. Декомб характеризует поколение Э. Левинаса во Франции как поколение «трёх "Н"»¹⁶⁴, объясняя это наименование одновременно господством трёх вышеназванных философов и борьбой с ними. Следовательно, опираясь на гипотезу В. Декомба, мы можем увидеть в критике онтологии как «философии насилия» у Э. Левинаса пример подобной борьбы. Теперь мы попробуем обнаружить существенные черты «философии насилия» у Г. В. Ф. Гегеля, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, а дальше проинтерпретируем их с точки зрения Э. Левинаса.

В анализе наследия Г. В. Ф. Гегеля мы согласны с А. В. Ямпольской в том, что работа Э. Левинаса с Г. В. Ф. Гегелем происходит в интерпретации последнего А. Кожевом¹⁶⁵. И хотя тотальность представляет собой исконно гегелевский

¹⁶³ Там же. С. 84.

¹⁶⁴ Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь Мир, 2000. С. 11.

¹⁶⁵ Так, А. В. Ямпольская пишет о статусе кожевовской интерпретации Г. В. Ф. Гегеля у Э. Левинаса следующее: «"тотальность" – это слово, которое Гегель неоднократно употребляет в "Науке логики", рассуждая о проблематике отрицания, однако у Кожева оно встречается гораздо чаще, чем в работах самого Гегеля. Тотальность в интерпретации Кожева есть Всецелое, которое включает в себя не только статичное, наличное бытие, Тождественное ("бытие=тождественное", пишет Кожев), но и отрицание этого бытия, и становление новым (Ямпольская А. В. Неогегельянский след в работах Левинаса // Вестник РГГУ. Серия Философия. Социология. Искусствоведение. 2011. № 15. С. 232). Также И. С. Курилович пишет о характере принадлежащей А. Кожеву интерпретации Г. В. Ф. Гегеля следующее: «слово "феноменология" у Гегеля Кожев <...> понимает в "гуссерлевском" смысле» (Курилович И. С. Интерпретация «опыта сознания» во французском неогегельянстве. Статья вторая. Александр Кожев и Жан Ипполит // Вестник РГГУ. Серия Философия. Социология. Искусствоведение. 2015. № 5. С. 60). Подобное воззрение

термин¹⁶⁶, мы обратимся к тому определению, которое ей даёт А. Кожев, считая именно эту трактовку более существенной для левинасовской мысли: «*Тотальность* есть третья фундаментальная и универсальная онтологическая категория: Бытие является реальным и конкретным лишь в своей тотальности, а всякая реальная сущность представляет собой *тотальность* своих конститутивных, идентичных или негативных элементов»¹⁶⁷. Тотальность, следовательно, для А. Кожева (равно как и для Э. Левинаса) представляет собой результат снятия инаковости, являющийся возвращением к идентичности Самотождественного. Именно поэтому для иллюстрации тотальности оказывается столь релевантен круг, к использованию которого прибегает сам Г. В. Ф. Гегель¹⁶⁸. Э. Левинас видит в тотальности один из главных образов «философии насилия»: здесь воспроизводится структура редукции иного к Самотождественному, которую мы положили в основание определения «философии насилия».

Также важной чертой тотальности, на которую нам следует обратить внимание в анализе «философии насилия» является её возвратное движение. Иное не просто растворяется в Самотождественном. Идентичность Самотождественного воспроизводится в той точке, где пребывала поглощённая инаковость. А. Кожев так описывает это возвратное движение тотализации: «в противоположность *Негативности*, которую она в себя включает и предполагает, конечная *Тотальность* является такой же единой и уникальной, однородной и автономной, как и первичная и изначальная *Идентичность*. В качестве *Результата* Негации, Тотальность представляет собой *Утверждение*, совершенно так же, как та Идентичность, которая претерпела негацию для того, *чтобы* стать

объясняет, почему для работающего в феноменологической перспективе Э. Левинаса А. Кожев оказывается ближе, чем сам Г. В. Ф. Гегель.

¹⁶⁶ См. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1, Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 100.

¹⁶⁷ Кожев А. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля // Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998. С. 50.

¹⁶⁸ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1, Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 100.

Тотальностью»¹⁶⁹. Мы можем увидеть в этой гегельянской логике некоторый прообраз работы идентичности самотождественного субъекта. Движение тотализации и распространение самотождественной идентичности становятся двумя способами осмысления одного и того же процесса. Немаловажным оказывается и тот факт, что присущее «философии насилия» свойство, а именно – отказ от инаковости – в философии Г. В. Ф. Гегеля обнаруживает также другой неогегельянец, Ж. Ипполит. Он пишет: «гегелевская Логика начинается с отождествления мышления и мыслимой вещи. Вещь, бытие, не находится за пределами мышления, а мышление не является субъективной рефлексией, которая была бы чуждой бытию»¹⁷⁰. Следовательно, критикуемое Э. Левинасом свойство гегелевской философии подчёркивается не только у А. Кожева, но внимание к нему характерно для французского неогегельянства в целом. Кроме того, важно отметить трансформацию представления об индивидуальной свободе субъекта, производящуюся в философии Г. В. Ф. Гегеля, подробно описанную в предыдущем параграфе. Всё это также указывает на онтологическое родство между гегелевской системой и «философией насилия», критикуемой у Э. Левинаса.

Прежде чем перейти к обзору левинасовской критики в адрес гуссерлевой феноменологии, необходимо отметить, что последняя обладает для учения Э. Левинаса большой значимостью. Описывая, до какой степени его собственное учение обязано Э. Гуссерлю, Э. Левинас отмечает: «гуссерлевская феноменология сделала возможным подобный переход от этики к метафизической экстерииорности»¹⁷¹. По этой причине не следует понимать левинасовскую критику в адрес Э. Гуссерля как *отрицание* феноменологии. Напротив, Э. Левинас стремится преодолеть присущие гуссерлевой феноменологии ограничения, которые налагаются на проявление Другого; а для того, чтобы перешагнуть через

¹⁶⁹ Кожев А. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля // Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998. С. 52.

¹⁷⁰ Ипполит Ж. Логика и существование: очерк логики Гегеля. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 5.

¹⁷¹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 73.

эти ограничения, необходимо их сперва *обозначить* – этой цели и служит левинасовская критика в адрес Э. Гуссерля.

После этого предварительного замечания нам предстоит проанализировать то общее, что можно обнаружить между феноменологией Э. Гуссерля и «философией насилия». Начнём с выделения той базовой процедуры, которая в гуссерлевой феноменологии, по мнению Э. Левинаса, является причиной редукции иного к Самождественному. Причиной устранения подлинной инаковости в феноменологии Э. Гуссерля для Э. Левинаса становится интенциональность, понятая наиболее широким образом. В «Заметках о смысле» мы читаем: «мысль, мыслящая бытие [l'être], отличное о неё самой, оказывается внутренним процессом, пребыванием-внутри-самой-себя: имманентностью. Здесь имеется глубокое соответствие бытия мысли. Ничто не превосходит интенцию»¹⁷². Таким образом в рассуждениях Э. Левинаса возникает ещё одна категория – категория *имманентности*. По мнению Э. Левинаса, главным недостатком интенциональности, который, тем не менее, является её сущностной характеристикой, становится то, что интенциональное сознание разворачивает сферу имманентности¹⁷³, в которой всякий феномен сводим к мышлению этого сознания¹⁷⁴. Говоря языком классической философии, интенциональность, с этой точки зрения, воспроизводит принцип тождества бытия мышлению – однако это воспроизведение осуществляется на новый лад. Э. Левинас продолжает: «сознание как интенциональность означает именно то, что смысл осмысленности сводится к явлению, что упорство сущего в собственном бытии есть явление и что бытие в

¹⁷² Левинас Э. Заметки о смысле // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за её пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 20.

¹⁷³ Ещё одной значимой для нашего анализа чертой имманентности оказывается то, что она в левинасовской интерпретации феноменологии Э. Гуссерля увязывает интенциональность с темой времени: «имманентность подразумевает собирание многообразия времени в представленное присутствие» (Там же. С. 22). Как мы увидим в следующем параграфе, эта связь имманентности с темпоральностью оказывается важна для понимания «философии насилия» в качестве онтологии, соответствующей стратегии абсолютизации Cogito.

¹⁷⁴ Критику Э. Левинаса в адрес идеи интенциональности в гуссерлевой феноменологии анализирует И. С. Вдовина в работе «Э. Левинас и Э. Гуссерль» (Вдовина И. С. Э. Левинас и Э. Гуссерль // История философии. 2003. № 10. С. 101–115).

качестве являющегося охвачено, уравнено мыслью, мышление некоторым образом *несёт* в себе бытие»¹⁷⁵. Такова роль гуссерлевой интенциональности в конструкции «философии насилия» у Э. Левинаса. Интенциональность тематизирует свой предмет, то есть превращает его в объект схватывания, сознание овладевает тематизированным предметом и встраивает его в горизонт имманентности. Э. Левинас полагает, что следствием такой неизбежной для интенционального сознания тематизации становится примат теоретического сознания над всякими прочими способами отношения сознания к своему объекту. Эмблематичность этого особого статуса теоретического находит своё выражение в той особой роли представления, которая ему отводится в гуссерлевой феноменологии.

Обратимся к тому, что сам Э. Гуссерль пишет о представлении, подвергая критическому разбору теорию представления Ф. Brentano: «*представление* – это <...> материя акта, которая составляет одну сторону интенциональной сущности в каждом интенциональном акте»¹⁷⁶. Э. Гуссерль полагает, что представление наличествует в каждом интенциональном акте в качестве его «материи». Другими словами, в каждом акте сознания, будь то акт воления, акт желания или акт надежды, мы обнаруживаем представление, к предмету которого этот акт отсылает. Следовательно (мы можем сделать этот вывод вместе с Э. Левинасом), интенциональность в гуссерлевой феноменологии утверждает привилегированный статус представления. Важно при этом отдавать себе отчёт в том, что так понятое представление являет собой само сердце имманентности¹⁷⁷, а значит – и «философии насилия», поскольку именно представление редуцирует инаковость вещи к самотождественности интенционального сознания. Э. Гуссерль

¹⁷⁵ Левинас Э. Заметки о смысле // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за её пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 24.

¹⁷⁶ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Академический проект, 2011. С. 416.

¹⁷⁷ При помощи термина «*имманентность*» Э. Левинас характеризует онтологическое поле «философии насилия», из которого устранена всякая инаковость. Особенно важно то, что выбор конкретной процедуры, с помощью которой вытесняется инаковость, никак не меняет исходного смысла *имманентности*; будь то гегелевское снятие, гуссерлева интенциональность или хайдеггеровское бытие – имманентность как полная онтологическая однородность остаётся одной и той же во всех воплощениях «философии насилия».

продолжает: «мы можем как раз под термином *акт представления* понимать любой акт, в котором нечто становится для нас в определённом узком смысле предметным»¹⁷⁸. Таким образом, любая предметность неразрывными узами связана с актом представления. Э. Гуссерль тем самым вводит различие между представлением как актом, в котором конституируется предметность, и представлением как материей интенционального акта¹⁷⁹. Но это означает, в свою очередь, что представление в гуссерлевой феноменологии образует неразрывный круг, за пределы которого сознание попросту не может выйти, что подтверждает левиновскую гипотезу об имманентности, окружающей интенциональное сознание. Э. Гуссерль подытоживает свои рассуждения о двойственности представления следующим образом: «каждый акт или сам есть представление, или он фундирован в *одном или нескольких* представлениях»¹⁸⁰. Мы можем сделать вывод, что гуссерлева концепция интенционального сознания предполагает представление в качестве своего условия.

Э. Левинас исследует роль представления в гуссерлевой феноменологии в IV главе «Теории интуиции в феноменологии Гуссерля»¹⁸¹. Для Э. Левинаса в его прочтении гуссерлевой феноменологии важен её интеллектуалистский характер, приравнивающий бытие предмета к мысли об этом бытии. Он описывает теоретический характер интенционального сознания у Э. Гуссерля так: «концепция сознания <...> [у Э. Гуссерля] не только утверждает приоритет теоретического сознания, но видит в нём единственный способ приближения к тому, что составляет *бытие предмета*»¹⁸². Однако теоретическое сознание завязано на господстве представления, которое становится причиной редукции инаковости к

¹⁷⁸ Там же. С. 418.

¹⁷⁹ Важно отметить, что схожее различие уже существовало у Ф. Brentano. Он пишет: «мы имеем право считать безусловно правильным такое определение психических феноменов, согласно которому они либо являются представлениями, либо <...> основаны на представлениях» (Бrentано Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Brentано Ф. Избранные работы. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 30).

¹⁸⁰ Там же. С. 420.

¹⁸¹ Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 7–161.

¹⁸² Там же. С. 61.

самотождественности сознания. Из этого следует, что: «представление всегда будет основанием всех актов. И если объекты сложных актов <...> существуют иначе, нежели объекты простых представлений, они тем не менее должны некоторым образом заключать в себе модус существования теоретического объекта»¹⁸³. Такими, в общих чертах, являются точки, в которых Э. Левинас сближает феноменологию Э. Гуссерля с «философией насилия».

Концептуальные отношения Э. Левинаса с М. Хайдеггером достаточно сложны. С одной стороны, Э. Левинас ценит философию М. Хайдеггера. Он ставит ему в заслугу переосмысление категории бытия: «наиболее экстраординарная вещь, которую даёт нам Хайдеггер, это новое звучание глагола "быть": а именно, глагольное звучание. Быть: теперь это не иначе как глагол, "акт" бытия»¹⁸⁴. Следовательно, понимание *глагольности* бытия, столь важное для Э. Левинаса, заимствуется им у М. Хайдеггера. С другой же стороны, критикуя онтологию как «философию насилия», Э. Левинас видит в ней, в том числе, черты хайдеггеровской мысли. Он возлагает на М. Хайдеггера ответственность за воспроизведение механики «философии насилия». Да, пусть М. Хайдеггер, согласно Э. Левинасу, и совершил переворот в философии, но он также воспроизвёл старый философский жест, утверждающий примат Самотождественного над иным, а это означает, что хайдеггеровская философия в этом отношении ничем не отличается от мысли его предшественников.

Критикуя М. Хайдеггера, Э. Левинас отмечает: «приоритет хайдеггеровской онтологии основывается отнюдь не на трюизме: "чтобы познать *сущего*, необходимо сначала познать бытие сущего". Утверждать приоритет *бытия* по отношению к *сущему* значит уже тем самым высказываться о сущности философии, подчиняя отношение *с тем, кто* является сущим (этическое отношение), отношению *с бытием сущего*, которое, будучи безличным, даёт возможность

¹⁸³ Там же. С. 62.

¹⁸⁴ Levinas E. God and Onto-theo-logy // Levinas E. God, Death, and Time. Stanford, California: Stanford University Press, 2000. P. 122.

овладеть сущим и господствовать над ним»¹⁸⁵. Из этого следует, что именно хайдеггеровская трактовка бытия, по мнению Э. Левинаса, подавляет в этом учении инаковость Другого¹⁸⁶. Критическое внимание левинасовского анализа к хайдеггеровской онтологии бытия подчёркивает также З. А. Сокулер. Она пишет: «такое понимание бытия, в котором оно становится сверхценностью, *causa sui*, истиной и свершает свой собственный путь, является постоянным объектом критики Левинаса»¹⁸⁷. В левинасовском учении господство хайдеггеровского бытия осмысляется при помощи трудно передаваемого на русский язык термина «*il y a*», буквально перевести который можно было бы при помощи безличного глагола «имеется», фиксирующего простой факт наличия чего бы то ни было. Сам Э. Левинас вводит этот термин следующим образом: «не являются ли равноправные либо взаимосвязанные в философии Хайдеггера бытие и ничто фазами более общего факта существования, вовсе не конституируемого небытием? Мы назовем его фактом безличного наличия (*il y a*), в котором совпадают субъективное существование, из которого исходит экзистенциальная философия, и объективное существование в концепциях прежнего реализма»¹⁸⁸. Всепоглощающее, неразличимое *il y a* стирает инаковость Другого, поглощая его и растворяя в собственной тотальности, следствием чего, в конечном счёте, становится и растворение Самотождественного¹⁸⁹. Это означает, что в

¹⁸⁵ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 83.

¹⁸⁶ Более подробно критика Э. Левинаса в адрес онтологии М. Хайдеггера излагается в: Levinas E. Is Ontology Fundamental? // Levinas E. *Entre Nous: on Thinking-of-the-Other*. New York: Columbia University Press, 1998. Pp. 1–11.

¹⁸⁷ Сокулер З. А. Эмманюэль Левинас – критик онтологии Мартина Хайдеггера // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2018. № 3. С. 5.

¹⁸⁸ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 10.

¹⁸⁹ Подобную точку зрения на роль безличного бытия в учении Э. Левинаса разделяет также И. В. Кузин. Он пишет: «для Левинаса невыносимость такого бытия состоит в том, что человек лишается всякой осмысленности своей собственной конкретно проживаемой жизни, потому что вся жизнь его тем самым будет определена лишь служением этому всеобщему (содержательно "пустому") бытию» (Кузин И. В. Деонтологическая онтология Э. Левинаса // Эмманюэль Левинас: путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвящённый 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2006. С. 103–104).

хайдеггеровском учении предельность бытия доминирует над частными сущими, а в познании сущего фокус смещается к постижению *определённого способа бытия* этого сущего. На этот счёт сам М. Хайдеггер отмечает следующее: «в размыкании и развёртывании бытия сущее всегда заранее и тоже тематизируется, в собственной теме стоит бытие <...>. Такое феноменологическое толкование есть соответственно не познание сущих свойств сущего, но определение структуры его бытия»¹⁹⁰. Подвергаемый критике у Э. Левинаса образ *il y a* призван обозначить эту редукцию всякой частной инаковости, присущую мысли М. Хайдеггера.

Однако разрушение инаковости в хайдеггеровской философии, согласно Э. Левинасу, не исчерпывается простой констатацией главенства бытия над сущим. Важно также и то, что *предельность* бытия у М. Хайдеггера не оставляет места для аксиологии, делая невозможным подлинно этическое отношение к Другому. З. А. Сокулер отмечает: «если для Хайдеггера нет ничего превыше бытия, и бытие вбирает в себя ценное, важное, прекрасное, то для Левинаса, напротив, аксиологическое измерение независимо от бытия и самоценно»¹⁹¹. В этом отношении, например, характерно, насколько по-разному трактуют смерть М. Хайдеггер и Э. Левинас. В то время как для первого смерть это всегда некоторое событие, которое касается, в первую, очередь меня самого, для второго – трагизм смерти наиболее остро переживается именно в умирании Другого. Характерное для учения Э. Левинаса выдвижение фигуры Другого на передний план немыслимо для М. Хайдеггера потому, что сама этическая специфика встречи с Другим не находит места в его философии. Из этого следует, что причины кризиса картезианского Cogito, разоблачение которого М. Хайдеггером в «Европейском нигилизме» мы отследили в предыдущем параграфе, воспроизводятся, как демонстрирует наш анализ, уже в самой хайдеггеровской мысли, а именно – в господстве бытия над сущими. Это означает, что если М. Хайдеггер, как он полагает сам, сумел

¹⁹⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 67.

¹⁹¹ Сокулер З. А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016. С. 20.

преодолеть «метафизику картезианского субъекта», то относительно редукции инаковости сам М. Хайдеггер ушёл не дальше Э. Гуссерля.

Основным выводом, который из этого можно сделать касательно философии М. Хайдеггера, становится для нас изгнание инаковости через распространение самотождественности во внимании к *определённому способу существования* конкретного сущего. Плюрализм сущего некоторым образом приводится к общему онтологическому знаменателю через главенство бытия. Иллюстрацию этого свойства «философии насилия» у М. Хайдеггера мы можем найти в значимой ремарке Э. Левинаса о том, что сведение всякой инаковости к Самотождественному раскрыл «Гагарин, утверждавший, что он не видел Бога на небе»¹⁹². Э. Левинас пишет на этот счёт: «мы воспримем это серьёзно и услышим в этом очень значимое признание: новое условие существования в невесомости космоса "без мест" всё ещё проживается первым человеком, достигшим космоса, как *здесь*, как *самотождественное* без всякой мыслимой альтернативы <...>. Что за имманентность! Что за дурная бесконечность»¹⁹³. Поскольку, по М. Хайдеггеру, всякое сущее утрачивает свою особенность перед главенством бытия, инаковость Другого лишается какой бы то ни было специфики. Для того, чтобы контакт и взаимодействие с подлинной инаковостью стали возможны или по крайней мере мыслимы, необходима смена онтологической перспективы.

Таким образом, нами было установлено, что Э. Левинас, противопоставляя свою мысль онтологии, понимает под последней не онтологию вообще как философскую дисциплину, но некоторое течение внутри истории этой дисциплины, а именно конструкцию, которую он сам называет «философией насилия» и под которой понимает тип мышления, редуцирующий иное к Самотождественному. *Теперь мы констатируем, что стратегия абсолютизации Cogito, выделенная П. Рикёром, может быть осмыслена через «философию насилия», которую критикует Э. Левинас.* Структура, выявленная нами в качестве определяющей для

¹⁹² Levinas E. Of God Who Comes to Mind. Stanford, California: Stanford University Press, 1998. P. 8.

¹⁹³ Ibid. P. 8.

«философии насилия», а именно господство Самотождественного над иным, стирающее любую инаковость, – вот та центральная характеристика, которая роднит «философию насилия» с рикёровской стратегией абсолютизации Cogito (хотя важно учитывать, что эта структура по-разному осуществляется у Г. В. Ф. Гегеля, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера).

Для подтверждения этой гипотезы нам предстоит показать, что проблема растворения инаковости в Самотождественном обусловлена онтологической спецификой, присущей Cogito через единство субъекта по типу самотождественности¹⁹⁴, которое формируется в его идентичности. Другими словами, центральное свойство «философии насилия», а именно – редукция всякой инаковости к Самотождественному, в нашем анализе стратегии абсолютизации Cogito укореняется в особом типе единства картезианского субъекта во времени, который П. Рикёр называет «самотождественностью» или «la mêmeté». И если, как мы увидели в предыдущем параграфе, стратегия абсолютизации Cogito выстраивается через абсолютизацию идентичности самотождественного субъекта и разрушение инаковости Другого, можно утверждать, что картезианское Cogito производит определённый тип субъекта, идентичность которого формируется через господство над инаковостью (которая проявляется, прежде всего, как инаковость Другого). И если у самого Р. Декарта, как продемонстрировал П. Рикёр, эта самотождественная идентичность, тем не менее, опиралась на инаковость идеи Бога в своём ядре (что стало причиной кризиса Cogito), то стратегия абсолютизации Cogito избавляет эту самотождественность субъекта от потребности в Другом.

¹⁹⁴ Самотождественность как форма единства субъекта была подробно описана в параграфе 1.1. В отношении картезианского Cogito эта идентичность обуславливает онтологическое господство нововременного субъекта над инаковостью, – господство, которому предстоит сполна раскрыться в стратегии абсолютизации Cogito. Именно поэтому мы не можем, конечно, утверждать, что «философия насилия» представляет собой онтологию Cogito у Р. Декарта (она распространяется в большей степени на стратегию абсолютизации Cogito). Однако необходимо учитывать, что предпосылки для абсолютизации Cogito кроются уже в его идентичности, заданной через самотождественность, то есть уже Р. Декарт в некотором смысле наделил Cogito склонностью к отрицанию инаковости.

Мы подходим здесь к достаточно сложной проблеме, касающейся двойственного статуса Cogito как у самого Э. Левинаса, так и в ситуации кризиса картезианского субъекта в целом. Левинасовской интерпретации картезианского субъекта присуща двойственность, то есть Э. Левинас одновременно и сохраняет представление о присущей картезианскому субъекту самотождественной идентичности, и стремится преодолеть это представление там, где он ведёт речь о встрече субъекта с Другим, подрыве идентичности Самотождественного и обретении им новой идентичности в ответственности за Другого. Похожую точку зрения на роль и место «классической субъективности» в учении Э. Левинаса отстаивает А. Рено, ставя проблему, однако, в терминах борьбы гуманизма и перспективы «смерти человека». Он пишет: «если под гуманизмом мы понимаем эту классическую концепцию субъекта, для которой внешнее или инаковость, инаковость мира, а в равной мере и инаковость "себя", "воспроизводится в имманентности", а "деятельность разума *обладает разумом* всякой инаковости", то разрыв имманентности, произведённый открытиями бессознательного и структур (психических, социальных и т.д.), где Я оказывается их заложником, рассеивает подобные иллюзии и поддерживает перспективу "смерти человека"»¹⁹⁵. Таким образом, по мнению А. Рено, левинасовское учение стремится осмыслить кризис гуманизма, вызванный развитием психоанализа и структурализма, а также самим трагическим характером истории XX века. Однако эти учения бьют, в первую очередь, именно по модели классического нововременного субъекта, а это значит, что всё сказанное А. Рено о преодолении Э. Левинасом кризиса гуманизма можно отнести также к стратегии абсолютизации Cogito. Э. Левинас в равной мере дистанцируется как от современного ему антигуманизма, так и от классического гуманизма. Заслуга антигуманистической мысли (под которой подразумевается, прежде всего, структурализм), по Э. Левинасу, состоит в ниспровержении концепции картезианского Cogito. Действительно, подавляющий инаковость картезианский субъект, пускай он и постулирует Я в качестве автономного,

¹⁹⁵ Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 308.

свободного и активного, приводит к утверждению идентичности субъекта, наделяющей его самотождественностью, утверждая господство субъекта над инаковостью. Антигуманистические течения, напротив, пусть они и ниспровергают классического субъекта, вместе с тем подрывают и его самотождественную идентичность, ответственность и свободу.

Та же самая логика самотождественной идентичности Cogito распространяется, по Э. Левинасу, на «посткартезианскую философию», то есть проблема разрушения всякой инаковости самотождественным субъектом, обусловленная самим онтологическим устройством его идентичности, остаётся актуальной. Вот как, к примеру, Э. Левинас характеризует изменения, произошедшие с картезианским субъектом в современной философии: «мы оказываемся [в феноменологии Э. Гуссерля] перед картезианским Cogito: родство неоспоримо, и сам Гуссерль вполне сознаёт это <...>. Декарт не дошёл до конца в своём открытии. Обнаружив, что сознание представляет собой область абсолютного существования, он не увидел, что термин "существование" употребляется здесь совершенно в другом смысле <...>. Гуссерль <...> не отделяет <...> модус явления предмета в нашей жизни – от его бытия <...>. [У] Гуссерля впервые открывается возможность перейти от теории познания <...> к теории бытия»¹⁹⁶. Э. Левинас соглашается с тем фактом, что Cogito у Р. Декарта и Cogito у Э. Гуссерля родственны друг другу. В чём же заключается такое родство? Прежде всего в том, что в обеих версиях Cogito всякое представление об объекте дано нам при посредстве сознания. То есть Р. Декарт признаёт различие между тем, как мы познаём предмет, и тем, каким этот предмет является вне наших органов чувств. Э. Гуссерль же отказывается от этого различия, и утверждает, что сам модус данности предмета нашему сознанию совпадает со способом существования этого предмета. Таким образом выстраивается линия преемственности между субъектом

¹⁹⁶ Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 36–40.

у Р. Декарта и Э. Гуссерля¹⁹⁷, что позволяет Э. Левинасу, например, говорить об идее «картезианского *cogito*, выражающего, согласно Декарту, бытие сущего»¹⁹⁸. Следовательно, именно картезианский субъект, взятый в стратегии его абсолютизации, становится центральным объектом левинасовской критики, потому что абсолютизированное *Cogito* разворачивает онтологическое измерение «философии насилия», то есть служит причиной растворения инаковости в идентичности самотождественного субъекта.

Одним словом – критика «философии насилия» у Э. Левинаса оказывается нацеленной в то же время на самотождественность картезианского субъекта, а окончательный отказ от «философии насилия» невозможен без отказа от идентичности Самотождественного. Похожего взгляда на роль картезианского субъекта в учении Э. Левинаса придерживается З. А. Сокулер. Она пишет: «от идеи самотождественного субъекта весьма короткий путь ведёт к концепту субъекта, для которого *вообще нет иного* <...>. [Это] можно сказать обо всех философских направлениях, которые сводят любой объект или явление к *представлению* субъекта, а также о тех, для которых всё знание априорно <...>. В русле подобных концепций субъект становится *источком* порядка, интеллигибельности, достоверности, знания, морального закона и т.д.»¹⁹⁹. Следовательно, в самотождественной идентичности картезианского *Cogito* мы обнаруживаем начало мыслительной традиции, для которой порядок, подавляющий инаковость, увязывается с автономностью субъекта. Это означает, что идентичность Самотождественного, на которой базируется концепция картезианского субъекта и которую этот субъект, в свою очередь, навязывает познаваемым предметам, в

¹⁹⁷ Мы полагаем, что левинасовская интерпретация не лишена оснований. Можно сравнить это с тем, что пишет о роли картезианского субъекта в собственной феноменологии сам Э. Гуссерль: «в качестве исходного пункта мы возьмём сознание в отчётливом смысле, в том, в каком предстаёт оно перед нами прежде всего и какой проще всего обозначить Картезиевым *cogito*, "Я мыслю"» (Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М.: Академический проект, 2009. С. 106).

¹⁹⁸ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 653.

¹⁹⁹ Сокулер З. А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016. С. 103.

качестве своей онтологической базы имеет «философию насилия». Следовательно, самотождественность картезианского Cogito обеспечивает растворение всякой инаковости. Такая способность указывает на особый тип идентичности картезианского субъекта – Э. Левинас называет её идентичностью Самотождественного, или самотождественной идентичностью. Подробный разбор идентичности Самотождественного будет представлен в следующей главе в параграфе 2.2.

1.5. Синхроническая и диахроническая темпоральности в учении Э. Левинаса

После того, как мы артикулировали левинасовское понимание «философии насилия» в качестве онтологии, соответствующей стратегии абсолютизации Cogito, нам необходимо раскрыть её темпоральный горизонт. Для выполнения этой задачи мы углубимся в анализ двух типов темпоральности у Э. Левинаса: *синхронической* и *диахронической*.

Начнём с характеристики синхронической темпоральности. Мы можем рассматривать темпоральность обыденной жизни, экономики и истории. Эта темпоральность, как было продемонстрировано Э. Гуссерлем, постигается при помощи структуры ретенции и протенции. Именно её левинасовский анализ осмысляет в терминах *синхронии*, подчёркивая характерную для синхронической темпоральности ретенциально-протенциальную структуру. В феноменологии такая синхроническая темпоральность оказывается присуща самому сознанию как способ его организации. Комментируя гуссерлеву трактовку времени, Э. Левинас пишет на этот счёт следующее: «время – не форма, получаемая сознанием извне. Оно поистине сама тайна субъективности – условие свободного духа. Также, как и интенциональность, направленная на трансцендентный объект, время выражает самое свободу <...>. Сознание – это внутренняя присущность смысла мышлению, свобода мыслительного процесса. Время осуществляет эту свободу; оно не предсуществует сознанию, не вовлекает его в историю, где его можно было бы

превзойти. Историческое время конституировано»²⁰⁰. Такая конституированность исторического времени означает, что синхроническую темпоральность не следует воспринимать в качестве «природной» и объективной – напротив, в ней следует видеть результат определённой активности конституирующего сознания. В этой связи характерно различие между феноменологическим и объективным временем, которое вводит Э. Гуссерль. Он пишет: «феноменологический анализ сознания времени <...> предполагает <...> полное исключение каких бы то ни было допущений <...> относительно объективного времени <...>. Так же как действительная вещь <...> не есть феноменологическое данное, также и время мира <...>, время природы в смысле естествознания <...> [не есть феноменологически данное]»²⁰¹. Описывая синхроническую темпоральность и отмечая её недостаточность для осмысления инаковости, Э. Левинас опирается на раскрытое Э. Гуссерлем и лежащее в основании такого типа темпоральности конституирование.

В чём Э. Левинас усматривает ограниченность конституированного времени синхронической темпоральности? *Сам акт конституирования синхронической темпоральности работает в качестве преграды для инаковости.* Чтобы глубже разобраться в этой специфике синхронической темпоральности, обратимся к анализу имманентного сознанию времени у Э. Гуссерля. С точки зрения Э. Левинаса, прошлое и будущее имманентного сознанию времени у Э. Гуссерля свободны от какой-либо радикальной инаковости по отношению к настоящему. Он полагает, что прошлое и будущее есть лишь специфические модификации настоящего, открывающиеся, соответственно, в интенциональных свойствах ретенции и протенции. Э. Гуссерль начинает описание такой модификации настоящего с характеристики процедуры ретенции: «когда сознание <...> Теперь, первичное впечатление, переходит в ретенцию, то сама эта ретенция опять-таки

²⁰⁰ Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 196–197.

²⁰¹ Гуссерль Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том 1, Феноменология внутреннего сознания времени. М.: РИГ «ЛОГОС», 1994. С. 6.

есть Теперь, есть актуально существующее»²⁰². Несмотря на то, что, будучи удержано в ретенции и существуя актуально, для Э. Гуссерля такое прошлое остаётся прошлым, Э. Левинас обращает внимание на определённую ограниченность такого способа понимания времени. С точки зрения Э. Левинаса, подлинная инаковость прошлого не находит места в гуссерлевой концепции темпоральности, поскольку прошедшее событие сохраняется в ретенции и за счёт этого остаётся причастно настоящему. Э. Гуссерль распространяет эту же логику на описание онтологического статуса будущего: «интуитивный опыт ожидания есть перевёрнутый интуитивный опыт воспоминания, ибо в последнем Теперь-интенции не предшествуют процессу, но следуют за ним. Они, как пустые интенции окрестностей, лежат "в противоположном направлении"»²⁰³. Таким образом, в теории темпоральности Э. Гуссерля настоящий момент Теперь оказывается окружен моментами прошлого, удержанными в ретенции, и моментами будущего, предвосхищёнными в протенции. Это означает, что мы можем говорить об однородности гуссерлевой концепции темпорального ряда, состоящего, в общем-то, из трёх типов моментов Теперь. Прошлое и будущее в этой концепции описываются и объясняются как модификации настоящего.

В этом смысле *синхроническая темпоральность оказывается лишена подлинной инаковости, которая могла бы пролегать между моментами прошлого, настоящего и будущего*. Действительно, если прошлое и будущее некоторым образом существуют в настоящем, то моменты настоящего времени становятся неотличимы друг от друга²⁰⁴. *На основании этого вывода мы будем утверждать, что синхроническая темпоральность представляет собой темпоральный*

²⁰² Там же. С. 32.

²⁰³ Там же. С. 59.

²⁰⁴ Подобной точки зрения придерживается также А. В. Ямпольская. Она пишет: «начиная с конца сороковых годов, критика Левинаса сосредоточена на ретенциально-протенциальном характере сознания времени. С точки зрения Левинаса, в подходе Гуссерля нет места для инаковости времени <...>. Акцент Гуссерля на сохранении непрерывности между настоящим и прошлым делает прошлое возвратимым (*recuperable*), в таком времени нет и не может быть различия, понятого как разрыв – между прошлым и настоящим, между настоящим и будущим» (Ямпольская А. В. Свобода и субъективность в философии Эмманюэля Левинаса: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03 М., 2005. С. 89).

горизонт «философии насилия». Это означает, что, по Э. Левинасу, отсутствие инаковости в таком типе темпоральности очерчивает сферу, в которой реализуется процедура редукции всякой инаковости к Самотождественному – базовая процедура, лежащая в основании «философии насилия». Так, например, Э. Левинас даёт настоящему синхронической темпоральности следующую характеристику: «настоящее мгновение образует субъект, предстающий одновременно властелином времени и заключённым во времени. Настоящее – начало *бытия*»²⁰⁵.

Э. Левинас следующим образом описывает синхроническую темпоральность, выстраивая связь с горизонтом «философии насилия»: «пространство синхронизируемой диахронии, темпорализации <...>, – становится квази-структурой, тематизируется и являет себя как сущее (*étant*) <...>. Сущее или конфигурация сущего тематизируется и идентифицируется в синхронии наименования (или в единстве повествования <...>), становится историей, подготовленной для записи, для книг, в которых время нарратива <...> возобновляется»²⁰⁶. Иными словами, по Э. Левинасу, именно такая синхронизация времени лишает предметы их инаковости, вовлекая их в сферу имманентности. Поскольку ретенция и протенция синхронической темпоральности приравнивают прошлое и будущее к настоящему, а настоящее, в свою очередь, характеризуется актуальным присутствием объекта перед сознанием, стирающим в этом объекте всякую инаковость (что прослеживается, например, в процедуре синтеза идентификации у Э. Гуссерля), Э. Левинас получает возможность утверждать, что «настоящее – это сама вспышка сознания, его присутствие перед самим собой»²⁰⁷. Разрушительность настоящего для инаковости он артикулирует следующим образом: «настоящее исчерпывает связь субъекта и объекта. Объект здесь ежемоментно является именно тем, что актуально мыслится о нём субъектом <...>. [Это] возобновляет прозрачное актуальное настоящее и остаётся пред-ставлением

²⁰⁵ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 62.

²⁰⁶ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 54.

²⁰⁷ Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 196.

в этимологическом смысле слова»²⁰⁸. Таким образом, выявленная в «философии насилия» структура редукции всякой инаковости к Самождественному в синхронической темпоральности раскрывается как способность временности мышления сводить прошлое и будущее к настоящему, тем самым лишая их присущей им инаковости. Благодаря такому функционированию синхронической темпоральности настоящее становится точкой чистой имманентности, из которой разворачивается тотальность, очищенная от инаковости²⁰⁹. Такая тотальность представляет собой сферу господства субъекта, идентичность которого задана по типу самождественности. В этой концепции мы снова встречаемся с закономерностью, которую П. Рикёр увидел в стратегии абсолютизации Cogito: укрепление собственной идентичности субъекта за счёт устранения инаковости. Для Э. Левинаса здесь особенно важна связь между самождественностью сознания и темпоральностью: «сознание – это невозможность такого прошлого, которое никогда не было настоящим, которое было бы заперто для памяти и для истории. Действование, свобода, начинание, настоящее и воспроизведение в настоящем, то есть память и история, – всё это разные выражения одной и той же онтологической модальности: сознания»²¹⁰.

Однако Э. Левинас отмечает недостаточность синхронической темпоральности, указывая на то, что она как субъективное время ограничена смертью субъекта, то есть такая темпоральность не простирается потенциальным образом до бесконечности, но всегда предполагает свой собственный предел. Он пишет: «для бытия, у которого всё происходит в соответствии с проектами,

²⁰⁸ Там же. С. 278.

²⁰⁹ Схожим образом механику синхронической темпоральности у Э. Левинаса описывает И. Полещук: «прошлое и будущее представлены как вторичные формы настоящего; воспоминание и ожидание возвращает их обратно или редуцирует к настоящему мысли, которая связывает все проявления темпоральности в одно вечное "сейчас"» (Полещук И. Понятие интересубъективной темпоральности в философии Левинаса // Эмманюэль Левинас: путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвящённый 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2006. С. 22–23).

²¹⁰ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 636.

смерть является абсолютным событием <...>, неподвластным никакой силе»²¹¹. Конституированная самим субъектом синхроническая темпоральность, которая выступает результатом его *активности*, в перспективе собственной конечности через возможность смерти, напротив, характеризует *пассивность* субъекта, раскрывает собственную зависимость от этой смертности. При этом моя смерть не затрагивает Другого, несмотря на остановку моего субъективного времени время Другого продолжается после моей смерти. На этот счёт Э. Левинас отмечает: «абсолютная инаковость другого мгновения – если время всё же не является иллюзией топтания на месте – не может заключаться в субъекте, окончательно являющимся *самим собой*. Такая инаковость приходит ко мне лишь от другого. Не является ли социальность не только источником нашего представления о времени, но и самим временем?»²¹². В приведённом фрагменте Э. Левинас констатирует, что инаковость времени, на основании которой возможно было бы отделить прошлое и будущее от настоящего, обретается в отношении с Другим, время которого несводимо к моему субъективному времени.

Вскрывая этот негативный аспект синхронии, левинасовское учение расчищает место для формирования альтернативной концепции темпоральности. На этот счёт К. Дэвис пишет: «Левинас проводит различие между синхронией и диахронией. Синхрония объединяет все моменты <...> в единую <...> временную сферу, в которой разум выносит универсальные суждения <...>. [Но] время <...> должно быть увидено с точки зрения диахронии <...>. Она отсылает ко внутренней расколотости отдельного момента, из-за которой время скорее расщеплено изнутри, нежели объединено во всеохватную тотальность»²¹³. Внутренняя расколотость отдельного момента в диахронической темпоральности свидетельствует о том, что в этой концепции времени настоящее ускользает от власти Самотождественного над инаковостью. В противоположность тому, что мы обнаруживали в анализе

²¹¹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 92.

²¹² Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 59.

²¹³ Davis C. Levinas: An Introduction. Cambridge: Polity Press, 2007. P. 88.

синхронической темпоральности, диахрония, которая представляет собой время Другого, демонстрирует, что уже в настоящем моменте инаковость оказывается неустранима.

Э. Левинас подчёркивает *аксиологический аспект* этой темпоральной инаковости, которая открывается в диахронии. Иными словами, диахроническая темпоральность раскрывается как ценностное измерение. Он пишет: «при переходе от Эго к собеседнику существует временность иного рода, чем та, что позволяет собрать себя в присутствие "сказанного" и "написанного"; темпоральность, которая оформляется в своеобразное "от-меня-к-другому"²¹⁴, но которая также сгущается, свёртывается в абстракцию синхронного в синтезе "Я мыслю", который схватывает её предметно»²¹⁵. Таким образом, в приведённом фрагменте отмечаются два момента: во-первых, альтернативная временность локализуется в измерении, разворачивающимся между Эго и Другим. Однако в самой ситуации, где становится возможно отношение между мной и собеседником, должен присутствовать в качестве её условия некоторый прорыв за пределы «философии насилия», которая делала невозможной всякую подлинную инаковость собеседника; во-вторых, мы также отмечаем здесь некоторый коллапс этой альтернативной временности при возвращении к картезианскому «я мыслю». Отличительным свойством диахронической темпоральности в её различии с темпоральностью синхронической оказывается то, что этот второй тип времени не конституирован субъектом²¹⁶, и поэтому он затрагивает самотождественность сознания, оказывает

²¹⁴ Под оформлением диахронической темпоральности «в своеобразное от-меня-к-другому» понимается её принадлежность к межличностному отношению между субъектом и Другим. Иными словами, диахрония, по Э. Левинасу, представляет собой специфическую временность моей ответственности за Другого, немислимую за пределами этой ответственности.

²¹⁵ Левинас Э. Диахрония и репрезентация // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998. С. 147.

²¹⁶ В то же время ошибкой было бы на основании этой неконституированности диахронической темпоральности ставить знак равенства между ней и объективным временем. Напротив, следует понимать это таким образом, что отношение конституирования между субъектом и темпоральным потоком в диахронии *переворачивается*: не субъект теперь конституирует темпоральность, но сама диахроническая темпоральность конституирует субъекта. Это можно понять по аналогии с тем, как описывает обратное конституирование Ж.-Л. Марион в работе «Насыщенный феномен» (Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за её пределами. – М.: Академический проект, 2014. – С. 94–95).

на неё влияние. В отношении диахронической темпоральности субъект у Э. Левинаса раскрывается как пассивный, открытый воздействиям Другого²¹⁷.

Э. Левинас не останавливается на простом провозглашении этой альтернативной временности, он чётко укореняет её в отношении с Другим: «диахрония в приложении к прошлому, которая не собираема в ре-презентацию, – это, по сути, и есть <...> время моей ответственности за Другого»²¹⁸. Положение о диахронии как «времени моей ответственности за Другого» следует понимать таким образом, что внутри синхронической темпоральности в силу лежащей в её основе процедуры редукции инаковости к Самотождественному подлинная ответственность за Другого невозможна; напротив, обретение такой ответственности требует отказа от редукции инаковости Другого и, следовательно, влечёт за собой переход к альтернативной концепции темпоральности. Таким образом, мы можем сделать из этого простой вывод: если синхроническая темпоральность раскрывается как темпоральный горизонт «философии насилия», исключая тем самым возможность появления инаковости в самотождественности настоящего, то альтернативная ей диахроническая темпоральность, в свою очередь, становится возможна только в присутствии такой подлинной инаковости и – что означает то же самое – за пределами «философии насилия». Развивая эту идею о радикально «внешнем» по отношению к «философии насилия» характере диахронической темпоральности, Э. Левинас связывает её с *абсолютно прошедшим прошлым* или *незапамятным прошлым*²¹⁹: «значение <...>

²¹⁷ Так, например, описывая категорию Лица Другого, Э. Левинас отмечает следующее: «понятие лика возникает при приближении [Другого] <...>. Сознание оборачивается наваждением. Наваждение – не патологическое изменение, не отчаяние сознания, но сама близость существ <...>. Ближний вызывает меня, наваждение – это ответственность без выбора, коммуникация без фраз или слов» (Левинас Э. Речь и близость // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 341).

²¹⁸ Левинас Э. Диахрония и репрезентация // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998. С. 154.

²¹⁹ Термин «незапамятное прошлое» выбран Э. Левинасом неслучайно и говорит сам за себя: действительно, если *памятное* прошлое попадает в круг работы ретенции, описанный выше у Э. Гуссерля, то есть раскрывается как модификация настоящего момента Теперь, то сама *незапамятность* абсолютно прошедшего прошлого должна удерживать его от присвоения онтологической сферой так понятой «философии насилия».

[незапамятного] прошлого, имеющего своим истоком ответственность по отношению к другому лицу, задаёт порядок гетерономии»²²⁰. Этот вывод о родстве диахронии с незапамятным прошлым увязывает её с измерением абсолютно прошедшего, в котором обретается ответственность за Другого.

Итак, можно отметить, что синхроническая темпоральность ограничивается сферой моего собственного опыта времени, речь идёт о присвоении прошлого и будущего в качестве моментов моего настоящего. Такому пониманию темпоральности Э. Левинас противопоставляет диахроническую темпоральность как время Другого. В таком времени мыслимо прошлое, которое никогда не было моим настоящим, – абсолютно прошедшее прошлое, а также будущее, которое тоже не станет моим настоящим, – эсхатологическое будущее. Другой был до моего рождения, обладая своим собственным настоящим, которое не сможет быть присвоено мной; он также будет после моей смерти, обладая своим настоящим.

Однако прошлое Другого ещё не становится *абсолютно* прошедшим от того, что оно никогда не сможет стать моим настоящим. Э. Левинас отмечает: «линейное движение регрессии – ретроспектива к наиболее удалённому прошлому вдоль темпоральной серии – никогда не позволила бы достичь абсолютно пред-начальной диахронии, которая не может быть удержана памятью и историей»²²¹. Это означает, что сам Э. Левинас предостерегает нас от того, чтобы искать в регрессивном удалении всё дальше и дальше в прошлое Других некий плавный переход в *абсолютно прошедшее, незапамятное прошлое*. Тогда каким же образом осуществляется этот переход от прошлого Другого к абсолютно прошедшему прошлому? В каком отношении прошлое, которое никогда не было моим настоящим, может служить путеводной нитью к абсолютно прошедшему прошлому?

Мы будем понимать под абсолютно прошедшим прошлым в учении Э. Левинаса прошлое Откровения. Это означает, что прошлое Другого, которое не

²²⁰ Там же. С. 153.

²²¹ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 12.

может быть до конца осмыслено из перспективы синхронической темпоральности, служит *моделью*, которую Э. Левинас использует для демонстрации прошлого Откровения. Абсолютно прошедшее прошлое суть время Откровения, которое не может быть постигнуто разумом, но которое, тем не менее, *дано нам в ответственности за Другого*. Так, характеризуя «некоторые аспекты "онтологии" Писания»²²², Э. Левинас отмечает: «Откровение, описанное в терминах этического отношения или отношения с Другим, представляет собой модус отношения с Богом и дискредитирует одновременно и фигуру Самотождественного, и знание в их претензии служить единственным источником смысла (*signification*)»²²³. Следовательно, в оппозиции между синхроническим и диахроническим типами темпоральности у Э. Левинаса мы можем увидеть противостояние между двумя типами времени: историческим временем и временем Откровения. Соответственно, их онтологический статус различен.

Как отмечает Х. Хан, «Левинас неоднократно подчёркивает, что он не возвращается к до-модерновому концепту вечности через отсылку к "иллюзорному" идеалу»²²⁴. По этой причине нам не следует трактовать время Откровения у Э. Левинаса как некое «потустороннее» время, доступ к которому мог бы открыться через плавный переход по мере удаления в прошлое или будущее. Скорее, для понимания онтологической специфики Откровения в учении Э. Левинаса необходимо сосредоточиться на осмыслении этического статуса диахронической темпоральности. Так, Э. Левинас сообщает о способе существования Откровения следующее: «человек <...> не есть "сущее" (*étant*) среди "сущих" (*étants*) <...>. Он в то же время является тем, кому сказано слово, через кого *существует* Откровение. Человек это вместилище трансцендентного»²²⁵. Следовательно, Откровение, оставаясь трансцендентным,

²²² Levinas E. Revelation in the Jewish Tradition // The Levinas Reader. Oxford: Basil Blackwell, 1989. P. 198.

²²³ Ibid. P. 208.

²²⁴ Han H. Reading Levinas' Deconstruction of Time Through the Ethical Subject // Acta Universitatis Carolinae Interpretationes. Studia Philosophica Europeana. 2020. Vol. 10. № 1. Pp. 45–79.

²²⁵ Levinas E. Revelation in the Jewish Tradition // The Levinas Reader. Oxford: Basil Blackwell, 1989. P. 205.

существует не «по ту сторону» синхронической темпоральности, но внутри неё через Другого. Само этическое отношение с Другим, по Э. Левинасу, позволяет приблизить время откровения, сохраняя, тем не менее, его трансцендентный статус. Несмотря на то, что с точки зрения синхронической темпоральности такой способ существования времени Откровения является трудным для понимания, Э. Левинас констатирует: «*Бесконечность* в конечном <...> это и была бы [диахроническая] темпоральность <...>. Вопреки всей правильной логике и онтологии, мы находим реальность невозможного, в которой Бесконечное <...> присутствует как большее в меньшем»²²⁶. Таким образом, абсолютно прошедшее прошлое как время Откровения существует в настоящем как время Другого, несмотря на то, что настоящим в смысле синхронической темпоральности оно никогда не было.

Схожим образом следует понимать и эсхатологическое будущее, которое выходит за пределы синхронической темпоральности. По аналогии с тем, что прошлое Другого не сможет стать моим настоящим, поскольку Другой был до моего рождения, можно также утверждать, что будущее Другого не станет моим настоящим, поскольку Другой будет после моей смерти. И подобно тому, как ключ к пониманию абсолютно прошедшего прошлого в учении Э. Левинаса не следует искать в удалении всё дальше и дальше в прошлое Других, эсхатологическое будущее также открывается во времени Откровения, то есть выводит анализ за пределы синхронической темпоральности. Такая конфигурация абсолютно прошедшего прошлого и эсхатологического будущего свидетельствует о том, что для Э. Левинаса ограниченность синхронической темпоральности фактом моей собственной смертности преодолевается обращением к темпоральности диахронической, которая не только предшествует субъективному времени, но и опережает его.

²²⁶ Levinas E. *Death and Time* // Levinas E. *God, Death, and Time*. Stanford, California: Stanford University Press, 2000. Pp. 110–112.

Для характеристики незапамятного прошлого Э. Левинас использует введенную Платоном в диалоге «Государство»²²⁷ идею Блага, стоящего по ту сторону Бытия. Абсолютно прошедшее прошлое – это прошлое Блага. Именно это пред-начальное Благо оказывается тем, что призывает субъекта к ответственности, которая в настоящем проявляется как ответственность за Другого. Связь с абсолютно прошедшим прошлым, таким образом, одухотворяет отношение с Другим, позволяя перевести его в этический план. Редукция инаковости к Самотождественному, свойственная синхронической темпоральности, благодаря этой связи с Благом отменяется в пользу диахронии – как времени моей ответственности за Другого. Такое незапамятное прошлое, по Э. Левинасу, препятствует синхронизации времени в настоящем посредством развёртки темпорального измерения диахронии, устойчивого к механизмам ретенции и протенции. Э. Левинас формулирует положение об этой устойчивости диахронического времени следующим образом: «незапамятное <...> представляет собой неспособность рассеивающегося времени собраться в настоящем, непреодолимую диахронию времени по ту сторону сказанного. Это диахрония, которая детерминирует незапамятное»²²⁸.

Таким образом, мы приходим к следующей двойственности темпорального у Э. Левинаса: *синхроническая темпоральность представляет собой режим временности, при котором прошлое и будущее утрачивают свою онтологическую специфику, оказываясь модификациями настоящего; в силу универсального характера синхронии в качестве горизонта данности «философии насилия» любой предмет, данный сознанию, вписывается в эту синхроническую структуру и тем самым лишается инаковости. Напротив, диахроническая темпоральность оказывается альтернативным режимом временности, в котором прошлое в форме незапамятного (а также будущее в качестве эсхатологического будущего) несводимо к настоящему и поэтому ускользает от синхронизации «философии*

²²⁷ Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том третий. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.

²²⁸ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. Pp. 48–49.

насилия». Как мы увидим в следующем параграфе, это свойство диахронии *ускользает* от логики «философии насилия» позволит Э. Левинасу выстроить на ней альтернативную онтологию инаковости.

Здесь необходимо задаться следующим вопросом: как возможно открывающееся в диахронической темпоральности у Э. Левинаса *прошлое, которое никогда не было настоящим, то есть время Откровения*? Сам статус такого прошлого может показаться достаточно противоречивым. Однако Э. Левинас сознательно наделяет абсолютно прошедшее прошлое столь парадоксальным статусом, поскольку он позволяет уклониться от логики синхронической темпоральности: всё, что однажды было настоящим, сохраняется за счёт удержания в ретенциях. Ключом к пониманию этого парадоксального статуса диахронической темпоральности оказывается анализ левинасовской интерпретации эсхатологии. С одной стороны, очевидна принадлежность этого термина к религиозному словарю. С другой стороны, в учении Э. Левинаса эсхатология выполняет определённую концептуальную функцию. Так, О. Айзенстат отмечает: «Левинас предлагает <...> концепцию, в которой эсхатология синонимична с разрывом тотальности»²²⁹. Термины религиозного словаря позволяют Э. Левинасу наметить пространство для выхода за пределы «философии насилия» – эсхатологическая перспектива функционирует подобно «вместилищу» для всего того, что онтологически несовместимо с «философией насилия» (так, например, А. В. Ямпольская связывает с эсхатологической перспективой само существование личности в левинасовском учении: «личность [у Левинаса] существует лишь постольку, поскольку она находится в эсхатологической перспективе»²³⁰). Схожим образом эсхатологическая перспектива позволяет прояснить статус диахронической темпоральности: синхрония и

²²⁹ Ajzenstat O. Driven Back to the Text: The Premodern Sources of Levinas' Postmodernism. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001. P. 69.

²³⁰ Ямпольская А. В. Ранний Левинас: проблемы времени и субъективности // Вопросы философии. 2002. № 1. С. 175.

диахрония у Э. Левинаса противопоставляются подобно истории и эсхатологии²³¹. Неумолимый ход истории, описывающий время государств с их торжествующей тотальностью, нисколько не противоречит эсхатологическому времени, которое можно охарактеризовать как время транс-историческое (то есть возвышающееся над историей). Таким образом, диахроническая темпоральность укореняется у Э. Левинасом на почве религиозных категорий, подтверждая свою альтернативность синхронической темпоральности.

Что касается стратегии абсолютизации *Cogito*, мы имели возможность увидеть, что в силу её онтологической принадлежности к «философии насилия» она также развивается в горизонте левинасовской синхронической темпоральности. Когда мы вслед за П. Рикёром отметили, что стратегия абсолютизации *Cogito* выстраивает идентичность субъекта по типу самотождественности на устранении любой инаковости, мы констатировали тем самым её принадлежность к сфере синхронической темпоральности. Действительно, единство субъекта по типу самотождественности темпорализуется в логике синхронической темпоральности. На этом этапе нашего исследования мы получаем возможность *эксплицировать онтологию идентичности картезианского Cogito*: действительно, как было отмечено в начале настоящей главы, онтология идентичности субъекта содержит в себе два принципа: набор условий, определяющий определённый тип единства субъекта во времени, а также способ темпорализации этого единства. Теперь мы можем раскрыть сущность обоих принципов применительно к онтологии идентичности картезианского *Cogito* в стратегии его абсолютизации: *единство субъекта, которое конституируется в этом типе идентичности, суть единство самотождественности, устроенное как логическое тождество; способ темпорализации этого единства суть*

²³¹ Вот что пишет об этом противопоставлении у Э. Левинаса Э. Вышгород: «тотальность может быть нарушена только тем, что лежит за её пределами, измерением, которое Левинас отваживается называть эсхатологией. Этот термин не должен пониматься телеологически как отсылающий к некой цели в будущем времени, но скорее как учреждающий отношение, которое находится по ту сторону тотальности как вытягивающее существа из истории» (Wyschogrod E. *Language and Alterity in the Thought of Levinas* // *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 191).

синхроническая темпоральность, внутри которой самотождественность оказывается устойчивой. Устойчивость самотождественности в потоке синхронической темпоральности объясняется тем, что синхроническая темпоральность (как мы видели это у Э. Гуссерля) конституирована самим сознанием. При этом синхроническая темпоральность, редуцирующая всякую инаковость к Самотождественному, является тем самым инструментом, который поддерживает самотождественность субъекта, а именно – утверждение этой самотождественности становится возможно в силу устранения инаковости, то есть её преобразования в тождество.

1.6. «Онтология следа» как собственная онтология учения Э. Левинаса

Теперь мы переходим к анализу позитивной онтологической программы Э. Левинаса. Наш анализ будет опираться на предпосылку, согласно которой в левинасовском учении помимо критики, направленной в адрес «философии насилия», имеется собственная онтологическая концепция, не сводимая к ней. Прежде всего, нам необходимо показать отличия собственной онтологии Э. Левинаса от «философии насилия». Он сам говорит в этом ключе о метафизике, которая предшествует онтологии: «метафизика, трансценденция – это приятие Другого самотождественным, Другого моим Я – конкретно осуществляется как оспаривание самотождественного Другим, иными словами, как этика, выражающая критическую сущность познания. А поскольку критика идёт впереди догматизма, то метафизика обладает приоритетом перед онтологией»²³². Мы можем увидеть, что базовым различием для Э. Левинаса, отталкиваясь от которого он выстраивает свою собственную онтологию, является различие между онтологией и метафизикой.

Какой смысл Э. Левинас вкладывает в термин «метафизика»? Он использует его в специальном смысле. И. А. Эннс пишет на этот счёт: «Левинас пытается дать

²³² Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 82.

непредметное, несущностное, а следовательно, не онтологическое, а метафизическое описание "Другого". Левинас стремится преодолеть идею бытия как тотальности, единства, цель его – не онтология, а построение метафизики, утверждающей множественность и различие самого бытия»²³³. Следовательно, метафизика для Э. Левинаса актуальна по той причине, что она понимается им как постижение того, что стоит «над бытием» или «по ту сторону бытия», одним словом – метафизика способна осуществлять рефлексия над тем, что трансцендентно²³⁴ онтологии как «философии насилия». Именно метафизическая мысль, по Э. Левинасу, способна осмыслить Другого, избегая его редукции к Самотождественному, и в этом смысле метафизика в учении Э. Левинаса оказывается одновременно и этикой.

Для того, чтобы понять, как связаны метафизика и этика у Э. Левинаса, обратимся ещё к одному значимому различию в левинасовском учении, а именно – различию между желанием и потребностью. Если потребность живёт своим удовлетворением в синхронии и тем самым поддерживает круг тотальности, то желание, напротив, неудовлетворимо. Желание, по Э. Левинасу, направлено к Другому, поэтому оно выводит за пределы тотальности и, в конце концов, оказывается разрушительно для «философии насилия». Э. Левинас проводит различие между желанием и потребностью так: «потребность открывается в мире, который есть *для меня* <...>. Потребность есть само возвращение, озабоченность Я собой, эгоизм, изначальная форма идентификации, ассимиляции мира во имя совпадения с собой <...>. Этому субъекту мы противопоставляем Желание Другого, исходящее от уже достигнувшего полноты и в этом смысле независимого существа, желающего не для себя <...>. В этом желании Я влечётся к Другому, ставя под сомнение суверенную идентификацию Я с самим собой»²³⁵. Благодаря такой

²³³ Эннс И. А. Проблема соотношения «собственного» и «чужого» в философии Э. Левинаса // Социальное знание в поисках идентичности. Томск, 1999. С. 80.

²³⁴ Подробнее о трансцендентном у Э. Левинаса см.: Levinas E. Transcendence and Intelligibility // Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. Pp. 149–160.

²³⁵ Lévinas E. La signification et le sens // Lévinas E. Humanisme de l'autre homme. Paris: Fata Morgana, 1987. Pp. 48–49.

возможности ставить идентичность самотождественного субъекта под вопрос, желание у Э. Левинаса открывает путь к метафизике, измерение которой также представляет собой лишённый насилия способ встретиться с Другим по ту сторону тотальности и «философии насилия».

Но если при помощи метафоры желания метафизика в учении Э. Левинаса открывает путь к Другому, то как мы можем завести об этом Другом речь, не сделав его частью тотальности? Исчерпывается ли Другой в том апофатическом способе именования, который указывает на Другого через отрицание «философии насилия» (Другой суть то, что невозможно помыслить средствами «философии насилия»)? Такой тип вопрошания вплотную ставит нас перед позитивной онтологической программой Э. Левинаса. Если место Другого в левинасовском учении – это не чистое отрицание, в таком случае мы способны обнаружить в философии Э. Левинаса разработанное им самим понимание онтологии. Посмотрим на то, как А. Пеперзак характеризует отношение Э. Левинаса к онтологии: «левинасовское сопротивление <...> онтологии не должно пониматься как отказ от *всей* онтологии <...>. Через подчинение феноменальности и бытия <...> "отношению" между другим и мной, Левинас переоткрыл вопрос о значении этих категорий. Его ответ может быть найден в нескольких попытках создания собственной феноменологической онтологии»²³⁶. Согласно этой оценке, левинасовская критика онтологии как «философии насилия» действительно не предполагает отказ от онтологии как философской дисциплины вообще, но лишь расчищает пространство для построения некоторой альтернативной онтологии, формирующейся на базе отношения субъекта с Другим.

Онтологию такого типа, которую мы встречаем в левинасовской дескрипции Другого, можно было бы обозначить при помощи термина «*онтология следа*»²³⁷.

²³⁶ Peperzak A. Levinas' Method // Research in Phenomenology. 1998. Vol. 28. P. 117.

²³⁷ Используя термин «*онтология следа*», мы должны отдавать себе отчёт в его многозначной смысловой нагрузке. То, что мы будем называть «*онтологией следа*», сам Э. Левинас обозначает термином «*метафизика*», однако для избежания терминологического смешения нами было принято решение закрепить за позитивной онтологической программой Э. Левинаса именно термин «*онтология следа*».

Что, по Э. Левинасу, представляет собой след? И почему он может претендовать на роль центрального термина в собственной онтологии левинасовского учения? Для начала стоит указать на ту общую конфигурацию, в которой у Э. Левинаса возникает тема следа: он противопоставляет его *знаку*. След указывает на *отсутствие* того, кем он был оставлен. Для нас важно также и то, что след мыслится Э. Левинасом прежде всего и главным образом как след Другого, как способ присутствия Другого в настоящем. След, таким образом, удерживает трансцендентное в имманентном, препятствуя его тотализации.

Парадоксальный онтологический статус следа состоит, следовательно, в том, что сам способ его существования есть в некотором смысле *свидетельство отсутствия*. Вот как сам Э. Левинас в одноименной работе характеризует след, размышляя над тем, каким мог бы быть способ присутствия Другого: «другой исходит из абсолютно Отсутствующего²³⁸ <...>. Потустороннее, откуда приходит лик [Другого], означает некое подобие следа. Лик – след абсолютно минувшего, абсолютно прошлого Отсутствующего <...>, когда значимость Трансцендентного не уничтожает трансценденцию, включая её в имманентный *порядок*, но, напротив, трансценденция сохраняется как неизменно минувшая трансценденция трансцендентного <...>. Это незапамятное прошлое, быть может, это и есть вечность, чья значимость не чужда прошлому. Вечность – сама необратимость времени, источник и убежище прошлого»²³⁹. Необходимо обратить внимание на то,

²³⁸ В приведённом фрагменте Э. Левинаса «*абсолютно Отсутствующее*», из которого исходит Другой, указывает на измерение абсолютно прошедшего прошлого, открывающееся в диахронической темпоральности. Абсолютно Отсутствующее означает такое прошлое, которое никогда не было настоящим. Парадоксальный статус абсолютно прошедшего прошлого находит своё объяснение в эсхатологическом измерении, которое было описано в параграфе 1.5. А поскольку, как было продемонстрировано там же, горизонтом «философии насилия» является синхроническая темпоральность, в этом онтологическом поле всякий феномен исчерпывается категорией присутствия. В этом смысле для синхронической темпоральности радикальная инаковость может быть только отсутствующей, поскольку сама процедура редукции всякой инаковости к Самотождественному, конститутивная для «философии насилия», делает присутствие Другого во всей его радикальной инаковости невозможным. Однако, с точки зрения «онтологии следа», это отсутствие Другого может быть постигнуто как след абсолютно прошедшего прошлого, вследствие чего оно обретает некоторую онтологическую позитивность.

²³⁹ Левинас Э. След другого // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 318.

что новое онтологическое измерение, открываемое следом, содержит в себе два момента: во-первых, это Другой, свидетельством которого, собственно, и выступает след; во-вторых, это диахроническая темпоральность, описанная нами в параграфе 1.5. и открывающая измерение абсолютно прошедшего прошлого, – которое никогда не было настоящим и которое никогда не сможет им стать. Но если след указывает на абсолютно прошедшее прошлое, то в этом – указание также на подлинный источник инаковости Другого: радикальная инаковость Другого несоизмерима с настоящим потому, что связана с измерением диахронической темпоральности²⁴⁰.

В то же время «онтология следа» не является абсолютной противоположностью классической онтологии бытия, поскольку в левинасовском учении само бытие предполагает след, возникающий в качестве изнанки бытия. Э. Левинас продолжает: «след – сама неизгладимость бытия, его всевластие по отношению к любой негативности, его неспособная замкнуться в себе необъятность, в определённой мере слишком большая, чтобы быть незаметной, интериорной, для Себя <...>. След не связывает с тем, что меньше бытия, но обязывает по отношению к Бесконечному, абсолютно Другому»²⁴¹. Мы можем сделать вывод, что специфически левинасовская «онтология следа», противопоставленная «философии насилия», предполагает и собственный режим темпоральности, альтернативный синхроническому темпоральному горизонту «философии насилия».

²⁴⁰ Здесь необходимо отдавать себе отчёт в этом двойственном статусе Другого у Э. Левинаса: с одной стороны, «онтология следа» демонстрирует нам, что Другой не может быть постигнут, исходя из «философии насилия», поэтому он принадлежит скорее диахронической темпоральности и, в этом смысле, его временем является время абсолютно прошедшего прошлого. С другой же стороны, для Э. Левинаса Другим в подлинном смысле слова оказывается наш *ближний*, ответственность за которого мы берём на себя. Чтобы две эти характеристики Другого (быть *ближним* и олицетворять заповедь «не убий!», положенную Благом в абсолютно прошедшем прошлом) могли быть объединены, мы должны отметить, что в учении Э. Левинаса *ближний* поднимается на *недостижимую высоту*, однако в этом возвышении он становится ещё ближе, сполна раскрывается как *ближний*.

²⁴¹ Левинас Э. След другого // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 320.

Можно указать на ещё один способ Э. Левинаса артикулировать собственное понимание онтологии. Этот способ лежит в различии между *Сказанным* (le Dit) и *Говорением* (le Dire) – категориями, анализ которых производится Э. Левинасом в работе «Иначе, чем быть, или по ту сторону бытийствования»²⁴². Первую из двух категорий Э. Левинас отождествляет с языком, возлагая на Сказанное ответственность за всё то, что ранее им утверждалось о синхронизации и о поглощении иного Самотождественным: «только в сказанном, в эпосе говорения, диахрония времени синхронизируется в памятное время и становится темой»²⁴³. Сказанное, по Э. Левинасу, есть режим функционирования языка, в котором вещи фиксируются, теряют свою подвижность и, в конечном счёте, подвергаются господству «философии насилия». Но, согласно левинасовскому учению, в статичности Сказанного оказывается сокрыто другое, динамическое измерение повествования – это Говорение, языковая процессуальность, которая предшествует Сказанному и неизбежно поглощается им. Сам Э. Левинас характеризует Говорение так: «если говорение не является только коррелятом сказанного, если его значимость не поглощена значимостью сказанного, разве не можем мы найти за пределами или по ту сторону говорения, проговаривающего бытие, значимость диахронии? По ту сторону бытия и его раскрытия теперь уже слышится резонанс иной значимости, забытой в онтологии»²⁴⁴. Примечательно, что уже в такой краткой характеристике Говорения Э. Левинас указывает на *возможность иной значимости*, которая скрывается в категории Говорения. В чём состоит такое онтологическое преимущество Говорения? По Э. Левинасу, оно заключается в том, что Говорение вводит в синхроническую конструкцию Сказанного диахронию, то есть приоткрывает всё то же измерение абсолютно прошедшего прошлого, с которым мы сталкивались во всех проявлениях у Э. Левинаса «онтологии следа», рассмотренных на протяжении настоящего параграфа. З. А. Сокулер описывает различие между Говорением и Сказанным в учении Э. Левинаса следующим

²⁴² Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 242 p.

²⁴³ Ibid. P. 48.

²⁴⁴ Ibid. P. 49.

образом: «различие говорения и сказанного связано с тем, что язык в изображении Левинаса оказывается сущностно амбивалентным. С одной стороны, сказанное в языке реифицирует и синхронизирует описанную реальность. Но, с другой стороны, сам язык как осуществляющееся действие говорения носит временной характер и вводит диахронию. Язык так же событиен, имеет такую же "глагольную сущность", как и бытие»²⁴⁵. Действительно, некоторая онтологическая двойственность языка (связанная с тем, что Лицо Другого говорит, что в его глазах читается заповедь) позволяет Э. Левинасу утверждать двойственность времени, его принципиальную неоднородность, проявляющуюся в том, что мы обозначили в параграфе 1.5. как синхронический и диахронический типы темпоральности. И если измерение Сказанного вполне поддаётся осмыслению в терминах классической онтологии, понятой как «философия насилия», то измерение Говорения может быть постигнуто только при помощи «онтологии следа»²⁴⁶.

Наш обзор «онтологии следа» невозможно было бы завершить без обращения к идее Блага, описанной в параграфе 1.5. Как уже было отмечено, Э. Левинас связывает Благо с измерением абсолютно прошедшего прошлого, которое становится доступно в диахронической темпоральности. А поскольку для левинасовского учения Благо стоит превыше бытия, «онтология следа» выступает, в том числе, как онтология Блага. Измерение «философии насилия» разрушительно для Блага, оно не может находиться в настоящем синхронической темпоральности; однако оно способно оставлять в настоящем *след*. И в этом смысле след для Э. Левинаса всегда оказывается *следом Блага*, то есть несёт этическую окраску. Абсолютно прошедшее прошлое проявляется в настоящем как след Блага,

²⁴⁵ Сокулер З. А. Говорение и сказанное в учении Э. Левинаса: о том, что может и что не может быть выражено в языке // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2012. № 5. С. 31.

²⁴⁶ Вот как З. А. Сокулер объясняет связь между Говорением и диахронией: «сказанное есть продукт говорения и его след. Говорение есть действие, разворачивающееся во времени. Говорение диахронично, а в сказанном диахрония редуцируется до синхронии. Сказанное редуцирует – как бы останавливает – диахронию темпоральности» (Сокулер З. А. О чём говорит язык? // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за её пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 241).

оставленный в Лице Другого. Другой, беззвучно проговаривая заповедь «не убий!» самым выражением своего Лица, привносит в измерение Сказанного диахронию, а также этические смыслы. Таким образом диахроническая темпоральность как время морального суда связывается с настоящим. Подобное сочленение настоящего синхронической темпоральности и абсолютно прошедшего прошлого темпоральности диахронической объясняет парадоксальный онтологический статус Другого в учении Э. Левинаса. Безусловно, Э. Левинас находит Другого в нашем ближнем. Однако Лицо этого ближнего при помощи «онтологии следа» может быть осмыслено как след Блага, то есть оно оказывается связано с измерением абсолютно прошедшего прошлого.

Обобщая все описанные в настоящем параграфе проявления «онтологии следа» у Э. Левинаса, мы сталкиваемся с необходимостью дать используемому в настоящем диссертационном исследовании смыслу онтологии определение. Нам нужно такое определение онтологии, в котором она раскрывалась бы как понятие, объемлющее собой метафизику. Миронов В. В. и Иванов А. В. определяют онтологию как «учение о предельных, фундаментальных структурах бытия»²⁴⁷. Это определение выступит надёжной опорой настоящего диссертационного исследования при условии, что будут приняты во внимание исторические процессы, происходящие в онтологии как разделе философии, а именно – отход от классической философии бытия в сторону неклассических подходов. Так, А. Л. Доброхотов отмечает: «в теориях, выдвинутых в противовес классике <...>, главным критерием можно считать недовольство замкнутостью традиционной философии на свои собственные ценности, методы и установки, и в то же время желание найти какую-то вне разума лежащую действительность, которая могла бы стать почвой для <...> теоретизирования»²⁴⁸. Следовательно, в неклассических онтологиях происходит расширение сферы, потенциально пригодной для

²⁴⁷ Миронов В. В., Иванов А. В. Университетские лекции по метафизике. М.: Современные тетради, 2004. С. 83.

²⁴⁸ Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Издательство Московского университета, 1986. С. 230–231.

онтологического осмысления. С таким расширением предмета онтологии мы сталкиваемся в «онтологии следа», поскольку онтологическому осмыслению здесь подвергается то, что стоит «превыше» или «по ту сторону» бытия, а именно – *трансцендентное*. По этой причине мы обратимся к тому, как определяет ядро новой онтологии Н. Гартман. Он пишет: «само бытие нельзя ни определить, ни объяснить. Но можно отличить виды бытия <...> Их нахождение составляет <...> ядро новой онтологии»²⁴⁹. Следовательно, мы можем рассматривать трансцендентное²⁵⁰ у Э. Левинаса в качестве особого способа существования.

У Э. Левинаса мы читаем следующее: «если трансцендентность имеет значение, она может указывать только на тот факт, что *событие бытия*, – *существование*, – *бытийствование* (l'essence) переходит к тому, что является иным бытия (à l'autre de l'être) <...>. Переходить к *иному* бытия (à l'autre de l'être), иначе чем быть (autrement qu'être). Не *существовать иначе* (être autrement), но *иначе чем быть* (autrement qu'être)»²⁵¹. Следовательно, в таком расширенном определении онтологии речь должна идти об *ином бытия*, которое не только не альтернативно отсутствию, но преодолевает дихотомию присутствия и отсутствия²⁵². *Здесь важно подчеркнуть, что именно в таком смысле мы и будем понимать онтологию (то есть как раздел философии, изучающий типы бытия или способы существования*²⁵³; *при этом одним из принципов так осмысляемого бытия будет момент его инаковости или трансцендентность*). Такое расширенное по

²⁴⁹ Гартман Н. Старая и новая онтология. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/gartman-n/staraya-i-novaya-ontologiya> (дата обращения: 29.09.2025).

²⁵⁰ Проблему трансцендентного схожим образом с вопросом о ценностях связывает Г. Риккерт. Он отмечает: «основная проблема теории познания <...> есть проблема *трансцендентности*» (Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. // Риккерт Г. Философия жизни. К.: Ника-Центр, 1998. С. 28).

²⁵¹ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 3.

²⁵² Необходимо отметить, что ценности и смыслы, онтологический статус которых Э. Левинас также подвергает серьёзному осмыслению, способны преодолевать дихотомию присутствия и отсутствия.

²⁵³ Благодаря такому определению «онтология» может пониматься также как характеристика конкретного способа существования. Действительно, когда мы обсуждаем онтологию в качестве раздела философии, её исследуемой областью оказываются типы бытия или способы существования. Однако, когда мы рассматриваем онтологию определённого предмета, словом «онтология» обозначается характеристика конкретного способа существования.

отношению к предлагаемому в «философии насилия» смыслу слова «онтология» понимание позволяет нам охватить в качестве онтологических категорий не только само бытие, но также и трансцендентность, которая становится предметом осмысления метафизики в традиционном смысле слова²⁵⁴. Отныне слово «онтология» будет в тексте настоящей работы употребляться именно в этом расширенном смысле, включающем в себя также и метафизику²⁵⁵. Благодаря такой постановке вопроса мы можем усмотреть в учении Э. Левинаса как критику «онтологии» в узком смысле «философии насилия», так и изложение позитивной онтологии, взятой в широком смысле, то есть включающей в себя метафизику как исследование того, что находится «по ту сторону бытия»²⁵⁶.

Необходимо также обратить внимание на то, как характеризует метафизический статус Другого в так понятой онтологии Э. Левинаса Ж. Деррида: «единственный, иной, совсем-иной, может явить себя как то, что есть, прежде общей истины, в некоторой не-явленности и в некотором отсутствии. Только о нём одном можно сказать, что его феномен есть некоторая не-феноменальность, что его

²⁵⁴ Вот как характеризует подобное устремление левинасовской мысли Л. Ю. Соколова: «"по ту сторону бытия" толкуется Левинасом как феноменологическое эпохе, заключение в скобки сущего, в том числе Бога онтоотеологии, открывающее радикальную трансценденцию ветхозаветного Бога» (Соколова Л. Ю. Трансцендентальная тема в феноменологии М. Анри и Э. Левинаса // Эмманюэль Левинас: путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвящённый 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2006. С. 44).

²⁵⁵ Наличие в учении Э. Левинаса присущей ему позитивной онтологической программы констатирует также И. Н. Зайцев. Он отмечает: «в <...> ранних произведениях [Э. Левинаса] любопытнее всего <...> онтологическая тональность всех построений. И при этом известна "этичность" философии Эммануэля Левинаса. Есть ли тут некое противоречие? И да, и нет. Воззрения французского мыслителя не противоречивы, просто рамки классификационных рубрик "онтология" и "этика" не вполне адекватны в данном случае <...>. Левинас критикует классическую онтологию как онтологию наличного бытия <...>. Но это же не означает полного отказа от онтологической проблематики, это означает только отказ от онтологии налично-данного» (Зайцев И. Н. Концепция Другого в философии Э. Левинаса: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. СПб., 2008. С. 89–90).

²⁵⁶ Стоит отметить, что используемое в работе понимание онтологии имеет аналоги в философской традиции. Так, например, мы сталкиваемся с представлением о существовании небытия в диалоге Платона «Софист»: «небытие, бесспорно, имеет свою собственную природу, и подобно тому, как большое было большим, прекрасное – прекрасным, небольшое – небольшим и некрасивое – некрасивым, так и небытие, будучи одним среди многих существующих видов, точно таким же образом было и есть небытие» (Платон. Софист // Платон. Собрание сочинений в четырёх томах. Том второй. М.: Мысль, 1993. С. 331).

присутствие [*есть*] некоторое отсутствие. Не чистое и простое отсутствие, потому что тогда логика смогла бы обернуть это себе на пользу, а именно *некоторое* отсутствие. Такая формулировка ясно показывает: в этом опыте иного логика не-противоречия <...> [оказывается оспоренной] в самом своём корне»²⁵⁷.

Ж. Деррида отмечает, что Другой в левинасовском учении наделяется особой онтологией, которая преодолевает дихотомию между чистым присутствием и чистым отсутствием. С точки зрения «философии насилия», присутствие Другого не равнозначно присутствию познаваемого предмета, поскольку противное означало бы редукцию инаковости к Самотождественному, которая уничтожала бы Другого именно как Другого. Однако для описания онтологического статуса Другого у Э. Левинаса нам также нельзя прибегать к помощи категории отсутствия, так как подобное описание вовсе лишило бы Другого всякой значимости. На этот счёт Э. Левинас пишет: «быть или не быть – это не вопрос, который затрагивал бы трансцендентное. Утверждение об *ином* бытия (*de l'autre de l'être*), – об иначе чем быть (*de l'autrement qu'être*), – утверждает различие по ту сторону того, что отделяет бытие от ничто: само различие *потустороннего* (*la différence de l'au dela*), различие трансцендентного»²⁵⁸. В свою очередь, то, что Ж. Деррида называет «*некоторым отсутствием*» Другого раскрывается у Э. Левинаса как подлинная онтологическая категория благодаря метафизике, выходящей за пределы «философии насилия». Если темпоральным горизонтом последней, как мы выяснили в параграфе 1.5., является синхроническая темпоральность, то всякая временность в отличном от синхронии смысле оказывается непостижимой для «философии насилия». Однако левинасовская метафизика или «онтология следа» позволяет осмыслять такие конструкции как, например, «*некоторое отсутствие*» Другого в анализе Ж. Деррида²⁵⁹.

²⁵⁷ Деррида Ж. Насилие и метафизика: эссе о мысли Эмманюэля Левинаса // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 379–380.

²⁵⁸ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 4.

²⁵⁹ Схожим образом с онтологической проблематикой работает Ж.-Л. Марион. Для обозначения феноменов, не укладывающихся в категории классического онтологического словаря, он уподобляет свой язык апофатическому богословию: «невозможное может быть помыслено лишь в тех пределах, в которых оно схвачено понятием. Я полагаю, то, что мы можем и стремимся здесь

Теперь, следовательно, нам становится понятнее условие возможности специфической для Э. Левинаса «онтологии следа»: если мы понимаем онтологию как дисциплину, включающую себя метафизику (и инаковость в качестве категории), то «онтология следа» базируется на таком понимании онтологии. Если нечто наличествует в логике следа, ускользая от характерного для «философии насилия» способа существования, оно, тем не менее, может быть осмыслено средствами онтологии. В следующей главе настоящего диссертационного исследования нам предстоит проанализировать онтологию идентичности субъекта в учении Э. Левинаса при помощи «онтологии следа».

1.7. Заключение к главе 1

В настоящей главе мы локализовали мысль Э. Левинаса об идентичности субъекта в контексте кризиса картезианского Cogito. Для выполнения поставленной задачи было избрано понимание кризиса Cogito, предложенное П. Рикёром. Анализ продемонстрировал, что рикёровская интерпретация кризиса заостряет внимание на антагонизме внутри учения Р. Декарта о Cogito, который возникает между, с одной стороны, претензией Cogito на автономность (а также его способностью обеспечивать идентичность субъекта) и, с другой стороны, той ролью *инаковости*, которая в форме идеи всесовершенного существа занимает в аргументации Р. Декарта центральное место. Преимущество предложенной П. Рикёром интерпретации кризиса Cogito для целей настоящего диссертационного исследования, как было отмечено, заключается в том, что П. Рикёр осмысляет идентичность субъекта, открывающуюся в Cogito, как идентичность *того же самого* (*un même*) или самоидентичность (*la même*). Кризис,

усмотреть, всё-таки может быть названо феноменологией и оно предполагает полный переворот прежней ситуации. Это значит, что теперь мы допускаем, что имеем опыт невозможного <...>. Но теперь невозможное уже есть не то, что не может быть помыслено, но то, чей факт должен быть помыслен» (О Даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос. 2011. № 3. С. 167). Важно также отметить, что при исследовании События рамки классической онтологии переступает С. Жижек (Жижек С. Событие. Философское путешествие по концепту. М.: РИПОЛ классик, 2019. 240 с.).

следовательно, открывает в перспективе «посткартезианской философии» две *взаимоисключающие* возможности. Первая возможность состоит в сохранении основополагающей роли инаковости за счёт отказа от самотождественности субъекта (мы назвали этот тип решений «стратегией минимизации Cogito»). Вторая возможность, напротив, предполагает сохранение самотождественности субъекта за счёт устранения инаковости (этот тип решений был назван «стратегией абсолютизации Cogito»). Поскольку стратегия минимизации Cogito элиминирует идентичность субъекта, было принято решение оставить её обзор за рамками рассмотрения настоящего диссертационного исследования²⁶⁰, сосредоточившись на анализе стратегии абсолютизации Cogito.

С опорой на учение Э. Левинаса исследование продемонстрировало, что итогом развития стратегии абсолютизации Cogito становится концептуальная ситуация, в которой самотождественный субъект лишается как ответственности перед Другим, так и возможности обладать подлинной свободой, что в конечном счёте приводит к разрушению идентичности субъекта и его растворению в тотальности. Такой результат историко-философского развития стратегии абсолютизации Cogito был назван нами «кризисом гуманизма». Мы выдвинули гипотезу, согласно которой онтология идентичности субъекта в учении Э. Левинаса должна позволить преодолеть «кризис гуманизма», то есть способствовать сохранению идентичности субъекта.

Был представлен анализ онтологии как «философии насилия» у Э. Левинаса. Сущность последней сводится к процедуре редукции инаковости к Самотождественному, которая лежит в основании «философии насилия». Мы подробно изучили это онтологическое свойство «философии насилия» на примере критикуемых Э. Левинасом идей Г. В. Ф. Гегеля, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Процедура элиминации инаковости позволила нам рассматривать

²⁶⁰ Тем не менее, это требует оговорки, что некоторые *радикальные следствия*, выводимые из стратегии абсолютизации Cogito в истории философии и затрагивающие, в первую очередь, способность субъекта к автономии, заставляют наш анализ сталкиваться с разрушением идентичности субъекта, характерным для стратегии минимизации Cogito.

«философию насилия» в качестве онтологии, соответствующей стратегии абсолютизации Cogito, – поскольку в этом способе работы с Cogito идентичность самотождественного субъекта также сохраняется за счёт редукции инаковости. Из этого мы делали вывод о том, что кризис Cogito знаменует собой в то же время кризис «философии насилия» как определённого онтологического типа. При этом в настоящей главе было обнаружено, что, когда Э. Левинас критикует «философию насилия», он не отказывается от онтологии как таковой, но только лишь от той её версии, которая устраняет инаковость (как это происходит, например, в стратегии абсолютизации Cogito).

Исследование двух типов темпоральности у Э. Левинаса – синхронической и диахронической – позволило сделать вывод о том, что первая из них представляет собой темпоральный горизонт «философии насилия» и, следовательно, оказывается важным фактором, который необходимо учитывать при анализе стратегии абсолютизации Cogito. Такой статус синхронической темпоральности раскрылся за счёт того, что в синхронии темпорального потока прошлое и будущее сводятся к настоящему, то есть утрачивают присущую им инаковость. Однако это свойство позволило также показать, что альтернативная синхронической диахроническая темпоральность, связанная с измерением абсолютно прошедшего прошлого (и эсхатологического будущего), способствует выходу за пределы «философии насилия». Э. Левинас настаивает на том, что диахрония является временем, в котором формируются отношения субъекта с Другим. На основании диахронической темпоральности нами было сформулировано понимание «онтологии следа» – собственной онтологии левинасовского учения, в которой, как мы увидим в следующей главе, разворачивается его концепция идентичности субъекта. То, что Э. Левинас называет «метафизикой» и противопоставляет «философии насилия», вполне может быть осмыслено в качестве онтологической конструкции при условии, что определение онтологии будет расширено таким образом, чтобы онтология включала в себя также работу с иным бытия или трансцендентным. Было принято решение остановиться на таком определении онтологии в качестве рабочего для настоящего диссертационного исследования.

Глава 2. Реконструкция концепции идентичности субъекта Э. Левинаса

В настоящей главе нам предстоит произвести реконструкцию концепции идентичности субъекта, которая представлена в учении Э. Левинаса. Такая идентичность существует внутри определённого, специфического для Э. Левинаса типа онтологии, который в прошлой главе был назван нами «онтологией следа» и который в самом общем смысле самим Э. Левинасом противопоставляется «философии насилия».

Анализ идентичности субъекта представлен у Э. Левинаса в ряде текстов. Мы впервые обнаруживаем эту тему в его работе 1947 года «От существования к существующему»²⁶¹, где происходит сама постановка проблемы идентичности субъекта. Далее Э. Левинас посвящает разработке этой проблемы значительную часть своей работы 1961 года «Тотальность и Бесконечное»²⁶². В дальнейшем он возвращается к проблематике идентичности субъекта на более позднем этапе своего творчества, посвящая ей в 1967 году небольшую лекцию «Подстановка»²⁶³, которая в 1974 году перерастает в целую книгу «Иначе, чем быть, или по ту сторону бытийствования»²⁶⁴, а также третью главу своего сборника «Гуманизм другого человека»²⁶⁵, вышедшего в 1972 году. В серии этих текстов Э. Левинас планомерно выстраивает единую концепцию идентичности субъекта, которая предполагает три уровня, существующих в одном онтологическом регистре.

В настоящей главе мы будем исходить из предположения о том, *что идентичность субъекта в учении Э. Левинаса имеет трёхуровневую структуру*. Гипотеза эта сводится к тому, что если картезианский субъект обладал одномерным

²⁶¹ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–65.

²⁶² Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.

²⁶³ Levinas E. Substitution // Levinas E. Basic Philosophical Writings. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. Pp. 79–96.

²⁶⁴ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 242 p.

²⁶⁵ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 591–662.

самотождественным типом идентичности (как это продемонстрировано у П. Рикёра), то в учении Э. Левинаса идентичность субъекта не просто теряет свою самотождественность, но также усложняется, распадаясь на несколько онтологических уровней или граней, тесно взаимосвязанных между собой. Подобной гипотезы, например, придерживается З. А. Сокулер: «вместо классического представления о *единстве* субъекта мы видим в учении Левинаса сложную трёхуровневую структуру, в которой каждый уровень обнаруживает свою недостаточность и *требует других, в то же время их отменяя* <...>. Отношение между уровнями (или гранями субъекта) *парадоксально и невозможно*. Но в этом моменте мне видится не слабость, а, напротив, сила и глубина учения Левинаса»²⁶⁶. Опираясь на эту гипотезу о трёх уровнях идентичности субъекта, мы обнаружим их в текстах Э. Левинаса, реконструируем единую модель идентичности субъекта и эксплицируем её онтологическую структуру (которая будет разворачиваться в плоскости «онтологии следа»).

2.1. Идея Бесконечного у Р. Декарта в контексте учения Э. Левинаса

Прежде чем перейти к подробному исследованию левинасовской концепции идентичности субъекта, нам необходимо проанализировать размышления Э. Левинаса об *идее Бесконечного у Р. Декарта*. В настоящем параграфе нам предстоит работать с двумя текстами Э. Левинаса, в которых поднимается проблема идеи Бесконечного в учении Р. Декарта. Во-первых, это небольшая работа 1957 года «Философия и идея Бесконечного»²⁶⁷; во-вторых, это книга 1961 года «Тотальность и Бесконечное»²⁶⁸. В общем и целом, позиция Э. Левинаса относительно роли, которую выполняет идея Бесконечного в системе Р. Декарта, сводится к тому, что

²⁶⁶ Сокулер З. А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016. С. 195.

²⁶⁷ Левинас Э. Философия и идея Бесконечного // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 292–302.

²⁶⁸ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.

сама эта идея, где мыслимое превосходит мыслящего или, говоря несколько иначе, *ideatum* превосходит свою идею, – сама эта идея нарушает самотождественность картезианского *Cogito*.

Э. Левинас излагает в сжатой форме свой оригинальный и столь значимый для понимания его общего учения анализ картезианского субъекта уже в «Философии и идее Бесконечного». Развивая содержание *Третьего размышления* из «Размышлений о первой философии» Р. Декарта, Э. Левинас приходит к необычному выводу. Он пишет: «мыслящий субъект у Декарта поддерживает связь с Бесконечным. Это не та связь, которая соединяет содержащее с содержанием – ведь мыслящий субъект не может содержать Бесконечное <...>. Эта столь негативно описанная связь – идея Бесконечного в нас»²⁶⁹. Мы сталкиваемся в этой интерпретации декартовского субъекта с некоторой двойственностью, которая на первый взгляд производит впечатление противоречия: с одной стороны, классическая историко-философская интерпретация картезианского *Cogito* изображает его всецело автономным и самотождественным, несущим источник своей достоверности в самом себе; с другой же стороны, – и сам Э. Левинас пишет об этом, – здесь, в анализе идеи Бесконечного у Р. Декарта, мы сталкиваемся совершенно с противоположным эффектом, а именно – идея Бесконечного оказывается тем, что как бы изнутри²⁷⁰ устройства картезианского *Cogito* подрывает работу его самотождественного ядра. Э. Левинас разъясняет свою трактовку этой особой картезианской идеи: «инаковость бесконечного не исчезает, не стирается в мыслящем её мышлении <...>. Бесконечное не входит в *идею* бесконечного, не постигается: эта идея – не концепт, Бесконечное – это радикально, абсолютно иное»²⁷¹. Следовательно, идея Бесконечного в определённом смысле отличается от прочих идей картезианского субъекта. Если последние представляют собой

²⁶⁹ Левинас Э. Философия и идея Бесконечного // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 297.

²⁷⁰ Этот оборот требует следующего пояснения: идея Бесконечного, по Э. Левинасу, не является одной из имманентных картезианскому субъекту возможностей, но она вложена в него со всей радикальной экстериорностью. Из этого следует, что в отношении с идеей Бесконечного в нас субъект сохраняет определённую степень пассивности, претерпевания.

²⁷¹ Там же. С. 298.

некоторый способ рационального субъекта априорно постигать вещи и тем самым господствовать над ними, то идея Бесконечного – это подрыв такого господствующего порядка и подрыв субъективности, которая на нём основывается²⁷².

Рассмотрим, какие формы в левинасовской интерпретации картезианского учения об идее Бесконечного эта идея принимает. Прежде всего, важно отметить, что так понятая идея Бесконечного оказывается разрывом имманентного порядка мышления. Тем самым, по Э. Левинасу, картезианское *Cogito* при более подробном анализе демонстрирует признаки несамотождественности: в левинасовской интерпретации конструкция Р. Декарта требует Другого в своей наиболее принципиальной точке. Э. Левинас даёт этому обстоятельству следующее краткое резюме: «идея Бесконечности не есть ни имманентность "я мыслю", ни трансцендентность объекта. *Cogito* у Декарта опирается на Другого, каковым является Бог»²⁷³. Следовательно, через идею Бесконечного Э. Левинас находит способ ввести в учение Р. Декарта фигуру Другого, которая, в свою очередь, ставит под сомнение картезианского субъекта как субъекта самотождественной идентичности.

Нам необходимо осознать всю глубину этой поистине продуктивной амбивалентности, к которой приходит левинасовский анализ картезианского *Cogito*. Одним из наиболее неопровержимых ходов аргументации Э. Левинаса оказывается её нацеленность на самый чувствительный пункт декартовского рассуждения, а именно – на Бога как на залог достоверности ясного и отчётливого познания. Э. Левинас пишет на этот счёт следующее: «Я, в ходе отрицания проявляющее себя через сомнение <...>, не находит себе пристанища в одном только *cogito*. *Да* может сказать Другой – не "я". Утверждение исходит от него.

²⁷² Т. Кейси также пишет о подрыве сознания, производимом идеей Бесконечного: «Левинас более всего ценит в картезианской идее [Бесконечного] тот факт, что она осуществляет подрыв сознания» (Casey T. Levinas' Idea of the Infinite and the Priority of the Other // *Gregorianum*. 2003. Vol. 84. № 2. P. 387).

²⁷³ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 116.

Он стоит у истока опыта. Декарт ищет уверенности и останавливается в самом же начале этого головокружительного спуска. Однако это происходит оттого, что в действительности он обладает идеей бесконечности <...>. Владеть идеей бесконечности – это уже означает признать Другого»²⁷⁴. Тем самым Э. Левинас находит у Р. Декарта основания для того, чтобы источник всякой очевидности в познании возводить к Другому, – не означает ли это лишать картезианский проект его центрального пункта, то есть представления Р. Декарта о том, что самотождественный субъект в самом себе находит основания для очевидности? По всей видимости, левинасовская трактовка идеи Бесконечного у Р. Декарта приводит и к таким выводам.

Чтобы осознать подлинное влияние левинасовского анализа, нам стоит задаться вопросом: для чего Э. Левинас вводит эту интерпретацию картезианского *Cogito*? Способен ли этот анализ обернуть вспять весь тот онтологический эффект, которой картезианское *Cogito* исторически оказывало на концептуальный ландшафт Нового времени? Очевидно, что цель Э. Левинаса состоит в другом. Можно предположить, что, обнаруживая в картезианском *Cogito* идею Бесконечного в смысле прорыва к Другому, Э. Левинас тем самым стремится нащупать внутри картезианства концептуальные возможности для того, чтобы вывести декартовского субъекта из тупика, в котором оказалась «философия насилия». Это становится возможным благодаря тому, что, если в своей классической, историко-философской интерпретации картезианский субъект находит источник очевидности в самом себе; если он, другими словами, демонстрирует автономию и независимость, то в собственно левинасовской интерпретации картезианский субъект, утрачивая этот имманентный источник очевидности, ввергается в отношение с Другим, структурой которого является отношение *лицом-к-лицу*. Это позволяет вывести философию субъекта, которая основывается на картезианской парадигме, за пределы «философии насилия». Мы, таким образом, получаем возможность говорить о *двух интерпретациях*

²⁷⁴ Там же. С. 122–123.

картезианского субъекта: во-первых, о классической интерпретации, в которой картезианский субъект мыслится как субъект, единство которого конституировано самотождественной идентичностью; во-вторых, о, собственно, левинасовской интерпретации картезианского субъекта, где отправной точкой оказывается идея Бесконечного, понятая в качестве прорыва к трансцендентному.

Посмотрим на то, как соотносится разработанная Э. Левинасом интерпретация картезианского субъекта с предложенным П. Рикёром пониманием кризиса Cogito. Последний отмечает: «для того, чтобы начать философствовать, следует со всей уверенностью заявить о существовании "я" в качестве исходной истины, однако для того, чтобы продолжить философствовать, эту же уверенность в определённом смысле следует лишить её главенствующего положения»²⁷⁵. Что означает это «существование "я" в качестве исходной истины»? Применительно к Cogito у П. Рикёра, как мы помним из предыдущей главы, эта формулировка характеризует особый тип единства субъекта в Cogito, который открывается в его идентичности, а именно – его самотождественность. Мы также помним о том, что, принимая во внимание основополагающую роль Другого в рассуждениях Р. Декарта, П. Рикёр констатирует, что она разрушает эту достоверность самотождественного субъекта. Это напряжение между самотождественностью и Другим в истории философии отразилось в том, что мы назвали двумя стратегиями взаимодействия с кризисом Cogito, первая из которых сохраняет самотождественность субъекта, а вторая – его отношение с Другим. Теперь сопоставим идентичность самотождественного субъекта в стратегии абсолютизации Cogito с интерпретацией картезианского субъекта, принадлежащей Э. Левинасу. На первый план выступит именно *невозможность самотождественной идентичности функционировать в качестве стабильного способа существования субъекта*. Эта невозможность объясняется, по Э. Левинасу, в первую очередь тем, что уже в первый момент своего возникновения у Р. Декарта

²⁷⁵ Рикёр П. Кризис Cogito // Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Международной конференции, посвящённой 400-летию со дня рождения Рене Декарта). М.: ИФРАН, 1997. С. 14.

эта самотождественная идентичность субъекта нуждается в Другом. Таким образом, раскрывающийся в «философии насилия» онтологический конфликт стратегии абсолютизации Cogito с инаковостью, следствием которого становится её разрушение, оказывается в левинасовской интерпретации Cogito мнимым конфликтом – действительно, если левинасовский обзор аргументации Р. Декарта показывает несамодостаточность самотождественной идентичности субъекта в отрыве от Другого, то сама претензия самотождественного субъекта на автономность не выдерживает никакой критики.

Какой вывод из этого можно сделать применительно к онтологии идентичности субъекта у Э. Левинаса? Прямым следствием обнаруженного им несамодостаточного характера самотождественной идентичности Cogito становится то, что вся стратегия абсолютизации Cogito вместе с присущим ей «кризисом гуманизма» не только не приближается к разрешению кризиса Cogito, но лишь удаляется от него. Действительно, если сама идея об идентичности самотождественного субъекта, которая могла бы не просто функционировать в отрыве от Другого, но даже больше – существовать *за счёт* устранения инаковости, – оказывается ложной, нам нет необходимости стремиться реанимировать эту идентичность самотождественного субъекта. Более обдуманное решение сложившейся дилеммы выступил бы отказ от такой самотождественной идентичности для того, чтобы осмыслить единство субъекта в связи с его потребностью в Другом.

Э. Левинас выстраивает собственную концепцию идентичности субъекта именно на отрицании этой самотождественности картезианского субъекта. Можно сказать, что для левинасовского анализа идентичность самотождественного субъекта является отправной точкой – как мы увидим это в следующем параграфе – однако с первых шагов своего исследования Э. Левинас будет демонстрировать *несостоятельность* идентичности самотождественного субъекта, заданной по типу картезианского Cogito. В свою очередь, принадлежащая Э. Левинасу концепция идентичности субъекта будет во многом развиваться из этой несостоятельности самотождественного субъекта. Такая задача оказывается в разы

сложнее, чем может показаться на уровне этих вводных формулировок, поскольку, как было продемонстрировано в предыдущей главе, самотождественность субъекта опирается на мощную историко-философскую традицию, которая, согласно Э. Левинасу, предполагает «философию насилия» в качестве своего онтологического фундамента. Это означает, что построение концепции идентичности субъекта, которая была бы альтернативной идентичности самотождественного, потребовало бы выхода за пределы «философии насилия» и синхронической темпоральности как её горизонта. Однако такой выход становится возможен благодаря «онтологии следа» – собственной онтологической программе Э. Левинаса – в которой разворачивается его концепция идентичности субъекта.

Таким образом, три уровня в левинасовской концепции идентичности субъекта будут осуществляться как обнаружение факта несостоятельности самотождественного субъекта и переход к новому типу его единства во времени – *этической самости*, которая, в свою очередь, становится возможна в регистре «онтологии следа».

2.2. Идентичность самотождественного субъекта и её онтологическая несостоятельность

Для начала обратимся к работе Э. Левинаса «От существования к существующему»²⁷⁶, чтобы проследить, как он осуществляет постановку вопроса об идентичности. Э. Левинас пишет: «в <...> потоке сознания Я удерживается как нечто идентичное в изменчивой множественности становления. Неизменное остается, какие бы отметины ни оставляла жизнь <...>, Я остается на своем месте, связывая разноцветные нити нашего существования. Что означает такая идентичность? Мы склонны рассматривать её как идентичность субстанции. Я будет нерушимой точкой, откуда эманерируют действия и мысли, не влияющие на

²⁷⁶ Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–65.

неё своей изменчивостью и множественностью <...>. Таким образом, Я идентично в качестве сознания»²⁷⁷. Такой способ постановки вопроса об идентичности, с одной стороны, сближает левинасовский подход с проблемой тождества личности у Дж. Локка. С другой стороны, мы видим здесь рефлекссию Э. Левинаса о *самотождественности* субъекта – той самотождественности, которую П. Рикёр обнаруживает в идентичности *Cogito*. Однако, поставив проблему отношения идентичности субъекта к сознанию, Э. Левинас следующим шагом проблематизирует это отношение. Он пишет: «но идеалистическая интерпретация идентичности Я пользуется логической идеей тождества, оторванной от онтологического события идентификации существующего. Действительно, идентичность – свойство не глагола быть, а того, что есть, имени, отделившегося от анонимного шороха *Il y a*. Идентификация – это именно позиция бытующего в лоне анонимного, поглощающего бытия. Таким образом, <...> идентичность таит в себе событие идентификации субъекта»²⁷⁸. Здесь возникают такие фигуры, как «идеалистическая интерпретация идентичности Я» и «идентификация». Что они означают? «Идеалистической интерпретацией идентичности» Э. Левинас называет способ проблематизации единства субъекта во времени, в котором искомым типом единства является *самотождественность*. Э. Левинас указывает на то обстоятельство, что идентичность самотождественного субъекта базируется на логическом тождестве, которое, однако, не способно служить средством осмысления инаковости в самом субъекте, поэтому такая самотождественная идентичность в левинасовском учении оказывается *онтологически несовместима с инаковостью*. Можно предположить, что, по Э. Левинасу, так понятая идентичность самотождественного субъекта есть свойство имени, поставленного вне потока становления и бытия²⁷⁹. Напротив, существование, рассмотренное как

²⁷⁷ Там же. С. 54.

²⁷⁸ Там же. С. 54.

²⁷⁹ Искусственность и неадекватность категорий, претендующих на «вневременной» характер, Э. Левинас демонстрирует и подвергает критике через разработанное им глагольное понимание бытия и языка. Например, в «Иначе, чем быть, или по ту сторону бытийствования» Э. Левинас описывает это свойство языка так: «язык не сводится <...> к системе знаков, дублирующих сущности и отношения – концепции, которая навязывала бы себя, если бы слова были

процесс, предполагает не самотождественную идентичность, взятую абстрактно, то есть в её идеалистической интерпретации, но усилия субъекта по идентификации²⁸⁰. Идентификация, в свою очередь, оказывается одновременно *позицией субъекта и онтологическим событием*.

Такая проблематизация идентичности субъекта, с одной стороны, показывает отличие учения Э. Левинаса от картезианской традиции, поскольку Э. Левинас объявляет самотождественность субъекта у Р. Декарта, о которой пишет П. Рикёр, «идеалистической интерпретацией идентичности». С другой стороны, подобная постановка вопроса об идентичности субъекта у Э. Левинаса переносит центр тяжести с идентичности как логического тождества типа $A=A$ на идентификацию как экзистенциальный процесс. Такой перенос будет подталкивать его к тому, чтобы рассматривать идентичность субъекта как нечто формирующееся в самом его существовании, как нечто такое, что не дано субъекту раз и навсегда *a priori*, но что обретается им в изменчивой множественности становления²⁸¹.

Поскольку в начале настоящей главы было отмечено, что идентичность субъекта в концепции Э. Левинаса состоит из трёх уровней, после обзора общей постановки вопроса об идентичности в левинасовском учении мы можем перейти к реконструкции первого уровня в этой концепции, чему будет посвящён

существительными. Язык скорее является разращением (*excroissance*) глагола. И вот уже как глагол он несет чувственную жизнь (*la vie sensible*) – темпорализацию и бытийствование бытия (*essence de l'être*)» (Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 44). Это раскрывает одну из причин того, что «идеалистическая интерпретация идентичности», по Э. Левинасу, оказывается неадекватна действительному опыту субъекта.

²⁸⁰ Большое значение процесса идентификации для Э. Левинаса отмечает также А. В. Ямпольская. Она пишет: «согласно Левинасу, самоидентичность конституируется в процессе постоянной самоидентификации. Её цель – ясно и недвусмысленно отделить сферу моего "собственного"» (Ямпольская А. В. Пророческая субъективность у позднего Левинаса // *Theological Reflections Eastern European Journal of Theology*. 2021. Vol. 19. № 2. P. 62).

²⁸¹ Мы должны постоянно удерживать в уме процессуальный характер трёх уровней в левинасовской концепции идентичности субъекта, поскольку, как было отмечено выше, Э. Левинас предостерегает нас от опасностей, которые таит в себе идеалистическая интерпретация идентичности. Идентичность в его понимании суть идентификация – онтологическое событие, то есть она носит процессуальный характер. В этом плане на каждом из описанных уровней идентичность субъекта не покоится как нечто презаданное, но возникает как некоторое экзистенциальное завоевание. Нам также необходимо помнить о том, что уровни идентичности, по Э. Левинасу, взаимно предполагают друг друга, – то есть речь идёт всегда о единой модели идентичности, но никак не о трёх типах идентичности субъекта.

настоящий параграф. На первом уровне своей концепции идентичности субъекта Э. Левинас говорит об идентичности субъекта как об идентичности *Самотождественного* (*le Même*)²⁸². Указанная самотождественность применительно к идентичности субъекта у Э. Левинаса описывает тот же самый тип единства субъекта во времени, который у П. Рикёра обозначается при помощи термина «*la Mémeté*». Характерно, что в обоих случаях самотождественность касается именно идентичности картезианского *Cogito*. Однако если основным упреком П. Рикёра в адрес самотождественной идентичности было то, что она, с одной стороны, в своём ядре предполагает Другого, а, с другой стороны, в стратегии абсолютизации *Cogito* становится причиной разрушения инаковости, то критика Э. Левинаса оказывается более обстоятельна: *Э. Левинас, описывая идентичность Самотождественного в качестве первого уровня в своей концепции идентичности субъекта, обращает внимание на онтологическую неустойчивость этой самотождественной идентичности. Таким образом – онтологическая неустойчивость самотождественности оказывается у Э. Левинаса главной онтологической чертой этой идентичности. Она проявляет себя двояко: с одной стороны, всякое столкновение самотождественного субъекта с инаковостью угрожает логическому тождеству, положенному в основание идентичности этого субъекта; с другой же стороны, в силу такой неустойчивости самотождественный субъект вынужден постоянно восстанавливать свою идентичность через устранение инаковости. Здесь, следовательно, всецело даёт о себе знать «философия насилия» как онтология, соответствующая стратегии абсолютизации Cogito*²⁸³. В «Тотальности и Бесконечном» мы читаем: «быть я (*moi*) – это <...>

²⁸² В настоящем диссертационном исследовании термин «*идентичность Самотождественного*» будет закреплён за описанием первого уровня в концепции идентичности субъекта у Э. Левинаса.

²⁸³ Между идентичностью Самотождественного у Э. Левинаса и самотождественностью *Cogito* существует ещё одно весьма значимое различие, которое окажется определяющим для концептуального взаимоотношения между ними: если первая, как мы выяснили выше, имеет процессуальный характер, то есть предполагает идентификацию как экзистенциальное завоевание субъекта, то вторая, в свою очередь, базируется исключительно на идее логического тождества. Поэтому идентичность Самотождественного у Э. Левинаса вынуждена разрушать инаковость, чтобы поддерживать самотождественность субъекта.

обладать идентичностью как содержанием. Я – это не то бытие, что всегда остается одним и тем же (*le même*), но бытие, чье существование заключается в самоидентификации (*consiste à s'identifier*), в обретении своей идентичности через всё, что с ним происходит. Я – это по существу своему идентичность, истонный результат процесса самоидентификации. Я идентично себе даже в своих изменениях <...>. Универсальная идентичность, которая может охватывать чужеродное, имеет костяк субъекта, первого лица. Универсальное мышление – это "я мыслю"»²⁸⁴. Субъект, несмотря на изменчивость его существования, вынужден снова и снова приводить многообразие своих состояний к единству, иными словами, осуществлять *идентификацию*, результатом которой и выступает, по Э. Левинасу, идентичность Самотождественного, связанная с декартовским «я мыслю».

При этом важно осознавать, что *идентификация Самотождественного не есть, по Э. Левинасу, только лишь воспроизведение единства субъекта и сознания, имевшихся на предыдущем этапе. Работа идентичности Самотождественного предполагает также элиминацию инаковости и иного*. Посмотрим на то, как Э. Левинас вводит эту процедуру элиминации, встроенную в идентичность Самотождественного: «Я идентично себе <...> ещё и в другом смысле. Действительно, я, которое мыслит и прислушивается к своему мышлению или пугается собственных глубин, по отношению к себе есть иное <...>. Однако Я самотождественно (*le Même*) перед этой инаковостью, оно сплавлено с самим собой (*avec soi*), неспособное отступить от этого удивляющегося самому себе "я" (*soi*)»²⁸⁵. Левинасовский субъект таит в себе инаковость. Наличие этой инаковости в сердцевине субъекта суть условие артикулированного Э. Левинасом понимания идентичности. Действительно, если идентификация субъекта есть результат его самоприведения к единообразию, то инаковость, следовательно, оказывается тем материалом, над которым совершает свою работу процедура идентификации.

²⁸⁴ Lévinas E. Totalité et infini: Essai sur l'exteriorité. La Flèche: Martinus Nijhoff, 1971. P. 25.

²⁸⁵ Ibid. P. 25.

Однако, чтобы избежать недостатков «идеалистической интерпретации идентичности», упускавшей эту инаковость и сводившей единство субъекта исключительно к его самотождественности, то есть к логическому тождеству, идентичность Самотождественного вынуждена для поддержания такой самотождественности субъекта редуцировать теперь всякую инаковость к тождественному в субъекте. Это открывает перед нами одно удивительное свойство идентичности Самотождественного: *она оказывается способна редуцировать иное, сводить инаковость к тождественному*²⁸⁶.

Попробуем разобраться с этим свойством идентичности Самотождественного подробнее. Ограничивается ли эта её способность приводить иное к Самотождественному только лишь имманентной субъекту инаковостью? Э. Левинас полагает, что нет: эта идентифицирующая способность Самотождественного субъекта выходит далеко за пределы его собственного единства и распространяется на мир, который его окружает. Э. Левинас пишет на этот счёт: «идентификация Самотождественного (Même) в Я (dans le Moi) не производится как монотонная тавтология: "Я – это Я" <...>. Нужно исходить из конкретного отношения между я (moi) и миром. Мир, чуждый и враждебный, должен был бы, в соответствии с логикой, исказить я (moi). Между тем, подлинное и исходное отношение между ними, в котором я (moi) выступает главным образом как Самотождественное (le Même), восстанавливается как *обитание* в мире. *Позиция Я (Moi) по отношению к "инаковости" мира состоит в обитании, в идентификации, которые осуществляет Я, обитая в мире как у себя (chez soi) <...>.* Возможность владеть, иными словами, приостанавливать инаковость того, что

²⁸⁶ Такая черта идентичности Самотождественного у Э. Левинаса роднит её со статусом нововременного субъекта относительно инаковости. Вот как его описывает Ж. Лоран: «объективирующее мышление модерна (начиная с Декарта и заканчивая структурализмом Леви-Стросса) исключает, по Левинасу, мешающую инаковость другого, непредсказуемость события. Я, уверенное в себе, исследует, выходит во внешний мир <...>. Дистанцируясь от объектов, Я может их упорядочивать, классифицировать, предпочитать, короче, обходиться с ними как с вещами по своему усмотрению» (Лоран Ж. «Здесь моё место под солнцем»: статус субъективности в мысли Левинаса // Проблема «Я»: философские традиции и современность. М.: Альфа-М., 2012. С. 14).

является иным лишь на первый взгляд, другим по отношению ко мне, – такова позиция Самотождественного (Même)»²⁸⁷. Идентичность Самотождественного наделяет субъекта властью над инаковостью вещей. Эта инаковость вещей, объединяемая Э. Левинасом в фигуре инаковости мира как такового, снимается идентичностью Самотождественного. Мы видим, следовательно, что такая идентичность не изолирована в субъекте от внешних обстоятельств, но агрессивно выходит им навстречу, разрушая саму возможность иного типа существования для того, чтобы поддерживать самотождественность субъекта.

Если рассматривать идентичность субъекта как результат процесса идентификации, то такая идентичность окажется продуктом приведения многообразия в субъекте к некоторому единству. Однако важно также и то, что идентичность Самотождественного, понятая как результат приведения многообразия к единству, будет являться в то же время его *принципом*. Действительно, онтологическая неустойчивость идентичности Самотождественного оборачивается необходимостью отрицания инаковости для поддержания самотождественности субъекта (подобно тому, что мы имели возможность подробно рассмотреть в стратегии абсолютизации Cogito у П. Рикёра в предыдущей главе). Э. Левинас пишет на счёт связи идентичности Самотождественного с тождеством как таковым следующее: «Я – по преимуществу отождествление, источник самого феномена тождества. Действительно, тождественность Я – не постоянство неизменного качества. Я являюсь самим собой не из-за той или иной черты характера, идентифицируемой мною заранее, чтобы остаться тем же. Именно потому, что я изначально являюсь самотождественным – <...> я могу идентифицировать любой объект, черту характера, любое существо <...>. Вне меня ходатайствует за меня в потребности: вне меня – это для меня. Тавтология <...> – это эгоизм»²⁸⁸. Следовательно, для Э. Левинаса сам феномен тождества оказывается укоренён в идентичности Самотождественного. Движение,

²⁸⁷ Lévinas E. Totalité et infini: Essai sur l'extériorité. La Flèche: Martinus Nijhoff, 1971. Pp. 26–27.

²⁸⁸ Левинас Э. След другого // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 309.

которое восстанавливает идентичность Самотождественного, называется у Э. Левинаса *рекурренцией*²⁸⁹. Однако обратной стороной рекурренции становится элиминация инаковости — это означает, что, когда идентичность Самотождественного работает в качестве принципа единства, это единство не ограничивается идентичностью самого субъекта, но распространяется также на мир и на предметы, которые субъекта окружают²⁹⁰.

Но не скрывается ли за таким представлением об идентичности Самотождественного некоторый критический потенциал по отношению к абсолютизированному Cogito? В предыдущей главе мы определились с общим упрёком Э. Левинаса в адрес «философии насилия», который заключался в том, что этот тип онтологии имеет в качестве своей учреждающей процедуры редукцию инаковости к Самотождественному. Не следует ли из этого, что идентичность Самотождественного сама становится воплощением «философии насилия»? На подобное предположение наводит тот факт, что учреждающая «философию насилия» процедура редукции инаковости к Самотождественному прослеживается также в идентифицирующей рекурренции, которая оказывается базовым эффектом идентичности Самотождественного. Посмотрим, как характеризует этот эффект Э. Левинас: «понятый разумом мир перестаёт быть другим не только в силу того, что сознание находит в нём себя; любая *позиция* сознания, то есть оценка, чувство, действие, труд и, в более общем смысле, ангажированность, является в конечном счёте самосознанием, то есть тождеством и автономностью»²⁹¹. Однако было бы чересчур поспешным делать вывод о том, что «философия насилия» является онтологией идентичности Самотождественного, поскольку

²⁸⁹ См. Levinas E. Substitution // Levinas E. Basic Philosophical Writings. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. Pp. 79–96.

²⁹⁰ Э. Вышгород отмечает разрушительное воздействие, которое идентичность Самотождественного оказывает на инаковость Другого: «когнитивное схватывание другого редуцирует инаковость другого; граница между познающим сознанием и его интендированным объектом исчезает» (Wyschogrod E. The Moral Self: Emmanuel Levinas and Hermann Cohen // Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers. Vol. 2, Levinas and the History of Philosophy. London and New York: Routledge, 2005. P. 354).

²⁹¹ Левинас Э. След другого // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 310.

последняя, как уже отмечалось, характеризуется *фундаментальной онтологической неустойчивостью*. Рекуррентия как базовый эффект идентичности Самотождественного служит для поддержания хрупкого равновесия, которым отмечена эта идентичность. Именно поэтому куда более продуктивным было бы её осмысление через «онтологию следа».

Можем ли мы обнаружить в картезианском Cogito прообраз левинасовской идентичности Самотождественного? Имеется ли здесь нечто общее помимо единства субъекта через самотождественность, то есть присуща ли картезианскому субъекту подобная властная ориентация по отношению к предметам внешнего мира? Если мы посмотрим на традицию мышления о нововременном субъекте, то с уверенностью сможем ответить утвердительно. Обратимся к известному рассуждению Р. Декарта из «Размышлений о первой философии»²⁹², в котором он формулирует положение о врождённых идеях: «я нахожу у себя бесчисленные идеи некоторого рода вещей, кои <...> не могут считаться ничем <...>; идеи эти имеют собственные <...> неизменные черты. Когда, к примеру, я представляю себе треугольник, то, хотя такой фигуры, быть может, нигде на свете, кроме как в моей мысли, не существует и никогда не существовало, всё равно существует её определенная природа, или сущность, или, наконец, неизменная и вечная форма, которая не вымышлена мною и не зависит от моего ума. Отсюда ясно, что могут быть доказаны различные свойства этого треугольника, например, что три его угла равны двум прямым <...>, – всё то, что я вольно или невольно сейчас отчетливо постигаю»²⁹³. Здесь мы видим, что Р. Декарт делает ясность и отчётливость признаками достоверности врождённых идей. Иными словами, хорошо известно, что субъект у Р. Декарта познаёт вещи на основании уже имеющих в своей душе идей. Именно поэтому арифметика и геометрия были положены Р. Декартом в основание научного метода, ведь арифметические и геометрические истины познаются отчётливо не в соотношении с опытом природных вещей, но сами по

²⁹² Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Собрание сочинений в двух томах. Том второй. М.: Мысль, 1994. С. 3–73.

²⁹³ Там же. С. 52.

себе. Он резюмирует эти рассуждения в следующем выводе: «из одного того, что я способен извлечь идею какой-то вещи из собственного сознания (*ex cogitatione*), действительно следует всё то, что я воспринимаю ясно и отчетливо как относящееся к этой вещи»²⁹⁴. Таким образом, в *Cogito* Р. Декарта мы в действительности встречаем прообраз того самого механизма, который описывается у Э. Левинаса в идентичности Самождественного.

Однако это утверждение требует дополнительного обоснования. Разве Р. Декарт напрямую говорит об устранении инаковости? Ведь материя вещей не исчезает в процессе их постижения умом. Может ли материальность вещи быть понята как некоторая форма инаковости, устойчивая к работе познания? С одной стороны, это действительно так – объект познания у Р. Декарта сохраняет свою материальность и тем самым остаётся иным по отношению к познающему субъекту. С другой же стороны, и сам Э. Левинас, описывая работу идентичности Самождественного, не имеет в виду какую-то мистическую идентичность, которая бы лишала материи всё, к чему прикасается. Устранение инаковости в движении рекуррентии происходит несколько более тонким образом: когда объект познания опосредуется средним термином, он *в качестве объекта познания* теряет свою индивидуальность и становится понятием. Через такое превращение Самождественный субъект разворачивает своё господство над познанными вещами и *устраняет их инаковость*. Вот как описан этот процесс у Э. Левинаса: «свободу продвигают "я мыслю" <...>, беседующая с собой душа, обретающая в качестве воспоминаний данные ей заветы <...>. Вещи станут идеями: в ходе <...> истории, где развёртывается мышление, они будут завоёваны <...>. Именно поэтому Декарт скажет, что душа могла бы быть источником идей, относящихся к внешним вещам, и давать отчёт о реальном <...>. И когда Декарт различит волевое согласие в самой разумной истине, он <...> утвердит разум в качестве Я, а истину – как зависящую от свободного <...> движения»²⁹⁵. Из этого следует, что как в

²⁹⁴ Там же. С. 53.

²⁹⁵ Левинас Э. Философия и идея Бесконечного // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 294.

идентичности Самотождественного, так и в Cogito Р. Декарта устранение инаковости в вещах происходит в логике, которую несёт в себе метафора «превращения вещи в идею». Да, такое превращение сохраняет вещи её материальность. Однако поглощение объекта интеллектом через понятие этого объекта делает его удобным для экономического и технического освоения. Следовательно, картезианское Cogito не может уклониться от упрёка, вынесенного Э. Левинасом в адрес «философии насилия».

Исследуем более подробно врождённые идеи, на которых строится господство картезианского Cogito над познаваемыми вещами. Э. Левинас даже настаивает на их *априорности*²⁹⁶: «вместо того, чтобы <...> противостоять, постороннее существо становится темой и объектом. Оно уже подпадает под понятие или растворяется в отношениях. Оно попадает в сеть *априорных* идей, которой я ловлю его. Познать, значит обнаружить в противостоящем индивиде <...> то, благодаря чему он является <...> тем, посредством чего он, уже предавая себя, открывает путь свободе воли <...>, постигается и осмысливается, становится понятием <...>. С этого начинается любая власть. Капитуляция внешних вещей в силу их всеобщности перед человеческой свободой не означает всего лишь их безобидное понимание, но и овладение <...> ими»²⁹⁷. Следовательно, мы видим здесь возникновение двух эквивалентностей: во-первых, эквивалентность познания и подведения под понятие (познать означает подвести под соответствующее понятие, в результате чего устраняется уникальность конкретного объекта); во-вторых, эквивалентность понимания и овладевания (понять в этом ключе означает овладеть). Каким образом происходит подобное овладевание? Понятие «присваивает» вещь, помещая внутрь сознания. А поскольку Cogito осуществляет

²⁹⁶ Подобной точки зрения придерживается также В. В. Соколов. Он сообщает на этот счёт: «картезианская концепция врождённости идей – важнейший этап априористического истолкования теоретического знания» (Соколов В. В. Философия духа и материи Рене Декарта // Декарт Р. Собрание сочинений в двух томах. Том первый. М.: Мысль, 1989. С. 55–56).

²⁹⁷ Левинас Э. Философия и идея Бесконечного // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 294.

своё познание, исходя из врождённых идей, оно подобным образом «поглощает» предметы, подчиняя их в логике, описанной Э. Левинасом.

Обнаружив единожды эту устраняющую инаковость механику картезианского Cogito, можно проследить её действие в различных аспектах концепции Р. Декарта. Так, примечательна оценка В. Ю. Сухачева, экстраполирующего указанную логику на темпоральность картезианского субъекта: «Cogito действует уже не в реальном (не вещном) времени, – оно собирает свою временность, или квазивременность, которая становится настоящим/настоящим исполнением своего Я, это – динамическое, силовое, властное удержание своего Я на маршрутах хранения исполненности своего Я в топографии сущего <...>, но в первую очередь исполнение собственной полноты в зоне когитальности»²⁹⁸. Подобная точка зрения ставит картезианское Cogito в один ряд с синхронической темпоральностью, которая была подробно рассмотрена в предыдущей главе как горизонт «философии насилия» и которую подвергает критике Э. Левинас²⁹⁹.

Уместно было бы также задаться вопросом об «онтологии следа», принципы которой были сформулированы в предыдущей главе. Насколько корректно говорить о том, что идентичность Самотождественного существует в режиме «онтологии следа», если, как мы могли убедиться, рекуррентность воспроизводит учреждающую процедуру «философии насилия» и трансформирует иное в

²⁹⁸ Сухачев В. Ю. Страсти по Декарту: между метафизикой cogito и телесной практикой. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/suhachyov-vyu/strasti-po-dekartu-mezhdu-metafizikoy-cogito-i-telesnoy-praktikoy> (дата обращения: 29.09.2025).

²⁹⁹ При этом, тем не менее, важно отдавать себе отчёт в том, что при всей схожести картезианского Cogito с левинасовской идентичностью Самотождественного между ними существуют значительные различия. Во-первых, картезианское Cogito претендует на онтологическую самостоятельность и стабильность, в то время как идентичность Самотождественного у Э. Левинаса изначально подаётся в качестве нестабильной структуры. Именно поэтому у Р. Декарта самотождественность как особый тип единства субъекта во времени функционирует в качестве логического тождества, которому, строго говоря, не угрожает никакая инаковость. У Э. Левинаса, напротив, идентичность Самотождественного вынуждена постоянно устранять инаковость мира, поглощать её и редуцировать к собственному тождеству. Поэтому мы можем говорить о картезианском Cogito только лишь как о *прообразе* идентичности Самотождественного, удерживая при этом существующее между этими концепциями серьёзное различие.

самотождественное? Идентичность Самотождественного принадлежит в первую очередь к объектам критики Э. Левинаса. Она таит в себе залог перехода на второй уровень в его концепции, то есть к этической идентичности. Иными словами, идентичность Самотождественного демонстрирует свою несамостоятельность. Такие черты несамостоятельности, выводящие идентичность Самотождественного за свои пределы, мы обнаруживаем в той части «Тотальности и Бесконечного», где Э. Левинас пишет о жилище и обитании. Для Э. Левинаса *жилище* оказывается чем-то вроде материализации идентичности Самотождественного: установка на тотализацию и господство получает выражение в материальности жилища: «особая роль дома заключается <...> в том, что он <...> – условие [деятельности] и, в этом смысле, начало. Сосредоточенность, необходимая для того, чтобы природа могла быть нами представлена и обработана, чтобы она выступила перед нами в качестве мира, реализуется в виде дома <...>. Идеалистический субъект, *a priori* создающий свой объект и даже место, где он сам находится, строго говоря, создаёт всё это не *a priori*, а *задним числом*, после того, как сам обосновался там в качестве конкретного существа»³⁰⁰. В этом – основополагающее различие между идентичностью Самотождественного и картезианским субъектом. Если субъекту Самотождественной идентичности у Э. Левинаса требуется «занимать позицию», «обосновываться в качестве конкретного существа», то *Cogito* изначально полагается Р. Декартом «у себя». Дом или жилище, в свою очередь, позволяют субъекту Самотождественной идентичности перевести интеллигибельное обладание в экономический план: жилище открывает возможность для труда и обработки природных стихий³⁰¹. Здесь устанавливается интересное отношение

³⁰⁰ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 168.

³⁰¹ Примечательно, что в этом тексте *жилище* у Э. Левинаса функционирует подобно экзистенциалам М. Хайдеггера. Последний даёт им следующее определение: «все экспликации, возникающие из аналитики присутствия, получены во внимании к структуре его экзистенции. Поскольку они определяются из экзистенциальности, мы называем бытийные черты присутствия экзистенциалами. Их надо четко отделять от бытийных определений неприсутствияразмерного сущего, которые мы именуем категориями» (Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 44). Схожим образом у Э. Левинаса *жилище* характеризует собой определённый способ

между идентичностью Самотождественного и жилищем как её экономической проекцией: преобразования, которые обнаруживает на себе экономическая проекция, указывают на трансформацию самой этой идентичности. И переход идентичности Самотождественного на второй уровень в левинасовской концепции (то есть в этическую идентичность) начинается в «Тотальности и Бесконечном» именно с жилища, поскольку дом становится также условием возможности нового, неинтенционального³⁰² отношения с Другим, а именно – отношения гостеприимства. Э. Левинас так описывает этот переход: «разумеется, я не могу полностью сосредоточиться внутри собственной жизни <...>. Такое отступление *содержит в себе новое событие*. Надо, чтобы я был в отношении с чем-то, чем я не живу. Таким событием является отношение с Другим, который принимает меня в Доме <...>. Но чтобы я мог освободиться от чувства обладания <...>, необходимо, чтобы я умел *отдавать* то, чем владею <...>. Однако для этого надо, чтобы я встретил несокрытое лицо Другого, который ставит меня под вопрос. Другой – абсолютно иной – парализует обладание, он его отвергает богопричастностью своего лица <...>. Я принимаю ступившего в мой дом Другого, открывая мой дом перед ним»³⁰³. Жилище как экономическая проекция идентичности Самотождественного становится местом встречи с Другим. Парадоксальная непреложность этой встречи возникает несмотря на двусмысленность Самотождественного, действие которого, напомним, заключалось не только в устранении инаковости за пределами субъекта, но также касалось устранения инаковости и в нём самом. Действие идентичности Самотождественного было направлено на устранение инаковости в самом субъекте – и теперь через гостеприимство эта инаковость в субъекте прорывается через его идентичность, становится частью этой идентичности как *иное в тождественном*.

присутствия Самотождественного субъекта: абстрактное интеллигибельное обладание через модус жилища переходит в конкретное экономическое обладание.

³⁰² Неинтенциональность как характеристика отношения с Другим у Э. Левинаса означает, что гуссерлева структура интенционального акта с присущей ему тематизацией «присваивает» Другого, лишая его инаковости, а потому не подходит для описания опыта контакта с Другим.

³⁰³ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 183.

Это возникновение фигуры гостеприимства тоже становится объектом внимания Ж. Деррида. В работе «Прощайте, Левинас» он пишет: «у Левинаса имеется, конечно, мышление о сосредоточении (*recollection*), а именно в разделе *Тотальности и Бесконечного*, озаглавленного "Жилище". Но такое сосредоточение "у себя [*chez-soi*]" уже предполагает гостеприимство; это сама *возможность быть гостеприимным* и ничто иное»³⁰⁴. Здесь, таким образом, прослеживается неординарный вывод, который, однако, для Э. Левинаса оказывается весьма последовательным и логичным: *гостеприимство по отношению к Другому* *немыслимо «с пустыми руками»*. С одной стороны, идентичность второго уровня, то есть этическая идентичность, или идентичность гостеприимства, становится невозможна без предшествующей ей идентичности Самотождественного (переводя нашу аргументацию в материально-экономическую плоскость, можно сказать, что должное гостеприимство по отношению к Другому может быть оказано только в жилище, в доме, в котором сам субъект будет являться хозяином). С другой же стороны, этот вывод характеризует идентичность Самотождественного как некий принципиально незавершённый, неоконченный уровень в левинасовской концепции идентичности субъекта. Это означает, что уровень идентичности Самотождественного, развиваясь до своего материально-экономического воплощения в *жилище*, с неизбежностью выходит за свои собственные пределы, открывается Другому и переводит субъекта на второй уровень в концепции идентичности. Такой переход – следствие из принципиального новшества, вносимого Э. Левинасом в концепцию идентичности Самотождественного, – мы проследили это на материале *жилища*. Именно по этой причине невозможно ограничить первый уровень в левинасовской концепции идентичности субъекта, или идентичность Самотождественного, сферой «философии насилия» – но, напротив, уже в идентичности Самотождественного мы обнаруживаем некоторый зачаток «онтологии следа».

³⁰⁴ Derrida J. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford, California: Stanford University Press, 1999. P. 20.

Для завершения анализа идентичности Самотождественного нам остаётся рассмотреть её связь со временем. Как уже отмечалось в предыдущей главе, Э. Левинас строит свою концепцию идентичности субъекта одновременно в двух типах темпоральности: с одной стороны, это синхроническая темпоральность, которая, по Э. Левинасу, выступает горизонтом «философии насилия», на котором происходит сведение иного к Самотождественному. С другой же стороны, Э. Левинас разрабатывает собственную концепцию диахронической темпоральности, преподнося её как время Другого – тип темпоральности, способный вывести субъекта за пределы «философии насилия». Такое различие между двумя этими типами темпоральности проходит красной нитью через всю левинасовскую концепцию идентичности субъекта, и каждый из её уровней имеет собственную темпоральную характеристику. Относительно идентичности Самотождественного можно отметить, что для Э. Левинаса она существует в режиме синхронической темпоральности³⁰⁵, функционирование которого было подробно описано в предыдущей главе. Обратимся к тому, что пишет Э. Левинас о связи самотождественного субъекта и синхронической темпоральности: «темпорализация времени, показывающая себя в Сказанном, в действительности восстановлена активным Я (*Moi actif*), которое вызывает в памяти или реконструирует через историографию ушедшее прошлое, или через воображение и предвидение предчувствует будущее»³⁰⁶. Здесь прямо указывается на активное Я как на источник синхронической темпоральности. Активность

³⁰⁵ Примечательно, что некоторые историки философии находят связь *Cogito* с привилегированным онтологическим статусом настоящего уже у Р. Декарта. Так, М. А. Гарнцев пишет следующее: «разрабатывая динамическую концепцию времени, Декарт считал реально существующим лишь настоящее и рассматривал смену независимых друг от друга моментов прежде всего как условие непрерывного воспроизведения "теперь"; не случайно и в картезианской теории сознания, редуцировавшей психическую длительность к последовательности состояний ума, подчеркивалось привилегированное положение настоящего, постоянно оказывающегося в центре сознательного восприятия» (Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М.: Издательство Московского университета, 1987. С. 181). Похоже, что «динамическая концепция времени» Р. Декарта, о которой пишет М. А. Гарнцев, в общих чертах воспроизводит механику синхронической темпоральности Э. Левинаса.

³⁰⁶ Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 66.

Самотождественного субъекта, через рекуррентность устраняющего инаковость вещей, очищает от инаковости также и время, превращая его через ретенцию и протенцию в чистое настоящее, избавленное от инаковости прошлого и инаковости будущего. В другом месте Э. Левинас для описания такого типа темпоральности прибегает к платоновской метафоре «подвижного образа неподвижной вечности»³⁰⁷. Э. Левинас объясняет этот присущий идентичности Самотождественного тип темпоральности не только через активность Я, но также характеризует его *онтологически*, то есть через сам *способ присутствия* идентичности Самотождественного. Он пишет: «темпоральная модификация не есть ни событие, ни активность, ни действие некоторой причины. Она суть сам глагол быть»³⁰⁸. То есть мы видим в этом анализе временной структуры первого уровня в левинасовской концепции идентичности некоторую двойственность: с одной стороны, синхроническая темпоральность обусловлена активностью сознания Самотождественного субъекта, а с другой стороны – способом его присутствия, то есть самой его онтологией³⁰⁹.

Подведём нашим размышлениям некоторый промежуточный итог: во-первых, сходство между Cogito Р. Декарта и идентичностью Самотождественного у Э. Левинаса прослеживается по отношению к общему типу единства субъекта – *единству самотождественности*. При этом у Э. Левинаса

³⁰⁷ Левинас Э. Время и другой. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 85; Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том третий. М.: Мысль, 1994. С. 440.

³⁰⁸ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 43.

³⁰⁹ Здесь может возникнуть вполне резонный вопрос: если *способ присутствия* идентичности Самотождественного отсылает к синхронической темпоральности и воспроизводит тем самым логику «философии насилия», сводя иное к Самотождественному, как это согласуется с высказанным ранее допущением о том, что *каждый* из трёх уровней в концепции идентичности Э. Левинаса существует в регистре «онтологии следа»? Кажущееся здесь противоречие было бы в действительности таковым, если бы идентичность Самотождественного существовала независимым образом, то есть была бы самодовлеющей, подобно картезианскому Cogito. Однако анализ гостеприимства, предпринятый выше, продемонстрировал нам, что уже идентичность Самотождественного предполагает раскрытие субъекта перед Другим, который является вместилищем «онтологии следа» по преимуществу. Именно поэтому мы можем ответить на возражение так: первый уровень в концепции идентичности субъекта у Э. Левинаса, или идентичность Самотождественного, частично существует в регистре «онтологии следа», а частично воспроизводит «философию насилия».

демонстрируется несостоятельность такого типа единства, поэтому самотождественный субъект ориентирован на движение рекурренции, восстанавливающее на каждом новом этапе единство субъекта с самим собой и стирающее инаковость предметов познания. Однако фундаментальное различие между идентичностью Самотождественного и картезианским *Cogito* состоит в том, что если последнее образует замкнутую в самой себе систему, которая не предполагает дальнейшего развития, то первая при более подробном исследовании демонстрирует неизбежность перехода в состояние открытости Другому, – что продемонстрировал анализ *жилища* у Э. Левинаса как материально-экономического воплощения идентичности Самотождественного. Обнаруженные зоны сближения, а также точки расхождения между двумя типами субъективности позволяют рассматривать левинасовскую концепцию идентичности субъекта на первом уровне как подходящее средство для преодоления кризиса картезианского *Cogito*. Однако сам способ такого преодоления может быть проанализирован нами только после того, как будут во всех подробностях реконструированы оставшиеся два уровня в левинасовской концепции идентичности субъекта.

2.3. Анализ этической идентичности как второго уровня в концепции идентичности субъекта у Э. Левинаса

Более глубокое погружение в концепцию идентичности субъекта у Э. Левинаса открывает перед нами вторую грань идентичности субъекта: *этическую идентичность*³¹⁰, или идентичность подстановки (*la Substitution*). Этическая идентичность приходит на смену идентичности Самотождественного, она теснейшим образом связана с такими важнейшими для Э. Левинаса темами, как ответственность и Другой.

³¹⁰ В настоящем диссертационном исследовании термин «*этическая идентичность*» используется в специальном смысле и закрепляется за описанием второго уровня в концепции идентичности субъекта у Э. Левинаса.

Как выяснилось в предыдущем параграфе, онтологическая нестабильность идентичности Самождественного сказывается на том, что её потенциал по восстановлению самождественности субъекта через движение рекурренции не безграничен. Э. Левинас указывает на один тип инаковости, противящийся такой тотализации. Он пишет об инаковости, которую можно было бы обозначить как *подлинную инаковость*, потому что она ограничивает движение идентификации Самождественного и налагает на такое движение запрет. Этот тип инаковости – инаковость Другого. При встрече субъекта с Другим, способом данности которого, по Э. Левинасу, является Лицо, идентичность Самождественного (онтологическую неустойчивость которой мы раскрыли в предыдущем параграфе) претерпевает сбой. Э. Левинас описывает эту встречу следующим образом: «лицо, в котором представляет себя Другой <...>, – не отвергает Самождественного <...>. Такое представление по существу своему является ненасилием, поскольку вместо того, чтобы ущемлять мою свободу, оно её призывает к ответственности <...>. Мнимый скандал инаковости предполагает невозмутимую идентичность Самождественного <...>, которую другой лишь стесняет и ограничивает. Такая безупречная идентичность, чуждая всякого участия, существующая в "я" независимым образом, может <...> утратить свою уравновешенность, если другой <...>, вместо того, чтобы задеть её, говорит с ней, то есть обнаруживает себя в выражении <...>. Тогда свобода сдерживает себя <...> потому, что, робея, ощущает свое самоуправство, свою виновность; однако чувство виновности поднимает её на уровень ответственности»³¹¹. Мы обнаруживаем здесь переход на второй уровень в концепции идентичности субъекта у Э. Левинаса. *Встреча Самождественного с Другим поднимает идентичность субъекта на уровень ответственности*. На смену идентифицирующей рекурренции, сводящей всякую инаковость к Самождественному, приходит асимметричное отношение к

³¹¹ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 207.

Другому, в котором происходит изменение самого типа единства субъекта во времени – его новой опорой становится *ответственность за Другого*.

Ключевым термином для Э. Левинаса, при помощи которого он описывает работу нового типа идентичности субъекта, оказывается французский термин «*la Substitution*», который в тексте настоящего диссертационного исследования будет переводиться как «*подстановка*». Смысл подстановки сводится к тому, что при встрече с Другим субъект в его идентичности не возвращается к самотождественности, но замирает в нерешительности перед той ответственностью, которая ложится на него за этого Другого. Э. Левинас пишет: «А не возвращается к А <...>, но ретируется по ту сторону своей начальной точки. Не должны ли мы говорить об ответственности, которая не была принята ранее <...>? [Она] предполагает абсолютную пассивность самости, которая никогда не отталкивалась от себя для того, чтобы вернуться в свои границы и идентифицировать себя через узнавание себя в прошлом <...>. Такова моя ответственность за то, чего я не делал, иными словами, ответственность за других <...>. Чем это может быть, если не подстановкой себя на место другого <...>? Самость³¹² является заложником. Слово "я" означает здесь быть ответственным за всё и за всех»³¹³. Таким образом, Другой, по Э. Левинасу, несёт в себе совершенно особый тип инаковости, можно сказать, радикальную инаковость, которая

³¹² При помощи слова «самость» здесь и далее мы будем переводить левинасовский термин «*l'ipéité*», подчеркивая исключительность и незаменимость субъекта этой самости, передающиеся оригинальным звучанием французского слова. Самость противопоставляется у Э. Левинаса Самотождественности. Мы, следовательно, в этом противопоставлении имеем одно из ключевых напряжений между первым и вторым уровнями в его концепции идентичности субъекта. Если первый уровень, или уровень самотождественности, учитывает ситуации совпадения субъекта с самим собой, угрожающие, однако, инаковости, то второй уровень, или уровень самости, избавляет идентичность субъекта от самотождественности и оставляет один лишь элемент уникальности, незаменимости субъекта в его ответственности. Обратим внимание на то, как сам Э. Левинас характеризует самость: «идентичность самости существует не из-за каких-либо отличительных черт <...>, как отпечатки пальцев, и благодаря которым как принцип индивидуации могла бы удостоиться имени собственного и, следовательно, места в речи» (Levinas E. *Substitution* // Levinas E. *Basic Philosophical Writings*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. P. 84).

³¹³ Ibid. Pp. 89–90.

сопротивляется редукции к Самождественному. Её абсолютность подрывает возвратное движение идентичности самотождественного субъекта.

Необходимо также учитывать, что после встречи с Другим субъект не уничтожается и не рассеивается, как если бы он бесповоротно утратил единство с самим собой. Что же удерживает от распада субъекта, чей принцип единства через самотождественность был разрушен? Это удержание становится результатом действия подстановки. Подстановка сводится к тому, что поражённый инаковостью Другого субъект оказывается заложником за Другого и занимает его место. Движение подстановки принципиальным образом асимметрично, то есть оно предполагает незаменимость самого субъекта в ответственности за Другого. *На этой незаменимости и уникальности и выстраивается идентичность второго уровня.* Э. Левинас продолжает: «в этой подстановке, где идентичность перевёрнута <...>, я сам свободен от самого себя <...>. Здесь мы наблюдаем <...> [переосмысление] онтологических категорий, трансформирующихся в этические понятия»³¹⁴. Таким образом, уникальность этой идентичности базируется на этическом фундаменте, то есть на ответственности субъекта.

Переход от идентичности Самождественного к этической идентичности или самости осуществляется через, с одной стороны, нарушение совпадения Самождественного с самим собой во встрече с Другим³¹⁵, а с другой стороны – через подстановку самого субъекта на место Другого и через принятие ответственности за свободу Другого. Такая ответственность, а также асимметричность подстановки делают субъекта незаменимым, – и в этой незаменимости рождается его новая идентичность. В другом месте Э. Левинас прямо говорит, что трансформация, происходящая в подстановке, – это «поражение

³¹⁴ Ibid. P. 90.

³¹⁵ А. Бадью насчёт несовместимости идентичности Самождественного с радикальной инаковостью Другого в учении Э. Левинаса отмечает следующее: «диалектика Того же и Другого, "онтологически" рассматриваемая под началом самотождественности <...>, подавляет истинный опыт другого и перекрывает дорогу этической открытости к инаковости» (Бадью А. Этика: очерк о сознании Зла. СПб: Machina, 2006. С. 35). По этой причине открытость Другому влечёт за собой переход на второй уровень в левинасовской концепции идентичности субъекта.

или изменение идентичности (*défaite ou défection de l'identité*)»³¹⁶. Отсюда может возникнуть вопрос, который является далеко не маловажным: не имеет ли ввиду Э. Левинас, говоря о поражении идентичности, что идентичность субъекта *как таковая* устраняется во встрече с Другим? Некоторые обороты Э. Левинаса, а также само название этого текста «*Без идентичности*» могут наводить на подобную мысль. Однако субъект всецело мыслится Э. Левинасом как *идентичный* – вопрос касается лишь онтологических оснований этой идентичности субъекта. Такое решение позволяет нам понимать формулировку «поражение идентичности» как разрушение определённого типа единства субъекта во времени, то есть отказ от идентичности субъекта лишь как идентичности Самотождественного, а вовсе не как полный отказ от какой-либо идентичности субъекта вообще.

Итак, здесь этическая идентичность открывает перед нами новую этическую парадигму мышления о человеке. Э. Левинас описывает это так: «нужно мыслить человека, исходя из условия или безусловности его заложничества – заложничества за всех, которые именно как другие не принадлежат к одному роду со мной, поскольку я ответствен за них без того, чтобы самому опираться на их ответственность передо мной, позволившей бы им меня заменить, потому что даже за их ответственность, в конечном счёте, ответствен я. Именно в силу этой дополнительной ответственности субъективность перестаёт быть [универсальным] Я (*le Moi*) и становится мной (*moi*)»³¹⁷. Здесь возникает, во-первых, чрезвычайно значимый для Э. Левинаса переход от абстрактной универсальности самотождественного субъекта к конкретности и воплощённости моего я. Такой переход осуществляется именно на втором уровне в его концепции идентичности субъекта, где ответственность за Другого конституирует новый тип единства

³¹⁶ Lévinas E. *Sans identité* // Lévinas E. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1987. P. 108.

³¹⁷ Ibid. P. 111.

субъекта, обозначаемой у Э. Левинаса французским термином «*l'Ipseité*»³¹⁸. По этой причине в концепции Э. Левинаса на втором уровне в определённом смысле такие термины, как «субъект», «самость» и «я», выступают в качестве синонимических. Совсем иную концептуальную картину мы наблюдаем в представлении Э. Левинаса об идентичности Самотождественного субъекта. Несмотря на онтологическую неустойчивость идентичности Самотождественного, такой субъект претендует на всеобщность.

Нам также следует обратить внимание на фигуру заложничества. Конституированная ответственностью самость оказывается самостью заложника – субъект пребывает в этическом заложничестве за Другого, как бы занимая в моральном отношении его место. Этический смысл такого заложничества раскрывается в моральном равнодушии к Другому: «различие, которое зияет между я и самостью, не-совпадение идентичного (*l'identique*), есть сущностное равнодушие к другим людям»³¹⁹. Таким образом, мы чётко можем проследить, что именно ответственность за Другого разрешает противоречие, возникающее в Самотождественном, не способном более совпасть с самим собой. В событии встречи с инаковостью Другого субъект становится иным для самого себя, поскольку привычная идентифицирующая рекуррентность не может быть завершена. Это противоречие, открывающееся внутри идентичности Самотождественного, характеризуется Э. Левинасом как невозможность идентичности на старых основаниях: «зазор, [возникающий] между мной и самим собой (*soi*), невозможность рекуррентности, невозможность идентичности»³²⁰. Однако его развитие приводит к разрешению этого противоречия через подстановку, ответственность, заложничество субъекта и, в конце концов, – через возникновение новой идентичности.

³¹⁸ Подобной точки зрения придерживается также Р. Бернаскони в: Bernasconi R. What is the Question to which "Substitution" is the Answer? // The Cambridge Companion to Levinas. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. P. 249.

³¹⁹ Lévinas E. Sans identité // Lévinas E. Humanisme de l'autre homme. Paris: Fata Morgana, 1987. Pp. 108–109.

³²⁰ Ibid. P. 109.

Наиболее глубокая разработка этической идентичности происходит в работе 1974 года «Иначе, чем быть, или по ту сторону бытийствования»³²¹. Здесь с большей силой проводится различие между абстрактным Я, формирующимся в идентичности Самотождественного, и конкретностью всегда моего, уникального я, которое открывается в этической идентичности, где единство субъекта задаётся по типу самости. Э. Левинас пишет: «сама субъективность субъекта, размыкание необратимой идентичности существования, в ответственности, которая возлагается на меня без всякой возможности её избежать и в которой уникальность Я (*moi*) впервые обретает значение: где вопрос уже ставится не об [универсальном] Я, но обо мне. Субъект, который более не является [неопределённым] я – но который суть моё я – не может быть подвергнут генерализации, не является субъектом вообще, [но] тем, который возвращается от [универсального] Я к [моему] я, который является мной и никем другим. Идентичность субъекта здесь фактически держится на неспособности избежать ответственности, на принятии ответственности за другого»³²². Таким образом, мы видим, что Э. Левинас выбирает именно ответственность за Другого в качестве проводника, через который идентичность субъекта приобретает уникальность и незаменимость. Производится указание на размыкание отождествляющей рекурренции, связывающее идентичность самости с проникновением этического избранничества извне: «идентичность *Самотождественного* в [конкретном] "я" приходит к нему вопреки себе извне, как избрание или как вдохновение, в качестве уникальности избранного. Субъект есть для другого»³²³.

При ближайшем рассмотрении такого описания этической идентичности возникает ряд вопросов. Во-первых, почему при встрече с Другим субъект начинает испытывать *виновность*? Во-вторых, почему такая ответственность предполагает именно отказ от привычной онтологии Самотождественного, почему она останавливает характерную для «философии насилия» процедуру редукции

³²¹ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 242 p.

³²² Ibid. Pp. 16–17.

³²³ Ibid. P. 67.

инаковости к Самотождественному? И каким, следовательно, должен быть язык онтологического описания этой новой идентичности? Наконец, какое направление для разрешения кризиса *Cogito* такая идентичность указывает?

Для начала попробуем найти ответ на первый вопрос. Почему именно виновность? С одной стороны, мы знаем, что «философия насилия», нашедшая своё выражение в идентичности Самотождественного и в той онтологии, которую последняя (вопреки собственной онтологической неустойчивости) воспроизводит, *устраняла Другого*. Другой, понятый, в первую очередь, как другой человек, носитель инаковости и различия, этой инаковости лишался. Следовательно, в «философии насилия» Другой становился объектом репрессирования именно на онтологическом уровне³²⁴. Именно поэтому при отказе от старой идентичности на смену репрессированию приходит чувство вины перед Другим. С другой же стороны, по Э. Левинасу, инаковость изначально присуща субъекту, она входит в него в форме *психики или психической жизни*, которую можно понимать как моральное сознание субъекта. Э. Левинас пишет о психике и о её влиянии на конституирование этической идентичности следующее: «психика есть форма <...> ослабления – идентичности: Самотождественный, удержанный от совпадения с самим собой <...>. Это не отречение от Самотождественного, <...> порабощённого другим, но самопожертвование, полностью ответственное за другого. Идентичность, обвиняющая себя через ответственность и существующая в услужение другому. В формах ответственности, психической жизни души, существует другой во мне»³²⁵. Таким образом, ответственность через категорию психической жизни души приравнивается Э. Левинасом к *формам существования Другого во мне*. И поскольку это присутствие Другого в субъекте, иначе именуемое «структурой иного в Самотождественном»³²⁶, формально близко к ответственности, сама встреча с Другим изначально носит, по Э. Левинасу, этический характер.

³²⁴ Механизм этого онтологического репрессирования заложен в самом движении рекурренции, на которой основывалась идентичность Самотождественного субъекта, восстанавливающая собственное единство за счёт устранения инаковости окружающих её объектов.

³²⁵ Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 86.

³²⁶ Ibid. P. 32.

Для более полного понимания важно также раскрыть содержание тезиса о «структуре иного в Самотождественном». В этой формулировке Э. Левинас не просто подчёркивает онтологическую неустойчивость идентичности Самотождественного, но, более того, указывает на сам факт несамодостаточности субъекта, чьё единство задано по типу самотождественности. Подобно тому, что мы видели в левинасовском анализе картезианского *Cogito* в параграфе 2.1., «структура иного в Самотождественном» маркирует то обстоятельство, что самотождественный субъект у Э. Левинаса *изначально* нуждается в Другом и зависим от него.

Однако этический характер Другого, обусловленный внутренними обстоятельствами субъекта (такими как *психика*), завязан также на сущностных характеристиках самого этого Другого. Поскольку появление Другого является «разрывом тотальности»³²⁷, очевидно, что ему не свойствен тот общий тип данности, который был характерен для «философии насилия» и который редуцировал инаковость к Самотождественному. Из этого следует, что Другой должен обладать каким-то отличным от этого общего типом данности. Таким типом данности становится явление Лица. Э. Левинас предлагает этому термину следующее определение: «то, как нам предстает Другой, превосходя идею Другого во мне, мы действительно называем Лицом. Способ этот состоит не в том, чтобы тематизироваться под моим взглядом, выступать как совокупность черт, создающих образ. Лицо Другого постоянно разрушает и превосходит предъявляемый мне пластический образ, выходит за его пределы, разрушая и адекватную идею, соразмерную моим представлениям и собственному *ideatum*»³²⁸. Таким образом, Другой препятствует тематизации, то есть он не может стать объектом идентифицирующей рекурренции, не перестав быть Другим. Э. Левинас пишет, что благодаря этим концептуальным ограничениям с Другим может быть установлено

³²⁷ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 79.

³²⁸ Там же. С. 88.

отношение лицом-к-лицу³²⁹. Поскольку же такое отношение носит принципиально не-познавательный характер, ресурсом для его установления как раз и служит этика, то есть отношение лицом-к-лицу устанавливается в этической плоскости. Другими словами, мы сталкиваемся здесь со *строгой дизъюнкцией*: либо Другого вообще невозможно осмыслить через наш концептуальный аппарат, с неизбежностью подвергая его тематизации, либо это осмысление должно быть осуществлено на языке этических категорий при помощи ответственности за Другого.

Разберёмся с тем, как именно обретается такая ответственность. Э. Левинас пишет о *близости*³³⁰ как о том типе контакта или связи, в котором является Другой, не разрушая, тем не менее, своей инаковости. Близость у Э. Левинаса связана, в том числе, с речью, однако речь здесь должна быть понята не как система коммуникации, но как беседа с Другим, как изначальное Говорение. В предыдущей главе мы ввели левинасовское различие между *Говорением* и *Сказанным*. Теперь же это различие станет опорой для понимания ответственности за Другого, которая обретается на втором уровне в левинасовской концепции идентичности субъекта. Принимая во внимание отношение Говорения к «онтологии следа», обратим также внимание на то, как его характеризует сам Э. Левинас: «Говорение, в котором говорящий субъект явлен Другому»³³¹. Мы, вслед за Э. Левинасом, можем смотреть

³²⁹ И. С. Вдовина даёт этому отношению следующее определение: «отношение лицом-к-лицу – позиция лицом-к-лицу – это высшее и нередуцируемое отношение, которое никакое понятие не может охватить так, чтобы размышляющий человек не оказался сразу перед новым собеседником. Нет ничего более непосредственного, чем отношение лицом-к-лицу, являющееся самым что ни на есть прямым и непосредственным. Отношение лицом-к-лицу – это зависимость, которая одновременно поддерживает независимость. Другой – враг, друг, мой учитель, мой ученик – неотвратимо смотрит мне в глаза. Лицом-к-лицу остаётся наивысшим отношением» (Вдовина И. С. Ключевые понятия философии Э. Левинаса // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 733).

³³⁰ И. С. Вдовина сообщает о характере *близости* у Э. Левинаса следующее: «Левинас определяет чувство близости как мета-онтологическую и мета-логическую страсть, которым сознание человека захвачено до того, как оно становится образным и понятийным, и которая постигается без каких-либо а priori» (Вдовина И. С. Проблема человеческого общения в этической философии Э. Левинаса // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. М., 1988. С. 64).

³³¹ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 105.

на Говорение как на некоторый способ вырваться за пределы «философии насилия» и установить контакт с Другим. Но что это за специфический контакт? *Ключом к его понимаю становится близость как форма изначального Говорения.* За счёт такого Говорения появляется возможность для установления неинтенциональной³³² связи между субъектом и Другим. Ключевую роль Говорения в процессе подстановки отмечает также П. Рикёр. Он пишет: «Говорение, глагол от Сказанного, присоединено к "близости одного к другому" <...>, к "ответственности одного за другого", к "подстановке"»³³³. Важно также и то, что в изначальном Говорении Другой у Э. Левинаса познаётся как *ближний* в религиозном смысле слова. Это означает, что «близость» должна трактоваться здесь не как пространственный термин, но как термин этический.

Каким образом может осуществляться такое изначальное Говорение? С полной уверенностью можно утверждать, что роль субъекта в таком Говорении сводится к пассивности *ответа* – субъект отвечает Другому. Лицо, в котором являет себя Другой, оказывается, по Э. Левинасу, не только способом присутствия, но также формой выражения. Таким образом, присутствуя, Другой как Другой уже выражает себя, обращается в этом выражении к субъекту, самым своим взглядом как бы проговаривая библейскую заповедь «не убий». Э. Левинас пишет: «выражающий себя человек заявляет о себе, взывая ко мне всей своей нищетой и незащищённостью, голодом, и делает это таким образом, что я не могу не откликнуться на его зов»³³⁴. В этом отклике мы вплотную подходим к той точке, в которой обретается этическая идентичность.

Итак, *сам момент возникновения идентичности на втором уровне в левинасовской концепции следует понимать как ответ на зов Другого, разворачивающийся в этической плоскости.* Молчаливый зов Другого, который является также и требованием, обращается к субъекту подобно избранию.

³³² Здесь снова обнаруживает себя различие между Э. Левинасом и Э. Гуссерлем.

³³³ Ricoeur P. Otherwise: A Reading of Emmanuel Levinas's "Otherwise Than Being or beyond Essence" // Yale French Studies. 2004. № 104, Encounters with Levinas. P. 84.

³³⁴ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 205.

Призванный Другим, субъект оказывается ввергнут в состояние избранничества. Вот как описывает возникновение этой новой идентичности Э. Левинас: «ан-архическая³³⁵ идентичность, найденная без возможности уклониться <...>, – неравенство между Самотождественным и Иным <...>, знак невозможности уклониться и быть заменённым, этой идентичности, этой уникальности: вот я (*me voicî*³³⁶). Идентичность, вызванная, следовательно, по ту сторону идентификации суть идентичность чистого избрания. Избрание преодолевает концепт я (*moi*), чтобы призвать меня через несоизмеримость Другого <...>. Пред-начальная, анархическая идентичность старше любого начала; это не самосознание, достигающее себя в настоящем, но экстремальная открытость избранию Другим, уже реализованная по ту сторону сознания и свободы <...>. Я всегда был подставлен избранию ответственности»³³⁷. Итак, мы видим, что ответ на зов Другого – это восклицание «*вот я!*», которое производится по ту сторону активности Самотождественного и открывает второй уровень в левинасовской концепции идентичности субъекта.

Ответ на такое избранничество и будет формировать этическую идентичность субъекта в качестве *уникальной* и *незаменимой*. С одной стороны, уникальность этической идентичности идёт вразрез с всеобщностью самотождественного субъекта, – действительно, на первом уровне в левинасовской концепции мы сталкивались с работой идентичности Самотождественного, которая производила редукцию инаковости вещей для того, чтобы поддерживать свою

³³⁵ Предикат «ан-архический» – это неологизм Э. Левинаса, имеющий мало общего с классическим представлением об анархии в политическом смысле. Левинасовская ан-архичность указывает на отсутствие истока или архэ (которое можно переводить также как «начало», «принцип», «первоначало»), тем самым проецируя субъект своей предикации в плоскость темпоральной проблематики, более подробное обсуждение которой представлено в конце настоящего параграфа.

³³⁶ Этот отклик Э. Левинас заимствует из Книги Пророка Исаяи (стих 6:8), принадлежащей тексту Ветхого Завета: «и услышал я голос Господа, говорящего: кого Мне послать? и кто пойдёт для Нас? И я сказал: вот я, пошли меня» (Книга Пророка Исаяи // Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издание Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов, 1968. С. 684). Обращаясь к восклицанию Пророка Исаяи, Э. Левинас стремится подчеркнуть избранничество, присущее зову Другого.

³³⁷ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. Pp. 184–185.

всеобщность. Напротив, ответ на зов Другого является событием, разворачивающимся в измерении *самости* субъекта, то есть его уникальности. Мы, следовательно, можем зафиксировать в переходе от самотождественности к самости переход от всеобщности к единичности.

Было отмечено, с одной стороны, что эта уникальность отличает новую идентичность от идентичности Самотождественного. С другой же стороны, незаменимость раскрывается всецело как этическое качество и, следовательно, как результат обретённого в ответе на зов Другого избранничества. Сама асимметрия ситуации подстановки³³⁸ предполагает, что субъект этически встаёт на место Другого, подменяет его, возлагая на себя ответственность за этого Другого, в то время как самого субъекта никто и ничто в этой ответственности не способно заменить (то есть никто не может взять ответственность за субъекта этической идентичности), он становится *незаменимым*. Таким образом, мы обнаруживаем, что на этом уровне возникает также *самость* (*l'ipseité*)³³⁹. Некоторые исследователи наследия Э. Левинаса пишут о том, что на этом втором уровне самость оказывается некоторой минимальной позитивной чертой идентичности субъекта. Так, Ф. Ферро отмечает: «единственный след субъективной идентичности, *самость* (*ipseity*), это место обвинения, пассивности и инаковости»³⁴⁰. Действительно, самость, возникшая в результате ответа «*вот я*»,

³³⁸ Для характеристики этой асимметрии Э. Левинас вводит следующее положение: «подстановка одного за Другого (*de l'un à l'autre*) не означает подстановку Другого за одного (*de l'autre à l'un*)» (Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 201).

³³⁹ Для того, чтобы лучше понять, как в ответственности за Другого у Э. Левинаса конституируется самость субъекта, обратимся к введённому П. Рикёром различию между самотождественностью и самостью. Если самотождественность картезианского *Cogito* формировалась как его *абстрактное* тождество самому себе, предполагающее, прежде всего, простую связь субъекта с самим собой, устойчивую во времени, то самость, о которой пишет П. Рикёр, напротив, сигнализирует о *конкретности* субъекта в его этическом взаимодействии с Другим. Следовательно, для П. Рикёра *уникальность* субъекта ответственности, заданная набором его конкретных обязательств перед Другим, характеризует его в то же время как *самость*. Здесь П. Рикёр воспроизводит ту самую логику, которую мы встречаем у Э. Левинаса при работе с этической идентичностью. Именно этическое избрание субъекта в ответственности наделяет его уникальностью, в которой складывается этическая самость субъекта как новое основание для его идентичности.

³⁴⁰ Ferro F. The Undoing of the Subject: Levinas' Thought on Ipseity // *Scenari*. 2019. № 10. P. 174.

данного субъектом на зов Другого, становится некоторым венцом и наивысшей точкой новой идентичности. Эта самость, понятая в качестве идентичности, формируется из этической незаменимости субъекта. Схожим образом фундаментальную роль этической самости в левиновском учении отмечает М. Смит. Он пишет: «Левинас настаивает на различии между <...> изначальной самостью личности ("le soi") и идентичностью <...>. Сотворённый, ответственный, заложник за Другого, я остаюсь на глубинном уровне, т. е. на этическом уровне, самостью до того, как обладать идентичностью»³⁴¹.

Теперь нам необходимо отследить изменения в трактовке времени, неразрывно связанные с этической идентичностью у Э. Левинаса. И здесь мы обратимся к левиновскому пониманию пред-начальности. Уже было отмечено выше, что сама этическая идентичность периодически называется Э. Левинасом пред-начальной идентичностью. Откуда возникает эта пред-начальность и что под ней имеет ввиду Э. Левинас? Начало, исток или архэ, по мнению Э. Левинаса, – это категории «философии насилия». На архэ базируется характерная для «философии насилия» синхроническая темпоральность, которая стирает возможность как подлинно прошедшего прошлого, так и подлинно грядущего будущего. Это находит своё объяснение в том, что именно через противопоставление истоку или началу задаётся измерение пред-начального, абсолютно прошедшего прошлого. Архэ разворачивает, следовательно, однообразную тотальность³⁴², из которой устраняется всякая инаковость. Э. Левинас вводит следующую дескрипцию: «удерживаться в значимости Сказанного <...>, забывая о предложенности и подставленности другому <...>, – это удерживаться в сознании-субъекте <...>, субъекте самосознания и истока, – архэ, – к которому ведёт западная философия»³⁴³.

³⁴¹ Smith M. Recurrence in Levinas // Journal of Jewish Thought and Philosophy. 2006. Vol. 14. № 1. P. 10.

³⁴² В связи с этим характерно, сколь высокую оценку категории *архэ* даёт М. Хайдеггер: «ἀρχή – ἀρχεῖν означает "начинать" и одновременно "стоять в начале всего, господствовать" <...>. Самим вопрошанием об ἀρχή уже что-то сказано о сущем в целом. Только теперь сущее в целом становится зримым как сущее и в целом» (Хайдеггер М. Ницше. Том первый. СПб.: Владимир Даль, 2006. С. 389).

³⁴³ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 98.

Таким образом, онтологическая категория архэ увязывается у Э. Левинаса с субъектом-самосознанием, то есть с идентичностью Самотождественного, поскольку начало разворачивает порядок и отсекает связь со всем тем, что ему предшествовало. Подобной точки зрения на роль критики архэ у Э. Левинаса придерживается и А. Пеперзак. Он пишет: «когда классическая онтология использует такие термины, как "принцип", "исток" <...>, они позволяют нам репрезентировать универсум как упорядоченное целое, которое может быть познано здесь и сейчас <...>. Прошлое и будущее представляются как вторичные формы настоящего; воспоминание и ожидание возвращают их или редуцируют к присутствию мысли, которая связывает все образы темпоральности вместе в супер-темпоральное, вечное "Теперь" <...>. Левинасовский анализ <...> субъективности Я <...> показал, что мы не можем редуцировать весь универсум к одному уникальному абсолютному истоку, архэ или принципу»³⁴⁴. Действительно, у А. Пеперзака отказ от архэ оказывается той точкой, через которую левинасовская субъективность связывается с альтернативной концепцией темпоральности. Проанализируем, как именно реализуется эта связь и в чём состоит зависимость этической идентичности от абсолютно прошедшего прошлого.

Время, ограниченное истоком, – это время истории. Идентичность Самотождественного – это идентичность историческая. Э. Левинас в другом месте описывает это свойство самотождественного субъекта следующим образом: «сознание – это невозможность такого прошлого, которое никогда не было настоящим, которое было бы заперто для памяти и для истории. Действование, свобода, начинание, настоящее и воспроизведение в настоящем, то есть память и история, – всё это разные выражения одной и той же онтологической модальности: сознания»³⁴⁵. Напротив, в переходе на второй уровень в левинасовской концепции идентичности субъекта мышление темпоральности преодолевает архэ, переходит

³⁴⁴ Peperzak A. To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1993. P. 33.

³⁴⁵ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 636.

по ту сторону всякого начала, открывая тем самым измерение *абсолютно прошедшего прошлого*. Это темпоральное измерение, в котором разворачивается *прошлое, которое никогда не было настоящим* (таков, по Э. Левинасу, точный смысл абсолютно прошедшего прошлого) предполагает в качестве способа своего понимания «онтологию следа». След оказывается тем, что оставлено именно этим абсолютно прошедшим прошлым. След является парадоксальным модусом присутствия этого пред-начального прошлого в настоящем. И, следовательно, сама этическая идентичность, обретённая в ответственности за Другого, становится *следом абсолютно прошедшего прошлого*.

С одной стороны, такая характеристика объясняет онтологический статус этической идентичности, которая существует всецело в режиме «онтологии следа». С другой же стороны, необходимо более подробное объяснение того, почему же этическая идентичность у Э. Левинаса *является следом абсолютно прошедшего прошлого*. Здесь мы переходим к наиболее трудной части левинасовской концепции идентичности субъекта, а именно к её темпоральным аспектам. В предыдущей главе уже было отмечено, что Э. Левинас повествует о двух типах темпоральности: синхронической и диахронической. В абсолютно прошедшем прошлом, с которым связана пред-начальная этическая идентичность, Э. Левинас видит диахроническую темпоральность, которая трансцендентна времени синхроническому или времени, имманентному сознанию субъекта. Он пишет: «ситуация лицом к лицу есть само свершение времени <...>. Ситуация бытия во времени – в отношениях между людьми»³⁴⁶. Действительно, если мы осмыслили синхроническую темпоральность как горизонт «философии насилия», а Другой во всей своей инаковости может раскрыться только за пределами «философии насилия», это означает, что стихией его возникновения может быть только диахроническая темпоральность как иной способ осмысления времени. Посмотрим на то, как характеризует это абсолютно прошедшее прошлое у Э. Левинаса А. В. Ямпольская: «для Левинаса <...> Другой не просто участвует в определении

³⁴⁶ Левинас Э. *Время и другой*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. С. 81.

смысла моего прошлого, но прошлое всегда, в конечном итоге, является не моим прошлым, а прошлым Другого»³⁴⁷. Что означает здесь это прошлое Другого? Всё дело в том, что если господство настоящего является онтологической сферой утверждения самотождественного субъекта, откуда изгоняется подлинная инаковость, то Другой, хотя он как *ближний* является моим современником, может быть соотнесён со своей инаковостью в измерении абсолютно прошедшего прошлого, которое никогда не было настоящим *и по этой причине* свободно от редукции инаковости. Само онтологическое устройство «философии насилия» не оставляет инаковости Другого иного прибежища, кроме этого абсолютно прошедшего прошлого, открывающегося в диахронической темпоральности. Именно по этой причине отношение лицом-к-лицу, которое устанавливается между субъектом и Другим в настоящем и в котором разворачивается подстановка, неминуемо должно отсылать к этому абсолютно прошедшему прошлому в модальности «онтологии следа»; в противном случае, если отношение с Другим будет ограничено исключительно настоящим, инаковость Другого будет, тем не менее, утрачена, подавлена работой имманентного темпорального конституирования, которую осуществляет самотождественный субъект.

Окончательная остановка «философии насилия» невозможна без выхода за пределы синхронической темпоральности, онтологическое функционирование которой, по Э. Левинасу, также заключается в редукции инаковости к тождеству настоящего момента Теперь. И, напротив, конституированная как след абсолютно прошедшего прошлого, этическая идентичность знаменует собой полноценный разрыв с «философией насилия»: *сама этическая идентичность оказывается результатом контакта с Другим во всей его радикальной инаковости*. Такой тезис ставит ряд новых вопросов перед нашим анализом левинасовской концепции идентичности: во-первых, каковы онтологические обстоятельства возникновения ответственности перед Другим в абсолютно прошедшем прошлом? Во-вторых,

³⁴⁷ Ямпольская А. В. Эмманюэль Левинас: философия и биография. Киев: Дух и Литера, 2011. С. 253.

если этическая идентичность оказывается одновременно результатом и условием неаллергического отношения к Другому, то какие формы в дальнейшем может принимать такое отношение (этот вопрос указывает в направлении третьего уровня в левинасовской концепции идентичности субъекта)? Чем они отличаются от обстоятельств синхронической темпоральности? Однако помимо вопросов этот тезис ставит перед нами и некоторые трудности: так, является ли Другой моим современником? Или, ставя этот вопрос несколько иначе, являются ли мои современники, люди, которые меня окружают, Другими в левинасовском смысле? Ориентирована ли ответственность левинасовского субъекта в этической идентичности на окружающих его людей?

Для начала разберёмся с преодолением этого препятствия. Казалось бы, сам этический характер мысли Э. Левинаса предполагает, что именно Другой как *ближний*, как наш ближайший современник должен выступать источником ответственности, – *то есть, что ответственность за Другого мыслима в первую очередь как ответственность за ближнего*. Однако более внимательное рассмотрение этической идентичности как результата возникновения такой ответственности за Другого подсказывает нам, что через отсылку к абсолютно прошедшему прошлому этическая идентичность свидетельствует об обязательстве перед Другим, которое было дано за пределами синхронической темпоральности. Это создаёт определённый парадокс. Однако мнимая амбивалентность здесь возникает из парадоксального статуса самой фигуры Другого у Э. Левинаса.

Другой одновременно является и ближним, и трансцендентным, бесконечно удалённым от субъекта. По мере приближения Другой удаляется. В этом кроется причина отказа Э. Левинаса от введённого М. Бубером³⁴⁸ отношения Я-Ты. Радикальная трансцендентность Другого препятствует тому, чтобы Другой был объят вторым грамматическим лицом: ядро инаковости Другого сосредоточено в *Оности* (Iléité): «посредством следа необратимое прошлое обретает очертания "Он". *Потустороннее* Бытию, откуда приходит лик, – это третье лицо.

³⁴⁸ Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993. 175 с.

Местоимение *Он* выражает именно его невыразимую <...> необратимость, – в этом смысле <...> необъемлемую <...> трансценденцию в абсолютное, завершенное (ab-solu) прошлое. "*Оность*" (illéité) третьего лица – условие необратимости <...>. Высшее присутствие лика неотделимо от такого высшего необратимого отсутствия, обосновывающего возвышенность явленности»³⁴⁹. Следовательно, указанный парадокс может быть устранён или по крайней мере осмыслен следующим образом: ближний, раскрытый как Другой, оказывается в то же время бесконечно удалён от субъекта именно в силу своей абсолютной инаковости. В этом смысле, по Э. Левинасу, в выражении Лица Другого читается бесконечное. Мы можем утверждать, таким образом, что *Другой как ближний функционирует также подобно следу, пребывая одновременно в двух временах – синхроническом и диахроническом*. Это следует понимать таким образом, что, по Э. Левинасу, Другой одновременно является моим ближним и его инаковость раскрывается в измерении близости, при этом Другой *этически* вознесён на недостижимую высоту, которая позволяет ему *онтологически* пребывать за пределами «философии насилия».

Теперь вернемся к предыдущим двум вопросам. Итак, каковы онтологические обстоятельства возникновения ответственности или *обязательства* перед Другим в абсолютно прошедшем прошлом? Субъект синхронической темпоральности или субъект имманентного сознанию времени, архетипический образ которого был усмотрен нами в субъекте Самотождественной идентичности, обладает свободой самополагания относительно своего истока. Любое обязательство свободно принимается или не принимается им. Иначе обстоит дело с обязательством, которое налагается на субъекта Другим в диахронической темпоральности. Э. Левинас пишет о том, что это обязательство предшествует разделению между свободой и не-свободой: «несказанность невыразимого описывается прежде всего пред-начальностью ответственности за других, –

³⁴⁹ Левинас Э. След другого // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 319.

ответственности, опережающей любую свободную вовлеченность³⁵⁰ <...>. Субъективность находится по сю сторону альтернативы "детерминизм-рабство"³⁵¹. Следовательно, онтологические обстоятельства этого пред-начального избранничества, в котором на субъекта налагается обязательство перед Другим, осмысляются вне дихотомии между свободой и рабством. Да, Э. Левинас пишет о том, что мы не можем понимать ответственность за Другого, которая формирует этическую идентичность, как результат некоторого свободного решения. Однако он также настаивает на том, что мы не можем трактовать эту ответственность как следствие некоторого пред-начального порабощения. Каким образом на концептуальном уровне становится возможен такой выход за пределы бинарной оппозиции свободы и рабства?

Для характеристики этого пред-начального онтологического события Э. Левинас использует идею Блага, роль которого в построении «онтологии следа» была охарактеризована в предыдущей главе. Пред-начальное Благо накладывает на субъекта изначальное обязательство и становится причиной его избранничества, следом которого в синхронической темпоральности является вся этическая ситуация подстановки, ответственность за Другого и сама этическая идентичность. В силу того, что Благо трансцендентно Бытию, оно, по Э. Левинасу, способно выходить за пределы категориальных ограничений, характерных для традиционной онтологии³⁵². При этом он даёт Благо следующую этико-онтологическую дескрипцию: «Благо не является объектом выбора: оно схватывается субъектом прежде, чем у того будет время <...>, необходимое для выбора <...>. Нет более полного порабощения, чем эта захваченность благом <...>.

³⁵⁰ Такое опережение свободной вовлечённости, предшествующее разделению на свободное и не-свободное, позволяет Э. Левинасу в то же время настаивать на том, что Благо не порабощает, поскольку действует из абсолютно прошедшего прошлого.

³⁵¹ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 639–640.

³⁵² «Здесь в философский дискурс, при своём начале строго онтологический, вторгается этика как предельное потрясение всех его возможностей» (Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 640).

Но <...> этот порабошающий элемент упраздняется добротой властвующего Блага <...>. Здесь невозможность выбора есть результат не насилия (рока или детерминизма), а не подлежащего пересмотру избрания Благом <...>, которое для избранника <...> уже совершилось»³⁵³. Таким образом, Благо не способно порабошать, оно *избирает к ответственности*, и тем самым даёт субъекту идентичность и устойчивость. Здесь мы обнаруживаем, что так понятое левинасовское Благо демонстрирует свою способность фигурировать в качестве условия возможности ответственности, которая бы при этом не нуждалась в предшествующей ей свободе. В следующей главе настоящего диссертационного исследования нам предстоит вернуться к этому важнейшему эффекту Блага у Э. Левинаса и произвести его более обстоятельный онтологический анализ.

А пока же вернёмся ко второму нашему вопросу, а именно – какие формы может принимать неаллергическое отношение к Другому, связанное с этической идентичностью? Идёт ли речь у Э. Левинаса о сужении отношения лицом-к-лицу и окончательном переводе его в межличностный план? Если бы это было так, у нас возникала бы новая проблема – проблема множественности Других. Действительно, субъект окружён Другими, каждый из которых, с одной стороны, является носителем инаковости, то есть следа Бесконечного, а с другой стороны – выступает объектом репрессирования для «философии насилия», иными словами, его инаковость оказывается под постоянной угрозой быть редуцированной к Самотождественному в движении рекуррентии. Из этого следует, что идентичность второго уровня, имплицитная отношению лицом-к-лицу, должна обретать в учении Э. Левинаса социальную интерпретацию. И такая социальная интерпретация этической идентичности действительно находит место у Э. Левинаса в категории Справедливости, которая способствует переходу нашего анализа левинасовской концепции идентичности со второго уровня на третий, от этической идентичности к социальной идентичности. В полной мере этому переходу предстоит осуществиться в следующем параграфе, а пока лишь отметим,

³⁵³ Там же. С. 640.

что этическая идентичность оказывается в той же мере несамодостаточной, как и идентичность Самотождественного субъекта: действительно, последовательно осуществленная, этическая идентичность вступает в противоречие сама с собой, причиной которого становится множественность Других, каждый из которых требует бесконечной ответственности. Такое противоречие находит своё разрешение при переходе к третьему уровню в левинасовской концепции идентичности субъекта. Это ещё раз подтверждает гипотезу о том, что в своей концепции Э. Левинас не повествует о трёх *различных* типах идентичности субъекта, но говорит о трёх гранях единой модели идентичности субъекта.

Итак, подведём итог настоящему параграфу. В качестве основного вопроса нашего размышления был выделен вопрос о том, каким образом идентичность второго уровня в концепции Э. Левинаса может способствовать разрешению кризиса картезианского Cogito? Ответом на этот вопрос стало обнаруживаемое в генезисе этической идентичности условие возможности ответственности без свободы, которое, однако, требует в качестве своего основания «онтологию следа», ответственность за Другого, отношение лицом-к-лицу и собственно левинасовскую теорию Блага, словом – весь механизм построения этической идентичности. По этой причине ответ на основной вопрос настоящего параграфа можно считать найденным, а дальнейший анализ этого положения предстоит осуществить в следующей главе. Также было описано, почему этическая идентичность знаменует собой провал идентифицирующей рекурренции, почему она существует в регистре «онтологии следа» и почему она требует описания на этическом языке. Были эксплицированы темпоральные характеристики этической идентичности, осмысленные на основании левинасовского различия между синхроническим и диахроническим типами темпоральности. Была также отмечена роль Говорения в формировании этической идентичности. Таким образом, относительно этической идентичности можно с уверенностью утверждать, что она функционирует таким точно образом, как было заявлено в начале настоящей главы, а именно – нарушает совпадение Самотождественного с самим собой и осуществляет подстановку самого субъекта на место Другого через принятие ответственности за свободу этого

Другого. Такая ответственность, а также асимметричность подстановки действительно делают субъекта незаменимым – и в избранничестве этой незаменимости конституируется новая идентичность.

2.4. Анализ социальной идентичности как третьего уровня в концепции идентичности субъекта у Э. Левинаса

Третьим уровнем в концепции идентичности субъекта у Э. Левинаса является *идентичность Справедливости*, или *социальная идентичность*³⁵⁴. Она обретается в Государстве и предполагает Третьего как неотъемлемое условие своего возникновения.

Открывшаяся нам в предыдущем параграфе безграничная и неисчерпаемая ответственность субъекта этической идентичности за Другого, пусть и освобождающая его от груза усилий по поддержанию самотождественности, может мыслиться только в индивидуальном межличностном отношении. Но человек живёт в социуме, хочется ему того или нет, не имея возможности от этого социума отделиться. Новоприобретенная идентичность должна также иметь некоторую социальную значимость. Каким образом Э. Левинас решает эту проблему? Ведь очевидно, что в социальном смысле невозможно нести бесконечную ответственность за потенциально неограниченный круг Других. Эта проблема находит своё решение при переходе на третий уровень идентичности субъекта в учении Э. Левинаса. Здесь возникает социальная идентичность, или идентичность Справедливости.

Необходимость Справедливости, по Э. Левинасу, обнаруживается в тот момент, когда помимо меня и Другого возникает также Третий. Каким должно быть отношение к такому Третьему, учитывая всё то, что нам стало известно о роли подстановки в построении второго уровня в концепции идентичности субъекта?

³⁵⁴ В настоящем диссертационном исследовании термин «*социальная идентичность*» используется в специальном смысле и закрепляется за описанием третьего уровня в концепции идентичности субъекта у Э. Левинаса.

А социальное измерение и жизнь в Государстве подразумевают необходимость выстраивать отношения с большим количеством людей. Какой эффект это, по мнению Э. Левинаса, должно оказывать на этическую идентичность субъекта, возникающую на основании ответственности за Другого? Необходимо рассчитывать и распределять эту бесконечную ответственность между всеми участниками социального взаимодействия. Таким распределением и оказывается Справедливость. Э. Левинас пишет о ней следующее: «справедливость, общество, Государство и его институты, взаимодействия и труд постижимы из близости – это означает, что ничего не избегает контроля ответственности одного за другого. Важно восстановить все эти формы, исходя из близости»³⁵⁵. Мы, таким образом, обнаруживаем, что бесконечная ответственность субъекта за Другого, которая разрушает стирающую инаковость идентичность Самотождественного и образует этическую идентичность, находит в Справедливости кульминацию своего развития. В этой кульминационной точке интенсивность нарастающей ответственности приобретает экстенсивный характер: ответственность начинает распределяться между всеми, и из этого распределения заново рождаются общество, Государство, а также все институты и формы социального взаимодействия, значение которых на предыдущем этапе оказывалось за пределами отношения лицом-к-лицу³⁵⁶. Именно поэтому на третьем уровне в концепции Э. Левинаса мы обнаруживаем социальную идентичность. Э. Левинас продолжает: «справедливость остаётся справедливостью не иначе как в обществе, где отсутствует разделение на ближних и дальних, но где сохраняется также невозможность пройти мимо наиболее ближних; где равенство всех опирается на моё неравенство, на избыток моих обязанностей над моими правами»³⁵⁷.

³⁵⁵ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 203.

³⁵⁶ Насчёт такого возрождения социальных институтов через идею Справедливости у Э. Левинаса И. С. Вдовина пишет: «отношение "я – другой" Левинас формулирует в качестве своеобразной парадигмы межчеловеческого общения, в которое включены не только два субъекта, но множество субъектов и где плюрализм и множественность выступают в качестве самой структуры бытия» (Вдовина И. С. Феноменология во Франции (историко-философские очерки). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. С. 242).

³⁵⁷ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 203.

Это означает, что, с одной стороны, социальная идентичность возвращает значение социальным институтам, утратившим его на предыдущем этапе. С другой же стороны, социальные институты, которые базировались ранее на идентичности Самоидентифицированного и исключали саму онтологическую возможность инаковости, благодаря идее Справедливости фундируются на новых основаниях, а именно – на моей ответственности за Другого³⁵⁸.

Такая кульминация ответственности на третьем уровне в концепции идентичности субъекта у Э. Левинаса объясняется тем, что *подстановка*, которая раскрылась в предыдущем параграфе как радикальное отношение лицом-к-лицу, требует *бесконечной* ответственности, и по этой причине является *идеальным*, нереализуемым практически императивом. Следовательно, сама этическая идентичность, формирующаяся в ответственности субъекта за Другого, описывает собой предельный случай открытости Другому. Такая *предельность* приводит к тому, что субъект, идентичность которого строилась через ответственность, постоянно вынужден был бы соскальзывать в онтологическую сферу «философии насилия», сталкиваясь с Третьим, по отношению к которому он бы не располагал никаким императивом. Если отношение с Другим, вписанное в этическую идентичность и исчерпывающееся структурой лицом-к-лицу, освобождает конкретно этого Другого от последствий работы рекуррентности моего сознания, то есть сохраняет его инаковость, то, тем не менее, воспроизводство этой механики в отношении с Третьим в рамках этической идентичности оказывается затруднительным. Констатируя невозможность структуры близости в чистом виде, Э. Левинас отмечает: «близость (*la proximité*), чистая значимость Говорения,

³⁵⁸ И в то же время второй уровень в левинасовской концепции идентичности не мог быть пропущен, поскольку социальная идентичность, по Э. Левинасу, была бы невозможна без предшествующего ей обретения уникальности и незаменимости субъекта в ответственности: «основанием сознания является справедливость <...>. [Это] необходимое беспокойство Бесконечного, зафиксированного в структурах, общности и тотальности <...>. Но справедливость может быть утверждена только если [универсальное] Я – я, – всегда ускользающее от концепта [универсального] Я, всегда выбитое и смещённое из бытия, всегда в отношениях не-взаимности с Другим, всегда за-Другого, может стать таким же другим как другие» (Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. Pp. 204–205).

потустороннее бытию ан-архическое один-за-другого, возвращалась бы к бытию или падала бы в бытие, в соединение сущих, в бытийствование (essence), показывающее себя в Сказанном»³⁵⁹. Таким образом, мы можем говорить о неминуемом *возвращении* субъекта из ситуации подстановки обратно к бытийствованию³⁶⁰ или о *падении*³⁶¹ в бытийствование. Такая невозможность этической идентичности, такая её несовместимость с требованиями и нуждами практической (или, выражая мысль в терминах Э. Левинаса, *экономической*) жизни приводит к несамостоятельности идентичности второго уровня и таит в себе залог её перехода на третий уровень.

Э. Левинас вводит эту фигуру *Третьего* следующим образом: «если бы близость не приказывала мне никаким иным образом, кроме как через одного только Другого <...>, не возникли бы ни вопрос, ни сознание, ни самосознание. Ответственность за Другого <...> нарушается и становится проблемой в появлении Третьего (tiers)»³⁶². Вдумаемся в это появление Третьего. При ближайшем рассмотрении на передний план выступает его наполненность измерением социального: действительно, социальный порядок, по Э. Левинасу, свёрнут в фигуре Третьего, и вместе с возникновением Третьего в отношении лицом-к-лицу вторгается социальность. В другом тексте Э. Левинас, к слову, даже называет

³⁵⁹ Ibid. P. 199.

³⁶⁰ В том негативном смысле, которым Э. Левинас наделяет слово бытийствование (essence), а именно: чистое *быть* вне ценностей и оценок.

³⁶¹ Возникающая здесь у Э. Левинаса фигура *падения* неслучайным образом напоминает *падение присутствия* у М. Хайдеггера. Насчёт структуры падения присутствия как основообраза бытия повседневности М. Хайдеггер пишет: «этот титул <...> призван означать: присутствие <...> существует *при* озабочившем "мире". Это растворение в бытии при... имеет чаще всего характер потерянности в публичности *людей* <...>, подразумевает растворение в бытии <...>. Что мы назвали несобственностью присутствия, получит теперь через интерпретацию этого падения более строгое определение» (Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 175–176). Мы можем понимать левинасовское падение по аналогии с хайдеггеровской мыслью как необходимое следствие неспособности субъекта удерживаться в этической подлинности подстановки. Именно поэтому Э. Левинас прибегает к таким характеристикам Справедливости, как, например, предательство (trahison): «предательство моего ан-архического отношения с *Оностью* (l'illéité), но также новое отношение с ней: <...> Другой подходит ко мне как к Другим, иными словами, "для меня" ("pour moi")» (Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 201).

³⁶² Ibid. P. 200.

присутствие Третьего «присутствием всего смотрящего на нас человечества»³⁶³. Однако более глубокое исследование фигуры Третьего у Э. Левинаса обнаруживает его онтологический смысл, который оказывается для целей нашего анализа куда более значимым. В чём заключается этот онтологический смысл фигуры Третьего и какое место он занимает между «философией насилия» и «онтологией следа»? Сперва отметим, что онтологическая ситуация, проводником которой является у Э. Левинаса Третий, схватывается в категории Справедливости. Мы тем самым можем говорить о Справедливости в левинасовском учении в двух смыслах: в социальном смысле и в смысле онтологическом. Социальный смысл Справедливости, как было отмечено выше, состоит в том, что Другой не одинок, а отношение лицом-к-лицу не ограничивается межличностным измерением, но непременно выходит к *Третьему* и сталкивается тем самым с множественностью Других (сколько бы Других нам ни встретилось, отношение к ним определяется моральной обязанностью; но теперь она *справедливо* распределяется между всеми). В свою очередь, характеристика онтологического смысла Справедливости у Э. Левинаса представляется куда более трудной и интересной для целей настоящего диссертационного исследования задач.

Посмотрим на то, как сам Э. Левинас говорит об онтологическом смысле Справедливости: «сознание рождено как присутствие Третьего. В измерении, от которого оно происходит, [сознание] остаётся бескорыстием (*désintéressement*). <...>. Основанием сознания является справедливость»³⁶⁴. В этом онтологическом смысле Справедливость раскрывается как основание для сознания. Каким образом нам следует понимать это отношение Справедливости к сознанию? Ответ на этот вопрос найти нетрудно, если вспомнить о той роли, которую сознание играло на первом уровне в левинасовской концепции, то есть на уровне идентичности Самотождественного. Самотождественный субъект мыслился в философской традиции со времен Р. Декарта как субъект сознания. Мы видели, что для

³⁶³ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 216.

³⁶⁴ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 204.

левиновской мысли сущность идентичности самотождественного субъекта сводится к постоянному его возвращению к самому себе, то есть в силу онтологической неустойчивости идентичности Самотождественного она оказывается рекуррентна по своей природе. Рекуррентность, помимо восстановления тождества сознания, идентифицировала также предметы, его окружающие, стирая их инаковость. И в этом смысле сознание оказывалось как бы эпицентром «философии насилия», сама структура редукции инаковости к Самотождественному сводилась к принципу работы сознания. Можно превратно понять это таким образом, что с появлением Третьего отношение лицом-к-лицу теряет свою диахроничность, то есть вписывается в синхроническую темпоральность и *тем самым* попадает под власть «философии насилия». Одним словом, можно было бы предположить, что появление Третьего – это обязательно устранение Другого и поражение «онтологии следа». Конечно, это опасение неоправданно. Однако ценность его состоит в том, что оно освещает, тем не менее, одну важную сторону левиновской теории Справедливости, а именно – позволяет со всей очевидностью отследить собственный онтологический смысл справедливости, который заключается в сохранении самости субъекта при его возвращении в синхроническую темпоральность.

Мы убедились, что одновременно и в социальном, и в онтологическом смысле идея Справедливости у Э. Левинаса обуславливает некоторый возврат к сознанию³⁶⁵ (действительно, с точки зрения *социального смысла Справедливости*, появление Третьего требует распределения ответственности субъекта между всеми участниками социального взаимодействия, что некоторым образом притупляет его ответственность перед каждым конкретным Другим; с точки зрения *онтологического смысла Справедливости*, в свою очередь, такая тривиализация

³⁶⁵ Так, Э. Левинас пишет на этот счёт следующее: «именно здесь кроется необходимость теории, здесь рождается забота о справедливости, которая лежит в основе теоретического рассуждения <...>. Справедливость предполагает оценку и сравнение того, что в принципе не подлежит сравнению, поскольку каждое бытие уникально: любой Другой уникален. В заботе о справедливости непременно возникает понятие беспристрастности, лежащее в основе объективности» (Левинас Э. Философия, справедливость и любовь // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 356).

отношения к Другому скрывает его Лицо, сводит его к представлению, что снова возвращает нас в ситуацию, характерную для «философии насилия», то есть Другой некоторым образом начинает сводиться к Самотождественному). Однако левинасовская теория Справедливости *не отменяет «онтологию следа» этической идентичности, но сохраняет её в качестве своего глубинного содержания, оказываясь подходящей формой для такого хранения*. Таким образом, озвученное выше ложное предположение о капитуляции *ответственности* перед Справедливостью в учении Э. Левинаса оказывается несостоятельным.

В качестве подтверждения озвученного тезиса о сохранении в Справедливости «онтологии следа» мы можем обратиться к тем следствиям, которые способна извлечь социология из левинасовской теории Справедливости. Можно утверждать, что в результате концептуальных преобразований, производимых Э. Левинасом и объединённых в его теории Справедливости, *происходит переопределение социальности как таковой*. Источником социальных взаимоотношений становится обязательство субъекта перед Другим. Э. Левинас пишет на этот счёт: «любое социальное отношение <...> восходит к явлению Другого Самотождественному с помощью одного лишь выражения лица <...>. Сущность общества ускользает, если мы представляем себе его наподобие рода, объединяющего схожих между собой индивидов <...>. Именно моя ответственность перед лицом, смотрящим на меня как на абсолютно чужого <...>, образует изначальный феномен братства»³⁶⁶. Таким образом, при переходе на третий уровень левинасовская концепция идентичности субъекта приводит к формированию социальной идентичности, которая, с одной стороны, по-прежнему остаётся избранничеством, ответом на зов множества Других, – с другой же стороны, эта социальная идентичность позволяет вернуть отношениям некоторую стабильность, *они перестают быть невозможными*. Сама же социальность, исходя из этого переопределения её источника, начинает трактоваться как братство, то есть

³⁶⁶ Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 216.

как общность, основанная не столько на взаимных правах людей, сколько на их взаимных обязанностях. Подобную оценку третьему уровню в левинасовской концепции идентичности субъекта даёт и З. А. Сокулер. Она пишет: «в учении Левинаса, в отличие от большинства социально-политических учений <...>, социальность оказывается производной от уникального отношения к другой личности, которая является абсолютной и сверхценной. А социальность надстраивается над уровнем отношений "лицом-к-лицу" между уникальными и неповторимыми личностями»³⁶⁷. Таким образом, мы можем констатировать, что идентичность третьего уровня в концепции Э. Левинаса выводит уникальную *самость* субъекта, обрётённую в ответственности перед Другим отношения лицом-к-лицу, из этого межличностного плана в план социальный.

Теперь мы можем более строгим образом определить левинасовскую социальную идентичность. Такая идентичность сохраняет в качестве своего онтологического принципа структуру подстановки (она продолжает функционировать в качестве ответа «*вот я*», в котором рождается самость субъекта), то есть по-прежнему остаётся в своём глубинном корне этической; однако эта самость субъекта, сохраняя свою структуру, проецируется в социальный план: теперь зов исходит не только от Другого, но также от Третьего (то есть всего человечества, взятого в его множественности). Это заставляет субъекта, идентичность которого обретается в Справедливости, распределять ответственность между всеми, встраиваясь тем самым в конкретные требования, предписываемые той или иной социальной ситуацией. Э. Левинас в этом смысле говорит об осуществляемой в социальной идентичности *корректировке асимметрии*: «отношение с Третьим есть непрерывная корректировка асимметрии близости, в которой Лицо себя скрывает (*le visage se dé-visage*)»³⁶⁸. Следовательно, мы обретаем здесь парадоксальное сохранение ответственности в левинасовском смысле вместе с восстановлением онтологической стабильности.

³⁶⁷ Сокулер З. А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016. С. 195.

³⁶⁸ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 201.

При этом онтологическая стабильность оказывается освобождена от гнёта тотальности, то есть она очищается от редукции инаковости к Самоидентификационному.

Это позволяет нам иначе взглянуть на этическую идентичность. Помня о том, что *ни один из уровней в левинасовской концепции идентичности не существует обособленно от других*, мы можем обнаружить в самой подстановке действие Справедливости. Ответственность и ответ на зов Другого уже предполагают Справедливость, которая работает как механизм экстренного торможения, не дающий субъекту полностью раствориться в служении Другому. Э. Левинас характеризует это воздействие Справедливости на этическую идентичность так: «один за Другого (*l'un-pour-l'autre*) близости не есть искажающая абстракция. Здесь с самого начала показывается Справедливость»³⁶⁹. Мы можем сделать следующий вывод об отношении второго и третьего уровней в левинасовской концепции идентичности субъекта: этическая идентичность функционирует подобно ядру нового понимания субъективности (ядру, жесткость которого делает любую попытку его интеграции в какую-либо систему отношений, *участников которой было бы больше двух*, разрушительной для этой системы), а социальная идентичность работает как адаптивная оболочка, позволяющая субъекту становиться элементом социального порядка без разрушения инаковости. Сама же социальная идентичность в левинасовском смысле является результатом такой адаптации: субъект, уникальная идентичность которого сформирована ответственностью за Другого, получает возможность стать частью социального измерения, то есть вступить в отношение с Третьим.

Такое понимание социальной идентичности как адаптации субъекта ответственности к взаимоотношению с Третьим ставит перед нами новый вопрос. Каким образом она может быть осуществлена? Как можно вписать след абсолютно прошедшего прошлого в синхроническую темпоральность, где преимуществом обладает исключительно настоящее? Предостерегая от опасностей такого рода

³⁶⁹ Ibid. P. 202.

несовместимости, Э. Левинас отмечает: «справедливость требует одновременности (*la contemporanéité*) репрезентации <...>. Ближний становится видимым, и, скрываясь (*se dé-visagé*), представляет себя, и то же самое справедливо по отношению ко мне. Говорение фиксируется в Сказанном – точнее, вписывается (*s'écrit*), становится книгой, законом и наукой»³⁷⁰. Говорение, высвободившееся на предыдущем этапе из-под гнёта Сказанного, снова поглощается им. Однако это поглощение Говорения не стирает, тем не менее, тех благоприобретений, которые в этом изначальном Говорении субъекту удалось завоевать. Для понимания этого сохранения Говорения в Сказанном мы можем обратиться к описанию его механики, которое даёт З. А. Сокулер: «говорение как действие и событие во времени присутствует в своём результате – в сказанном <...>. Сказанное даёт некий "перевод" говорения <...>. Левинас не забывает почти всякий раз добавить, что искажающий перевод всё равно остаётся переводом <...>. Искажающий, но всё-таки перевод»³⁷¹. Следовательно, мы можем отметить, что Справедливость осуществляет перевод подстановки на язык социальной идентичности. Связывая описанное движение с присущим Э. Левинасу пониманием философии, З. А. Сокулер резюмирует это таким образом: «постоянно возобновляемое усилие философии состоит в том, чтобы <...> обнаруживать в "сказанном" след "говорения"»³⁷². Из этого можно сделать проясняющий общую конструкцию вывод – идентичность третьего уровня, или социальная идентичность, сохраняет характер следа; она, подобно этической идентичности, оказывается следом Блага и абсолютно прошедшего прошлого. Однако этот след второго порядка: мы можем понимать его как след следа.

Наконец, относительно логики, в которой осуществляется описанная трансформация, можно указать на особый акт сознания, в котором производится возвращение к Сказанному с сохранением ответственности за Другого в качестве

³⁷⁰ Ibid. P. 202.

³⁷¹ Сокулер З. А. Говорение и сказанное в учении Э. Левинаса: о том, что может и что не может быть выражено в языке // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2012. № 5. С. 31–32.

³⁷² Там же. С. 33.

следа. Э. Левинас называет его *синхронизацией* и пишет о нём следующее: «синхронизация (la synchronisation) есть акт сознания, который <...> институтирует <...> естественное место Справедливости, точку соприкосновения для меня и Других»³⁷³. Таким образом, сознание синхронизирует диахроничность этической идентичности, вписывает её в социальный нарратив Справедливости как социальную идентичность, однако позволяет ей функционировать в качестве следа. Здесь мы можем констатировать, что *социальная идентичность остаётся следом абсолютно прошедшего прошлого, однако приобретает социальную и онтологическую приемлемость*.

Теперь нам остаётся проанализировать значимость социальной идентичности в аспекте тех возможностей, которые она даёт для выхода из кризиса картезианского Cogito. Как уже было отмечено в предыдущей главе, согласно воззрениям Р. Декарта, субъект наделён абсолютной свободой воли, которая сравнима со свободой воли Бога. Так, например, в «Страстях души»³⁷⁴ Р. Декарт постулирует максимум следующего содержания: «воля по природе своей до такой степени свободна, что её никогда нельзя принудить»³⁷⁵. Не вдаваясь пока в механику этой декартовской концепции абсолютной свободы воли, зафиксируем связь между картезианским Cogito в его классической интерпретации и представлением о свободе воли, которой наделён картезианский субъект: Cogito предполагает наделённость абсолютной свободой. Тем самым мы обнаруживаем некоторую связь между самотождественностью картезианского Cogito и его свободной волей (последняя оказывается укоренена в самотождественности картезианского субъекта). В связи с концепцией Р. Декарта о свободе воли М. А. Гарнцев пишет о переплетении интеллектуалистических и волюнтаристских принципов, которые выступают в качестве основания для его эгоцентризма: «картезианский гносеологический эгоцентризм был основан как на

³⁷³ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 204.

³⁷⁴ Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Собрание сочинений в двух томах. Том первый. М.: Мысль, 1989. С. 481–572.

³⁷⁵ Там же. С. 499.

интеллектуалистических, так и на волюнтаристских принципах <...>. Если Августин <...> [делал] акцент на принципиальном различии между <...> автономной волей творца и "надломленной" <...> человеческой волей, то Декарт отстаивал тезис о том, что человеческая воля, хотя она является гораздо менее обширной, чем божественная воля, формально не отличается от последней»³⁷⁶.

Применительно к открывающимся возможностям для разрешения кризиса картезианского Cogito третий уровень в левинасовской концепции идентичности субъекта, или социальная идентичность, указывает направление именно в отношении идеи Р. Декарта о ничем не ограниченной свободе воли. А именно – таким ограничением становится ответственность за Другого, понятая на этом этапе как всеобщая ответственность за Третьего (то есть за совокупный образ *всего человечества*). Таким образом, развивая принадлежащую Э. Левинасу интерпретацию декартовского субъекта, в которой идея Бесконечного оказывалась имманентным мышлению разрывом и знаменовала собой *открытие* Другого, мы можем говорить о помещении так понятого субъекта в ситуацию Справедливости, где этическая идентичность трансформируется в социальную идентичность. Первым следствием такого осмысления кризиса Cogito через третий уровень в левинасовской концепции идентичности субъекта оказывается удар по свободе воли субъекта. Иными словами, *картезианское Cogito, помысленное как социальная идентичность, лишается своей свободы, подчиняясь обязательству перед Другим и Третьим*.

Мы убедились в том, что интерпретацию декартовского субъекта через идею Бесконечного у Э. Левинаса возможно развить до той точки, где единство субъекта во времени через самотождественность будет отменено в пользу самости социальной идентичности, понятой в левинасовском смысле как третий уровень в его концепции идентичности субъекта. Мы также пришли к выводу, согласно которому такое осмысление картезианского Cogito через социальную идентичность

³⁷⁶ Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М.: Издательство Московского университета, 1987. С. 184.

в смысле Э. Левинаса приводит к устранению свободы воли из концепции субъекта. Однако вопрос о том, как это способствует преодолению кризиса картезианского Cogito, пока что остаётся без ответа.

Можно сделать шаг в направлении к такому ответу, вернувшись к анализу той ситуации, которая создаётся вокруг социальной идентичности у Э. Левинаса. Мы действительно приходим к тому, что субъект, наделённый таким типом идентичности, утрачивает свою свободу в ответственности за Другого: свобода воли субъекта остаётся строго ограничена его ответственностью за Другого. *Однако здесь ограничение свободы не препятствует, тем не менее, сохранению ответственности субъекта во всей её предельно радикальной значимости.* И здесь, таким образом, левинасовская социальная идентичность действительно может способствовать преодолению кризиса картезианского Cogito в аспекте его ответственности: если в ситуации кризиса, о котором писал П. Рикёр, идентичность самотождественного субъекта лишала его возможности обладать подлинной ответственностью за Другого, то субъект, идентичность которого задаётся через левинасовскую Справедливость, способен, тем не менее, не теряя своей идентичности, обладать такой ответственностью.

Таким образом, анализ третьего уровня в левинасовской концепции идентичности субъекта, или социальной идентичности, продемонстрировал, что социальная идентичность функционирует как след второго порядка, сохраняющийся в акте синхронизации. Была отмечена роль, которую играет в конституировании социальной идентичности Третий, понятый у Э. Левинаса как *всё человечество*. Присутствие Третьего оказывается рождением сознания, что приводит одновременно к падению этической идентичности в бытийствование. Социальная идентичность, или идентичность третьего уровня, возникает одновременно как следствие такого падения и реакция на него. Мы описали отношение социальной идентичности к этической идентичности как отношение оболочки к ядру, что позволяет говорить о возврате к сознанию с сохранением «онтологии следа». Также были артикулированы два смысла Справедливости у Э. Левинаса: социальный и онтологический. Понятая в социальном смысле,

Справедливость способствует переопределению социальности через феномен братства. Понятая в онтологическом смысле, Справедливость оказывается возвращением сознания³⁷⁷. Наконец, проведённое в настоящем параграфе исследование даёт указание на возможное преодоление кризиса Cogito через открывающуюся в социальной идентичности Э. Левинаса ответственность, не требующую свободы в качестве своего неперемного условия. Более подробный анализ намеченной стратегии разрешения кризиса картезианского Cogito через онтологию идентичности субъекта в концепции Э. Левинаса нам предстоит осуществить в следующей главе.

2.5. Интеграция трёх уровней идентичности субъекта в единую модель и экспликация её онтологической структуры

Проведённый анализ даёт нам возможность произвести интеграцию трёх выявленных уровней идентичности субъекта в концепции Э. Левинаса в единую модель. Такая интеграция позволит эксплицировать общую онтологическую структуру, присущую идентичности субъекта в концепции Э. Левинаса. Было обнаружено, что идентичность субъекта в левинасовском учении действительно состоит из трёх уровней: идентичности Самотождественного, этической идентичности и социальной идентичности. Указанные уровни, или грани идентичности субъекта, в соответствии с гипотезой, выдвинутой в начале этой главы, не существуют независимо друг от друга, но оказываются взаимозависимыми, то есть друг друга предполагают. Это позволяет нам представить их интеграцию в качестве действительно *единой* модели идентичности субъекта, наделённой собственной онтологией. Было также отмечено, что каждый из трёх уровней идентичности субъекта, некоторым образом, причастен к

³⁷⁷ Возвращение сознания на третьем уровне в левинасовской концепции идентичности субъекта можно понимать также через восстановление синхронической темпоральности. Важно лишь подчеркнуть, что идея Справедливости, по Э. Левинасу, позволяет избавить сознание и синхронию от подрывного потенциала по отношению к инаковости Другого.

«онтологии следа» – тому типу онтологии или тому онтологическому режиму, который, в общем и целом, у Э. Левинаса противопоставляется «философии насилия», то есть позволяет приостановить процедуру редукции инаковости к Самотождественному, которая этой «философией насилия» предполагается в качестве её исходной онтологической процедуры. Однако, чтобы сделать это утверждение о том, что вся трёхуровневая модель идентичности субъекта у Э. Левинаса существует в регистре «онтологии следа» более наглядным, мы можем вкратце проанализировать отношение каждой из граней этой модели – то есть идентичности Самотождественного, этической идентичности и социальной идентичности – к «философии насилия».

Наиболее неоднозначным такое отношение представляется в случае первого уровня в концепции Э. Левинаса, или идентичности Самотождественного. С одной стороны, мы видели, что, несмотря на её принципиальную онтологическую неустойчивость, идентичность Самотождественного конституируется по модели абсолютизированного *Cogito*. Это находит своё воплощение в том, что рекуррентия, сводящая инаковость к тождеству, оказывается образующим движением для идентичности Самотождественного. Однако при этом наивысшей формой развития идентичности Самотождественного в левинасовском учении оказывается *жилище* как материально-экономическое воплощение этой идентичности. Само жилище предполагает *гостеприимство*, которое ориентирует Самотождественного субъекта к Другому и тем самым знаменует собой переход ко второму уровню в концепции Э. Левинаса, или этической идентичности. Как нам следует понимать эту онтологическую двойственность идентичности Самотождественного? Как этот тип идентичности субъекта может *одновременно* выступать и в качестве эпицентра «философии насилия», и в качестве первого уровня в левинасовской концепции идентичности, которая, как мы отметили, разворачивается в регистре «онтологии следа»? *Это оказывается вопросом онтологической перспективы рассмотрения: именно на уровне идентичности Самотождественного намечается расхождение между «философией насилия» и «онтологией следа».* Таким образом, если с точки зрения перспективы мы остаёмся

в рамках той онтологии, которая заключается в парадигмальной редукции инаковости к Самождественному и которую нам предлагает «философия насилия», то идентичность Самождественного действительно оказывается одновременно эпицентром этой онтологии и её наивысшим пунктом. Однако, если мы сменим перспективу и будем рассматривать идентичность Самождественного с той точки зрения, которую нам предлагает «онтология следа», то в таком случае мы сможем постигнуть идентичность Самождественного как исходный пункт движения, образующего левинасовскую трёхуровневую модель идентичности субъекта. Именно альтернативная онтология, которой является у Э. Левинаса «онтология следа» (и которую он сам предпочитает называть метафизикой), позволяет нам заметить и распознать его модель идентичности субъекта, а также увидеть эту идентичность в качестве средства преодоления кризиса картезианского Cogito. По этой причине первым и основным для нас в этой концепции идентичности субъекта оказывается именно её специфическая онтология, идущая вразрез с «философией насилия». Таким образом, отметим, что хотя идентичность Самождественного может выступать как некоторая кристаллизация «философии насилия», именно «онтология следа» позволяет нам выявить в ней источник и начало построения левинасовской концепции идентичности субъекта, которая, в конечном счёте, способствует выходу из тупиков «философии насилия». Что касается двух принципов онтологии идентичности субъекта, то есть совокупности условий, обеспечивающих единство субъекта, и способа темпорализации этого единства, то относительно первого уровня идентичности, или идентичности Самождественного, можно сделать следующий вывод: тот тип единства субъекта, который схватывается в идентичности Самождественного, задаётся движением рекуррентии – и является единством по типу самождественности. Однако способ темпорализации этого единства рекуррентного самосознания двояк: в своём нормальном функционировании идентичность Самождественного субъекта опирается на синхроническую темпоральность; однако эта идентичность Самождественного как бы вырывается за пределы синхронии в ситуации встречи с Другим. Поскольку Лицо Другого у Э. Левинаса является проводником

диахронии, такое переживание обнаруживает несамодостаточность идентичности Самождественного и разрушение искомого ею тождества субъекта в диахронической темпоральности. При этом необходимо отметить, что разрушение первоначально заданного идентичностью Самождественного тождества субъекта не является ошибкой или случайностью, однако оно закономерно и предполагается самой онтологией идентичности Самождественного, в которой работают два способа темпорализации – синхронический и диахронический.

Теперь продолжим экспликацию онтологической структуры на уровне этической идентичности в концепции Э. Левинаса. Сама этическая идентичность не обременена теми трудностями, которые усложняли наш анализ на уровне идентичности Самождественного, поскольку этот второй уровень левинасовской модели идентичности всецело существует в регистре «онтологии следа» и предполагает эту онтологию в качестве условия возможности своего рассмотрения. Иначе говоря, без «онтологии следа» мы бы попросту не смогли зафиксировать в качестве определённого объекта исследования этическую идентичность. Это подтверждается тем обстоятельством, что этическая идентичность представляет собой с точки зрения её онтологической структуры *след абсолютно прошедшего прошлого*. На этом втором уровне в концепции Э. Левинаса идентичность субъекта формируется как его незаменимая и уникальная самость, обретаемая в ответе «*вот я*», обращённом на зов Другого. А поскольку этот ответ представляет собой пассивную форму изначального Говорения, он высвобождается из Сказанного и тем самым избегает бытийствования³⁷⁸, возникая как бы по ту сторону существования «философии насилия». При этом мы никак не можем счесть несущественной этическую идентичность субъекта, если мы смотрим на неё из перспективы «онтологии следа».

Попробуем обнаружить, далее, два принципа онтологии этической идентичности. Какой набор условий задаёт тот тип единства субъекта, который

³⁷⁸ Необходимо принять во внимание, что бытийствование Э. Левинасом отождествляется с онтологической сферой «философии насилия».

схватывается в этической идентичности? Мы отмечали, что Э. Левинас трактует этот тип единства как самость. Самость обладает уникальностью и возникает в результате ответа «*вот я*», при помощи которого субъект откликается на зов Другого. Сам момент этого отклика и оказывается точкой, в которой возникает новый тип единства субъекта, характерный для этической идентичности и противопоставляемый единству идентичности Самотождественного. Принципиальным для единства субъекта в этической идентичности оказывается ответственность за Другого в качестве его основания. Если на предыдущем уровне единство субъекта было обеспечено *активностью* самосознания и (несмотря на онтологическую неустойчивость идентичности Самотождественного) поддерживалось идентифицирующей рекурренцией, то здесь, на уровне этической идентичности, определяющей характеристикой ответственности становится *изначальная пассивность* субъекта. В связи с этой пассивностью, как было отмечено выше, Э. Левинас говорит о *близости как форме изначального Говорения*. Таким образом, пассивность близости, которая раскрывается в ситуации подстановки, сама подстановка, ответственность за Другого и, в конечном счёте, отклик на его зов, – вот тот набор онтологических условий, которые обеспечивают новый тип единства субъекта в этической идентичности. Относительно другого принципа онтологии идентичности, или способа темпорализации, на этом втором уровне в левинасовской концепции можно сказать следующее. В этической идентичности единство субъекта опирается всецело на диахроническую темпоральность – именно поэтому было отмечено, что саму идентичность второго уровня в концепции Э. Левинаса нужно понимать как след абсолютно прошедшего прошлого. Будучи наделённым бесконечной ответственностью за Другого, субъект в учении Э. Левинаса обретает самость как новый тип единства во времени, однако это время оказывается временем диахроническим. Если для идентичности Самотождественного встреча с Другим была чем-то вроде аномалии, разрушительной для единства субъекта, то для этической идентичности, напротив, ситуация подстановки становится преимущественной позицией для обретения субъектом нового единства в ответе на зов Другого. Однако для такого единства,

беспрепятственно темпорализуемого в диахроническом времени, синхроническая темпоральность становится угрозой: действительно, за пределами отношения лицом-к-лицу этическая идентичность перестаёт быть адекватной переживаемому субъектом собственному единству во времени.

Мы, таким образом, обнаруживаем следующую закономерность, возникающую при взаимодействии идентичности Самотождественного и этической идентичности, – взятые вместе, первый и второй уровни в левинасовской концепции идентичности субъекта способны охватить оба типа единства субъекта во времени, как в синхроническом, так и в диахроническом. Однако по отношению друг к другу идентичность Самотождественного и этическая идентичность находятся в отношении взаимоисключения: приближение к Другому оказывается разрушительным для идентичности Самотождественного, а попытка возвращения к синхронической темпоральности приводит к неадекватности этическую идентичность. Указанное противоречие находит своё разрешение на третьем уровне в левинасовской концепции идентичности субъекта, или в социальной идентичности, к анализу онтологии которой мы теперь переходим.

Социальная идентичность, как уже было отмечено в предыдущем параграфе, выполняет двойную задачу: она, с одной стороны, сохраняет ответственность за Другого в качестве основания единства субъекта во времени; с другой же стороны, социальная идентичность предполагает в качестве способа темпорализации обеспечиваемого ответственностью перед Другим единства субъекта *синхроническую темпоральность*³⁷⁹. Таким образом, обнаруживается, что

³⁷⁹ При этом важно учитывать, что Справедливость в учении Э. Левинаса на третьем уровне в его концепции идентичности субъекта онтологически «обезвреживает» синхроническую темпоральность. Социальная идентичность предполагает возвращение к онтологической стабильности, которая была невозможна в измерении чистой, радикальной диахронии отношения лицом-к-лицу, однако эта синхрония предстаёт как бы преображённой – в ней находится место Другому, ответственности за него, а также этической самости. Субъект на третьем уровне в левинасовской концепции идентичности освобождается от установки на разрушение инаковости и это освобождение утверждается в синхронической темпоральности, которая в отсутствие самотождественного субъекта перестаёт функционировать в качестве горизонта «философии насилия». Переход к пониманию социальности в терминах братства, по Э. Левинасу, указывает нам на новые возможности для реконцептуализации синхронической темпоральности, подобно

социальная идентичность как идентичность Справедливости через распределение ответственности между множественностью Других позволяет новому типу единства субъекта, обретённому в этической идентичности, стать устойчивым к синхронизации. Это даёт нам возможность говорить о сохранении специфически левинасовского типа самости в синхронической темпоральности (с учётом её нового, открывающегося здесь смысла). Противоречие между идентичностью Самождественного и этической идентичностью действительно устраняется, что делает общую трёхуровневую модель идентичности субъекта в учении Э. Левинаса онтологически завершённой.

Теперь мы можем артикулировать онтологическую структуру трёхуровневой модели идентичности субъекта Э. Левинаса. Итак, было обнаружено, что левинасовская идентичность предполагает два типа единства субъекта во времени – единство по типу самождественности и единство по типу самости, – а также опирается на два типа темпоральности: синхронический и диахронический. При этом левинасовская концепция идентичности субъекта, рассмотренная с точки зрения последовательного продвижения с первого уровня по третий, демонстрирует разрушение старого типа единства субъекта во времени через переход к диахронической темпоральности, формирование нового типа единства субъекта через самость в этой диахронической темпоральности и перемещение самости обратно в синхроническую темпоральность, преображённую этим новым смыслом идентичности субъекта. Мы, следовательно, можем говорить о том, что производится демонтаж самождественности субъекта и её замена этической самостью. А поскольку, в свою очередь, эта этическая самость задаётся через *способность к ответственности за Другого*, мы, следовательно, можем говорить о выходе мысли о субъекте из кризиса гуманизма. В прошлой главе утверждалось, что кризис гуманизма, знаменующий собой кризис картезианского Cogito вообще, а также исчерпание стратегии его абсолютизации в частности, сводится к тому, что

тому, как государство и социальные институты открывают в себе новый смысл, лежащий за пределами «философии насилия».

свобода, понимаемая одновременно как сущность самосознания и условие его эгоцентрической установки, то есть безответственного отношения к другому, – эта неотъемлемая свобода абсолютизированного Cogito раскрывается как детерминированность субъекта структурами объективной необходимости, приводящая к разрушению его идентичности. Мы, следовательно, прослеживая развитие стратегии абсолютизации, столкнулись *одновременно и с неспособностью такого субъекта быть ответственным и с его невозможностью оставаться свободным*. Указанная двойственность сводилась к устранению Другого посредством сведения его инаковости к Самотождественному. Этот тип редукции в нашем исследовании был раскрыт как учреждающая процедура «философии насилия». Теперь мы можем сделать следующий вывод: «философия насилия» как онтология абсолютизированного Cogito продемонстрировала свою зависимость от движения рекурренции, которая в то же время в анализе онтологии идентичности Самотождественного выявила себя как условие того типа единства субъекта во времени, который предполагается идентичностью Самотождественного.

Это означает, что демонтаж этого типа единства субъекта и приход ему на смену этической идентичности или самости оказывается возможным решением для выхода из ситуации кризиса гуманизма: субъект, темпоральное единство которого конституируется в ответе на зов Другого, обретает новое основание для способности нести ответственность. Переход к этому решению удалось осуществить только благодаря «онтологии следа». Более подробный анализ следствий из такого устройства субъекта, его этического потенциала, а также совместимости такого типа ответственности со свободой будет представлен в следующей главе.

2.6. Заключение к главе 2

Произведённая в настоящей главе реконструкция левинасовской концепции идентичности субъекта продемонстрировала, что указанная концепция

действительно предполагает три уровня – идентичность Самотождественного, этическую идентичность и социальную идентичность. Три уровня, или грани идентичности, в учении Э. Левинаса, как и было заявлено в начале настоящей главы, предполагают друг друга и поэтому не существуют отдельно. Анализ онтологии трёхуровневой идентичности субъекта, в свою очередь, позволил обнаружить два типа единства субъекта: единство по типу самотождественности и единство по типу самости, а также два типа темпоральности, на которые эти единства проецируются: темпоральность синхроническую и темпоральность диахроническую. При этом было отмечено, что исходным пунктом конституирования идентичности Самотождественного оказывается та онтологическая ситуация, которую предполагает стратегия абсолютизации картезианского Cogito – то есть «философия насилия», учреждающей процедурой которой является структура сведения инаковости к Самотождественному. Однако, если абсолютизированное Cogito замыкается в сфере «философии насилия», этико-практическим следствием чего становится кризис гуманизма, то идентичность Самотождественного через свою онтологическую неустойчивость вообще, а также через свою материализацию в *жилище* способна перейти к фигуре гостеприимства и тем самым к подлинному открытию Другого. Наш анализ показал, что для осознания этого перехода от абсолютизированного Cogito к возможности преодоления идентичности Самотождественного и её трансформации в этическую идентичность необходимо принимать во внимание два различия: во-первых, – различие между «философией насилия» и «онтологией следа», обозначенное в предыдущей главе; во-вторых, – различие между синхроническим и диахроническим типами темпоральности. Относительно первого различия чрезвычайно важно отметить, что именно выход за пределы «философии насилия» к «онтологии следа» позволяет наметить саму траекторию, на которой в дальнейшем может быть обретоено средство для преодоления кризиса картезианского Cogito. Это означает, что само решение кризиса отыскивается именно в онтологической плоскости, то есть сама «онтология следа» является условием возможности увидеть левинасовскую концепцию идентичности субъекта,

где идентичность субъекта в самом широком смысле трактуется как след абсолютно прошедшего прошлого, след, оставленный Благом.

Что же касается второго различия, то есть двух типов темпоральности, то они приобретают своё значение именно в контексте онтологии идентичности. В предыдущей главе было отмечено, что онтология идентичности субъекта распадается на два принципа: набор условий, обеспечивающий определённый тип единства субъекта во времени, и способ темпорализации этого единства. Собственно, синхронический и диахронический типы темпоральности указывают на второй принцип онтологии идентичности субъекта, а именно – на способ темпорализации единства. Мы видели, что идентичность Самотождественного и этическая идентичность, опирающиеся, соответственно, на две формы темпорализации – синхроническую и диахроническую – находятся в отношении противоречия друг к другу: идентичность Самотождественного темпорализирует один тип единства субъекта, а этическая идентичность темпорализирует другой тип единства, поэтому между ними, на первый взгляд, невозможны переходы. Приближение к диахронической темпоральности разрушает тот тип единства субъекта, который конституируется в идентичности Самотождественного (мы видели это на примере обретения этики гостеприимства в *жилище*), и наоборот, удаление от диахронической темпоральности в сторону темпоральности синхронической оказывается губительным для этического единства самости, которое обреталось в подстановке.

Однако указанное противоречие находит своё разрешение на третьем уровне в левинасовской концепции идентичности субъекта, – или на уровне социальной идентичности. Онтологически разрешение этого противоречия можно представить следующим образом: социальная идентичность в левинасовском понимании, образующим моментом которой является Справедливость, в качестве типа единства субъекта сохраняет этическое единство самости (поскольку образующей для неё по-прежнему остаётся ответственность, которая теперь, однако, является ответственностью за Третьего), а в качестве способа темпорализации этого единства предполагает синхроническую темпоральность (за счёт возвращения из

межличностной сферы в интерсубъективное пространство социальных взаимодействий). При этом источником этой социальной идентичности, как было отмечено в настоящей главе, остаётся ответственность, то есть *сам субъект, образованный такой идентичностью, формируется как способный нести ответственность*.

Следует учесть омонимичность термина *способность*, выходящую здесь на передний план, поскольку ядром социальной идентичности и открывающейся в ней способности нести ответственность остаётся радикальная пассивность субъекта. И, тем не менее, восстановление таких форм социальных отношений, как Государство, История, различные институты и способы совместной деятельности, лишь внешним, поверхностным образом приводят их в соответствие с теми социальными образованиями, которыми окружала себя идентичность Самождественного. Анализ продемонстрировал, что происходит переопределение самого понятия *социальности*, которая теперь имеет свой исток в радикальной ответственности субъекта социальной идентичности за Другого и Третьего.

Исследования, произведённые в настоящей главе продемонстрировали, что переход от «философии насилия» к «онтологии следа» позволяет увидеть возможность преодоления автономии самождественного субъекта, то есть преодоления, которое проходит в своём развитии три этапа – представленные, собственно, в нашем анализе тремя уровнями идентичности субъекта в левинасовской модели: идентичностью Самождественного, открывающейся Другому, этической идентичностью и идентичностью социальной. При этом последняя позволяет сформировать представление о субъекте, который обретает новый тип единства во времени – этическую самость – и таким образом оказывается способен нести ответственность за Другого. В следующей главе нам предстоит осуществить более детальное рассмотрение такой трансформации, а также сделать существенные выводы о преодолении на этом пути кризиса картезианского Cogito.

Глава 3. Кризис гуманизма и онтология идентичности субъекта у Э. Левинаса

В настоящей главе наш анализ будет сосредоточен на исследовании возможности преодоления кризиса картезианского Cogito в его гуманистическом аспекте. В первой главе было отмечено, что стратегия абсолютизации Cogito, претендующая на обоснование абсолютной свободы субъекта, разоблачается одновременно и как подчинённость субъекта объективной необходимости Государства и Истории, и как невозможность ответственности такого субъекта за Другого. Эта двойная невозможность, – как невозможность свободы и невозможность ответственности за Другого, влекущая за собой разрушение идентичности Самождественного, – была обозначена нами как *«кризис гуманизма»*. С одной стороны, этот кризис оказывается неизбежным следствием «философии насилия», которая онтологически соответствует стратегии абсолютизации Cogito и которую Э. Левинас критикует за редукцию всякой инаковости к Самождественному. С другой же стороны, мы обнаружили, что «онтология следа» – альтернативный тип онтологии, разработанный Э. Левинасом, в котором разворачивается левинасовская концепция идентичности субъекта, – способна предложить нам идею ответственности субъекта, которая строилась бы на принципиально иных онтологических основаниях.

В настоящей главе предложенная Э. Левинасом концепция идентичности субъекта будет представлена в качестве средства преодоления кризиса картезианского Cogito. Шагом к такому преодолению станет выход из ситуации кризиса гуманизма: то есть нам предстоит обрести новое основание для того, чтобы мыслить субъекта ответственным за Другого и свободным. Указанное решение будет выстроено на основании той концепции идентичности субъекта, которую предлагает Э. Левинас и которая была подробно реконструирована в предыдущей главе. Для достижения этой цели нам предстоит решать следующие задачи: сперва нам необходимо будет более подробным образом проанализировать ситуацию кризиса гуманизма в качестве итога развития стратегии абсолютизации Cogito; затем, нам нужно будет реконструировать дискуссию о гуманизме, которая

развернулась между Ж.-П. Сартром и М. Хайдеггером, а также реакцию Э. Левинаса на неё; далее, мы проанализируем концепцию конечной свободы, предполагаемую левинасовской моделью идентичности субъекта; наконец, нами будет рассмотрен потенциал для преодоления кризиса картезианского *Cogito* через выход из ситуации кризиса гуманизма.

3.1. Кризис гуманизма и стратегия абсолютизации *Cogito*

Одной из линий, которая разрабатывается Э. Левинасом в его учении об идентичности субъекта, является *кризис гуманизма*, характеризующий, по мнению Э. Левинаса, нашу эпоху. Он пишет о нём следующим образом: «кризис гуманизма в нашу эпоху проистекает, несомненно, из опыта человеческой безуспешности, которую выдаёт само изобилие наших средств действия и размах наших притязаний»³⁸⁰. Для того, чтобы глубже осмыслить кризис гуманизма, мы будем опираться на определение гуманизма, которое даёт А. Рено. Он пишет, что гуманизм – «это концепция и оценка человеческой природы как способности к автономии»³⁸¹. Подход к определению гуманизма через автономию является достаточно распространённым. К примеру, мы обнаруживаем сходные воззрения на сущность гуманизма у Э. Кассирера, который отмечает: «идеал гуманизма включает в себя и идеал автономии, и, набирая силу, последний разрывает круг религиозной традиции»³⁸².

Если мы определяем гуманизм как концепцию и оценку человеческой природы как способности к автономии, не трудно сформулировать, что представляет собой кризис гуманизма. Исходя из избранного определения, можно утверждать, что *кризис гуманизма – это упадок концепций, ассоциирующих субъекта со способностью к автономии*. Следовательно, такое определение

³⁸⁰ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 632.

³⁸¹ Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 65.

³⁸² Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Кассирер Э. Избранное: индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 108.

очерчивает строгие рамки, внутри которых в настоящей главе будет вестись работа с кризисом гуманизма. Кризис гуманизма как упадок определённых концепций разворачивается в пространстве философского мышления. Это означает, что работа по анализу его причин и следствий в настоящей главе будет проводиться *исключительно в границах поля философского мышления*. Вопрос о возможности выхода за пределы кризиса гуманизма также ставится в этих границах, то есть по существу представляет собой вопрос о концепциях: *возможно ли в рамках философского мышления, пользуясь его средствами, противопоставить что-либо упадку концепций, ассоциирующих субъекта со способностью к автономии?*

Такой способ постановки вопроса позволяет нам более отчётливым образом артикулировать связь между кризисом Cogito и кризисом гуманизма. Как следует понимать эту взаимосвязь? Если мы трактуем кризис гуманизма как происходящий в пространстве философского мышления упадок определённых концепций, ассоциирующих субъекта со способностью к автономии, то можно констатировать, что такой упадок является прямым следствием кризиса Cogito. Действительно, как было продемонстрировано в первой главе, у Р. Декарта субъект постулируется как независимый и автономный. Следовательно, при ослаблении роли картезианского субъекта в современной философии вынужденным образом происходит упадок концепций автономии такого субъекта. На этот счёт А. Рено отмечает: *«ценность автономии, по существу связанная с идеей субъекта, теряет <...> всякое значение»*³⁸³. Это также означает, что, когда мы сопоставляем кризис Cogito с кризисом гуманизма, мы не осуществляем резкого перехода от одной сущности к другой; мы продолжаем работать с той же самой концептуальной ситуацией кризиса субъективности, однако рассматриваем её теперь не в аспекте самотождественности субъекта, но в аспекте его автономии. Тем же самым образом, каким кризис самотождественного субъекта имеет своим следствием переосмысление его самотождественности, мы получаем возможность утверждать, что кризис автономного субъекта влечёт за собой *переосмысление его автономии*.

³⁸³ Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 182.

Как следует понимать тезис о том, что кризис гуманизма представляет собой итог развития стратегии абсолютизации Cogito? Поскольку, как было отмечено в параграфе 1.3., образованная процедурой устранения инаковости стратегия абсолютизации характеризуется отсутствием подлинной ответственности за Другого, мы можем утверждать, что именно такое отсутствие ответственности провоцирует, в конечном счёте, переосмысление автономии субъекта. Ключом пониманию здесь оказывается «философия насилия» как онтология, соответствующая стратегии абсолютизации Cogito. Как было продемонстрировано в параграфе 1.4., Э. Левинас полагает, что свобода самотождественного субъекта в рамках установки на редукцию инаковости растворяется в тотальности, становится отражением универсального порядка и перестаёт рассматриваться в качестве свободы в собственном смысле слова. Отмеченное обстоятельство распространяется на статус автономии в стратегии абсолютизации Cogito, поднимая вопрос о переосмыслении автономии субъекта. В практическом же отношении указанное переосмысление автономии субъекта в стратегии абсолютизации Cogito реализуется уже у Г. В. Ф. Гегеля, а последствия этого переосмысления распространяются на философию К. Маркса, Л. Альтюссера и М. Фуко. Именно поэтому мы вместе с А. Рено можем задаться вопросом: «как мыслить автономию после руин метафизических концепций субъекта и на базе той радикальной конечности бытия, неизбежное принятие в расчёт которой определяет рамки всей современной рефлексии по поводу гуманности человека»³⁸⁴? Для поиска ответа на этот вопрос мы обратимся к тому, что пишет о кризисе гуманизма Э. Левинас, а также рассмотрим реконструированную в предыдущей главе левинасовскую концепцию идентичности субъекта в контексте указанного кризиса.

Э. Левинас даёт ситуации кризиса гуманизма концептуальное истолкование. Он пишет: «психоанализ конституирует неустойчивость и обманчивость совпадения с собой в *cogito* – а ведь именно оно должно было положить конец проделкам злого гения и вернуть миру, ставшему насквозь подозрительным, его

³⁸⁴ Там же. С. 303.

прежнюю достоверность»³⁸⁵. В кризисе гуманизма, таким образом, обращает на себя внимание нарушение *самотождественности* субъекта. Иными словами, если Cogito конституировало идентичность самотождественного субъекта, то кризис гуманизма, по Э. Левинасу, обусловлен невозможностью субъекта совпасть с самим собой. Производимое в кризисе гуманизма переосмысление автономии субъекта оказывается связано с нарушением его самотождественности. Каким образом мы можем понимать эту невозможность самотождественности? Э. Левинас продолжает: «совпадение с собой в сознании, где *пребывает* бытие со времён Декарта, является <...> как зависимое от прихотливой игры влечений, влияний, языка <...>. Отныне основанный на *cogito* мир предстаёт <...> слишком человеческим – настолько, что побуждает искать истину в *бытии*, в некоей возведённой в превосходную степень объективности, очищенной <...> от любых человеческих следов»³⁸⁶. Психоанализ (наряду со структурализмом) у Э. Левинаса оказывается лишь одним из способов осознания так понятого кризиса гуманизма. Это означает, что в кризисе гуманизма свобода самосознания раскрывается как зависимая от чего-то внешнего. Такая зависимость, констатированная левинасовским анализом, выливается в ситуацию следующего содержания: «не человек <...> ищет истину или обладает ею; но сама истина порождает человека и овладевает им, не держась за него. Истина есть тот путь, на который вступают формальные <...> структуры, чтобы <...> расположиться соответственно их идеальной архитектуре, а затем отбросить человеческие леса, позволившие осуществить постройку»³⁸⁷.

Для Э. Левинаса немаловажен тот факт, что в наиболее общем виде кризис гуманизма проявляется как разрушение представления о свободе субъекта, выводившейся ранее из его самотождественности. Свобода субъекта, являющаяся

³⁸⁵ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 632.

³⁸⁶ Там же. С. 632–633.

³⁸⁷ Там же. С. 634. С помощью этого оборота Э. Левинас описывает характерную для кризиса гуманизма ситуацию, в которой субъект теряет свой первостепенный характер, обнаруживая фундаментальную зависимость от формальных структур.

чертой идентичности Самотождественного, подвергается в свете кризиса гуманизма переосмыслению. С одной стороны, это предполагается самим определением гуманизма, центральной чертой которого, согласно определению, является автономия. С другой стороны, это заставляет нас углубиться в исследование автономии картезианского *Cogito*. Чтобы ответить на вопрос о том, в какой степени картезианскому субъекту присуща автономия, обратимся к определению, которое даёт последней И. Кант. В «Основоположениях метафизики нравов» он пишет, что «автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон (независимо от каких бы то ни было свойств предметов воления)»³⁸⁸. Следовательно, автономия воли понимается И. Кантом как способность воли оставаться независимой от всяких внешних определений. В IV теореме «Критики практического разума» И. Кант предлагает «негативное определение» для автономии, согласно которому последняя «есть единственный принцип всех моральных законов <...>, [состоящий] в независимости от всякой материи закона (а именно от желаемого объекта)»³⁸⁹. Такое понимание автономии без труда позволяет обнаружить, что (как было продемонстрировано в параграфе 2.4.), когда Р. Декарт в «Страстях души» вводит постулат о свободе воли субъекта, в терминологии И. Канта он ведёт повествование именно об автономии. И это означает, что автономия является одним из свойств картезианского субъекта³⁹⁰. Тем

³⁸⁸ Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Том четвёртый. М.: Издательство Чоро, 1994. С. 219.

³⁸⁹ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собрание сочинений в шести томах. Том четвертый. Часть первая. М.: Мысль, 1965. С. 349–350.

³⁹⁰ В истории философии на автономию как свойство картезианского субъекта указывается достаточно часто. Например, когда Э. Кассирер демонстрирует зависимость картезианского субъекта от предшествующей ему гуманистической философии эпохи Возрождения, он отмечает: «с декартова принципа "*cogito*" и принято вести отсчёт истории новой философии <...>. Основанием его, как это ощущал и выражал сам Р. Декарт, является свободная деятельность духа, одним ударом, одним неповторимым актом самодеятельной воли сбрасывающая с себя всё прошлое и прокладывающая новый путь мыслящего самосознания <...>. Ни одно направление философии Возрождения не осталось в стороне от этого процесса» (Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Кассирер Э. Избранное: индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 142). Или, например, связь картезианского *Cogito* с автономией следующим образом подчёркивает Ж.-П. Сартр: «Декарт ясно сознавал, что понятие свободы включает в себе требование абсолютной автономии, что свободное действие есть нечто абсолютно новое» (Сартр Ж.-П. Картезианская свобода // Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи.

не менее, поскольку говорить об автономии в кантовском смысле до И. Канта было бы не совсем корректно, автономию картезианского субъекта мы будем рассматривать скорее в качестве некоторого *идеала* философии Нового времени, который получает своё терминологическое истолкование в трудах И. Канта. Вывод о присущей картезианскому субъекту автономии также позволяет понять, почему *нарушение совпадения субъекта с самим собой*, о котором пишет Э. Левинас, приводит к кризису гуманизма, то есть разрушает представление об автономии субъекта: поскольку идентичность субъекта в Cogito базировалась на его самоидентичности, конец этой самоидентичности означает в то же время конец автономии субъекта.

Для того, чтобы лучше отследить траекторию переосмысления автономии субъекта в стратегии абсолютизации Cogito, обратимся к интерпретации самоидентичного субъекта в связи с его свободой у Г. В. Ф. Гегеля. При анализе стратегии абсолютизации Cogito в параграфе 1.3. отмечалось, что Г. В. Ф. Гегель, работая с абсолютизированным Cogito, вскрывает абстрактный и односторонний характер свободы индивидуального субъекта. Было также отмечено, что такая абстрактная свобода снимается в объективной необходимости Государства и Истории как объективациях этой свободы. Однако то, что для Г. В. Ф. Гегеля является *объективацией* свободы, Э. Левинас осмысляет в качестве разоблачения свободы как спонтанности и автономии, присущей идентичности Самоидентичного, а также закономерного отказа от неё. Так проявляет себя кризис гуманизма, поскольку лишённый свободы субъект подвергается растворению в тотальности Разума, Государства и Истории.

Относительно развития свободы в Государстве Г. В. Ф. Гегель пишет следующее: «государство как действительность субстанциальной *воли*, которой оно обладает в возведённом в свою всеобщность особенном *самосознании*, есть <...> самоцель, в которой свобода достигает своего высшего права, и эта самоцель

М.: Академический проект, 2008. С. 214). П. Рикёр также отмечает, что «*сила* [воли] – это аспект Cogito» (Ricoeur P. Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary. Evanston: Northwestern University Press, 1966. P. 208).

обладает высшим правом по отношению к единичным людям, чья высшая *обязанность* состоит в том, чтобы быть членами государства <...>. Сам индивид обладает объективностью <...> поскольку он член государства»³⁹¹. Иными словами, Г. В. Ф. Гегель настаивает на том, что Государство как *осуществление объективной свободы* представляет собой результат диалектического снятия односторонней, абстрактной свободы Самотождественного, в котором она развивается в объективную необходимость закона, детерминирующего единичного индивида³⁹². Эта объективация свободы разворачивает порядок тотальности, во всеобщности которого единичная личность теряет свою автономную значимость.

При этом утрата автономии не означает лишь то, что отдельная личность становилась бы «частью целого». Для Г. В. Ф. Гегеля важно, что единичность «снимается» в этой всеобщности. Вот как он описывает это исчезновение единичной личности в объективной необходимости Государства: «свобода, которая таким образом обособилась бы на <...> органы [власти] и именно этим сделала бы себя сущей субстанцией, была бы тем самым свободна от единичной индивидуальности и распределила бы *множество индивидов* между <...> различными органами [власти]. Но благодаря этому действие и бытие личности оказались бы ограничены какой-либо одной отраслью целого <...>, ибо там, где <...> [она] только *репрезентирована* и *представлена*, там она лишена *действительности*; там, где она *замещена*, её нет»³⁹³. Для Э. Левинаса этот результат характеризует не только ситуацию кризиса гуманизма, но охватывает более широкое проблемное поле, – здесь демонстрируется свойство «философии насилия» вообще. Иными словами, редукция инаковости к Самотождественному на

³⁹¹ Гегель Г. В. Ф. *Философия права*. М.: Мысль, 1990. С. 279.

³⁹² В другом месте Г. В. Ф. Гегель даёт Государству ещё более сильную характеристику, не дающую усомниться в том переосмыслении свободы самотождественного субъекта, которая здесь производится: «государство <...> есть <...> осуществление свободы <...>, есть дух, пребывающий в мире и реализующийся в нём сознательно <...>. В свободе надо исходить не <...> из единичного самосознания, а лишь из его сущности, ибо [свобода в государстве] <...> реализуется в качестве самостоятельной силы, в которой отдельные индивиды не более чем моменты: государство – это шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю» (Там же. С. 283–284).

³⁹³ Гегель Г. В. Ф. *Феноменология духа*. М.: Наука, 2000. С. 301.

онтологическом уровне приводит, в конечном счёте, и к разрушению идентичности Самотождественного.

Относительно Истории мы можем обнаружить у Г. В. Ф. Гегеля схожие выводы. Так, характеризуя Историю как всеобщее и субстанциальное, он пишет следующее: «по сравнению с этим <...> всеобщим и субстанциальным всё остальное оказывается подчинённым ему и средством для него <...>. Этот разум имманентен в историческом конкретном бытии и осуществляется в нём <...>. Вопрос принимает и форму вопроса о соединении *свободы* и *необходимости*, так как мы рассматриваем <...> в себе и для себя сущий, духовный процесс как необходимое, а, напротив, то, что в сознательной воле людей представляется их интересом, приписываем свободе»³⁹⁴. Мы видим, что История у Г. В. Ф. Гегеля в неменьшей степени, нежели Государство, позволяет представить свободу самотождественного субъекта в качестве незавершённой характеристики, имеющей на своей изнаночной стороне строгую логику объективной необходимости³⁹⁵. Как при этом соединяются свобода и необходимость? Каким образом Г. В. Ф. Гегелю удаётся объяснить тот факт, что самотождественный субъект (несмотря на иллюзию индивидуальной свободы) в то же время оказывается проводником исторической необходимости? Подобное объяснение производится в гегелевской системе при помощи такой категории, как «хитрость разума»: «можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти, причём то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред <...>. Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов»³⁹⁶. Таким образом, иллюзия индивидуальной свободы самотождественного субъекта, по

³⁹⁴ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 78.

³⁹⁵ Схожей позиции относительно превосходства Истории у Г. В. Ф. Гегеля над единичными индивидами придерживается З. А. Сокулер. Она пишет: «всемирная история, по мнению Гегеля, может вообще освободиться от моральной проблематики, располагающейся на уровне индивидов, ибо историю творят не они» (Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 215).

³⁹⁶ Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. С. 84.

Г. В. Ф. Гегелю, нисколько не способна поколебать действительность этой свободы в качестве объективности Истории и Государства.

Как было продемонстрировано в параграфе 1.3., К. Маркс развивает гегелевскую позицию о разоблачении индивидуальной свободы и её подчинении объективной необходимости в концепции материалистического понимания истории. Этот переход от Г. В. Ф. Гегеля к К. Марксу позволяет отследить, как последствия абсолютизации *Cogito* в своём развитии приближаются к ситуации кризиса гуманизма. Подобная постановка вопроса, заимствованная у Г. В. Ф. Гегеля, позволяет К. Марксу не только закрепить приоритет необходимости над свободой, но также занять позиции, с которых открываются возможности для критики философских концепций свободы субъекта, считающихся классическими. Таким именно образом, к примеру, К. Маркс подвергает критике деонтологию И. Канта, указывая на лежащие в её основе материальные интересы французской буржуазии, чьим глашатаем, по К. Марксу, в силу своего особого исторического положения становится И. Кант. Мы читаем: «в основе этих теоретических мыслей буржуазии лежали материальные интересы и *воля*, обусловленная и определённая материальными производственными отношениями; поэтому Кант отделил это теоретическое выражение от выраженных в нём интересов, превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в *чистые* самоопределения "*свободной воли*"»³⁹⁷. Эту критику стоит понимать таким образом, что даже наиболее разработанные философские концепции свободы, по К. Марксу, отталкиваются от определённых материальных интересов, то есть порождаются объективной исторической необходимостью и сверх этой исторической необходимости ничего более не выражают. Однако нам также важно отдавать себе отчёт в том, что такой историко-философский переход от свободы субъекта к объективной необходимости Истории, которой он оказывается подчинён, первоначально стал возможен у Г. В. Ф. Гегеля именно на пути абсолютизации *Cogito*.

³⁹⁷ Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология*. М.: Политиздат, 1988. С. 173.

Посмотрим внимательнее, каким именно образом у К. Маркса осуществляется работа этой объективной необходимости Истории. Иными словами, как свобода становится производной от исторической необходимости. Он пишет: «люди завоевывали себе свободу всякий раз постольку, поскольку это диктовалось им и допускалось не их идеалом человека, а существующими производительными силами»³⁹⁸. Снова мы сталкиваемся с тем, что отнюдь не идеалы людей являются носителями исторических преобразований, но совокупность производительных сил как набор независимых от человека практических обстоятельств. Подобное воззрение у К. Маркса ложится в основу материалистического понимания истории, окончательно закрепляющего первостепенный статус объективной исторической необходимости над свободой индивидуального субъекта. Марксово понимание Истории, где иллюзии самотождественного субъекта относительно обладания свободой в качестве автономии и спонтанности разоблачаются как его подчинённость структурам объективной необходимости, находит своё дальнейшее развитие в структурализме, прежде всего – у Л. Альтюссера, который разрабатывает структуралистскую интерпретацию К. Маркса. Важно подчеркнуть, что подобное воззрение характерно для структуралистских учений в целом, где оно приводит не только к устранению концепции абсолютной свободы самотождественного субъекта, но также и к отказу от представления о классическом нововременном субъекте вообще.

Здесь мы оказываемся в той самой точке, которая выступает исходным пунктом констатаций Э. Левинаса о кризисе гуманизма. Более того, наше обращение к Истории и Государству у Г. В. Ф. Гегеля позволило продемонстрировать, что подобная трансформация свободы самотождественного субъекта в детерминирующую его необходимость не навязывается *Cogito* некоторым внешним образом, но *возникает в самой стратегии абсолютизации Cogito*. Единожды встав на путь устранения инаковости из *Cogito*, который обернулся *редукцией этой инаковости к самотождественности субъекта*, эта

³⁹⁸ Там же. С. 405.

историко-философская линия приходит к кризису гуманизма. Мы получаем, следовательно, возможность обнаружить глубинную связь между кризисом Cogito, о котором пишет П. Рикёр, и кризисом гуманизма, о котором пишет Э. Левинас: *отказ от инаковости для поддержания самотождественности субъекта приводит к устранению его свободы*. Такой итог подталкивает Э. Левинаса к констатации преходящего характера самой нововременной субъективности: «субъективность возникает, чтобы вновь исчезнуть – как момент, необходимый для проявления структуры Бытия, Идеи. Момент в квазивременном смысле моментального, мимолётного, преходящего, даже если на этом переходе вырисовывается вся история и вся цивилизация»³⁹⁹.

Однако это заставляет нас задаться ещё одним, более серьёзным вопросом о кризисе гуманизма как итоге развития стратегии абсолютизации Cogito: если, как было отмечено, стратегия абсолютизации последовательно приводит сначала к устранению ответственности субъекта⁴⁰⁰, потом к отказу от его свободы, и, наконец – вовсе к исчезновению субъективности, нельзя ли утверждать, что *итогом кризиса гуманизма становится отказ от самотождественности субъекта*? Действительно, самотождественность Cogito обеспечивала его автономность и независимость от внешних обстоятельств, поэтому в ситуации, где независимость субъекта оборачивается его полной зависимостью, детерминированностью, мы можем говорить о крушении его самотождественности. Вот что пишет на этот счёт Э. Левинас: «уже в бесконечном отсрочивании долженствования, *Sollen*⁴⁰¹, вытекающем из полагания субъекта в качестве Я, источника самого себя, источника

³⁹⁹ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 634–635.

⁴⁰⁰ Понятой, безусловно, как ответственность за Другого, вытесненного из стратегии абсолютизации Cogito.

⁴⁰¹ Sollen – категория философии И. Г. Фихте, которую принято переводить как «долженствование». П. П. Гайденко даёт ей следующее истолкование: «постулируя примат практического разума над теоретическим, <...> [Фихте] кладёт в основу всего сущего отношение целевое <...>. Абсолютное Фихте – цель стремлений, абсолютное Спинозы – *причина бытия*. Спиноза и Лейбниц исходят из того, что *есть*, из бытия; Фихте – из того, чего *нет*, что только должно осуществляться в бесконечном процессе, – из *долженствования*» (Гайденко П. П. Философия Фихте и современность. М.: Мысль, 1979. С. 90).

свободы, — уже в нём возмещается заложенная в человеческих действиях безуспешность и возрастает антигуманизм. Этот антигуманизм сводит человека к средству, которое необходимо бытию для саморефлексии и для того, чтобы явить себя в истине, то есть в систематическом сцеплении понятий»⁴⁰². Сведённый к средству, лишённый самотождественности, субъект теряет и свою идентичность. Иными словами, последним следствием кризиса гуманизма становится разрушение идентичности, которая задавала единство субъекта по типу самотождественности. Э. Левинас пишет, что в ситуации кризиса гуманизма «человек выполняет чисто оперативную и временную функцию в развертывании и проявлении элементов, образующих систему <...>. Обнаружился бы порядок, где субъективность будет <...> окольным путем, по которому <...> идёт <...> проявление [этого порядка], его интеллигибельность или истина»⁴⁰³.

Однако для Э. Левинаса важен именно продуктивный смысл, который можно было бы обнаружить в кризисе гуманизма. Действительно, если предположить, что стратегия абсолютизации Cogito, которая для поддержания идентичности самотождественного субъекта редуцировала всякую инаковость, приводит в конце концов к устранению его идентичности, то нельзя ли сделать из этого вывод, что сама редукция инаковости к самотождественному является неправильно подобранным средством для преодоления кризиса Cogito, обозначенного П. Рикёром? Позитивную роль кризиса гуманизма в левинасовском учении отмечает также А. Рено: «напоминая о "кризисе гуманизма в нашу эпоху", Левинас фактически не соглашается с тем, что таковой кризис необходимым образом должен открыть дорогу "антигуманизму, который растворит человека в среде": ему кажется, что нужно, наоборот, перед лицом сомнения в классическом гуманизме, снова поставить вопрос о человеке в духе гуманности, что не удалось ни классическому гуманизму, ни современному антигуманизму»⁴⁰⁴. Однако каким образом можно

⁴⁰² Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 636.

⁴⁰³ Там же. С. 634.

⁴⁰⁴ Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 304.

было бы воспринять этот «позитивный эффект» кризиса гуманизма? Ответом становится исчерпание определённого типа концепции свободы субъекта, которая, собственно, и приводит субъекта в ситуацию несовпадения с самим собой. Э. Левинас пишет: «нельзя ли найти некий смысл в гуманизме, если до конца продумать изобличение свободы со стороны бытия? Нельзя ли отыскать некий смысл в самой свободе (разумеется, "смысл наизнанку" <...>), исходя из самой пассивности человеческого <...>? Вновь поставить под вопрос свободу, понятую как первоисточник и настоящее»⁴⁰⁵. Это означает, что нам необходимо поставить вопрос о выходе за пределы кризиса гуманизма через переосмысление представления о свободе субъекта.

Если, как мы увидели, кризис гуманизма, раскрывающийся как *невозможность субъекта совпасть с самим собой*, оказывается итогом развития стратегии абсолютизации Cogito и связан непосредственно с «философией насилия», мы можем усмотреть в левинасовской концепции идентичности субъекта новый ресурс для обеспечения единства субъекта, что может привести к разрешению кризиса Cogito. Поскольку концепция Э. Левинаса, как было продемонстрировано в предыдущей главе, разворачивается в регистре «онтологии следа», именно эта альтернативная онтология может позволить нам избежать тех препятствий, которые приводят стратегию абсолютизации Cogito в ситуацию кризиса гуманизма.

3.2. Дискуссия о гуманизме: Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, Э. Левинас

Характеристика кризиса гуманизма не исчерпывается у Э. Левинаса отсылками к структурализму. Он также обнаруживает в философии М. Хайдеггера критику классического гуманизма, которая связана с отказом от субъективности. Э. Левинас пишет: «существует <...> сходство между этим обличением, которое

⁴⁰⁵ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 637.

предъявляют субъективности науки о человеке, и самой влиятельной философской мыслью нашего столетия <...>. Хайдеггер связывает понятие <...> субъективности с определённой направленностью европейской философии – с метафизикой. Он полагает, что эта метафизика приходит к концу»⁴⁰⁶. Вместе закатом метафизики, по Э. Левинасу, философия М. Хайдеггера констатирует закат определённого типа субъекта – начало которому было положено в картезианском *Cogito*. Мы видим, что мишенью критики здесь снова оказывается субъект, чья идентичность задана по типу самотождественности, – тот самый субъект, простое тождество которого с собой подвергает критике Э. Левинас. В первой главе настоящего диссертационного исследования было обнаружено, что онтологией такого субъекта оказывается «философия насилия». Относительно позиции М. Хайдеггера Э. Левинас пишет: «"я" как нередуцируемое тождество; психика, сознание, субъект; возможность замкнуться себе, отделиться от бытия и потом уже идти к бытию, исходя из этой замкнутости в себе (которая в нововременном мышлении понимается как самодостоверность, по модели картезианского *cogito*), – всё это ещё, [согласно Хайдеггеру], метафизика»⁴⁰⁷. Таким образом, именно критика самотождественного субъекта, по Э. Левинасу, роднит философию М. Хайдеггера со структурализмом, позволяя объединить эти влиятельные учения под рубрикой кризиса гуманизма, поскольку в обоих случаях речь идёт об отказе от классического представления о свободе субъекта. В левинасовском анализе черта под этим объединением подводится при помощи следующей формулировки: *«внутренний мир оспаривается Хайдеггером, как и науками о человеке <...>. Конец субъективности начал видеться с наступлением XX в. Науки о человеке и Хайдеггер в конце концов приходят: те – к торжеству математической интеллигибельности, оттесняя в идеологию субъекта и личность с её единством и её избранничеством; этот – к укоренению человека в бытии, где ему отводится роль вестника и поэта бытия»*⁴⁰⁸. Для того, чтобы глубже понять сущность кризиса гуманизма, нам

⁴⁰⁶ Там же. С. 647.

⁴⁰⁷ Там же. С. 647.

⁴⁰⁸ Там же. С. 648.

необходимо разобраться с тем, как это устранение самотождественного субъекта реализуется в антигуманистической позиции М. Хайдеггера.

Характеризуя антигуманизм как определённую философскую позицию, отказывающую субъекту в его автономии, Э. Левинас пишет: «современный антигуманизм, отклоняющий первенство, которое могла бы иметь <...> человеческая личность <...>, расчищает место для субъективности, которая утверждает себя в отречении <...>, в подстановке, которая предшествует волеию. Его гениальная интуиция состоит в том, чтобы забросить идею личности как цели и истока самой себя <...>. Гуманизм должен быть отвергнут только потому, что он недостаточно человечен»⁴⁰⁹. Таким образом, по Э. Левинасу, ценность антигуманизма состоит в разрушении идентичности самотождественного субъекта. Так, например, П. Аттертон отмечает: «согласно Левинасу, ключевое значение антигуманизма у Хайдеггера кроется в том, что он открывает новые перспективы и подготавливает пространство для переосмысления *humanitas* в не-онтологических терминах»⁴¹⁰. Поскольку в первой главе настоящего диссертационного исследования было обнаружено, что мысль М. Хайдеггера, по Э. Левинасу, принадлежит к «философии насилия» как определённому типу онтологии, внутри которого всякая автономия оборачивается растворением свободы в безличной тотальности, мы можем попробовать понять хайдеггеровскую антигуманистическую позицию через это разрушение автономии. Для этого нам сперва нужно будет реконструировать антигуманизм М. Хайдеггера, а поскольку его позиция во многом является реакцией на экзистенциалистский гуманизм Ж.-П. Сартра, мы начнём с рассмотрения последнего.

Экзистенциалистский гуманизм Ж.-П. Сартра может быть понят исходя из предложенного им самим тезиса о том, что существование человека предшествует его сущности. Ж.-П. Сартр раскрывает значение этого тезиса следующим образом:

⁴⁰⁹ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 164.

⁴¹⁰ Atterton P. Levinas's Skeptical Critique of Metaphysics and Anti-humanism // Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers. Vol. 1, Levinas, Phenomenology and His Critics. London and New York: Routledge, 2005. P. 15.

«человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется»⁴¹¹. С одной стороны, этот тезис Ж.-П. Сартра имеет критическую направленность в адрес классического гуманизма, в котором предметом осмысления выступала именно «сущность» человека. Когда мы вместе с Ж.-П. Сартром отказываемся от поиска некоторой фиксированной, заранее данной сущности человека, мы в то же время порываем с логикой классического гуманизма. С другой же стороны, вводя тезис о существовании человека, которое предшествует его сущности, Ж.-П. Сартр получает возможность постулировать абсолютную свободу, на которую человек, по его мнению, оказывается обречён. Любое человеческое действие или решение, по Ж.-П. Сартру, рассматривается как абсолютно свободное⁴¹². Тем самым экзистенциалистский гуманизм является наиболее влиятельным учением о радикальной свободе субъекта во французской философской мысли XX века, которая выступает контекстом левинасовского учения.

Здесь, тем не менее, необходимо рассмотреть один важнейший аспект этого учения о радикальной свободе субъекта, а именно её взаимосвязь с ответственностью. Ж.-П. Сартр нигде не говорит о том, что радикальной свободе субъекта позволительно быть безответственной: напротив, обречённость человека на свободу у Ж.-П. Сартра ярче всего проявляется именно в том, что каждый человек ответствен за свои решения. Почему же, тем не менее, мы вместе с Э. Левинасом отваживаемся называть свободу экзистенциалистского гуманизма лишённой подлинного представления об ответственности? Всё дело в том, что ответственность, которой в сартровской концепции ограничивается радикальная свобода субъекта, является, прежде всего, его ответственностью перед самим собой, проявляющейся в необходимости твёрдо следовать принятому решению. В свою очередь, Э. Левинас настаивает, что значима именно ответственность за

⁴¹¹ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 323.

⁴¹² Хотя индивидуальная человеческая жизнь может включать в себя эпизоды отчуждения и бегства от свободы, они также представляют собой, по Ж.-П. Сартру, результат свободно принятого решения.

Другого. Да, Ж.-П. Сартр пишет, что, совершая выбор, каждый из нас ответствен за других людей (например: «наша ответственность гораздо больше, чем мы могли бы предполагать, так как распространяется на всё человечество <...>. Я ответствен <...> за себя самого и за всех и создаю определённый образ человека, который выбираю, выбирая себя, я выбираю человека вообще»⁴¹³). Однако эта ответственность за других людей у Ж.-П. Сартра базируется на автономии свободного субъекта, а автономия, как мы выяснили это ранее, принадлежит к «философии насилия» и в силу этого способствует редукции инаковости к Самотождественному. Именно в таком смысле Э. Левинас пишет, что «гуманизм недостаточно человечен»⁴¹⁴. И именно в смысле отсутствия подлинного представления об ответственности за Другого мы подтверждаем упрёк Э. Левинаса экзистенциалистскому гуманизму в безответственности.

Теперь, после реконструкции позиции экзистенциалистского гуманизма, мы можем констатировать: М. Хайдеггер подвергает сартровскую концепцию радикальной свободы субъекта критическому анализу, утверждая, что позиция Ж.-П. Сартра несвободна от метафизики. Экзистенция человека для М. Хайдеггера означает, прежде всего, открытость бытию, стояние в просвете бытия и вслушивание в бытие. Но такое вслушивание есть в то же время «покорность бытию», исключая всякую самовольность человека. Свою концепцию свободы человека как «покорности бытию» М. Хайдеггер (называя её, однако, гуманизмом) характеризует следующим образом: «это гуманизм, мыслящий человечность человека из близости к бытию. Но это вместе и гуманизм, в котором во главу угла поставлен не человек, а историческое существо человека с его истоком в истине бытия. Тогда не стоит ли целиком и полностью на истине бытия с её историей и эк-зистенция человека? Так оно и есть»⁴¹⁵. М. Хайдеггер продумывает свою

⁴¹³ Там же. С. 324.

⁴¹⁴ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 164.

⁴¹⁵ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 208.

онтологию «покорности бытию»⁴¹⁶ до той самой точки, в которой она смыкается с этикой. Однако такая этика чрезвычайно далека от этики в понимании Э. Левинаса. Здесь мы имеем дело с онтологией, осмысленной как этика. Хайдеггеровский анализ производит это осмысление в следующих терминах: «мысль, продумывающая истину бытия в смысле изначальной стихии человека как эк-зистирующего существа, есть сама по себе уже этика в её истоке. Мысль эта вместе с тем есть также и не только этика, потому что она онтология»⁴¹⁷. Важно отметить, что такая антигуманистическая этика осуществляет отказ от всякой автономии, раскрываясь как гетерономия, то есть полная послушность человека внешним определениям бытия⁴¹⁸, которые здесь выступают как его История. Однако такой отказ от автономии, согласно логике «философии насилия», вырастает из неё самой: здесь автономия отказывается от самой себя и переходит в свою противоположность – гетерономию.

Такая трансформация автономии не должна смущать нас; мы уже видели нечто подобное, анализируя стратегию абсолютизации картезианского *Cogito*. Действительно, свобода самосознания оборачивалась в этой стратегии подчинённостью самосознания структурам, объективной необходимости Истории и Государства, словом – стратегия абсолютизации находила итог своего развития в кризисе гуманизма. Исследования Э. Левинаса описывают совершающееся с

⁴¹⁶ Здесь также характерна ещё одна цитата М. Хайдеггера: «человек <...> самым бытием "брошен" в истину бытия, чтобы, эк-зистировав таким образом, беречь истину бытия, чтобы в свете бытия сущее явилось как сущее, каково оно есть. Явится ли оно и как явится <...> решает не человек. Явление сущего покоится в историческом событии бытия. Для человека <...> остаётся вопрос <...>, осуществится ли его существо так, чтобы отвечать этому со-бытию; ибо соразмерно последнему он призван <...> хранить истину бытия» (Там же. С. 202).

⁴¹⁷ Там же. С. 216.

⁴¹⁸ Относительно такой гетерономии в другом тексте М. Хайдеггер отмечает: «если же эк-зистентное наличное бытие как допущение сущего освобождает человека для его "свободы" лишь благодаря тому, что она – свобода – вообще лишь только предоставляет ему выбор возможного (сущего) и предлагает ему необходимое (сущее), то человеческая воля не располагает свободой. Человек обладает свободой не как свойством, а как раз наоборот: свобода, эк-зистентное, раскрывающееся бытие наличного владеет человеком и притом изначальное, так что *исключительно она* гарантирует человечеству соотнесенность с сущим в целом как таковую» (Хайдеггер М. О сущности истины // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге: сборник. М.: Высш. шк., 1991. С. 18).

полной очевидностью. Здесь обнаруживается исчерпание концептуального ресурса автономии и прослеживается кризис картезианского субъекта. Как уже отмечалось, само состояние философской мысли во второй половине двадцатого века тяготеет к подобному разоблачению несостоятельности свободы субъекта, идентичность которого задана по типу самотождественности. В связи с этим распространением антигуманизма И. Ч. Зарка констатирует: «анти-гуманизм конституируется низложением человека как начала, центра или конца в самом себе, и это смещение [производится] порядком и не человеческим, и не нечеловеческим, где человек оказывается только инструментом, при помощи которого порядок раскрывается для самого себя. Анти-гуманизм, неважно, основан ли он на концепции Бытия, системе, социальном порядке или чём-либо ещё, представляет собой царство анонимности в "человеческом ландшафте"»⁴¹⁹.

Мы, таким образом, имеем следующую закономерность: в первом приближении дискуссия между Ж.-П. Сартром и М. Хайдеггером представляется раскрытием напряжения между двумя противоположными позициями: автономией и гетерономией в вопросе о свободе субъекта. Ж.-П. Сартр отстаивает радикальную автономию, в то время как М. Хайдеггер стоит на противоположной точке зрения – точке зрения радикальной гетерономии. А. В. Ямпольская отмечает: «если позиция Сартра <...> представляет собой радикализацию автономии, то Хайдеггер, напротив, отвергает самозаконодательство человека, вводя судьбу бытия как до-разумное основание для того закона, каким должен руководствоваться человек»⁴²⁰. Однако, если мы посмотрим на гуманизм Ж.-П. Сартра и антигуманизм М. Хайдеггера сквозь призму учения Э. Левинаса, то есть не как на две противоположные и оспаривающие друг друга точки зрения, но как на две вариации единого онтологического типа – «философии насилия» – нам станет очевидно, что противоречие между ними отсутствует. Напротив, сартровский гуманизм и

⁴¹⁹ Zarka Y. Ch. Levinas: Humanism and Heteronomy // British Journal for the History of Philosophy. 2011. Vol. 19. № 1. P. 117.

⁴²⁰ Ямпольская А. В. Свобода и субъективность в философии Эмманюэля Левинаса: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03 М., 2005. С. 110.

хайдеггеровский антигуманизм предстанут в качестве двух модификаций единого процесса. Такая трансформация автономии в гетерономию свидетельствует о кризисе гуманизма, онтологически обусловленном «философией насилия».

Реакция Э. Левинаса на полемику, развернувшуюся между Ж.-П. Сартром и М. Хайдеггером, стала возможна благодаря тому, что левинасовский анализ осуществляется с позиций, которые находятся за пределами «философии насилия». Если «философия насилия», констатируя разрушение идентичности самотождественного субъекта, оказывается не в состоянии осмыслить его свободу иначе, чем через гетерономию (что отчётливо демонстрирует кризис гуманизма), «онтология следа» позволяет Э. Левинасу найти альтернативный способ работы со свободой субъекта. Так, И. Ч. Зарка отмечает: «Левинас принимает во внимание внутреннюю связь между гуманизмом и автономией, но с самого начала он выдвигает на первый план слабость и немощь традиционного гуманизма. Восстановление гуманизма [у Левинаса] фактически подразумевает избавление от головокружения автономии, самоутверждения воли, а также абсолютной гипертрофированности Я»⁴²¹. Путь, на котором Э. Левинас переосмысляет свободу субъекта, открывается в его концепции идентичности субъекта. Если свобода самотождественного субъекта, понятая как автономия и спонтанность, скомпрометировала себя и разрушается вместе с идентичностью Самотождественного, то этическая идентичность, формирующая единство субъекта через самость, предлагает иное понимание свободы, условием обретения которой становится ответственность за Другого. Относительно свободы как автономии, связанной с «философией насилия», Э. Левинас пишет: «свобода – определение Другого Самотождественным <...>. Принять Другого значит поставить под вопрос мою свободу»⁴²². Но если событие встречи с Другим, разрушающее идентичность Самотождественного, ставит под вопрос свободу, то

⁴²¹ Zarka Y. Ch. Levinas: Humanism and Heteronomy // British Journal for the History of Philosophy. 2011. Vol. 19. № 1. P. 112.

⁴²² Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 116.

субъект этической идентичности оказывается за пределами классической оппозиции между автономией и гетерономией – и за пределами кризиса гуманизма.

Действительно, если несовпадение субъекта с самим собой обуславливалось его подчинённостью чему-то внешнему, то есть проявлялось через утрату свободы как автономии, то этическая идентичность, которая восстанавливает единство субъекта на основании его ответственности за Другого, способна указать путь за пределы кризиса гуманизма при помощи переосмысления понятия свободы. Э. Левинас вводит термин *«конечная свобода»* для описания той новой концепции свободы, которая базируется на этической идентичности и которая будет рассмотрена нами в следующем параграфе.

3.3. Конечная свобода Э. Левинаса как авто-гетерономия

Критика Э. Левинаса в адрес стратегии абсолютизации картезианского *Cogito* сосредоточена на абсолютной или бесконечной свободе субъекта. Невозможность субъекта Самотождественной идентичности совпасть с самим собой раскрывается как исчерпание той свободы, которой было наделено картезианское *Cogito*. Такая свобода проявляется, по Э. Левинасу, следующим образом: «субъект – он "для-себя", и пока он существует, он воспринимает и познаёт себя. Но <...> он вместе с тем владеет собой, он господствует над собой, распространяя свою идентичность на то, что в нём самом опровергает эту идентичность. В этом стремлении к господству Самотождественного заключена вся сущность свободы»⁴²³. Итак, по Э. Левинасу, сущность бесконечной свободы есть стремление Самотождественного к господству. Над чем, можем мы задаться вопросом, осуществляется это господство? Над инаковостью. В ситуации кризиса гуманизма, в свою очередь, исчерпавшая себя свобода самотождественного субъекта ставит его в подчинённое положение чему-то внешнему, что внешним образом обеспечивало бы совпадение

⁴²³ Там же. С. 117.

субъекта с самим собой. Мы видим, что, согласно Э. Левинасу, исчерпание свободы субъекта в кризисе гуманизма отражается на его идентичности.

В другом месте Э. Левинас характеризует свою позицию относительно свободы субъекта следующим образом: «противоположно видению мыслителей <...>, которые требуют, среди условий мира, свободы без ответственности, свободы игры, мы различаем <...> ответственность, вхождение которой в бытие может быть осуществлено только в отсутствие всякого выбора <...>. Этот способ ответа без предшествующего обязательства – ответственность за другого – суть само человеческое братство, предшествующее свободе»⁴²⁴. Мы, таким образом, в учении Э. Левинаса обнаруживаем переворачивание отношения между свободой и ответственностью: *не свобода субъекта должна предшествовать ответственности, но, напротив, ответственность субъекта за Другого должна предшествовать его свободе и служить, следовательно, основанием для неё*. Такая постановка вопроса позволяет нам предвидеть некоторое переопределение смысла понятия свободы, которое производится в левинасовской концепции идентичности субъекта. И, более того, такое переопределение понятия свободы, как мы увидим, содержит в себе левинасовский способ выхода за пределы кризиса гуманизма, что будет способствовать преодолению кризиса картезианского Cogito.

Итак, в чём заключается сущность левинасовской концепции конечной свободы? Э. Левинас пишет: «каково определение конечной свободы? Без сомнения, идея ответственности, предшествующей свободе, – совозможность свободы и *другого*, которая являет себя в ответственности за Другого, – позволяет нам присвоить неустрашимый смысл этому понятию, без разрушения *достоинства* свободы, которая, таким образом, мыслится в своей конечности»⁴²⁵. Такое определение означает, что конечная свобода, мыслимая как предшествование ответственности за Другого всякому свободному волеию субъекта, может возникать только в той онтологической ситуации, которую предполагает

⁴²⁴ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. Pp. 148–149.

⁴²⁵ Ibid. P. 159.

левиновская модель идентичности субъекта. Как было обнаружено в предыдущей главе, в этой концепции идентичности на онтологическом уровне единство субъекта обретается как этическое единство самости, возникающей в ответственности субъекта за Другого. При этом единство самости, в конечном счёте, оказывается устойчиво к воздействию синхронической темпоральности, то есть выходит за пределы диахронии межличностного отношения лицом-к-лицу. Это означает, что социальные отношения сохраняют свою стабильность, однако наивысшим выражением этой стабильности становится Справедливость, то есть всеобщее ограничение обретаемой здесь ответственностью. Из этого распределения ответственности следует переопределение социальности в терминах *братства*, то есть сообщества субъектов, каждый из которых обретает самость в ответственности за Других, и над этой ответственностью надстраивается конечная свобода.

Здесь может возникнуть возражение, согласно которому конечная свобода перестаёт быть свободой в собственном смысле слова. Однако для Э. Левинаса важно, что возникновение ответственности за Другого, представляющее собой пред-начальную избранность Благом, имеет место прежде, чем формируется разделение на свободное и не-свободное. Э. Левинас пишет об этом так: «в конечной свободе высвобождается элемент чистой свободы, который не затрагивается ограничениями волеия. Следовательно, понятие конечной свободы скорее ставит, нежели решает проблему ограничений свободы воли. Ответственность за другого, неограниченная ответственность, которая не охватывается скрупулёзным буквоедством свободного и не-свободного, требует субъективности как незаменимого заложника»⁴²⁶. Именно такое предшествование конечной свободы оппозиции между свободой и не-свободой позволяет Э. Левинасу настаивать на том, что конечная свобода, тем не менее, остаётся свободой в собственном смысле слова. Следовательно, возможное возражение

⁴²⁶ Ibid. P. 159.

о том, что в концепции конечной свободы утрачивается собственный смысл свободы, является лишённым оснований.

Мы можем задать следующий вопрос: от чего, по Э. Левинасу, субъекта освобождает конечная свобода? И как такое освобождение способствует выходу из ситуации кризиса гуманизма? Э. Левинас так характеризует позитивный смысл конечной свободы: «в незаменимом субъекте, уникальном и избранном <...>, – режим свободы, онтологически невозможный, ломает нерушимое бытийствование (l'endéchirable essence). Подстановка освобождает субъекта от <...> прикованности к самому себе, где я задыхается в самом себе в тавтологической манере идентичности <...>. Ан-архическое освобождение, оно обвиняет себя <...> в нетождественности самому себе»⁴²⁷. Приведённый фрагмент описывает два принципиальных момента относительно позитивного смысла конечной свободы у Э. Левинаса: во-первых, конечная свобода становится характеристикой именно субъекта как этической самости (то есть оказывается связана с онтологией левинасовской концепции идентичности субъекта), поскольку этическая самость обретается *за пределами «философии насилия»*. Во-вторых, конечная свобода освобождает субъекта от необходимости стремиться к совпадению с самим собой – совпадению, которое сперва провозглашалось в картезианском Cogito; совпадению, которого, затем, отчаянно стремилась достичь идентичность Самоотождественного, терпя в этом поражение, и, наконец, совпадению, которое оказывалось невозможным в кризисе гуманизма⁴²⁸. *Благодаря конечной свободе сам кризис гуманизма теряет свою остроту – если этическая самость освобождена от стремления к самотождественности, то это означает, что невозможность этой самотождественности перестаёт быть проблемой.*

Какие этические следствия можно вывести из этого позитивного смысла конечной свободы? Очевидно, что этическая самость, идентичность которой задана

⁴²⁷ Ibid. P. 160.

⁴²⁸ Тема свободы от самотождественности поднимается Э. Левинасом уже в ранней его работе «О побеге» (Levinas E. On Escape: De l'évasion. Stanford, California: Stanford University Press, 2003. 124 p.). Однако здесь эта тема обсуждается, скорее, в свете её онтологической проблематики.

через ответственность за Другого, черпает свою свободу из предшествующей ей ответственности. Следовательно, чем интенсивнее задаётся эта ответственность, тем выше мера конечной свободы. Однако такая зависимость конечной свободы субъекта от пассивности его ответственности за Другого подталкивает Э. Левинаса к переосмыслению классических категорий автономии и гетерономии за пределами «философии насилия». Так, он пишет на этот счёт следующее: «возможность обрести <...> порядок в самом подчинении и вывести порядок из самого себя – это переворачивание гетерономии и автономии есть тот самый способ, которым проходит Бесконечное, – и который в метафоре начертания закона в сознании ярко выражается, примиряя (в амбивалентности одновременно диахронии и синхронии, которые присутствуют двусмысленным образом) автономию и гетерономию»⁴²⁹. Здесь, следовательно, левинасовский анализ констатирует необходимость примирения автономии и гетерономии, поскольку сама автономия субъекта черпает свой смысл из его гетерономии. Мы будем использовать термин «авто-гетерономия», введённый Г. Бастерра для характеристики позитивного смысла конечной свободы у Э. Левинаса. Она пишет: «субъективность <...> не может более сводиться к бинарной логике, потому что её автономия это авто-гетерономия»⁴³⁰. Если, как мы отмечали в первом параграфе настоящей главы, кризис гуманизма, разоблачающий свободу автономного субъекта, обусловлен «философией насилия» как определённым типом онтологии, к которому принадлежат категории автономии и гетерономии, то авто-гетерономия этической самости реабилитирует свободу субъекта как *прежде всего свободу от самотождественности*. Кризис гуманизма перестаёт рассматриваться как крушение идентичности субъекта, но становится лишь определённым этапом на пути её концептуального развития, освобождающим субъекта от самотождественности. Эту закономерность кризиса гуманизма, приобретающую новое значение в свете левинасовской концепции идентичности субъекта, отмечает

⁴²⁹ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 189.

⁴³⁰ Basterre G. The Subject of Freedom: Kant, Levinas. New York: Fordham University Press, 2015. P. 134.

А. Рено. Он пишет: «антигуманизм по существу происходит из того убеждения, что ставшая уже очевидной невозможность совпадения субъекта с самим собой равняется смерти субъекта и разрушению всякого мыслимого гуманизма. Однако в удивительной зависимости от того, с чем он борется, антигуманизм воспроизводит, говоря о субъекте, самую характерную иллюзию классического гуманизма»⁴³¹. Таким образом, *конечная свобода, по Э. Левинасу, представляет собой свободу субъекта как от самотождественности, так и от кризиса гуманизма, который вызван присущей идентичности Самотождественного онтологической неустойчивостью*. В свою очередь, такое понимание конечной свободы связывает её с левинасовской концепцией идентичности, поскольку единство этической самости, формирующееся в последней, *буквальным образом освобождает субъекта от стремления к самотождественности*. Ещё раз подчеркнём, что это *освобождение от самотождественности* невозможно внутри «философии насилия», но непременно требует выхода за её пределы. С этим соглашается и С. Хендли: «доминирование автономии в традиции западной философии, полагает Левинас <...>, лишило нас возможности мыслить социальные отношения вне опции войны и представления о мире, которое основано на войне»⁴³².

Для того, чтобы лучше понять сущность конечной свободы у Э. Левинаса как авто-гетерономии, а также чтобы отследить, каким именно образом авто-гетерономия этической самости способствует выходу из ситуации кризиса гуманизма, проведём сопоставление конечной свободы Э. Левинаса с абсолютной свободой картезианского субъекта. Подобное сопоставление осуществляет, например, В. Цай. Относительно левинасовского понимания свободы он пишет следующее: «мы можем <...> различить в текстах Левинаса два понятия свободы <...>. Первое рассматривается как спонтанность, или свобода воли <...>. Затем свобода становится *конечной свободой* <...>. Согласно воззрению Левинаса, только

⁴³¹ Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 307.

⁴³² Hendley S. Autonomy and Alterity: Moral Obligation in Sartre and Levinas // Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers. Vol. 2, Levinas and the History of Philosophy. London and New York: Routledge, 2005. P. 127.

когда свобода как спонтанность, или свобода воли, сталкивается с <...> [этическими] нормами <...>, она может стать человеческой формой свободы <...>, или *конечной свободой*»⁴³³. Следовательно, именно ответственность за Другого, открывающаяся в плоскости «онтологии следа» и способствующая, в конечном счёте, разрушению идентичности Самотождественного и обретению этической идентичности, оказывается также условием *конечной свободы* или *авто-гетерономии* субъекта, освобождающей его от самотождественности. М. Морган отмечает положительный эффект подобного переосмысления свободы, производимого Э. Левинасом, следующим образом: «агентность или способность действовать будет усечённой и неполноценной, если она каким-то образом не обусловлена этическим. Иными словами, свобода агентности, чтобы соответствовать своему понятию, должна быть "поставлена под вопрос" или подчинена "критике", где двигателем этой критики является этическое, или то, что Левинас называет встречей субъекта с лицом другого»⁴³⁴. Кризис гуманизма как ситуация, в которой классическое понимание свободы как автономии исчерпывает себя и демонстрирует *неспособность* самотождественного субъекта совпасть с самим собой без помощи внешнего опосредования, в этической идентичности переосмысливается и становится началом *нового понимания идентичности субъекта* – идентичности, которая задавала бы единство субъекта через *этическую самость*.

Следует также отметить, что весьма продуктивным оказывается подход Дж. Х. П. Левиса и С. Торнтон к анализу левинасовской концепции конечной свободы. Для разграничения абсолютной свободы, предполагаемой картезианским субъектом, и конечной свободы у Э. Левинаса они вводят различие между незрелым и зрелым типами свободы. При этом конечная свобода у Э. Левинаса соотносится со смыслом зрелой свободы. Дж. Х. П. Левис и С. Торнтон констатируют: «Левинас утверждает, что для наслаждения зрелой свободой, индивид должен

⁴³³ Cai W. Freedom, Normativity and Finitude: Between Heidegger and Levinas // Human Studies. 2021. Vol. 44. № 3. Pp. 401–402.

⁴³⁴ Morgan M. Emmanuel Levinas: Freedom and Agency // The Routledge Handbook of Phenomenology of Agency. London and New York: Routledge, 2021. P. 147.

находиться в определённых отношениях с другими»⁴³⁵. Однако подлинное отношение с Другим, как показывают исследования Э. Левинаса, невозможно в онтологической плоскости «философии насилия»; но только за её пределами, которые размыкаются в диахронической темпоральности, возможно построение каких-либо отношений с Другим на почве ответственности и Справедливости. Именно на том же самом основании, которое делает конечную свободу Э. Левинаса чем-то большим, чем просто ограничением абсолютной свободы картезианского субъекта, эта концепция требует «онтологии следа» и этической идентичности для своего функционирования.

Обратимся к характеристике конечной свободы, которую Э. Левинас даёт ей в работе «Свобода и повеление». Он пишет: «мы должны возложить повеления на самих себя, чтобы быть свободными. Но это должно быть внешнее повеление, не <...> категорический императив <...>. Такое повеление суть <...> условие свободы»⁴³⁶. Здесь, следовательно, Э. Левинас постулирует одну важнейшую характеристику так понятой конечной свободы – для более полного осуществления собственной свободы субъект должен возложить на себя ограничение. На первый взгляд, необходимость этого ограничения в качестве условия осуществления свободы субъекта может напомнить нам механизм кантовской деонтологии, в которой разум принимает закон максимы своей воли в качестве принципа всеобщего законодательства. Однако такое сходство не является абсолютным, поскольку у И. Канта практический разум сам даёт себе законы своего воления⁴³⁷, что служит проявлением его автономии; напротив, ограничение, о котором пишет Э. Левинас, исходит от Другого, то есть идёт наперекор автономии. Об этом расхождении между Э. Левинасом и И. Кантом пишет также М. Морган: «Левинас будет радикально расходиться с Кантом в вопросе о сущности этики

⁴³⁵ Lewis J. H. P. and Thornton S. *Levinas and Finite Freedom // Freedom After Kant: From German Idealism to Ethics and the Self*. London: Bloomsbury Academic, 2023. P. 176.

⁴³⁶ Levinas E. *Freedom and Command // Levinas E. Collected Philosophical Papers*. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P. 17.

⁴³⁷ Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. *Собрание сочинений в восьми томах*. Том четвёртый. М.: Издательство Чоро, 1994. С. 185.

<...>, роли автономии и свободы <...>, но он соглашается с Кантом о центральном положении, которое имеет этика в человеческом бытии»⁴³⁸. Мы, таким образом, должны констатировать: конечная свобода у Э. Левинаса не может быть понята при помощи изолированных категорий автономии и гетерономии, но требует их синтеза, незнакомого «философии насилия» – то есть производимого в категории авто-гетерономии.

Принципиальной значимостью для понимания концепции конечной свободы Э. Левинаса обладает Благо, а также «онтология следа», которой обрамлено вхождение Блага в синхроническую темпоральность. Именно пред-начальный характер этической идентичности, радикальное предшествование всякому историческому времени того обязательства, которое субъект этической идентичности даёт перед Благом, позволяет выйти за пределы различия между свободой и детерминизмом, имеющего значение, по Э. Левинасу, только для абсолютной свободы. В свою очередь, конечная свобода остаётся незатронутой этим различием, что позволяет ей, с одной стороны, свидетельствовать о радикальной пассивности субъекта, а с другой стороны – нести в себе элемент подлинной свободы, о котором в своём анализе этой концепции пишут Дж. Х. П. Левис и С. Торнтон. Так, Э. Левинас отмечает: когда субъект, идентичность которого преобразована ответственностью за Другого, достигает авто-гетерономии конечной свободы, он «уже отверг [представление о том], что любая экстериорность должна сначала быть имманентной, что всякое прошлое должно было быть настоящим, что всякое повеление суть автономия, а всякое обучение – припоминание»⁴³⁹. Этическая идентичность, следовательно, освобождает гуманизм от иллюзии автономии. Подобной точки зрения на роль Блага в конституировании авто-гетерономии этической самости придерживается также Д. Перпич. Она описывает такое отношение субъекта с Благом следующим

⁴³⁸ Morgan M. The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas. New York: Cambridge University Press, 2011. P. 62.

⁴³⁹ Levinas E. Freedom and Command // Levinas E. Collected Philosophical Papers. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P. 22.

образом: «это не означает, что Благо незаметно подкрадывается к Я; это значит, что отношение с Благом предшествует возникновению субъекта и содействует ему»⁴⁴⁰.

Таким образом, мы можем констатировать, что конечная свобода, понимаемая как свобода субъекта от самотождественности, раскрывается как авто-гетерономия. А поскольку, как мы обнаружили это в левинасовском анализе кризиса гуманизма, свобода, основанная на автономии субъекта, коллапсирует в его подчинённость внешним структурам, концепции конечной свободы действительно удаётся указать нашему исследованию путь за пределы дискуссии между Ж.-П. Сартром и М. Хайдеггером, так как невозможность субъекта поддерживать свою самотождественность перестаёт быть проблемой. *Напротив, невозможность субъекта Самотождественной идентичности открывает дорогу к новому пониманию его идентичности, которая формирует единство субъекта через самость.*

3.4. Преодоление кризиса Cogito через выход из ситуации кризиса гуманизма

Подведём осуществлённому в настоящей главе исследованию кризиса гуманизма промежуточный итог. Было обнаружено, что кризис гуманизма, рассмотренный в качестве определённого итога развития стратегии абсолютизации Cogito, возник как *невозможность совпадения Самотождественного субъекта с самим собой*, – и эта невозможность совпадения Самотождественного требует опосредования в чём-то внешнем, – будь то История, Государство, или структуры. С одной стороны, такая опосредованность внешним проявляется в том, что в ситуации кризиса гуманизма субъект, чьё единство с самим собой задано по типу самотождественности картезианского Cogito, перестаёт мыслиться в качестве свободного и автономного, то есть оказывается зависим от чего-то внешнего и детерминирован им. В другом месте Э. Левинас характеризует такое устранение

⁴⁴⁰ Perpich D. The Ethics of Emanuel Levinas. Stanford, California: Stanford University Press, 2008. P. 142.

автономии субъекта как его растворение в безличности бытия. Он пишет: «бытие приводит свой ход к объективности, поглощая корреляцию субъекта и объекта и побеждая – в истине этого "жеста" – <...> примат субъективного»⁴⁴¹. С другой же стороны, мы обнаруживаем, что кризис гуманизма как итог развития стратегии абсолютизации Cogito наносит удар именно по идентичности Самотождественного, то есть демонстрирует её невозможность. Мы можем констатировать: *кризис Cogito, представленный у П. Рикёра как кризис идентичности, согласно исследованиям Э. Левинаса, через стратегию абсолютизации сталкивается с кризисом гуманизма, демонстрирующим, в свою очередь, принципиальную невозможность идентичности Самотождественного*. А вместе с идентичностью Самотождественного подвергается переосмыслению и представление о свободе субъекта как об автономии и спонтанности.

В предыдущем параграфе, анализируя концепцию конечной свободы у Э. Левинаса, мы пришли к выводу о том, что её позитивный смысл заключается в *освобождении субъекта от необходимости поддерживать самотождественность*. Теперь, принимая во внимание фундаментальную связь конечной свободы с идентичностью этической самости у Э. Левинаса, нам предстоит показать, как эта конечная свобода приводит к выходу за пределы кризиса гуманизма, а вместе с этим – и к преодолению кризиса Cogito.

Итак, во второй главе настоящего диссертационного исследования было отмечено, что левинасовская модель идентичности субъекта производит демонтаж самотождественности как определённого типа единства субъекта во времени, ставя на его место *этическую самость*. Этическая самость есть избранничество субъекта в ответе на зов Другого. В таком избранничестве обретается уникальность, незаменимость субъекта, не подавляющая Другого (как это имело место в онтологической плоскости «философии насилия»), но принципиальным образом открытая ему. Подобное избранничество субъекта в этической идентичности Э. Левинас характеризует следующим образом: «именно в силу этой

⁴⁴¹ Lévinas E. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. P. 167.

дополнительной ответственности субъективность перестаёт быть неким Я и становится мною, моим "я"⁴⁴². И если идентичность Самотождественного воспроизводила «философию насилия», подавляя инаковость в движении рекуррентии, то этическая идентичность и социальная идентичность, по Э. Левинасу, дают проявиться инаковости Другого, не отказываясь от единства субъекта в его идентичности, но сохраняя это единство в форме этической самости. *Именно в силу такой концептуальной конфигурации конечная свобода становится ключевым следствием концепции идентичности субъекта у Э. Левинаса, поскольку в этической самости субъект сохраняет свою идентичность, освобождаясь, тем не менее, от самотождественности.* Насчёт перехода от исчерпавшей себя идеи идентичности Самотождественного к идентичности этической самости Э. Левинас пишет следующее: «если человека понимать <...> как *сущее* <...>, упорствующее в бытии, подобно всем субстанциям, – тогда человек не обладает никакой привилегированностью <...>. Но человека нужно мыслить и по-другому: исходя из его ответственности – более древней, чем <...> внутренняя отождествлённость <...>. Нужно мыслить человека, исходя из его самости, которая вопреки себе встаёт на место всех других, замещает всех самой своей незаменимостью»⁴⁴³. Таким образом, концепция идентичности Э. Левинаса позволяет обрести новый гуманистический потенциал в кризисе гуманизма, поскольку именно невозможность идентичности Самотождественного оказывается залогом перехода к новому пониманию идентичности субъекта – как этической самости.

Помимо конечной свободы субъект этической самости обретает также ответственность за Другого – которой субъект был лишён в стратегии абсолютизации Cogito, где залогом поддержания идентичности самотождественного субъекта служила процедура разрушения инаковости. Присущее этической самости сочетание свободы и ответственности, которое позволяет Э. Левинасу выйти за пределы кризиса гуманизма, фиксируется в

⁴⁴² Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 655.

⁴⁴³ Там же. С. 655.

авто-гетерономии. В свою очередь, именно авто-гетерономия характеризует смысл третьего уровня в левинасовской концепции идентичности субъекта, или социальную идентичность. Действительно, подчинение ответственности за Другого, в конечном счёте, освобождает субъекта от гнёта самотождественности и присущей ей «философии насилия», а также позволяет опереться на кризис гуманизма для переосмысления самой субъективности. Следовательно, обновлённое понимание идентичности субъекта у Э. Левинаса перерабатывает кризис гуманизма из некоторого препятствия для мысли в её позитивное условие, на котором отныне базируется авто-гетерономия субъекта, чья идентичность задана через единство этической самости.

Теперь мы можем перейти к рассмотрению вопроса о преодолении кризиса Cogito при помощи онтологии⁴⁴⁴ идентичности субъекта у Э. Левинаса. Как было отмечено в первой главе, для П. Рикёра кризис Cogito возникает вследствие невозможности удерживать двойственность картезианского Cogito: с одной стороны, позитивный смысл его идентичности (которая у Р. Декарта, согласно П. Рикёру, задаётся через самотождественность субъекта); с другой стороны, присущее такому Cogito фундаментальное отношение с инаковостью. Сочетание указанных принципов в картезианском Cogito, согласно П. Рикёру, распадается в «посткартезианской философии» на две стратегии работы с Cogito – стратегию абсолютизации и стратегию минимизации. П. Рикёр пишет, что сочетание идентичности субъекта и его взаимоотношения с Другим – это «жестокая альтернатива, которая откроется грядущей истории <...> [и] присутствует в концепции Декарта в скрытой форме»⁴⁴⁵. Анализ стратегии абсолютизации Cogito, а также «философии насилия» как онтологии, соответствующей этой стратегии, позволил продемонстрировать, что разрушение инаковости приводит, в конечном

⁴⁴⁴ Именно *онтология* идентичности субъекта оказывается здесь ключевым элементом анализа, поскольку для выхода за пределы стратегии абсолютизации Cogito, как продемонстрировали проведённые исследования, требуется отказ от «философии насилия» в пользу «онтологии следа» – собственного онтологического режима левинасовской концепции, внутри которого становится возможна идентичность этической самости.

⁴⁴⁵ Рикёр П. Кризис Cogito // Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Международной конференции, посвящённой 400-летию со дня рождения Рене Декарта). М.: ИФРАН, 1997. С. 24.

счёте, к исчерпанию идентичности субъекта, единство которого задавалось через самотождественность. Следовательно, нам необходимо вновь обратиться к исходной ситуации Cogito Р. Декарта в интерпретации П. Рикёра, чтобы выявить в качестве её ключевого элемента инаковость Другого. П. Рикёр на этот счёт пишет: «путём своеобразного потрясения в результате обращения к новой уверенности в существовании Бога, находящегося над cogito, идея "я" предстаёт в глубоко трансформированном виде как факт признания Другого, обуславливающего присутствие во мне представления о нём»⁴⁴⁶. Теперь, когда мы обнаружили, что в стратегии абсолютизации Cogito устранение Другого приводит к разрушению идентичности Самотождественного, мы можем задаться вопросом: возможно ли объединить инаковость Другого с идентичностью субъекта *не через самотождественность, но через этическую самость?* Действительно, левинасовские исследования идентичности Самотождественного позволили выявить её принципиальную онтологическую неустойчивость, следствиями которой становились сначала невозможность подлинной ответственности за Другого, затем невозможность свободы как автономии и спонтанности, а, в конце концов, – и невозможность самой этой идентичности. Однако, как следует из концепции идентичности субъекта в учении Э. Левинаса, отказ от идентичности Самотождественного не предполагает отказа от идентичности субъекта *как таковой*. Здесь демонстрируется лишь несостоятельность одного из онтологических типов идентичности субъекта, а именно – того, где единство субъекта во времени задаётся через его самотождественность. Раскрыв онтологический набор условий этого типа единства через «философию насилия», наш анализ последовательно пришёл к доказательству левинасовских выводов о его несостоятельности. В свою очередь, собственно, левинасовская концепция идентичности субъекта как этической самости выдерживает напор этой критики,

⁴⁴⁶ Рикёр П. Кризис Cogito // Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Международной конференции, посвящённой 400-летию со дня рождения Рене Декарта). М.: ИФРАН, 1997. С. 22.

поскольку она обретается субъектом в совершенно иной онтологической ситуации – той, которую предполагает «онтология следа».

Как конкретно реализуется это удержание двух принципов картезианского Cogito – идентичности субъекта и его фундаментального отношения с Другим – в этической самости Э. Левинаса? Именно ответственность за Другого оказывается здесь системообразующим элементом, поскольку при помощи ответственности подстановки становится явлен Другой во всей его инаковости, и именно в качестве ответа на зов этого Другого обретается этическая идентичность, а затем – и социальная идентичность. Отношение лицом-к-лицу сперва порывает с синхронической темпоральностью для того, чтобы перейти от самотождественности к самости на уровне этической идентичности, а затем на уровне социальной идентичности эта обретенная в отношении лицом-к-лицу самость возвращается в поток синхронической темпоральности (сохраняя, тем не менее, присущую ей диахронию). Мы, таким образом, получаем возможность удержать в единой концепции как идентичность субъекта, так и его ответственность за Другого.

Левинасовская концепция идентичности субъекта обнаруживает важнейшую закономерность связи между двумя этими принципами, удерживающую их от разделения, пример которому мы находили в кризисе Cogito: идентичность субъекта и его ответственность за Другого ставятся Э. Левинасом в отношение взаимного усиления – чем интенсивнее ответственность субъекта за Другого, тем сильнее его идентичность, и наоборот – чем сильнее идентичность субъекта, тем интенсивнее его ответственность за Другого. Такое понимание идентичности субъекта выдерживает критические аргументы П. Рикёра в адрес Cogito, а потому мы с уверенностью можем констатировать: онтология идентичности субъекта в учении Э. Левинаса действительно способна выступить в качестве средства преодоления кризиса картезианского Cogito.

В стратегии абсолютизации Cogito такое единство идентичности субъекта с инаковостью Другого оказывалось немыслимо по той причине, что поддержание

самотождественной идентичности субъекта осуществлялось за счёт подавления инаковости. На этот счёт Дж. Аллен отмечает: «вместе с Левинасом мы можем сказать, что Рикёр не представляет субъекта и Другого достаточно отделёнными друг от друга, и из-за этого приходит к разрушению того самого, то необходимо для этического отношения: абсолютной инаковости Другого»⁴⁴⁷. Мы можем сделать вывод, таким образом, что только осмысление Другого во всей его радикальности могло позволить обнаружить путь к преодолению кризиса картезианского Cogito – лежащий в иной онтологической плоскости, то есть в плоскости «онтологии следа». Примечательно, что сам П. Рикёр признаёт наличие этого онтологического осмысления идентичности Самотождественного у Э. Левинаса, однако не решается последовать за ним, оставляя онтологические аспекты самотождественности за рамками своего рассмотрения. Так, П. Рикёр пишет следующее: «работы [Э. Левинаса] направлены против концепции идентичности Самотождественного, которой полярным образом противопоставлена инаковость Другого, но это происходит в плане радикальности, где предложенное мной различие между двумя типами идентичности, *самотождественностью* и *самостью*, не может быть принято в расчёт: <...> поскольку у Э. Левинаса идентичность Самотождественного частично связана с онтологией тотальности, которую мои собственные исследования никогда не предполагали»⁴⁴⁸. По той причине, что П. Рикёр недостаточно исследовал *онтологию* идентичности Самотождественного, он также не осознал всей той радикальности Другого, которая требует выхода за рамки «философии насилия». Именно поэтому его различие между самотождественностью и самостью в свете исследования онтологии идентичности субъекта у Э. Левинаса способно обрести новый потенциал, о котором П. Рикёр не мог предположить. И именно поэтому столь ключевое значение в контексте преодоления кризиса картезианского Cogito приобретает именно *онтология*

⁴⁴⁷ Allen J. Levinas and Ricoeur: "Being-abandoned-to-the-other" // Philosophy in Practice. 2009. Vol. 3. P. 88.

⁴⁴⁸ Ricoeur P. Soi-Même Comme un Autre. Paris: Éditions du Seuil, 1990. P. 387.

идентичности субъекта, поскольку переход от «философии насилия» к «онтологии следа» способен примирить идентичность субъекта с инаковостью Другого.

Ещё раз подчеркнём, что ситуация кризиса гуманизма как исчерпание потенциала стратегии абсолютизации Cogito до той самой точки, в которой совпадение самотождественного субъекта с самим собой не может более обеспечиваться редукцией инаковости, оказывается переломным моментом, открывающим перед концепцией Э. Левинаса возможности для преодоления кризиса картезианского Cogito. Так, О. В. Пастушкова отмечает: новое понимание субъективности у Э. Левинаса связано «в первую очередь с кризисом западного гуманизма»⁴⁴⁹. Неспособность самотождественного субъекта совпасть с самим собой через идентичность этической самости оборачивается его *свободой от самотождественности*. Здесь вновь обращает на себя внимание онтологический аспект указанной проблематики. И именно новая онтология, на которую опирается левинасовская концепция идентичности субъекта, позволяет не просто обрести в ней средство для преодоления кризиса картезианского Cogito, но также способствует восстановлению его достоинства, обогащая субъективность новыми смыслами. От несостоятельности свободы как спонтанности и невозможности ответственности авто-гетерономия этической самости позволяет перейти к конечной свободе и ответственности за Другого – в их единстве кроется восстановление идентичности субъекта.

3.5. Заключение к главе 3

В настоящей главе было произведено осмысление кризиса гуманизма, о котором пишет Э. Левинас и который представляет собой *невозможность совпадения с самим собой субъекта Самотождественной идентичности*, в качестве итога развития стратегии абсолютизации Cogito. Было

⁴⁴⁹ Пастушкова О. В. Три лика гуманизма: Хайдеггер, Сартр, Левинас // Вестник Воронежского государственного технического университета. 2011. Т. 7. № 11–3. С. 123.

продемонстрировано, что ситуация кризиса гуманизма обусловлена процедурой редукции инаковости к Самотождественному и кроется уже в «философии насилия» как определённом типе онтологии. А именно – свобода как спонтанность и автономия субъекта Самотождественной идентичности в свете «философии насилия» раскрывается как его подчинённость универсальному порядку, отражением которого становится такая свобода по мере продвижения познания. Было обнаружено, что невозможность ответственности за Другого и развенчание свободы как автономии, по Э. Левинасу, приводят идентичность субъекта, единство которого задаётся через самотождественность, к растворению в тотальности. Таким образом, кризис гуманизма знаменует собой провал стратегии абсолютизации *Cogito*, поскольку демонстрирует несостоятельность самотождественной идентичности, базировавшейся на процедуре разрушения инаковости. Сама «философия насилия» как разновидность онтологического эгоизма находит в кризисе гуманизма свой предел.

Был подробно описан генезис кризиса гуманизма в стратегии абсолютизации *Cogito* от абсолютной свободы воли картезианского субъекта через объективацию свободы в необходимости Государства и Истории у Г. В. Ф. Гегеля и К. Маркса к структуралистскому антигуманизму у Л. Альтюссера. Этот историко-философский обзор позволил показать, что на почве «философии насилия» свобода понимается через господство над Другим, а это с неизбежностью рано или поздно вовлекает такую свободу в концептуальную ситуацию кризиса гуманизма, где расплатой за разрушение инаковости становится стирание самой идентичности субъекта.

Произведена реконструкция дискуссии о сущности гуманизма между Ж.-П. Сартром и М. Хайдеггером, а также реакции Э. Левинаса на эту дискуссию. На основании обнаруженного Э. Левинасом сходства между структуралистским антигуманизмом и антигуманизмом М. Хайдеггера предпринята попытка анализа происходящего в ситуации кризиса гуманизма устранения самотождественного субъекта. Сделан вывод о том, что такое устранение производится через разрушение свободы субъекта, понимаемой как автономия и спонтанность. В противоположность экзистенциалистскому гуманизму Ж.-П. Сартра, который

постулировал радикальную свободу субъекта, М. Хайдеггер разоблачает преходящий характер такой свободы, обусловленный определённым моментом в истории бытия. При этом проведённый анализ выявил в автономии субъекта у Ж.-П. Сартра отсутствие подлинной ответственности за Другого, что подтвердило вынесенный Э. Левинасом в её адрес упрёк о «недостаточной человечности гуманизма», а также позволило отследить онтологическую принадлежность экзистенциалистского гуманизма к «философии насилия». В свою очередь, М. Хайдеггер противопоставляет радикальной автономии Ж.-П. Сартра своё понимание свободы как «покорности бытию». Антигуманистическая позиция М. Хайдеггера выдвигает гетерономию против сартровской автономии, то есть открытость человека бытию и – через эту открытость – подчинение бытию. Однако левинасовский образ «философии насилия» позволил объяснить такой переход в дискуссии от автономии к гетерономии закономерностями самой свободы самотождественного субъекта, которая коллапсирует от спонтанности к подчинению за счёт процедуры редукции инаковости, лежащей в основании этого типа онтологии. В свою очередь, было констатировано, что позиция Э. Левинаса относительно дискуссии между Ж.-П. Сартром и М. Хайдеггером строится на принципиально отличном фундаменте «онтологии следа», а потому оказывается за пределами оппозиции между автономией и гетерономией. Именно выход за рамки «философии насилия» позволяет Э. Левинасу принципиальным образом переосмыслить свободу субъекта через концепцию его идентичности.

Было также отмечено, что, по Э. Левинасу, кризис гуманизма знаменует собой исчерпание абсолютной свободы самотождественного субъекта. Сущность такой бесконечной свободы понимается в левинасовском анализе как стремление самотождественного субъекта к господству над инаковостью. При этом собственное решение Э. Левинаса касательно этого исчерпания автономии заключается в переворачивании отношения между ответственностью и свободой: *не свобода должна предшествовать ответственности, но ответственность – свободе*. Проанализирована роль Блага в формировании конечной свободы, а также раскрыт её позитивный смысл как свободы от самотождественности. Отмечено, что

указанный позитивный смысл конечной свободы показывает зависимость её формирования от обретения субъектом идентичности в этической самости. Для характеристики переосмысления понятия свободы, производимого в левинасовской концепции идентичности субъекта, использована категория *авто-гетерономии*, введённая Г. Бастерра. Произведено сопоставление абсолютной свободы картезианского субъекта и конечной свободы или *авто-гетерономии* Э. Левинаса, которое продемонстрировало, что последней удаётся избежать собственного исчерпания в кризисе гуманизма. Напротив, сама ситуация, в которой идентичность Самотождественного терпит крушение, оказывается начальным условием для перехода к авто-гетерономии и идентичности этической самости.

Наконец, отмечено, что онтология идентичности субъекта в учении Э. Левинаса через выход за пределы кризиса гуманизма может способствовать также преодолению кризиса картезианского *Cogito*. Возврат к исходной концептуальной ситуации кризиса *Cogito* у П. Рикёра позволил ещё раз продемонстрировать, что указанный кризис возникает как невозможность удержания одновременно идентичности как самотождественности субъекта и его фундаментального отношения с инаковостью. Проанализированная в настоящем диссертационном исследовании стратегия абсолютизации *Cogito* сохраняла идентичность субъекта как его самотождественность через редукцию инаковости. Однако Э. Левинас показал, что исчерпание такой стратегии в кризисе гуманизма обнажает её внутренние ограничения, согласно которым идентичность Самотождественного в отрыве от инаковости Другого оказывается неспособна обеспечить совпадение субъекта с самим собой. Было также продемонстрировано, что левинасовская онтология идентичности субъекта способна предложить кризису *Cogito* иное решение: мы получаем возможность сохранить одновременно идентичность субъекта и его фундаментальное отношение с Другим через демонтаж самотождественности и её замену на этическую самость. Идентичность этической самости даёт возможность обеспечить единство субъекта во времени через его этическое избрание Другим. Более того, как позволил

продемонстрировать проведённый анализ, указанный способ преодоления кризиса Cogito позволяет поставить идентичность субъекта и его ответственность за Другого в отношение взаимного усиления: чем интенсивнее ответственность, тем сильнее идентичность; чем сильнее идентичность, тем интенсивнее ответственность. Также отмечена принципиальная роль *онтологии* Э. Левинаса как «онтологии следа» в разработке указанного решения для преодоления кризиса Cogito, поскольку именно выход за пределы «философии насилия» способен обеспечить действенность обнаруженного решения. Такой вывод позволил нам констатировать – онтология идентичности субъекта в учении Э. Левинаса действительно способна выступить в качестве средства преодоления кризиса картезианского Cogito.

Заключение

В настоящем диссертационном исследовании выявлен потенциал развиваемой Э. Левинасом онтологии идентичности субъекта для преодоления кризиса картезианского Cogito. Это не означает, что кризис картезианского Cogito позволительно считать преодолённым. Нельзя уподобить его решённой теореме, поскольку кризис картезианского Cogito является исторической ситуацией, выход из которой – также суть задача историческая. Однако итогом настоящего диссертационного исследования является определение инструмента для преодоления этой исторической ситуации. Произведённые реконструкция и систематическое изложение концепции идентичности субъекта, разработанной Э. Левинасом, позволяют обращаться к ней для решения проблемы кризиса. Достижение основной цели нашего исследования потребовало анализа историко-философских последствий кризиса Cogito, объединённых в стратегии абсолютизации Cogito, а также экспликации её онтологии.

Поэтому в первой главе была представлена разработка предложенной П. Рикёром интерпретации кризиса картезианского Cogito в качестве кризиса идентичности субъекта. Это потребовало обращения к Дж. Локку для того, чтобы сформулировать надлежащее определение понятия идентичности субъекта. Затем был произведён анализ стратегии абсолютизации Cogito, в которой идентичность субъекта, единство которого во времени задавалось через самотождественность, поддерживалась за счёт редукции инаковости. Обращение к исследованиям Э. Левинаса позволило раскрыть в качестве онтологии этой стратегии критикуемую им «философию насилия», в основании которой лежит процедура редукции инаковости к самотождественности. Было произведено исследование «философии насилия» через обнаружение её учреждающей процедуры в подходах Г. В. Ф. Гегеля, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. В дальнейшем анализе в качестве темпорального горизонта этого типа онтологии была раскрыта синхроническая темпоральность, в которой редукция моментов прошлого и будущего к настоящему обеспечивает господство Самотождественного над инаковостью. Э. Левинас

противопоставляет синхронической темпоральности диахроническую темпоральность, которая является темпоральностью Другого и несёт с собой абсолютно прошедшее прошлое и эсхатологическое будущее, не сводимые к настоящему и потому обеспечивающие возможность инаковости. На основании диахронической темпоральности было реконструировано разработанное Э. Левинасом собственное понимание онтологии как «онтологии следа», благодаря которому становится возможно построение его концепции идентичности субъекта. Описана роль пред-начального Блага в диахронической темпоральности абсолютно прошедшего прошлого. Проведена аналогия между присущей левинасовскому учению онтологией и разработками Ж.-Л. Мариона.

Во второй главе реализуется анализ левинасовской интерпретации картезианского *Cogito*, в которой на передний план выходит идея Бесконечности. Констатируется, что осознание её центральной роли в аргументации Р. Декарта подрывает самотождественность *Cogito* и вводит Другого в центр картезианского проекта. Сопоставление же интерпретации Э. Левинаса с интерпретацией П. Рикёра позволяет продемонстрировать, что если в стратегии абсолютизации *Cogito* самотождественность субъекта стремится поддерживать свою устойчивость за счёт разрушения инаковости, то у Э. Левинаса картезианский субъект изначально показывает свою зависимость от Другого, которая оборачивается крушением всяких претензий на самотождественность и автономию. Делается вывод о том, что эта несостоятельность самотождественности *Cogito*, а также признание присущей ему зависимости от инаковости Другого становятся исходной точкой для построения Э. Левинасом его концепции идентичности.

Обзор этой концепции предполагает признание трёхуровневой структуры идентичности субъекта. В отличие от одномерной идентичности самотождественного субъекта в *Cogito*, констатированной П. Рикёром, концепция идентичности субъекта у Э. Левинаса подразумевает наличие трёх взаимосвязанных уровней – идентичности Самотождественного, этической идентичности и социальной идентичности. Реконструкция первого уровня этой концепции и экспликация её онтологической структуры позволили

продемонстрировать, что единство субъекта во времени здесь задаётся через самотождественность, а темпоральностью, на которую опирается этот первый уровень в концепции Э. Левинаса, оказывается синхроническая темпоральность. С одной стороны, это указывает на принадлежность идентичности Самотождественного к онтологическому регистру «философии насилия». С другой же стороны, как было отмечено, Э. Левинас констатирует *принципиальную онтологическую неустойчивость* идентичности Самотождественного, в силу которой этот первый уровень в левинасовской концепции идентичности стремится к самопреодолению. Такая двойственность идентичности Самотождественного находит своё объяснение в присущем ей движении рекурренции, устраняющем инаковость в пользу самотождественности субъекта. Рекурренция поддерживает хрупкую идентичность Самотождественного через устранение инаковости, отчасти воспроизводя тем самым логику «философии насилия».

Однако, как было обнаружено, в ситуации встречи с Другим движение рекурренции сталкивается с определённым типом инаковости, который препятствует редукции – Э. Левинас называет его *инаковостью Лица*. Эта инаковость Лица, останавливая движение рекурренции, разрушает идентичность Самотождественного и возвышает субъекта на второй уровень в левинасовской концепции идентичности субъекта: на смену идентичности Самотождественного приходит этическая идентичность. Каким образом обретается эта этическая идентичность и в чём заключается её онтологическое отличие от идентичности Самотождественного? В первую очередь, поскольку отношение лицом-к-лицу, в котором происходит событие встречи с Другим, возможно только за пределами «философии насилия», этическая идентичность, обретающаяся в этом событии встречи, всецело разворачивается в измерении «онтологии следа». Затем, важно отметить, что, поскольку «онтология следа» характеризуется диахронической темпоральностью, то есть временем абсолютно прошедшего прошлого и эсхатологического будущего, способ темпорализации этической идентичности также задаётся диахронической темпоральностью. Наконец, на смену самотождественности в качестве типа единства субъекта во времени, в этической

идентичности приходит *самость* как избранность субъекта в ответственности за Другого. Такое избранничество становится возможно благодаря обязательству перед Благом, которое было пассивно воспринято субъектом в абсолютно прошедшем прошлом и которое проявляется в ситуации подстановки отношения лицом-к-лицу. Ответственность за Другого наделяет субъекта идентичностью, в которой его единство формируется через этическую самость. Таким образом, субъект этической идентичности обнаруживает уникальность и незаменимость в ответственности за Другого, поскольку этически субъект второго уровня в левинасовской концепции идентичности встаёт на место Другого, в то время как его самого никто не может заменить.

Тем не менее, этическая идентичность, подобно идентичности Самоидентифицирующегося, обнаруживает свои собственные ограничения. Э. Левинас пишет о том, что помимо Другого субъект сталкивается также и с Третьим (понимаемым как совокупный образ всего человечества). Встреча с Третьим подталкивает бесконечную ответственность к распределению между всеми участниками социального взаимодействия, что выводит субъекта из межличностного отношения лицом-к-лицу в ситуацию бытийствования, которая подразумевает также возврат к «философии насилия» и синхронической темпоральности. Именно такой возврат в синхронию трансформирует второй уровень в левинасовской концепции идентичности субъекта в третий, то есть этическая идентичность сменяется идентичностью социальной. Однако такое преобразование не затрагивает этическую самость как новый принцип единства субъекта во времени, обретённый вместо самоидентифицируемости на предыдущем этапе. На уровне социальной идентичности этическая самость становится устойчива к воздействию синхронической темпоральности, поэтому мы получаем возможность говорить о сохранении диахронии (сосредоточием которой и выступает этическая самость) внутри порядка социальных взаимодействий. Это приводит к переосмыслению социальных институтов и социального порядка в целом: теперь источником их смысла становится ответственность за Другого. Э. Левинас в связи с таким преобразованием социального измерения пишет о

переосмыслении социальности в терминах братства. А с точки зрения онтологии мы можем, следовательно, говорить о том, что на смену редукции инаковости Другого приходит ответственность за него, то есть «философия насилия», базировавшаяся на самоидентичности субъекта, вместе с трансформацией этой самоидентичности в самость сменяется на «онтологию следа».

В третьей главе осуществляется применение реконструированной концепции идентичности субъекта у Э. Левинаса к проблеме кризиса картезианского *Cogito*. В качестве итога проделанной работы по обобщению стратегии абсолютизации *Cogito* подвергается анализу кризис гуманизма как результат её развития. Раскрывается смысл кризиса гуманизма как неспособность совпасть с самим собой субъекта, чья идентичность задана через самоидентичность. Поскольку Э. Левинас усматривает наиболее полную реализацию кризиса гуманизма в различных структуралистских течениях, а также в антигуманизме М. Хайдеггера, делается вывод о том, что, в первую очередь, указанный кризис проявляется в исчерпании определённого представления о свободе субъекта как о спонтанности и автономии (свойственных картезианскому субъекту). С опорой на исследования Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркса и Л. Альтюссера демонстрируется, что устранение свободы как спонтанности субъекта в пользу его детерминированности объективной необходимостью Государства, Истории или иного рода структур осуществляется уже в стратегии абсолютизации *Cogito* на поздних этапах её развития. В свою очередь, повторное обращение к анализу «философии насилия» как определённого типа онтологии у Э. Левинаса позволило показать, что исчерпание свободы субъекта как автономии в пользу его растворения в безличном порядке тотальности предполагается самой логикой «философии насилия». Это означает, что разрушение идентичности самоидентичного субъекта в ситуации кризиса гуманизма обусловлено его онтологической принадлежностью к «философии насилия». Вместе с тем, такая закономерность позволяет сделать вывод, что за пределами «философии насилия» для кризиса гуманизма может быть найдено некоторое решение.

Производится обращение к дискуссии о сущности гуманизма между Ж.-П. Сартром и М. Хайдеггером, а также анализируется реакция Э. Левинаса на эту дискуссию. Демонстрируется, что напряжение, создающееся между апологией автономии у Ж.-П. Сартра и аргументацией в пользу гетерономии у М. Хайдеггера, с позиции Э. Левинаса, раскрывается как мнимое, поскольку обе точки зрения отражают лишь различные этапы в развитии свободы субъекта на пути к её исчерпанию в кризисе гуманизма. Ещё раз подчёркивается, что только выход за пределы «философии насилия» способен предложить продуктивное решение для этого противостояния. Отмечается, что в учении Э. Левинаса об онтологии идентичности субъекта находится подобное решение, кристаллизующееся в концепции конечной свободы. Отмечается существенное различие, которое существует между концепцией свободы, как присущей картезианскому субъекту и предшествующей его ответственности автономии, и левинасовской концепцией конечной свободы, которая вторична по отношению к ответственности субъекта этической самости за Другого. Указанное различие состоит в том, что если свобода как автономия принадлежит к онтологическому измерению «философии насилия», то конечная свобода обретается вместе с этической идентичностью за пределами этого онтологического измерения – то есть в плоскости «онтологии следа». Зафиксирован позитивный смысл конечной свободы как свободы от самотождественности. Указано, что этот позитивный смысл может быть удержан при помощи понятия *авто-гетерономии*, введённого Г. Бастерра. Вместе с тем, свобода от самотождественности, составляющая существенную черту новой идентичности субъекта, обретённой в ответственности за Другого, позволяет выйти за пределы кризиса гуманизма. Если идентичность самотождественного субъекта растворялась в безличной тотальности и устранялась вместе с его ничем не ограниченной свободой, то идентичность этической самости, освобождая субъекта от самотождественности, выводит также его идентичность из ситуации самоустранения.

Также было продемонстрировано, что, освобождая субъекта от самотождественности, онтология идентичности субъекта в левинасовской

концепции способствует преодолению кризиса картезианского Cogito, поскольку в этической самости идентичность субъекта и его ответственность за Другого становятся в отношении взаимного усиления (а не в отношении взаимного отрицания, какое существовало между самотождественностью и инаковостью). *Интенсификация ответственности за Другого усиливает идентичность субъекта – усиление идентичности субъекта интенсифицирует его ответственность за Другого.* Преимуществом обладает именно онтологическая постановка вопроса об идентичности субъекта, которая позволяет показать, что идентичность этической самости возникает именно в онтологической ситуации «онтологии следа», противопоставленной «философии насилия». Таким образом, было доказано, что онтология идентичности субъекта в учении Э. Левинаса действительно может способствовать преодолению кризиса картезианского Cogito.

Главным результатом данного исследования стало выявление в развиваемой Э. Левинасом онтологии идентичности субъекта потенциала для преодоления кризиса картезианского Cogito. Перспективы дальнейшей разработки данной темы заключаются в том, чтобы исследовать новые горизонты, открывающиеся перед подобным способом преодоления кризиса картезианского Cogito. Серьёзной задачей также становится конкретная реализация преодоления кризиса, которая потребует не только дополнительных исследовательских усилий, но также и переосмысления статуса картезианского субъекта в пространстве современной философской мысли. Наконец, произведённая в настоящем диссертационном исследовании систематическая реконструкция концепции идентичности субъекта у Э. Левинаса потребует её сопоставления с другими моделями идентичности субъекта, а также их сравнительного анализа. Таким образом, достижение цели, поставленной перед настоящим диссертационным исследованием, открывает перспективу для того, чтобы приступить к преодолению кризиса картезианского Cogito, которое может быть предпринято на основании полученного результата.

Список литературы

1. Альтюссер Л. Марксизм и гуманизм // Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006. С. 311–342.
2. Антонов Д. А. Различные подходы к изучению идентичности личности в западном философском теоретизировании XVII-XVIII ВВ. // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. Т. 83. № 9. С. 18–21.
3. Бадью А. Этика: очерк о сознании Зла. СПб: Machina, 2006. 126 с.
4. Brentano Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Brentano Ф. Избранные работы. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. С. 9–91.
5. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993. 175 с.
6. Буланов С. М. Исторический анализ предпосылок формирования современного представления об идентичности субъекта // Философия и общество. 2024. Т. 110. № 1. С. 28–46.
7. Буланов С. М. Психологическая непрерывность как онтологический критерий личной идентичности субъекта // Идеи и идеалы. 2024. Т. 16. № 1, ч. 1. С. 87–102.
8. Буланов С. М. Онтология личности Иоанна Зизиуласа сквозь призму учения Эммануэля Левинаса об идентичности субъекта // The Digital Scholar: Philosopher's Lab / Цифровой учёный: лаборатория философа. 2024. Т. 7. № 3. С. 54–68.
9. Буланов С. М. Онтология идентичности субъекта в философии Эммануэля Левинаса // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2024. № 4. С. 494–504.
10. Васильева Е. С. Этическая мысль Эммануэля Левинаса: этика или «первая философия»? // Философия. Язык. Культура: материалы 5-й науч. конф., Москва, 28-29 апр. 2014 г. М.: НИУ ВШЭ, 2015. С. 121–134.
11. Вдовина И. С. Ключевые понятия философии Э. Левинаса // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 733–743.

12. Вдовина И. С. Проблема человеческого общения в этической философии Э. Левинаса // Проблема человека в современной религиозной и мистической литературе. М., 1988. С. 60–67.
13. Вдовина И. С. Феноменология во Франции (историко-философские очерки). М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. 400 с.
14. Вдовина И. С. Э. Левинас и Э. Гуссерль // История философии. 2003. № 10. С. 101–115.
15. Вдовина И. С. Эмманюэль Левинас // Философы двадцатого века. Книга вторая. М.: Искусство XXI век, 2004. С. 180–198.
16. Гайденок П. П. Философия Фихте и современность. М.: Мысль, 1979. 288 с.
17. Гарнцев М. А. Проблема абсолютной свободы у Декарта // Логос. 1996. № 8. С. 7–17.
18. Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М.: Издательство Московского университета, 1987. 216 с.
19. Гартман Н. Старая и новая онтология. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/gartman-n/staraya-i-novaya-ontologiya> (дата обращения: 29.09.2025).
20. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993. 477 с.
21. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 496 с.
22. Гегель Г. В. Ф. Философия права. М.: Мысль, 1990. 524 с.
23. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1, Наука логики. М.: Мысль, 1974. 452 с.
24. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3, Философия духа. М.: Мысль, 1977. 471 с.
25. Гуревич П. С. Феномен идентичности в трактовке Поля Рикёра // Психология и Психотехника. 2013. № 5. С. 421–423.
26. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. М.: Академический проект, 2009. 489 с.

27. Гуссерль Э. Картезианские медитации. М.: Академический проект, 2010. 229 с.
28. Гуссерль Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Том 1, Феноменология внутреннего сознания времени. М.: РИГ «ЛОГОС», 1994. С. 13–106.
29. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания. М.: Академический проект, 2011. 565 с.
30. Декарт Р. Возражения некоторых ученых мужей против изложенных выше «Размышлений» с ответами автора // Декарт Р. Собрание сочинений в двух томах. Том второй. М.: Мысль, 1994. С. 73–417.
31. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Собрание сочинений в двух томах. Том второй. М.: Мысль, 1994. С. 3–73.
32. Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Собрание сочинений в двух томах. Том первый. М.: Мысль, 1989. С. 481–572.
33. Декомб В. Современная французская философия. М.: Весь Мир, 2000. 344 с.
34. Деррида Ж. Насилие и метафизика: эссе о мысли Эмманюэля Левинаса // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 367–403.
35. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М.: Издательство Московского университета, 1986. 248 с.
36. Евстропов М. Н. Онтологическая грамматика Эмманюэля Левинаса // Вестник Томского государственного университета. Философия, социология, политология. 2009. № 328. С. 35–41.
37. Жижек С. Событие. Философское путешествие по концепту. М.: РИПОЛ классик, 2019. 240 с.
38. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. 528 с.
39. Жильсон Э. Учение Декарта о свободе и теология // Жильсон Э. Избранное: христианская философия. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 5–320.

40. Зайцев И. Н. Идея бога в философии Декарта и Левинаса // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2002. Вып. 4. № 30. С. 53–57.
41. Зайцев И. Н. Концепция Другого в философии Э. Левинаса: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. СПб., 2008. 145 с.
42. Зизиулас И. Общение и инаковость. М.: Издательство ББИ, 2012. 407 с.
43. Ипполит Ж. Логика и существование: очерк логики Гегеля. СПб.: Владимир Даль, 2006. 320 с.
44. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собрание сочинений в шести томах. Том четвертый. Часть первая. М.: Мысль, 1965. С. 311–504.
45. Кант И. Критика чистого разума. 2-е издание (В) // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2001–2006. Т. 2. Ч. 1. 2006. 1083 с.
46. Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. Том четвёртый. М.: Издательство Чоро, 1994. С. 153–246.
47. Кассирер Э. Индивид и космос в философии Возрождения // Кассирер Э. Избранное: индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–226.
48. Книга Пророка Исаяи // Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Издание Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов, 1968. С. 680–735.
49. Кожев А. Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля // Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос; Прогресс-Традиция, 1998. С. 7–130.
50. Косилова Е. В. Парадигмы субъектности. СПб.: Алетейя, 2021. 168 с.
51. Кузин И. В. Деонтологическая онтология Э. Левинаса // Эмманюэль Левинас: путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвящённый 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2006. С. 93–137.
52. Курилович И. С. Интерпретация «опыта сознания» во французском неогегельянстве. Статья вторая. Александр Кожев и Жан Ипполит // Вестник РГГУ. Серия Философия. Социология. Искусствоведение. 2015. № 5. С. 57–68.

53. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда // Лакан Ж. Инстанция буквы, или судьба разума после Фрейда. М.: Русское феноменологическое общество; Логос, 1997. С. 148–183.
54. Левинас Э. Время и другой. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 265 с.
55. Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 591–662.
56. Левинас Э. Диахрония и репрезентация // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. Томск: Водолей, 1998. С. 141–161.
57. Левинас Э. Заметки о смысле // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за её пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 18–39.
58. Левинас Э. След другого // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 309–320.
59. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.
60. Левинас Э. Теория интуиции в феноменологии Гуссерля // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 7–161.
61. Левинас Э. Открывая существование с Гуссерлем и Хайдеггером // Левинас Э. Избранное: трудная свобода. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 162–318.
62. Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–65.
63. Левинас Э. Речь и близость // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 332–349.
64. Левинас Э. Философия и идея Бесконечного // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 292–302.
65. Левинас Э. Философия, справедливость и любовь // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 356–366.
66. Лекторский В. А. Субъект. Объект. Наука. М.: Наука, 1980. 358 с.

67. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Собрание сочинений в трёх томах. Том первый. М.: Мысль, 1985. С. 78–582.
68. Лоран Ж. «Здесь моё место под солнцем»: статус субъективности в мысли Левинаса // Проблема «Я»: философские традиции и современность. М.: Альфа-М., 2012. С. 11–24.
69. Мамардашвили М. К., Соловьёв Э. Ю., Швырёв В. С. Классическая и современная буржуазная философия [Опыт эпистемологического сопоставления] // Философия философии. Тексты философии: учебное пособие для вузов. М.: Академический проект; Фонд «Мир», 2012. С. 132–166.
70. Марион Ж.-Л. Насыщенный феномен // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за её пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 63–100.
71. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М.: Политиздат, 1988. 574 с.
72. Миронов В. В., Иванов А. В. Университетские лекции по метафизике. М.: Современные тетради, 2004. 647 с.
73. Молчанов В. И. Cogito. Синтез. Субъективизм // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 133–143.
74. Новая философская энциклопедия в четырёх томах. Том второй. М.: Мысль, 2010. 634 с.
75. Новая философская энциклопедия в четырёх томах. Том третий. М.: Мысль, 2010. 692 с.
76. О Даре: дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос. 2011. № 3. С. 144–171.
77. Орлова Э. А. Концепции идентичности/идентификации в социально-научном знании // Вопросы социальной теории: научный альманах. 2010. Том IV. Человек в поисках идентичности. М.: Ассоциация «Междисциплинарное общество социальной теории», 2010. 528 с.
78. Пастушкова О. В. Три лика гуманизма: Хайдеггер, Сартр, Левинас // Вестник Воронежского государственного технического университета. 2011. Т. 7. № 11–3. С. 121–124.

79. Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том третий. М.: Мысль, 1994. С. 79–420.
80. Платон. Софист // Платон. Собрание сочинений в четырёх томах. Том второй. М.: Мысль, 1993. С. 275–346.
81. Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том третий. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
82. Полещук И. Понятие интерсубъективной темпоральности в философии Левинаса // Эмманюэль Левинас: путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвящённый 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2006. С. 22–36.
83. Райл Г. Понятие сознания. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. 408 с.
84. Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. СПб.: Владимир Даль, 2002. 474 с.
85. Рикёр П. Кризис Cogito // Бессмертие философских идей Декарта (Материалы Международной конференции, посвящённой 400-летию со дня рождения Рене Декарта). М.: ИФРАН, 1997. С. 14–30.
86. Рикёр П. Я-сам как другой. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2008. 416 с.
87. Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. // Риккерт Г. Философия жизни. К.: Ника-Центр, 1998. С. 15–166.
88. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.
89. Сартр Ж.-П. Картезианская свобода // Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи. М.: Академический проект, 2008. С. 197–218.
90. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 319–344.
91. Соколов В. В. Философия духа и материи Рене Декарта // Декарт Р. Собрание сочинений в двух томах. Том первый. М.: Мысль, 1989. С. 3–76.

92. Соколова Л. Ю. Трансцендентальная тема в феноменологии М. Анри и Э. Левинаса // Эмманюэль Левинас: путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвящённый 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 2006. С. 37–47.
93. Соколова Л. Ю. Этическая философия Э. Левинаса // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 1999. Вып. 2. № 13. С. 28–32.
94. Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 312 с.
95. Сокулер З. А. Говорение и сказанное в учении Э. Левинаса: о том, что может и что не может быть выражено в языке // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2012. – № 5. С. 26–40.
96. Сокулер З. А. Классическое понятие познающего субъекта и его преодоление в философской системе Германа Когена // Философия сознания: история и современность. М., 2003. С. 100–120.
97. Сокулер З. А. О чём говорит язык? // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за её пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 241–255.
98. Сокулер З. А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса. М.: Университетская книга, 2016. 240 с.
99. Сокулер З. А. Пассивнее самой пассивности: субъективность и идентичность в учении Э. Левинаса // Субъективность и идентичность (сборник). М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2012. С. 198–212.
100. Сокулер З. А. Эмманюэль Левинас – критик онтологии Мартина Хайдеггера // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2018. № 3. С. 3–17.
101. Сухачев В. Ю. Страсти по Декарту: между метафизикой *cogito* и телесной практикой. URL: <http://anthropology.ru/ru/text/suhachyov-vyu/strasti-po-dekartu-mezhdu-metafizikoy-cogito-i-telesnoy-praktikoy> (дата обращения: 29.09.2025).
102. Фуко М. Археология знания. СПб.: Гуманитарная Академия; Университетская книга, 2004. 416 с.

103. Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. – СПб.: А-cad, 1994. 406 с.
104. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
105. Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 41–62.
106. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 63–176.
107. Хайдеггер М. Ницше. Том второй. СПб.: Владимир Даль, 2007. 456 с.
108. Хайдеггер М. Ницше. Том первый. СПб.: Владимир Даль, 2006. 604 с.
109. Хайдеггер М. О сущности истины // Хайдеггер М. Разговор на просёлочной дороге: сборник. М.: Высш. шк., 1991. С. 8–27.
110. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления, 1993. С. 192–220.
111. Черняков А. Г. Язык по ту сторону сущности: Левинас и Горгий // Фактичность и событие мысли. Сборник философских работ, посвященный 70-летию академика А. А. Михайлова. Вильнюс: ЕГУ, 2009. С. 130–143.
112. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение, 2010. 392 с.
113. Эннс И. А. Проблема соотношения «собственного» и «чужого» в философии Э. Левинаса // Социальное знание в поисках идентичности. Томск, 1999. С. 78–81.
114. Юм. Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Собрание сочинений в двух томах. Том первый. М.: Мысль, 1996. С. 53–656.
115. Ямпольская А. В. Гетерогенность самости: проблематизация идентичности у позднего Левинаса // Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4. № 2. С. 34–47.
116. Ямпольская А. В. Неогегельянский след в работах Левинаса // Вестник РГГУ. Серия Философия. Социология. Искусствоведение. 2011. № 15. С. 227–238.
117. Ямпольская А. В. Пророческая субъективность у позднего Левинаса // Theological Reflections Eastern European Journal of Theology. 2021. Vol. 19. № 2. Pp. 50–69.

118. Ямпольская А. В. Ранний Левинас: проблемы времени и субъективности // Вопросы философии. 2002. № 1. С. 165–176.
119. Ямпольская А. В. Свобода и субъективность в философии Эмманюэля Левинаса: диссертация ... кандидата философских наук: 09.00.03. М., 2005. 161 с.
120. Ямпольская А. В. Эмманюэль Левинас: философия и биография. Киев: Дух и Литера, 2011. 375 с.
121. Ajzenstat O. Driven Back to the Text: The Premodern Sources of Levinas' Postmodernism. Pittsburgh: Duquesne University Press, 2001. 388 p.
122. Allen J. Levinas and Ricoeur: "Being-abandoned-to-the-other" // Philosophy in Practice. 2009. Vol. 3. Pp. 68–92.
123. Atterton P. Levinas's Skeptical Critique of Metaphysics and Anti-humanism // Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers. Vol. 1, Levinas, Phenomenology and His Critics. London and New York: Routledge, 2005. Pp. 7–32.
124. Basterra G. The Subject of Freedom: Kant, Levinas. New York: Fordham University Press, 2015. 197 p.
125. Batnitzky L. Encountering the Modern Subject in Levinas // Yale French Studies. 2004. № 104, Encounters with Levinas. Pp. 6–21.
126. Bergo B. Levinas "Ontology" 1935–1974 // Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers. Vol. 2, Levinas and the History of Philosophy. London and New York: Routledge, 2005. Pp. 25–48.
127. Bernasconi R. What is the Question to which "Substitution" is the Answer? // The Cambridge Companion to Levinas. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Pp. 234–251.
128. Bertram G. The Fundamental Idea of Emmanuel Levinas's Philosophy // Totality and Infinity at 50. Pittsburg: Duquesne University Press, 2012. Pp. 105–125.
129. Blond L. Identity, Alterity and Racial Difference in Levinas // Identity and Difference: Contemporary Debates on the Self. Johannesburg: University of Johannesburg, 2016. 283 p.

130. Brody D. Levinas's Maternal Method from "Time and the Other" Through *Otherwise Than Being*: No Woman's Land? // *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001. Pp. 53–77.
131. Cai W. Freedom, Normativity and Finitude: Between Heidegger and Levinas // *Human Studies*. 2021. Vol. 44. № 3. Pp. 397–411.
132. Casey T. Levinas' Idea of the Infinite and the Priority of the Other // *Gregorianum*. 2003. Vol. 84. № 2. Pp. 383–417.
133. Cohen A. *Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation After Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 370 p.
134. Critchley S. *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Edinburg: Edinburg University Press, 1999. 293 p.
135. Davis C. *Levinas: An Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2007. 168 p.
136. Derrida J. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford, California: Stanford University Press, 1999. 156 p.
137. Doukhan A. Emmanuel Levinas's Epistemology: From Justification to Justice // *Philosophy Today*. 2003. Vol. 57. № 1. Pp. 28–41.
138. Drabinski J. *Sensibility and Singularity: The Problem of Phenomenology in Levinas*. New York: State University of New York Press, 2001. 249 p.
139. Dussel E. "Sensibility" and "Otherness" in Emmanuel Lévinas // *Philosophy Today*. 1999. Vol. 43. № 2. Pp. 126–133.
140. Feroz M. *The Singularity of the Self: The Principles of Personal Identity in Levinas' Description of the Pre-ethical Level of Subjectivity*. Universitetet I Oslo, 2012. 98 p.
141. Ferro F. The Undoing of the Subject: Levinas' Thought on Ipseity // *Scenari*. 2019. № 10. Pp. 165–180.
142. Gelhard D. Meta-Dialogue and Identity or the Recovery of Meaning // *The Dostoevsky Journal: An Independent Review*. 2000. Vol. 1. № 1. Pp. 69–83.
143. Gibbs R. *Correlation in Rosenzweig and Levinas*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992. 281 p.
144. Glas G. Idem, Ipse, and Loss of the Self // *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*. 2003. Vol. 10. № 4. Pp. 347–352.

145. Gordon P. E. Out from *Huis Clos*: Sartre, Lévinas and the Debate over Jewish Authenticity // *Journal of Romance Studies*. 2006. Vol. 6. № 1–2. Pp. 155–168.
146. Guenther L. "Nameless Singularity": Levinas on Individuation and Ethical Singularity // *Epoché*. 2009. Vol. 14. № 1. Pp. 167–187.
147. Habib S. *La responsabilité chez Sartre et Levinas*. Paris: L'Harmattan, 1998. 176 p.
148. Han H. Reading Levinas' Deconstruction of Time Through the Ethical Subject // *Acta Universitatis Carolinae Interpretationes. Studia Philosophica Europeanea*. 2020. Vol. 10. № 1. Pp. 45–79.
149. Hansel G. Emmanuel Lévinas (1906–1995) // *Philosophy Today*. 1999. Vol. 54. № 2. Pp. 121–125.
150. Hendley S. Autonomy and Alterity: Moral Obligation in Sartre and Levinas // *Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers*. Vol. 2, Levinas and the History of Philosophy. London and New York: Routledge, 2005. Pp. 123–144.
151. Henry M. The Critique of the Subject // *Who Comes After the Subject*. New York and London: Routledge, 1991. Pp. 157–166.
152. Koshy A. Deconstructive Turn of Ethics: Subversion of Self-identity in Derrida and Levinas // *Tattva – Journal of Philosophy*. 2022. Vol. 14. № 2. Pp. 1–18.
153. Lévinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974. 242 p.
154. Levinas E. Freedom and Command // Levinas E. *Collected Philosophical Papers*. Dordrecht, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. Pp. 15–25.
155. Levinas E. God and Onto-theo-logy // Levinas E. *God, Death, and Time*. Stanford, California: Stanford University Press, 2000. Pp. 121–242.
156. Levinas E. Is Ontology Fundamental? // Levinas E. *Entre Nous: on Thinking-of-the-Other*. New York: Columbia University Press, 1998. Pp. 1–11.
157. Lévinas E. La signification et le sens // Lévinas E. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1987. Pp. 15–70.
158. Levinas E. *Of God Who Comes to Mind*. Stanford, California: Stanford University Press, 1998. 211 p.

159. Levinas E. *On Escape: De l'évasion*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003. 124 p.
160. Levinas E. *Revelation in the Jewish Tradition // The Levinas Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1989. Pp. 190–210.
161. Lévinas E. *Sans identité // Lévinas E. Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana, 1987. Pp. 93–114.
162. Levinas E. *Substitution // Levinas E. Basic Philosophical Writings*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. Pp. 79–96.
163. Levinas E. *Death and Time // Levinas E. God, Death, and Time*. Stanford, California: Stanford University Press, 2000. Pp. 7–120.
164. Lévinas E. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. La Flèche: Martinus Nijhoff, 1971. 348 p.
165. Levinas E. *Transcendence and Intelligibility // Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1996. Pp. 149–160.
166. Lewis J. H. P. and Thornton S. *Levinas and Finite Freedom // Freedom After Kant: From German Idealism to Ethics and the Self*. London: Bloomsbury Academic, 2023. Pp. 175–190.
167. Llewelyn J. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. London and New York: Routledge, 2005. 227 p.
168. Morgan M. *Emmanuel Levinas: Freedom and Agency // The Routledge Handbook of Phenomenology of Agency*. London and New York: Routledge, 2021. Pp. 147–157.
169. Morgan M. *The Cambridge Introduction to Emmanuel Levinas*. New York: Cambridge University Press, 2011. 259 p.
170. Nancy J.-L. *Introduction // Who Comes After the Subject*. New York and London: Routledge, 1991. Pp. 1–8.
171. Parfit D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 543 p.
172. Peperzak A. *Levinas' Method // Research in Phenomenology*. 1998. Vol. 28. Pp. 110–125.

173. Peperzak A. *To the Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1993. 247 p.
174. Perpich D. A Singular Justice: Ethics and Politics Between Levinas and Derrida // *Philosophy Today*. 1998. Vol. 42. № Supl. Pp. 59–70.
175. Perpich D. *The Ethics of Emanuel Levinas*. Stanford, California: Stanford University Press, 2008. 235 p.
176. Petrilli S. The Law Challenged and the Critique of Identity with Emmanuel Levinas // *International Journal for the Semiotics of Law*. 2022. Vol. 35. № 1. Pp. 31–69.
177. Purcell M. The Ethical Significance of Illeity (Emmanuel Lévinas) // *The Heythrop Journal*. 1996. Vol. 37. № 2. Pp. 125–138.
178. Ricoeur P. *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*. Evanston: Northwestern University Press, 1966. 498 p.
179. Ricoeur P. Otherwise: A Reading of Emmanuel Levinas's "Otherwise Than Being or beyond Essence" // *Yale French Studies*. 2004. № 104, Encounters with Levinas. Pp. 82–99.
180. Ricoeur P. *Soi-Même Comme un Autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990. 424 p.
181. Ricoeur P. The Crisis of the Cogito // *Synthese*. 1996. Vol. 106. № 1. Pp. 57–66.
182. Smith M. Recurrence in Levinas // *Journal of Jewish Thought and Philosophy*. 2006. Vol. 14. № 1. Pp. 1–15.
183. Strasser S. *The Idea of Dialogical Phenomenology*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969. 136 p.
184. Tengelyi L. Selfhood, Passivity and Affectivity in Henry and Lévinas // *International Journal of Philosophical Studies*. 2009. Vol. 17. № 3. Pp. 401–414.
185. Waldenfels B. Levinas and the Face of the Other // *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Pp. 63–81.
186. Wyschogrod E. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*. New York: Fordham University Press, 2000. 260 p.
187. Wyschogrod E. Language and Alterity in the Thought of Levinas // *The Cambridge Companion to Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. Pp. 188–205.

188. Wyschogrod E. The Moral Self: Emmanuel Levinas and Hermann Cohen // Emmanuel Levinas: Critical Assessments of Leading Philosophers. Vol. 2, Levinas and the History of Philosophy. London and New York: Routledge, 2005. Pp. 347–361.
189. Zarka Y. Ch. Levinas: Humanism and Heteronomy // British Journal for the History of Philosophy. 2011. Vol. 19. № 1. Pp. 111–120.