

Лина Ярош

### К ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДРУГОГО – ИНОГО – ЧУЖОГО

*Автор порівнює постановку проблеми «інакшого-чужого» у феноменології Гусерля, Левінаса, Вальденфельса. Помічено, що сенс вищезазначених термінів у різних авторів визначається, по-перше, феноменологічним підходом, а по-друге, контекстом, що в ньому вони розташовані.*

**Ключові слова:** *іниший, інакший, чужий, alter ego.*

*Автор сравнивает постановку проблемы «иноного-чужого» в феноменологии Гуссерля, Левинаса, Вальденфельса. Замечено, что смысл вышеуказанных терминов у разных авторов определяется, во-первых, феноменологическим подходом, а во-вторых, контекстом, в который они помещены.*

**Ключевые слова:** *другой, иной, чужой, alter ego.*

*Presentations of the problem «Other-Aliens» in phenomenology of Husserl, Levinas, Waldenfels are compared. Sense of these terms in various conceptions is determined by the phenomenological position and the context of using.*

**Key words:** *Other, Aliens, alter ego.*

Феноменологическая концепция смыслообразования сталкивается с трудностью построения модели чистого сознания, а именно: феноменом alter ego как фактом, нарушающим требования эгологической философии, в которой презентованным является только мое собственное. Существование Другого остается производным от аподиктичности моего собственно-го Я. Но в акте мысли ego выходит за пределы одновременного и отграниченного. Движение мысли во времени как бы переступает некий порог. То, что остается в прошлом, оказывается как бы в ином месте, за порогом. Но нельзя одновременно находиться по обе стороны порога. То, что за порогом, проявляется как иное по отношению к моему Я. Порог отделяет мое актуальное Я от оставшегося в прошлом и делает его другим, иным и – даже чужим.

Феномен другого – иного – чужого переживается как животрепещущая проблема человеческого сознания и имеет ряд вариантов осмысления в русле феноменологической традиции. Целью статьи является сравнительный анализ средств решения этой проблемы на примере творчества Э. Гуссерля, Э. Левинаса, Б. Вальденфельса.

Отношение «я – другой» в феноменологии Гуссерля представлено как асимметричное. «Cogito alterum cogitatum» есть формула признания Другого. Движение мысли в «Картезианских размышлениях» [1] – это восхождение к solus ipse эгологии без онтологии. Различая естественную и трансцендентальную установку, Гуссерль подчеркивает, что в

---

естественной установке я нахожу «других» отличными от меня и противопоставленными мне. Если я абстрагируюсь от «других» в обычном смысле слова, то остаюсь один. Но такая абстракция не радикальна. Такое одиночество еще ничего не меняет в естественном смысле мира. В трансцендентальной же установке мое *ego* живет как конституирующее некий объективный мир. Находясь в трансцендентальной установке, я устанавливаю границы «моего собственного» внутри горизонта моего трансцендентального опыта, и некий бытийный смысл, выходящий за пределы самостного *ego* и отражающийся в моей монаде (собственном *я*) как *alter ego*, как «другой», указывает на меня самого как мой аналог. Пятое из «Картезианских размышлений» может рассматриваться как замена онтологии, где Гуссерль пытается выйти за границы *Ego* с помощью *alter Ego*, т. е. благодаря конституированию в моем *Ego* инаковости Другого. Восхождение к Другому есть как бы ключом к решению проблемы объективности мира. В феноменологии бытие мира (Другого) редуцировано к бытию смысла, и тем самым все смыслы бытия рождаются во мне. Поэтому возникает трудность сочетания двух требований феноменологии. Во-первых – конституирования Другого как смысла, рождающегося в моем «*Ego*». Во-вторых – его же конституирования в качестве Другого. Надо учитывать, что Гуссерль исследует не хронологическую последовательность связи опыта моего *Ego* и опыта Другого. Бытию моего *Ego* как монады, как самости присуща интенциональность, в том числе и направленная на Другого. И в этой интенциональности для меня конституируется новое смыслобытие (*Seinssinn*), которое выходит за горизонт моего *Ego* в его собственной самости. Здесь конституируется какое-то *Ego* не как «Я сам», а как отраженное в моем собственном Я, в моей монаде. Это другое *Ego* конституировано как *alter Ego*, т. е. Другое в моей же самости, свидетельствующее о невозможности моей абсолютной уникальности и единственности. Без идеи Другого идея Я не может иметь опыта объективного мира. Феноменология рассматривает опыт, связанный с Другим, как дополнительный смыслопласт, основанный на первичном опыте трансцендентального *Ego*, который превышает его собственное бытие. Гуссерль подчеркивает, что не все мои собственные способы сознания есть способами моего самосознания. Избыток смысла, обусловленный переживанием Другого, оказывается укорененным в моем собственном опыте и объединяет в качестве интенционального истолкования два требования феноменологии: требование корректно описывать первичные переживания трансцендентального субъекта;

требование конституировать смысл трансцендентности Другого в имманентности Ego.

Другой дается нам не в прямой презентации, т. е. не непосредственно, а благодаря процессу смыслообразования, сходному со знакомящим нас с невидимыми сторонами объекта, который невозможно воспринять сразу целиком, т. е. благодаря аппрезентации (соприсутствию). Центральная тема пятого из «Картезианских размышлений» Гуссерля – тема осмысления Другого как другого Я. Другое Ego предстает в моем опыте не непосредственно. Оно аппрезентировано через его тело. Конституирование смысла Другого движется благодаря аналогии его тела с моим телом, которое аппрезентирует для меня другую жизнь. Следствием телесного сходства является парное объединение Ego и alter Ego, которое обуславливает то, что смысл одного отсылает к смыслу другого и есть перенесенным смыслом. Я распространяю на Другого смысл Ego, благодаря чему осуществляется переход от Ego к alter Ego. Парное объединение есть первичная форма пассивного синтеза – синтеза ассоциации (в противоположность активному синтезу идентификации). Тем самым презентация тела Другого в моей собственной сфере опыта становится аппрезентацией внутренних переживаний Другого как внешних относительно меня. Но поскольку Другой остается аналогом моего Ego, он, как монада, конституируется через аппрезентацию в моей собственной монаде. Но Другой как собственно Другой становится таковым в показывании себя как направленного ко мне в согласованном поведении. Последующее освобождение Другого из моей собственной сферы связано с представлением, которое разворачивается в сфере свободных эйдетических вариаций. Благодаря представлению я подчиняю пространственные местонахождения как акты актуального и потенциального опыта. Это позволяет углубить проникновение в аналогичное существование Другого. Но несомненно, что Жизнь Другого дана мне не такой, какова она сама по себе, а в соответствии с принципом «как-если бы я сам». Жизнь Другого представляет для меня эквивалент моей жизни в соответствии с фикцией «als ob». Тем не менее такая ассоциация способствует движению за собственные границы, что обогащает смысл собственного Ego.

Интенционирование Другого Ego движется от первичного смыслоохватывания ко все более наполненному смыслоосуществлению. Тем не менее преодоление горизонта сферы собственного Ego не придает моей самости переживания опыта Другого в оригинале. С другой стороны, невозможно ввести Другого в сферу опыта моей самости. Мое «здесь» и «там» Другого взаимно исключают друг друга. Другая монада

только аппрезентативно конституирована в моей. Их движение ко встрече никогда не приводит к слиянию. В феноменологии Гуссерля Другой открывается как: объективный в качестве феномена; тело субъекта среди других тел; чужая жизнь (в отличие от собственной); alter ego – двойник, получивший смысл в результате аналогии, указывающей на меня; асимметричный, тематизированный элемент моего опыта; то, что выходит за пределы моего опыта в тот момент, когда я полагаю свое существование как уникальное и единственное в своем роде. Через Другого фиксируется проблема раздвоения сознания [5, с. 146–147]. Инаковость всегда несет элемент чуждости и является тем, из чего мое Я исходит, когда оно познает нечто как нечто и самого себя как самого себя. В таком смысле чуждость начинается не вне меня самого, а во мне самом в форме внутрисубъективной чуждости. При этом «чужое я» не является немым «не я», а иным моего собственного Я.

Тема иного определяет смысл феноменологических исканий Эмманюэля Левинаса, что отражено в заглавии первой послевоенной книги «Время и иной». Левинас признает влияние Гуссерля на свои исследования горизонтов смыслообразования. Но в событиях 1933–1945 гг. коренится причина отклонения от поздних положений трансцендентальной философии, утверждавшей в соответствии с западной традицией приоритет теоретического знания, в сторону той перспективы, которая открывается утверждением приоритета отношения к иному. И в этой традиции понятие смысла налагается на мысль существенно иным образом. Левинас обращает внимание на то, что Гуссерль описывает теоретическое знание в его наиболее завершенных формах – знания, которое объективирует и тематизирует. Активность мысли является всегда основанием для инаковости, и именно в этом коренится сама рациональность. Но если начинать с интенциональности, то «сознание должно быть понято как модальность волевого... разве интенциональное сознание не есть в бытии деятельным преимуществом на сцене, где бытие, которое бытийствует, разворачивается, собирается, проявляет себя?» [4, с. 143–144]. В «Диалоге на тему «Мысль об Ином» Левинас обращает внимание на то, что в факте события бытия происходит и удерживается усилие быть, «как будто в самом бытии как-то звучит и угрожает определенное незабываемое первородство небытия, которое соревнуется с бытием. Поэтому, в бытии, как в жизни, ограниченность собой, какое-то «для себя», «инстинкт сохранения» – это уже борьба за жизнь, а в бытии, которое мыслит, – воля быть, заинтересованность, эгоизм [4, с. 235–236].

В статье «Не-интенциональное сознание» Левинас говорит, что каждой интенции предшествует невыразимое, неинтенциональное сознание, пассивное, недейственное. Неинтенциональное сознание не может быть описано как осознание этой пассивности, не есть коррелятом никакого действия. Это присутствие, которое боится присутствия, скинув с себя все атрибуты. Нагота до воления, которая отступает перед своим утверждением. Такое сознание может быть растроганным или раздраженным, где эмоция оказывается избытком состояния, приводящим в действие «Я» и началом рефлексии. Вследствие своего жизненного опыта Левинас особое внимание уделил переживанию тревоги. Это позволило коснуться предельных экзистенциальных состояний. Он говорит, что «обязанность отвечать за свое право быть коренится не в отношении к абстракции определенного безымянного закона, какой-то юридической сущности, а в страхе за иного. Страх за все, что есть моим существованием, невзирая на его интенциональную и осознанную невинность, способен содействовать насилие и убийство. Страх, который поднимается за моим «сознанием себя», какими бы не были возвраты к чистому сознанию, – искренние стремления бытия. Страх, который исходит от лица иного. Чрезвычайная прямизна лица ближнего, который разрывает пластические формы явления. Прямизна выставляет на смерть, без защиты, и, перед всяким речевым актом и перед какой-либо мимикой, вопрос к Я, поставленный из глубины полного одиночества, адресованная просьба или значимый порядок, сомнение в моем присутствии и моей ответственности» [4, с. 147]. Следовательно, наблюдение экзистенциальных состояний, свидетельствующих о присутствии трансцендентного относительно порядка бытия открытого человеческой субъективности, позволяет услышать в человеческих переживаниях некий призыв инаковости, обращенный к Я, вопрошающий и требующий ответа.

Такой поворот исследований позволяет рассматривать Э. Левинаса как представителя «философии диалога», ставящую в центр понимания человека встречу Я и Иного, где монологическое мышление оказывается производным от диалога. В поиске первоисточков философствования на тему иного Левинас обращается к неоплатонизму, где обнаруживает зарождение интенциональности в действии Единого. В статье «От “Единого” к “иному”». Трансценденция и время» Левинас обращается к пятой «Эннеаде» Плотина, утверждая, что метафора «движение Неподвижного», т. е. Эманация бытия Единого, продуцирует множественность. И первичная экстерниорность как понимание Единого «мыслит этот принцип, но желая схватить его в его простоте, отходит от него, чтобы принять в себя Иное, что умножается <...> Она имела

расплывчатый эскиз объекта своего виденья, без чего она не приняла бы его в себя, но одно-единое стало множественностью. Таким образом, она знает его, чтобы видеть, она таким образом становится визией в действии» (см.: [4, с. 151]). Множественность, по Левинасу, – это не абсолютное отделение от Единого, поскольку она остается ностальгией за Единым, неудовлетворенностью, болезненной жаждой возвращения, надеждой. На следующем уровне гипостазирования душа (носитель множественности) сохраняет эту надежду как способность сосредоточиться и приготовиться к слушанию горних голосов. Эти все понятия: «ностальгия», «надежда», «слушанье» – свидетельствуют об Ином. «Необходима определенная философия для увековечивания этой ностальгии и любви Единого, расположенных в “недовольстве” понимания, которая является безразличием относительно Единого, от которого она отделена, который остается иным. Классичность греческой мысли, минув неоплатонизм, передается в западную философию и запрещает ей, аж до появления Гегеля, не узнавать в надежде свое недовольство. Вот и все “несчастье” сознания!.. О, эта философия, всегда недовольна тем, что она лишь философия!» [4, с. 152–153].

Левинас утверждает, что встреча с лицом иного, безразличие к его жизни и смерти из глубины своей незащитности вызывает к человеческому Я, снимая онтологическое ограничение. «Только в личном моем отношении к иному этическое “событие”, милосердие и сочувствие, аристократизм и послушность ведут к “по ту сторону” или возвышаются над бытием» [4, с. 236]. Именно поэтому первой философией у Левинаса является этика, поскольку то, на что я отвечаю, т. е. иное, предшествует тому, что появляется как ответ.

Левинас считает фальшивой зрелость современных ученых, которые не находят для этики места в интеллектуальном дискурсе. И именно феноменологическая философия исследует и называет горизонты, которые открываются вокруг первичных «интенций» абстрактности событий, где проговаривание слов и предложений конкретизирует неосмысленное. Вскрывая этическую нагруженность акта смыслообразования, Левинас указывает на респонзивность мышления и неизбежность перехода феноменологических исследований из русла эгологии к философии диалога. Не случайно и в работах представителя современной феноменологической мысли Б. Вальденфельса опыт другого-чужого рассматривается как одна из основных проблем феноменологического мышления. Позиция Вальденфельса в современной философии определяется его тяготением к тематизации экстремальных, ненормируемых ситуаций и приглашает мыслить исходя из напряжения между нормой и тем, что находится за ее пределами.

Путь Вальденфельса в феноменологии выразился в разработке теории диалога. Плоды исследований воплощены в его диссертации «Das Zwischenreich des Dialogs», где обозначен основной лейтмотив творчества – мотив чужого. По Вальденфельсу, феноменологическое отношение к вышеуказанной проблеме дает возможность вступить в разговор чужому именно как чужому, не определяя ему место в существующем порядке, не мешая его чужеродности. Это находит свое осмысление в теории ответа, или в респонзивной феноменологии. Постановка проблемы Вальденфельсом оказывается близкой к позиции Гуссерля и, вместе с тем, намечает собственные решения на основе рецепции основных понятий родоначальника феноменологии XX столетия. Вальденфельс отмечает, что его ссылки на Гуссерля выражены в очень свободной форме и отклонения легко заметны для знатоков.

В книге «Порядок в полусвете» определения Чужого рассматриваются Вальденфельсом как нечто внепорядковое, осмысление чего возможно на основе концепции порядка. Чужое оказывается феноменом особого рода. Это не «другое» Гуссерля, выступающее непосредственно как коррелят моего cogito в рамках трансцендентального ego. Поскольку бытие «других» (как феномен) для меня создается и истолковывается сообразно своему содержанию, т. е. является не результатом конструктивной деятельности мышления, как, например, знание о природе у Канта, – поэтому «другой» выступает как чужой по отношению ко мне интересубъективный мир. Но этот Чужой выступает как некий смысл внутри моей интенциональной жизни и происходит из нее. По Вальденфельсу, момент интенциональности не способен сохранить пространство чужого как чужого, т. к. последний становится частью смыслового поля моего сознания. Речевое выражение чужого создает иллюзию понимания, поскольку чужое оказывается случаем в системе правил, которой оно подчинено и правила устраняют различия между своим и чужим [1, с. 129].

Вальденфельс указывает, что в истории культуры чужое вступает в сущностную сферу мышления как особый феномен достаточно поздно, частично в XVIII–XIX ст. и в большей мере в XX ст. Изменения внутри западного мышления связаны с двумя преобразованиями: с изменением нововременного понимания разума, пересмотром понятия рациональности, обнаружением того, что всякие порядки имеют границы, где чужое обнаруживает себя как внепорядковое по краям и в лакунах всяких порядков; с изменением нововременного понимания субъекта, где человек теряет свое господствующее положение центра мира и носителя разума как арбитра бытия. Происходит потеря дома, в котором человек

был бы господином у себя. И в этих условиях чужое настигает нас прежде, чем мы успеваем оглянуться и присвоить смысл чего-то иного. Для Вальденфельса в отношении чужого очевидно, что оно составляет пару собственному и относится к актуальнейшим проблемам современного пост- и гиперсовременного жизненного мира [3, с. 123]. Чуждость и ответ (Response) составляют единое целое, но таким образом, что чужое бросает вызов моему «я» тем, что уклоняется от схватывания и тем, что выходит за пределы понимания.

Рассмотрим две формы обозначения Я во французском языке. Местоимение (je) употребляется в качестве подлежащего, как неотъемлемая часть спрягаемого глагола, например (je prends – я беру) и относится к настоящему времени. Местоимение «moi» встречается в качестве подлежащего в самостоятельном употреблении, например, в случае ответа на вопрос: «кто написал письмо? – Я (Moi)» или для идентификации личности: Я, т. е. моя личность. (Moi) относится к состоявшемуся, растождествляющему прошедшее и настоящее время. Вальденфельс замечает, что мое Я не существует как ничем не обусловленное и проявляет себя в мире феномене расщепления, где тот, кто говорит Я (je) обнаруживает в потоке сознания пропасть, препятствующую совпадению с высказанным Я (moi).

Вальденфельс подчеркивает, что первая религиозная проповедь, предшествуя всякому религиозному опыту и откровению, начиналась в (винительном) падеже и никогда не в именительном me voicі (меня здесь [слышишь]). Это лицо «иногое», который призывает «меня» к ответу. Это «спрятанное в ином рождение религии» не допускает ни одной, отделенной от этики, философии религии. «Отправной точкой восхождения есть иной. Мы встречаемся с ним не за миром, но и он сам есть также не из этого мира. То, что выступает нам навстречу в виде человеческого лица (visage), есть не средним феноменом среди многих иных, а «эпифанией иного, который в своей трансцендентности, экстерриториальности, величию и чуждости вызывает нескончаемое желание (desir) и домогательство, удовлетворять которые мы способны лишь через дар речи, занимая при этом позицию гостеприимства. Это домогательство обезоруживает, поскольку оно опережает всякие интенции и проекты; сомневаясь в самости, она отдает нас свободе ответа» [2, с. 63].

Респонзивная феноменология говорит, что преодоление чуждости совершается в ответе на претензию Другого. Но эта претензия не только не имеет смысла для моего Я, но и не следует моему правилу. Эта претензия прерывает установленные смысло- и правилообразования и пускает в ход нечто новое. То, что я отвечаю, обязано своим смыслом тому, на что я



отвечаю. Чужое как чужое требует респонзивной формы феноменологии, которая начинается по ту сторону смысла и правил, откуда нечто вызывает мое Я и ставит под вопрос мое право конституировать смысл Другого как такового. Это происходит еще до того, как мы обращаемся к волеию знания и понимания. Но чужое теряет чуждость, если респонзивное различие ответа и вопроса стирается в пользу интенциональности.

В итоге можно сделать вывод о том, что феноменология при построении модели чистого сознания, вскрывает проблему «другого–иногo–чужогo» как неотъемлемую составную изучения процесса смыслообразования, представленную в статье в контексте творчества Э. Гуссерля, Э. Левинаса и Б. Вальденфельса. Необходимо признать факт, что жизнеспособность этой концепции проявилась в переходе мысли от монолога к диалогу. При этом интенциональность обнаружила себя как волевой, этически и коммуникативно наполненный акт.

1. Гуссерль Э. Картезианские размышления.– СПб., 1998.
2. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології.– К.: Альтерпрес, 2002.– 176 с.
3. Вальденфельс Б. Мотив чужогo.– Минск: Пропилеи, 1999.– 176 с.
4. Левінас Е. Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого.– К.: Дух і Літера, Задруга, 1999.– 312 с.
5. Ярош Л. Опыт Другого как фактор преодоления солипсизма // Феноменологія і мистецтво.– К.: ППС-2002, 2005.– С. 142–148.