

---

Д.А. Зіборова,  
аспірантка Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна

## ЧАС І АНТРОПОЛОГІЯ: ПАМ'ЯТЬ, ДІАЛОГ, ІНШИЙ

Сучасна філософська ситуація, в якій знаходимо себе і ми, спочатку формувалася як опір традиційній метафізиці, котра виходила з поділу буття і становлення. Такий поділ найбільш характерний для античного розуміння дійсності. Однак вплив цієї розумової парадигми відчувався аж до XVIII ст., а остаточне її подолання відбувається лише в XX столітті [6, 5–18]. Олексій Черняков у праці, присвяченій онтології часу, відзначає, що “один із найважливіших підсумків роботи Гуссерля і Гайдеггера, Левінаса і Рікьора полягає в тому, що глибоко вкорінена в традиції і вихідна до Парменіда суперечність між буттям і часом, суцільним і часовим, між вічним (ейдетичним) і скороминущим (історичним) несподіваним чином перетворюється на свою протилежність. Тепер сам час, належним чином осмислений, стає граничною онтологічною підвалиною, що приводить у рух всю систему фундаментальних філософських понять” [14, 15]. Таким чином, на противагу онтології, яка ґрунтується на ідеї вічності, філософія XX століття розглядає світ у його мінливості і будує онтологію часу, в якій фундаментальними визначеннями реальності стають зміна і потік. Опозиція буття/становлення змінюється тезою “буття є становлення”, а сама філософія, взята історично, переходить у фазу постметафізики.

Прийняття *становлення* як справжньої і повноцінної реальності (становлення суб'єкта, інтерсуб'єктивності, культури, історії) означає висунення на перший план філософії – вже як філософії постметафізичної – проблеми часу як чистої зміни. Часовий розвиток стає одним із ключових понять філософії. Динаміка культури і історії, існування суб'єкта і життя в цілому сприймаються як розгортання, становлення у часі.

Час, витлумачений як розвиток, співвідноситься вже не з вічністю, а з творінням, породженням нового, і виявляється міцно пов'язаним із суб'єктивністю. Нове розуміння часу не лише істотно модифікує уявлення про світ, а й відкриває новий вимір в антропології. Темпоральність розглядається як найбільш глибокий шар суб'єктивності (А.Бергсон, Е.Гуссерль, М.Гайдеггер) і, будучи правильно зрозумілою, стає ключем до розуміння інтерсуб'єктивності (М.Бубер, Е.Левінас).

Зі всіх концепцій часу у філософії XX століття ми вирізнили три, в яких спробуємо прослідити побудову антропології з певної парадигми розуміння часу. Це концепція тривалості Анрі Бергсона, філософія діалогу Мартіна Бубера і феноменологія Іншого Емманюеля Левінаса. Відзначимо, що всі вони, тією чи іншою мірою, дали поштовх до розвитку філософської думки в XX і XXI століттях. Однак нас цікавить не так вплив на сучасників і учнів, як відстежування на матеріалі даних трьох філософій XX століття зростаючої інтенсивності *присутності Іншого* в темпоральній проблематиці. Саме цей момент не розглядається у більшості сучасних досліджень проблеми часу (П.П. Гайденко [6], О.Г. Черняков [14], В.І. Молчанов [10], Н.В. Мотрошилова [11], Д.М. Разеев [13]), сконцентрованих, здебільшого, навколо тлумачення феноменологічного часу або таких, що витлумачують цей час як певний історико-філософський *аногей*. Але феноменологічний час є часом суб'єкта – не часом Іншого і не інтерсуб'єктивним часом, що розуміється як взаємозв'язок непрогнозованого часу іншого і мого часу. Винятком із цього переліку є недавня праця Т.В. Щитцової [15], статті про вчення Левінаса А.В. Ямпольської [16; 17], порівняння концепцій Е.Левінаса і А.Бергсона, яке належить американському вченому Річарду Коєну (Richard Cohen) [18], англійська збірка статей “The Cambridge Companion to Levinas” [19], в якій проаналізовано різні аспекти філософії Емманюеля Левінаса. Однак і у цих авторів немає хоча б панорамного огляду того, як поступово інтенсифікується момент іншості у темпоральній проблематиці XX століття.

Позначивши об'єктами свого аналізу концепції Анрі Бергсона, Мартіна Бубера і Емманюеля Левінаса, ми спробуємо дати відповідь на це питання. Для нас принципово важливо, що названі варіанти філософії виходять з того кола феноменологічного тлумачення часу, який позначений іменами Е.Гуссерля, М.Гайдеггера, М.Мерло-Понті, Ж.-П. Сартра та ін. – так ми спробуємо обійти потужну інтелектуальну традицію ХХ століття замикаючи час на свідомості самотнього суб'єкта. При цьому важливим є те, що в центрі будь-якого феноменологічного тлумачення часу перебуває Бергсонове вчення про тривалість (це визнавав сам Е.Гуссерль; це саме виявив Е.Левінас, вивчаючи темпоральну проблематику у М.Гайдеггера), тому звернення до Анрі Бергсона в даній праці дасть нам можливість, зберігаючи дистанцію щодо феноменології як такої, не втратити з поля зору те істотне, що сказано цією традицією про час. Відзначимо також, що через упущення дослідницької перспективи розгляду моменту іншості у вченнях про час ХХ століття, – упущення, яке стало традиційним, – абсолютно не акцентується увага на розумінні часу Мартіном Бубером, що також спробуємо заповнити даною працею.

На нашу думку, в кожній із перелічених вище концепцій розглядаються, головним чином, лише два з трьох модусів часу – минулого, теперішнього і майбутнього. Причому акцентовано одне з них, яке й виявляється засадничим. Ця вибірковість при розгляді часового потоку є, як нам здається, не випадковою. Вона *визначає* особливості антропології кожної з цих філософій, і, водночас, сама *визначається* нею.

Чим спричинена вибірковість при розгляді модусів часу у названих мислителів і що вона змінює в уявленні про суб'єкта? Чому акцент на одному з трьох часів є принциповим для експлікації антропологічного підходу кожного з них? Спробуємо дати відповіді на ці питання.

### **Анрі Бергсон: минуле як пам'ять**

Класична наука не в змозі помислити час так, як він є. Виходячи з цієї тези, Бергсон починає свої роздуми про природу часу. Час фізики гранично механістичний – це лише зміна в положенні тіл, тобто фіксація одночасностей, оскільки кожне таке положення мислиться як нерухоме. Але цей набір нерухомостей не в змозі пояснити рух, так само, як послідовність миттєвостей – неподільних і позбавлених тривалості – не відповідає нашому внутрішньому уявленню про час.

Певною мірою Бергсон є продовжувачем справи Декарта і Мен де Бірана. Його впевненість у можливості свідомості безпосередньо осягати суть реальності, що змінюється, дає йому змогу будувати свою концепцію виходячи з даних, здобутих методом інтроспекції, тобто через заглиблення свідомості всередину себе, аналіз власного внутрішнього досвіду. Як покажемо далі, ця вихідна позиція – акцент на самоспогляданні – багато в чому зумовила антропологію Бергсона.

Наш власний досвід підказує нам, що час плине безперервно, тоді як механіка представляє час як однорідне середовище і як розташовані в ньому моменти-одночасності, тобто як сукупність *дискретних* елементів. Але таке уявлення про час є, насправді, описом його як простору і в термінах простору. Саме опросторення ідеї часу і є, за Бергсоном, головною помилкою сучасних йому науки і філософії, фатальною методологічною помилкою, що породжує непорозуміння і парадокси при спробі описати час: "... чи не впливають усі непереборні труднощі, що виникають під час розв'язання деяких філософських проблем, з наполегливої звички рядопокладати у просторі явища, які зовсім не займають простору?" [1, 50] Якщо ми уявляємо собі певну кількість моментів, ми змушені розташовувати їх у певному просторі. Так і час, що сприймається через ідею кількості, стає простором у нашому уявленні, тоді як наш внутрішній досвід часу є досвідом *якісних* змін.

Цей внутрішній час-якість Бергсон і називає тривалістю. У тривалості стани свідомості не слідують один за іншим, а взаємопроникають, забезпечуючи безперервний

плин. Специфічна множинність станів свідомості у тривалості є не множинністю рядопокладальних елементів, а динамічним взаємопроникненням.

Вилучаючи уявлення про статистику з внутрішнього життя людської свідомості, а, тим самим, і з самого часу (адже час є “тканиною свідомості”), Бергсон замінює його ідеєю становлення, яке є сутнісною характеристикою не лише свідомості, а й усього життя в цілому (як обґрунтував Бергсон у “Творчій еволюції”).

Таким чином, для опису структури і динаміки суб'єктивності Бергсон пропонує метафору “потоків свідомості”. Але цей потік не хаотичний, йому властива певна організація. Інакше яким чином людська свідомість, що постійно змінюється, може зберігати самоідентифікацію?

Людська особистість лишається цілісною завдяки пам'яті, твердить Бергсон у своїй праці “Матерія і пам'ять”. Пам'ять не лише зберігає минуле, а й упорядковує теперішнє, оскільки саме в пам'яті зберігається певна “мережа” образів, що виникають при нашій взаємодії з навколишнім світом, завдяки якій ми можемо класифікувати події теперішнього. Пам'ять дає нам можливість організувати певним чином наш потік свідомості, вирізнивши в ньому *до* і *після*. Таким чином пам'ять задає послідовність у тривалості.

Пам'ять є нашим минулим досвідом, тобто тим, що *вже відбувся*, тим, який можна назвати “завершеним часом”. Але статус чистого минулого часу має лише неактуалізована пам'ять. Все наше минуле “зростає безперервно... і зберігається нескінченно” і “у будь-який момент слідує за нами цілком” [3, 42]. Ми не можемо визволити якийсь спогад із сфери минулого лише тому, що здійснювані нами в теперішньому дії *не вимагають* цього. У неактуалізованому вигляді все наше минуле завжди перебуває з нами, обростаючи все новими і новими даними. Але це минуле тяжіє до теперішнього, воно може стати спогадом, тобто образом минулої події. І в цьому актуалізованому вигляді наше минуле стає фактом нашого теперішнього, з'являючись у ньому у вигляді образу-спогаду, який є потрібним для здійснення майбутньої дії. Тобто чистий спогад (*souvenir pur*), як певне “минуле-в-собі”, стає образом-спогадом (*souvenir-image*) – так відбувається розгортання минулого в теперішньому.

Не все наше минуле стає фактом нашого теперішнього: роль мозку полягає саме в тому, щоб відбирати спогади. Весь тягар минулого, за висловом Бергсона, “напирає на двері свідомості” [3, 42], але мозок відтісняє в несвідоме всі спогади, які не є неодмінними для взаємодії з навколишнім світом у теперішньому.

Саме завдяки пам'яті в концепції Бергсона можлива тривалість теперішнього. Адже теперішнє, як певна точка, межа, що вирізняє *до* від *після*, має бути позбавленим тривалості. “Але реальне, конкретне, переживане теперішнє, те, яке я маю на увазі, коли кажу про наявне сприйняття, з неодмінністю володіє тривалістю. Де ж розташувати цю тривалість?” [2, 246]. На це питання Бергсону допомагає відповісти його концепція спогаду як розгортання минулого в теперішньому. Тобто, теперішнє, що триває, захоплює і минуле (за допомогою спогаду), і майбутнє (як прагнення до певної дії). Само ж чисте теперішнє пов'язане з відчуттями тіла і перебуванням його тут і зараз. А власне тривалість внутрішнього часу свідомості є безперервним розгортанням минулого, тобто спогаду, в теперішнє, будучи відчуттям. “Тривалість – це безперервний розвиток минулого, що вибирає в себе майбутнє і розбухає мірою руху вперед” [3, 42].

Зауважимо, що майбутній час у концепції Бергсона з'являється лише як прагнення до вже визначеної у теперішньому дії, або як певна *можливість*. Але ідею можливості Бергсон критикував, оскільки вона відміняла б спонтанність і свободу становлення. Таким чином, майбутнє в тривалості Бергсона не має власного статусу і не є конституюючим елементом. Можна сказати, що тривалість є розгортанням *минулого* і можлива саме завдяки пам'яті. Цей акцент на минулому як на засадничому елементі в теорії часу визначає й антропологію Бергсона.

Внутрішнє “я” людини триває, тобто постійно змінюється. Що ж тримає “я” як ціле? Єдність і ідентичність людини можливі завдяки пам'яті. У пам'яті зберігаються образи, за допомогою яких людина здатна взаємодіяти в теперішньому з навколишнім світом.

Людина пізнає навколишній світ, що триває, завдяки взаємодії образів пам'яті (минулого) і сприйняття (теперішнього). Її власна суб'єктивність формується шляхом актуалізації образів пам'яті в сприйнятті, тобто розгортанням минулого в теперішньому. Але якщо внутрішнє психологічне і духовне життя суб'єкта Бергсон описав досить широко, то питання про інтерсуб'єктивність лишається у нього відкритим. Як для свідомості, що твориться, триває, можлива взаємодія з іншими свідомостями-тривалостями? Ця проблема виникає вже в першій великій праці Бергсона “Досвід про безпосередні дані свідомості”, але автор обмежується в ній поділом соціального та індивідуального просторів, а інтерсуб'єктивний зв'язок описує як розуміння, тобто збіг із внутрішнім життям іншого суб'єкта. У своєму пізнішому творі “Вступ до метафізики” Бергсон повертається до питання про інші свідомості у зв'язку з обґрунтуванням інтуїтивного методу пізнання. Саме інтуїція, здатна пізнавати цілісно, не поділяючи реальність на частини, як це робить аналізуючий інтелект, здатна відкрити нам інші свідомості-тривалості. Але, в цілому, питання про іншого суб'єкта у філософії Бергсона лишається відкритим.

Отже, антропологічний вимір філософії Бергсона представляє нам суб'єкта як *минуле-що-триває-у-теперішньому*, позбавлене можливості збагнути іншого суб'єкта або вступити з ним у відносини, що не обмежуються сферою формальної соціальної комунікації.

### **Мартін Бубер: теперішнє як діалог**

На противагу Анрі Бергсону Мартін Бубер розгортає свою філософію, виходячи з можливості діалогу між суб'єктами. Подолання “безпосередніх даних” єдиної самотньої свідомості здійснюється, згідно з Бубером, через *відношення*, якому протиставляються *володіння і досвід*.

Намагаючись подолати традиційний для західної філософії поділ на суб'єкт і об'єкт, Бубер вирізняє два типи відношення до світу: “Я–Ти” і “Я–Воно”, які у нього істотно пов'язані з акцентом на певні модуси часу. Точніше, кожен із двох основних типів відношення до світу, згідно з Бубером, пов'язаний з певною часовістю.

Подвійність основних слів пов'язана з двома способами перебування в часі. Казати Я основного слова “Я–Воно” означає *мати* щось своїм об'єктом. Об'єктом пізнання, дії, бажання тощо. Так чи інакше, світ Воно – це світ об'єктів-речей (навіть якщо під Воно, Він або Вона розуміється людська істота). Ці об'єкти можуть бути пізнані, і, отже, можуть стати частиною досвіду, вкоріненого в пам'яті суб'єкта. Відношення до Воно – це відношення пізнання, тобто надбання і накопичення досвіду (у цьому сенсі “Я–Воно” зіставляється з “мати” як з модусом існування у філософії Габріеля Марселя і Еріха Фромма).

Я основного слова “Я–Воно” – це я, яке діє, оперує реальністю як світом об'єктів. Оскільки об'єкт є чимось, що *стало*, що є завершеним і статичним, то він бачиться суб'єктом у модусі минулого. Світ об'єктів, згідно з Бубером, – це не світ становлення, але світ *минулого*. “Я” основного слова “Я–Воно”, оперуючи об'єктами, пізнаючи їх, перебуває у минулому. “Інакше кажучи: тією мірою, якою людина задовольняється речами, про які вона дізнається з досвіду і використовує, вона живе у минулому і її миттєвість не сповнена присутністю. У неї немає нічого, крім об'єктів; а вони перебувають у минулому” [4, 22].

Світ “Воно” може бути пізнаним, оскільки може бути впорядкованим. Впорядкування знань про світ пов'язано виключно з минулим. Світ як система просторових і часових координат – це світ основного слова “Я–Воно”. Лише минуле, яке

вже стало, піддається класифікації, лише застигле є впорядкованим і може, отже, бути пізнаним – інакше кажучи, може бути розміщеним у “сітці” спогадів–образів, як висловився би Бергсон. Відношення до світу як до Воно дає людині можливість аналізувати матеріальний світ і діяти в ньому. “... Можна жити в чистому минулому, власне, лише в ньому і є можливим влаштування життя” [4, 35].

Світ володіння об'єктами (або досвідом взаємодії з об'єктами) – це, здебільшого, світ координат просторових, ніж часових, оскільки кожен об'єкт не є унікальним, він *знаходиться* (тобто розташований у просторі) серед інших об'єктів, межує з ними, відокремлений від них тощо. Таким чином, сама його наявність описується термінами простору. “Там, де є Щось, є й інше щось; кожне Воно межує з іншим Воно; Воно існує лише внаслідок того, що межує з іншими” [4, 17]. Світ Воно – це світ множинності, і операції, здійснювані суб'єктом у цьому світі, є операціями поділу/розрізнення.

Об'єкти позбавлені тривалості і становлення, вони уявляються як щось завершене, розташоване в певній точці у “сітці” образів нашого досвіду, нашій пам'яті, таке, що знаходиться перед нами в просторі наших дій. Суб'єкт *перед-стоїть* об'єкту, але це перед-стояння Я основного слова “Я–Воно” не є перед-стоянням справжнього *відношення*.

Вийти з минулого об'єктів можна, вступивши у відносини, сказавши слово “Ти”. Ти завжди одиничне, воно не межує з іншими Ти і не може бути *розташовано* у сфері нашого досвіду, оскільки знаходиться за межами всякого досвіду. До опису відношення з Ти непридатні жодні просторові терміни, крім, хіба що, *перед-стояння Я* своєму Ти.

Ти не може бути занесено в “сітку” образів нашого досвіду, оскільки таким чином Ти перетворюється на Воно. Ти не може бути пізнане як річ серед речей, оскільки воно завжди одиничне і не перебуває серед інших Ти. “Ця людина не Він або Вона, вона не обмежена іншими Він і Вона; вона не є певна точка в просторово-часовій мережі світу, вона не є щось наявне, пізнаване на досвіді і таке, що піддається опису, слабо зв'язаний пучок пойменованих властивостей. Але вона є Ти, що не має сусідства і сполучних ланок, і вона заповнює весь піднебесний простір” [4, 19].

Попереднє знання, тобто досвід, не визначає відношення з Ти, оскільки Ти не може бути зафіксовано в досвіді, отже, відношення не будується на образах минулого. Зустріч і діалог з Ти – це явище *теперішнього часу*. Зустріч-подія – це феномен, який не може бути класифікований за допомогою образів-спогадів, не належить до минулого речей-об'єктів, а поглиблює нас у теперішнє.

Але подія не має тривалості. Проте в концепції Бубера теперішнє *триває*.

Теперішній час Бубер (так само, як і Бергсон) розуміє не як точку, межу минулого часу, що відділяє те, що стало, від того, що стає, але як *теперішнє, що триває*, тривалість якого можлива через діалог.

Теперішній час виникає у філософії Бубера як присутність Ти, яке занурює суб'єкта в теперішнє, вириваючи його з минулого – того часу, в якому можливе пізнання і володіння. Але присутність Ти не лише являє нам теперішнє, воно ж робить можливим і тривалість часу, пов'язуючи через відношення розрізнені моменти взаємодії зі світом воедино: “струмуючий потік взаємодії” з Ти, що триває, пов'язує воедино дискретні моменти часу, перетворюючи їх на потік свідомості – чисту тривалість.

Бубер, так само, як і Бергсон, вважав сутнісним визначенням особистості динамізм внутрішніх станів: “Справжня суб'єктивність може бути зрозумілою лише динамічно, як віяння Я в його самотній істині... Особистість усвідомлює себе як таку, що бере участь у бутті, усвідомлює свою спів-участь як спів-буття і, тим самим, як суцю в бутті” [4, 52].

Динаміка, течія і безперервність часу можливі завдяки динамічності відношення, яке реалізовується в діалозі, і вірності події зустрічі. “Лише так, у вірності миті, ми пізнаємо життя, яке є щось інше, ніж сума миттєвостей. Ми відповідаємо миттєвості, але відповідаємо і за неї, ми несемо відповідальність за неї. У наші руки відданий континуум світу, ми відповідальні за нього” [5, 107].

Перебування в діалозі з Ти – це перебування в теперішньому, як у відношенні, що триває, яке визначається у філософії Бубера як *дійсне*. “Теперішнє – не те, що подібно до точки і позначає лише момент завершення минулого часу, який фіксується мисленнево, видимість зупиненої течії, але дійсне і сповнене теперішнє є лише остільки, оскільки є дійсність протікання теперішнього, зустріч і відношення. Теперішнє виникає лише через присутність Ти, що триває” [4, 22].

Отже, темпоральний аспект антропології Бубера побудований на розмежуванні справжнього і несправжнього відношення. Взаємодія зі світом як з Воно – це перебування у минулому, оскільки об'єкти, як щось *завершене*, вкорінені в минулому. Лише перебування у відношенні з Ти відкриває людині теперішній час як щось справжнє, що відбувається через перебування в діалозі. Це перебування у відношенні відкриває і самій людині її власну достовірність. Проте ідея майбутнього, на думку Бубера, може лише відстрочити справжнє відношення, затьмарити його можливість. “Жодна мить не може у своєму відношенні до дійсності посилатися на якийсь пізніший, майбутній час, заради якого, бажаючи його поліпшити, воно лишається таким нікчемним” [5, 118]. Отже, в антропології Бубера теперішнє стає конституюючим для суб'єктності елементом, однак у цьому “триптиху” часу (якщо можна так назвати зв'язку “минуле – теперішнє – майбутнє”) майбутньому не надано якоїсь значної ролі.

### **Емманюель Левінас: прийдешнє як Інший**

Для Левінаса питання про суб'єкта вихідним чином пов'язане з часом. Відмовляючись від ідеї безособового буття (так зване *il y a*) і стверджуючи, що суще домінує над буттям, Левінас будує свою філософію, виходячи з факту існування людини у світі. Цілком закономірно, що буття *існуючого* визначається через темпоральність. Перехід від безособового буття до буття *існуючого* здійснюється через залученість *існуючого* у час, а саме – в момент “зараз”. “Чи не стає буття взагалі буттям сущого через інверсію, подію теперішнього?” [7, 9].

Сама наявність мислення безпосередньо посиляє нас до теперішнього часу, твердить Левінас. Хоча ідеалізм і розміщує розум поза простором і часом, мислення сутнісно пов'язане з перебуванням у теперішньому. Так, Декартовий концепт *res cogitans* вказує на *мислячого*, який присутній тут і зараз, тобто локалізований і перебуває в теперішньому. Узагальнене Я традиційної метафізики (наприклад, трансцендентальний суб'єкт Канта) стає в ученні Левінаса свідомістю, присутньою в теперішньому.

Існуючий докладає зусилля, щоб закріпитися в бутті, і це зусилля є залученістю у теперішнє “тут і зараз”. “Зусилля – це само здійснення миті” [7, 19]. Докладаючи зусилля, існуючий залучається до миті теперішнього як перебування в світі. Власне, зв'язок суб'єкта зі світом здійснюється через це зусилля в миттєвості теперішнього.

З теперішнім пов'язана *дія*, вона дає людині можливість проявити себе з “анонімного шуму існування” – тобто, за логікою Левінаса, суб'єктизуватися. Суб'єкт, який вирішив узяти на себе “тягар буття”, виявляється вкоріненим у теперішньому.

Теперішнє в концепції Левінаса – це, насамперед, сам факт існування існуючого. Теперішнє здійснюється через зусилля і сприймається як чиста миттєвість події.

Визначаючи тривалість як безперервність, позбавлену окремих миттєвостей, Левінас, услід за Бергсоном, порівнює тривалість із мелодією, в якій окремі ноти зливаються в ціле, – і таким чином існує безперервність звучання, яка й утворює мелодію. Відрізнєння в мелодії окремих нот може бути лише штучним і зруйнує цілісність звучання, тобто тривалість. Мелодія, яка сприймається як *праця* і *зусилля* музиканта, розпадається на окремі миттєвості. Таким чином, теперішнє, що виникає завдяки дії і зусиллю, позбавлене тривалості. “Теперішнє зникає не лише в рефлексії, яка оголошує його невлотимим; за самим своїм способом виникнення в мелодії це – розсіювання” [7, 18]. Отже, і в концепції Левінаса виникає проблема тривалості теперішнього, оскільки воно представляється як

точкова, дискретна мить. Зв'язок цієї миті з іншими митями, причому такий зв'язок, який давав би можливість організувати безперервність і рух в часі, є одним із проблемних питань антропології Левінаса.

Зв'язок суб'єкта зі світом здійснюється як перебування суб'єкта в теперішньому, Левінас називає це “узяти на себе миттєвість” [7, 21]. Але це теперішнє як буття у світі пов'язує суб'єкта з речами – об'єктами, до яких докладається дія. “Бути в світі означає бути прив'язаним до речей” [7, 21]. Зв'язок зі світом речей здійснюється через турботу і намір. Цей рух до об'єкту наділяє його цінністю і відкривається як теперішній час.

Буття і мислення існуючого Левінас описує як “тут свідомості” – локалізацію, яка передбачає не простір, а укоріненість у теперішньому часі. Це буття в теперішньому – сам факт існування суб'єкта як безпосередньо даного.

Перебувати в теперішньому означає “бути виходячи із себе самого”, оскільки теперішнє ігнорує історію. Це мить буття суб'єкта як *самототожного*. Теперішнє не триває – воно таке, що самодовліє, хоча і містить у собі розсіювання. Але це розсіювання стає розплатою за суб'єктивність, за те, що самодовліючий суб'єкт перетворює факт будь-якої події на феномен свого внутрішнього досвіду і, таким чином, стає приреченим на перебування лише в теперішньому. Також теперішнє не триває, оскільки воно перериває тривалість часу *здійсненням* суб'єкта в миттєвості, його самоствердженням.

Самототожний суб'єкт, поглиблений у теперішнє, лишається ідентичним собі навіть у своїх змінах. Я, що перебуває у теперішньому, це “відвічний результат процесу самоідентифікації” [8, 76]. Світ як щось інше по відношенню до Я, в процесі його пізнання, його придбання стає *тотожним*, розчиняючись в самоідентичності Я.

Я, що пізнає світ, перетворює це *інше* на тотальність – континуум, який визначається як сфера пізнаного/непізнаного, позбавлена власної самоцінної одиничності. Тотальність світу – це сприйняття його як цілісної системи, й інших індивідів як пересічних “носіїв сил” [8, 67].

Важливо відзначити, що, згідно з Левінасом, суб'єкт, вкорінений у теперішнє, позбавляється майбутнього як чогось іншого відносно до самототожного Я. Майбутнє Левінас осмислює як прийдешнє, як те, що приходить “ззовні” щодо мене самого. (Відзначимо, що французьке слово *l'avenir*, що позначає “майбутнє” і яке є таким важливим для праці про час Левінаса [20], утворене від дієслова *venir*, яке означає “приходити, відбуватися”.) “Оскільки теперішнє зіставляється лише із собою, виходить із себе, воно ухиляється від майбутнього. Поняття теперішнього містить у собі розсіювання, непритомність. Якби воно тривало, то заповідало б себе. Його буття виникало б із спадку, а не із себе самого. Таким чином, теперішнє позбавлене всякої спадкоємності” [7, 45]. Теперішнє не минає, а неминуче повертається до самого собі, оскільки воно є “невтішною залученістю в буття” [7, 49]. Цій залученості в теперішнє не відкривається майбутнє, оскільки майбутній час як прийдешнє виникає лише завдяки часовій *подвійності* – існуванню *іншого* відносно до мене як до самототожного суб'єкту. Вкорінений у теперішньому суб'єкт перебуває в просторі тотального, яке він пізнає, перетворюючи світ на частину свого досвіду, привласнюючи світ собі. В процесі пізнання і розуміння об'єкт переходить у володіння суб'єктом, і момент подвійності, в якому є момент інакшості речі, зникає.

Також відзначимо, що час за своєю суттю виникає завдяки відокремленню, дистанції. Ця дистанція між *до* і *після*, згідно з Левінасом, походить з відокремлення, яке виникає в дистанції між *мною* й *іншим*.

Гранично іншим, таким, що найбільшою мірою чинить опір пізнанню, є в Левінаса смерть. Її таїна й неминучість дають людині можливість не лише сприймати смерть як певну межу власного буття, а й відкрити завдяки її інакшості *час*. “... Подвійність, яка заявляє про себе у смерті, перетворюється на віднесеність до іншого і до часу” [6, 26]. У філософії Левінаса вперше саме смерть є тим іншим, завдяки чому можливе визначення майбутнього як прийдешнього. Смерть дає можливість відкрити для самототожного

суб'єкта Іншого, оскільки вона порушує становлення як самопроекування і відкриває гетерогенність, яка розриває простір тотальності.

Поодинокі людина не здатна додати часу справжню тривалість. Я є залежним від свого теперішнього, воно не може здолати цю залежність простим запереченням теперішнього. Дуже важливо відзначити услід за Левінасом, що “порятунок може прийти лише ззовні, тоді як суб'єкт цілком – тут” [7, 59].

Дистанція, інакшість, а тим самим і час, приходять в особі Іншого, який “має інакшість як якість” [7, 60]. Інакшість Іншого пов'язана не лише з дистанцією в просторі між Я і Ти. Відсутність іншого в полі нашого досвіду, в нашому пізнанні і є умовою присутності Іншого як іншого щодо самототожного. Інший, як простір таїни, не може бути пізнаний (це насильство пізнання позбавило б його інакшості) і, тим самим, він приносить із собою розрив тотальності, дистанцію, потрібну для відчуття часу, що триває.

І все-таки прийде, яке задається смертю, ще не є тим, що цілком належить часові суб'єкта, оскільки смерть – безособова. Щоб стати справжнім часом суб'єкта, дещо має виникнути в теперішньому і бути “узятим на себе”. Потрібне щось, що задає подвійність у світі. Такою подією, що відкривається як розрив тотальності, є особа Іншого.

Прийде, що відкривається як продовження часу після смерті суб'єкта в часі Іншого. Левінас описує цей час як “батьківство”, “майбутнє дитини” або “чадородність” (*la fecundite*) [20, 85–89], тобто як час того, чого ще немає. Прийде, що відкривається через рух до цього, такого, *що-ще-не-стало*. “Потрібно піднятися до феномену батьківства, без якого час є лише образ вічності. Без батьківства був би неможливий час, потрібний для появи істини за видимою історією (яка, проте, лишається часом, тобто темпоралізується щодо теперішнього, яке перебуває в собі та ідентифікується)” [8, 245]. Батьківство Левінаса розуміє не лише як біологічний феномен; батьківство – це те, що дає можливість плинути часу за межами біологічного життя людини, задає тривалість часу поза мною.

Реконструюючи антропологію Левінаса як темпоральну можна описати суб'єкта як такого, що виривається з безособового буття *il y a* завдяки залученості в мить теперішнього, яке і є фактом маніфестації існуючого в безособовому існуванні. Але залученість у теперішнє, обтяженість собою не може бути здолана суб'єктом самотійно, виходячи із себе. Вона долається в прийдешньому, яке відкривається через інше й Іншого, яке виникає як *подія, батьківство і час Іншого*. Отже, в концепції Левінаса розглядаються переважно два з трьох модусів часу: теперішнє і майбутнє, осмислене ним як прийдешнє. Причому саме прийдешнє є смислообразуючим для Левінасової феноменології Іншого.

\* \* \*

Таких різних мислителів, як Анрі Бергсон, Мартін Бубер і Емманюель Левінас, попри всю несхожість їх концепцій, об'єднує відмова від побудови антропології поза часом. Цей підхід вельми характерний для філософії ХХ століття, зокрема для феноменології, для якої аналітика свідомості неможлива поза темпоральністю. Відзначимо, що в указаному феноменологічному розгляді свідомості відобразилося вчення про час Анрі Бергсона, а саме – його визначення часу як переживання тривалості.

Як було показано, темпоральна парадигма Бергсона побудована на розгортанні минулого в теперішньому. Однак описаний ним механізм пізнання реальності, а саме – “накидання” образів, які виникли у *минулому* і які містяться в пам'яті, на *справжнє* сприйняття – не має своєю передумовою Іншого: ми побачили, що інше й Інший постають перед нами як феномени, непіддатні пізнанню на підставі наявного у нас досвіду. Саме *неможливість абсолютної інішості* в концепції Бергсона призводить до того, що майбутній час лишається прихованим для самотньої свідомості, зануреної в потік тривалості, обтяженої своїми “безпосередніми даними”.

Розгляд буття суб'єкта як буття в часі підводить Левінаса і Бубера до питання про інтерсуб'єктивність як до питання про особливе осмислення темпоральності.



За логікою Бубера, вирватися зі світу речей, знання про яке утримується в модусі минулого, можна лише завдяки інтерсуб'єктивному зв'язку, що реалізується у *відношенні*. Це відношення реалізується в теперішньому, що триває. Теперішній час, згідно з Бубером, постає перед нами як дар Ти, який перебуває переді мною, як час діалогу, що триває. Цей час для Бубера має виняткову цінність і не може бути принесеним у жертву заради якоїсь віддаленої майбутньої мети або пори.

Однак у Левінаса саме майбутній час, осмислений як *прийдешнє*, є смислостворюючим, оскільки він відкривається нам іншим і відкриває нам інше. Вкорінений у теперішньому суб'єкт лишається “обтяженим собою”, його спроби позбавитися своїми силами від цієї обтяженості приречені на зісковзування в безособове буття (*il y a*). Для самототожної свідомості майбутній час можливий як проект (що знаходимо у Гайдеггера), проте, згідно з Левінасом, це не справжнє майбутнє як *прийдешнє*. Останнє відкривається лише через розрив у розумінні і пізнанні, через досвід абсолютно іншого – як смерть або особа Іншого, який, за висловом Б.Вальденфельса, є “самим колапсом феноменальності” [19, 76].

Саме у Емманюеля Левінаса можна відзначити таку інтенсивність моменту іншості у вченні про час, яка протиставляє його Анрі Бергсону і феноменологічній традиції ХХ століття з їх тлумаченням темпоральності як часу самотнього суб'єкта. Проте Левінас не єдиний, хто звернув увагу на важливість моменту іншості в розумінні часу. Тривалість *справжнього* діалогу, в якому відбувається взаємодія Я і Ти, вирізняє філософію Мартіна Бубера. Однак якщо для Бубера *Ти* знаходиться в теперішньому і конститує теперішнє, повертає суб'єкта з минулого в переживання “зараз”, то для Левінаса *Інший* (відзначимо цю відмінність у позначенні іншості) – це завжди непрогнозоване майбутнє, то, що прорізає моє теперішнє новим виміром *прийдешнього*.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собрание сочинений: В 4-х тт. – М., 1992. – Т. 1.
2. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собрание сочинений: В 4-х тт. – Т. 1.
3. Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 2006.
4. Бубер М. Диалог // Бубер М. Два образа веры. – М., 1995.
5. Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры.
6. Гайденко П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. – М., 2006.
7. Левинас Э. Время и Другой // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб., 1998.
8. Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное. – М., СПб., 2000.
9. Левинас Э. Тотальность и бесконечное // Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечное.
10. Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. – М., 2004.
11. Мотрошилова Н.В. “Идеи Г” Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. – М., 2003.
12. Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э.Левинаса. – СПб., 2006.
13. Разеев Д.Н. В сетях феноменологии // Разеев Д.Н. В сетях феноменологии. Гуссерль Э. Основные проблемы феноменологии. – СПб., 2004.
14. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. – СПб., 2001.

15. *Щитцова Т.В.* Memento nasci: Сообщество и генеративный опыт (Штудии по экзистенциальной антропологии). – Вильнюс, 2006.
16. *Ямпольская А.В.* Ранний Левинас: проблемы времени и субъективности // Вопросы философии. – 2002. – № 1.
17. *Ямпольская А.В.* Вклад Левинаса в феноменологию и в деконструкцию феноменологии // Логос. – 2004. – № 1(41).
18. *Cohen R.* Responsible Time // Cahiers d'Etudes Levinassiennes. – Jerusalem-Paris, 2002. – № 1.
19. The Cambridge Companion to Levinas. – Cambridge, 2002.
20. *Levinas E.* Le Temps et l'Autre. – Paris, 1979.