

# ГЕТЕРОГЕННОСТЬ САМОСТИ: ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ У ПОЗДНЕГО ЛЕВИНАСА

АННА ЯМПОЛЬСКАЯ

Доктор философских наук,  
ведущий научный сотрудник Центра  
фундаментальной социологии  
Национального исследовательского  
института «Высшая школа  
экономики».

**Адрес:** ул. Старая Басманная, д. 21/4,  
105066, Москва, Россия.

**E-mail:** iampolsk@gmail.com

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

*нарративная идентичность,  
гетерогенность, инаковость,  
интерсубъективность, Другой, Левинас,  
Гуссерль.*

В данной работе мы исследуем критику понятия идентичности, представленную в поздних работах Эмманюэля Левинаса, в частности, в книге «О Боге, который приходит в мышление» (1982). Идентичность предстаёт как идентификация, как присвоение моего и отторжение чужого; целью идентификационного процесса выступает гомогенизация опыта. Однако опыт как опыт интерсубъективный имеет гетерогенную структуру: в нём имеются вкрапления чужих, не поддающихся ни ассимиляции, ни отторжению элементов. Эту гетерогенность опыта можно обнаружить уже у Гуссерля в тех дескрипциях интерсубъективного опыта, которые представлены в «Картезианских медитациях»; однако у Левинаса эта гетерогенность тематизирована явным образом. Обнаружение гетерогенности внутри самого субъекта описывается в терминах «пробуждения» или даже «отрезвления»; эта терминология, восходящая к Гуссерлю, указывает на аскетический характер, свойственный размышлению

о самом себе. Неоднородность опыта отражает неоднородный, «складчатый» характер, свойственный переживанию времени; темпоральность, по Левинасу, включает в себя не только сознание моего собственного времени, но и всегда уже имеющую место аффицированность временем Другого и других. Я аффицирован Другим — но как «Другим-во-мне», как «иным-в-тождественном». Структура «иного в тождественном» описывается на двух парадигмальных примерах: материнства и пророчества. Выход за пределы нарративной концепции идентичности возможен только на основе радикального переосмысления исторической структуры субъективности: субъект выступает уже не как глобальный наблюдатель и судья собственной жизни, но как всегда уже вовлечённый в отношение с Другим, носящий в себе Иное мессианский субъект ответственности. Однако это мессианство неустойчиво, а значит, описание такого субъекта требует нового, более гибкого концептуального языка.

*Отрезвление от идентичности ради того, что глубже самости*  
Эмманюэль Левинас<sup>1</sup>

*Пробуждение субъективности от идентичности, где субъективность уютно располагается в собственном опыте*  
Эмманюэль Левинас<sup>2</sup>

## 1. САМОТОЖДЕСТВЕННОСТЬ СУБЪЕКТА И ЕГО ВНУТРЕННЯЯ ГЕТЕРОГЕННОСТЬ

Различие нормальной идентичности и нарушений идентичности предполагает, что мы знаем, что же такое «нормальная» «идентичность» (Kernberg 2006, 970–971). Это вопрос не только психологический<sup>3</sup>, но и социологический (связанный с такими проблемами как приверженность группе и идеалам группы, приверженность групповым формам поведения, стремление отметить себя знаком принадлежности к данной группе), и, конечно же, философский. Идентичность может пониматься совершенно различным образом, и в зависимости от того, как мы понимаем, что значит быть «тождественным самому себе», мы определяем, что такое нарушения идентичности. Идентичность может быть описана как идентичность социальная, идентичность нарративная (в том смысле, в котором об этом говорят, например, Кернберг (Kernberg 2006) или Фукс (Fuchs 2007), т. е. выстраиваемая в процессе рассказа о себе, или же как идентичность трагическая (см., например: Бернет 2014, Basterra 2004), всегда уже находящаяся в процессе внутреннего «раздрая», разорванности между чувством и долгом, судьбой и жизнью.

Во всех этих случаях идентичность не есть что-то, что падает на нас с неба, что мы получаем даром, чем мы уже обладаем; идентичность это то, что мы более или менее активно и сознательно выстраиваем. В идентичности, понимаемой как идентификация, постоянно присутствует момент герменевтического *как* (я воспринимаю, описываю, подаю себя другим *как* такого или сякого): идентичность есть определенный *смысл*. Этот смысл может быть локальным, подлежащим определенной фрагментации («я читаю лекцию как философ, а на выборы хожу как гражданин»), а может быть и глобальным («я вообще такой человек»: например, «я вообще добрый, умный и красивый»); некоторые формы фрагментации идентичности могут быть описаны как патология (Kernberg 2006).

Но раз идентичность — это всегда идентификация и самоидентификация, будь то в глазах фокус-группы или в глазах своих собственных, то это означает,

1 Из сборника «О Боге, который приходит в мышление» (Lévinas 1992, 51).

2 Из сборника «Между нами» (Lévinas 1991, 92).

3 Необходимо отметить, что единство Я, предполагаемое психической нормой, касается не только обсуждаемых в данной статье тем, но и вопросов единства эстетизиса, синтеза различных функций эго, вопросов об отщеплении аффекта и др.

что идентичность есть *процесс*, в который вовлечено время. Я выстраиваю себя как *постоянного* во времени; например, с помощью памяти (у Локка), или в процессе создания когерентного рассказа о себе самом (у Поля Рикёра). Когерентность жизненной истории, когерентность автобиографической памяти предполагает совершенно определенную концепцию исторического *времени* — даже если речь идет не о «большой» истории, а о «малой» истории, истории одной жизни (как у Людвиг Бинсвангера). Иначе говоря, если идентичность есть смысл, то трансформации этого смысла должны быть «гладкими», если можно так выразиться: кризис смысла не должен быть крахом или же утратой этого смысла. Постоянство смысла связано с постоянством *авторства* собственных мыслей и действий; это авторство понимается как *само-обладание* и *само-определение* в самом базисном смысле этого слова: чуждые влияния должны быть ассимилированы или же, напротив, отторгнуты. Такая концепция идентичности предполагает наличие *собственного* ядра, в котором уже нет ничего несобственного: идеал идентичности — это полная гомогенность.

Переживание собственной неоднородности, ощущение гетерогенности собственного опыта испытываются и описываются как нечто невыносимое и *дурное*. Мой мир должен быть четко разделен на мое и чужое; область моего следует всеми силами консолидировать, область чужого — тщательно от своего отделять и из области своего немедленно изгонять. Идея о том, что во мне могут быть вкрапления чужого, чужие мысли и чувства, немедленно отождествляется с патологическим опытом, хотя, как справедливо отмечает Морис Мерло-Понти, люди ощущают в себе голос совести, голос интуиции, пророческий или поэтический дух и не переживают этот опыт как патологический, как вторжение в душевную жизнь чужеродного элемента (Merleau-Ponty 1969, 27). Итак, гетерогенность собственного опыта можно описывать по-разному: в некоторых концепциях собственного опыта гетерогенность может выступать как ирреализация (так ее понимает, например, Мишель Анри (Анри 2016, 15–17)) или как контаминация (стратегия Жака Деррида (Деррида 1996)) — это ее негативные концепции. Однако гетерогенность быть описана и как необходимый, и даже конститутивный элемент опыта — так, например, ее описывают уже упомянутый Мерло-Понти или же автор, которым мы занимаемся в этой статье, Эммануэль Левинас.

## 2. КРИТИКА ИДЕНТИЧНОСТИ У ЛЕВИНАСА

Начнем с того, что Левинас видит в идентичности и в процессе самоидентификации наиболее отличительную черту Я, это: Я живет, самоидентифицируюсь, и эта самоидентификация составляет *содержание* его жизни (Левинас 2000, 134; Schnell 2010, 43). Речь идет не только и не столько о теоретической самоидентификации, хорошо отрефлексированном ответе на вопрос «кто я? И куда я иду?». Я Левинаса — это Я практическое. Я *живет* в мире, *наслаждаясь* миром, удовлетворяя свои потребности и нужды. Именно это наслаждение

жизнью — или, в отрицательном модусе, ее мучительность — индивидуализирует Я, не позволяет ему раствориться в безличности. Хороший ресторан или тяжелый чемодан в руке — вот те моменты, в которые я чувствую себя самым собой! Именно так происходит гипостазирование, первый этап на пути к тому, чтобы быть не просто полюсом идентичности, но действительно субъектом.

Итак, у Я есть свой собственный мирок, где Я находится «у себя», однако, вообще говоря, размах присвоения мира у левинасовского Я совершенно грандиозен: «моим» является все, до чего я могу дотянуться актуально и потенциально, будь то в действительности (рукой) или схватить метафорически, схватить мыслью. Все принадлежит мне, даже звезды, говорит Левинас (Левинас 2000, 77). А значит, мне в известном смысле принадлежит все не-мое — в той мере, в которой я могу это не-мое помыслить.

Итак, вражда и примирение, отчуждение и ассимиляция — это части идентификационного процесса (Lévinas 1992, 66; Lévinas 2004, 178) и одновременно это основные категории современного мышления. Главная трудность заключается в том, что у нас нет категориального аппарата, который бы позволил выйти за пределы логики идентификации; мышление воспринимается как построение силлогизмов. Философия Левинаса так трудна и так важна потому, что она представляет собой не движение от силлогизма к силлогизму, а своего рода аскетический акт: как он пишет в «О Боге, который приходит в мышление» (1982), Иное «призывает Тождественное из самой его глубины — к тому, что глубже чем оно само» (Lévinas 1992, 48), глубже самости. Мышление само по себе должно быть пробуждением — и отрезвлением. Для этого мы должны научиться мыслить *иначе*, выйти *по ту сторону знания*. Этот модус мышления — и одновременно способ жизни — открывается нам, когда мы видим другого человека как Другого, как ближнего:

Другой — тот, к кому обращен вопрос — не принадлежит к сфере познаваемого, подлежащего исследованию. [Иначе говоря, спрашивая о чем-то кого-то, я интересуюсь чем-то, а тот кто-то, кого я спрашиваю, не принадлежит сфере моих познавательных интересов, с ним я соотношусь по-другому. — А. Я.] Он держится вблизи. Его койность не является частью той чужности, которая подлежит исследованию и которая это исследование направляет. Тождественное имеет дело с Другим еще до того, как иное — в каком бы то ни было виде — явится сознанию. Субъективность структурирована как *иное в Тождественном... это беспокойство Тождественного, который беспокоится о Другом* (Lévinas 2004, 47).

Каковы же те структуры мышления, которые позволяют нам мыслить субъект как нечто неоднородное, как то, что включает в себя нечто радикально иное и в некотором смысле его превосходящее? На каком языке мы можем говорить об этом внутренне противоречивом опыте — если это, конечно же, *опыт*, и если о нем можно говорить? Левинас дает два примера такого нарушения идентичности субъекта — нерадикальный и радикальный: пример гуссерлевской феноменологии, включающий в себя интерсубъективную

редукцию, и пример этического отношения, подразумевающего бесконечную ответственность за другого, ради другого и вместо другого.

### 3. ГЕТЕРОГЕННОСТЬ ОПЫТА В ФЕНОМЕНОЛОГИИ

Феноменология — и в этом ее отличие от немецкого идеализма, если верить Левинасу, — преодолевает мышление в терминах тождества, адекватности и достоверности благодаря трем существенным моментам: трансцендентальной редукции, выводящей за пределы горизонта сознания эмпирического субъекта, пассивного синтеза и intersубъективной редукции к исходному Мы (хотя Левинас не обращается к XIII–XV томам Гуссерлианы, где intersубъективная редукция изложена во всей полноте). То, что в «Иначе, чем быть, или по ту сторону сущности» называлось *l'Autre dans le Même* (иное в тождественном), в «О Боге, который приходит в мышление» даже в какой-то момент называется гуссерлевским термином — *transcendance dans l'immanence* (трансцендентность в имманентности) (Lévinas 1992, 46). Рассмотрим подробнее эти три примера первичного преодоления логики идентичности и идентификации.

Трансцендентальная редукция, которая ведет к обнаружению горизонтной структуры сознания и тем самым выводит феноменолога за пределы наполнения интенции созерцанием, означает, согласно Левинасу, не просто

обнаружение недостоверностей, компрометирующих достоверность [познания], но — пробуждение духа по ту сторону достоверностей и недостоверностей, этих модусов познания бытия. Редукция есть пробуждение, где проступает рациональность мышления — значимость смысла — в отличие от норм, которые определяют идентичность Тождественного (Lévinas 1992, 43).

Итак, в интерпретации Левинаса феноменология выступает не как теория познания, руководствующаяся идеалом абсолютной достоверности (см., например: Dodd 2004), не как нормативная наука (см., например: Crowell 2013), а, напротив, как философское направление, разрушающее саму идею *абсолютной* достоверности, *окончательной* системы норм (такую интерпретацию феноменологии мы встречаем и у Лешека Колаковски (Kolakowski 1975)). Следует ли понимать это в том смысле, что вместо стабильной идентичности, стабильной нормативности мы переходим к *плавучей* идентичности или к *плавучей* нормативности (если воспользоваться языком Джудит Батлер), которые постоянно находятся в процессе изменения и становления? У Левинаса речь идет не столько о диффузной, плавучей идентичности, сколько о «трещине» в идентичности (Lévinas 1992, 50). Активная жизнь сознания проходит на фоне другой его жизни, невидимой, пассивной, и обнаружение этой «другой» жизни, обнаружение ее *гетерогенности* (Lévinas 1991, 92) — это своего рода «пробуждение»<sup>4</sup>.

4 О гетерогенности мирского и трансцендентального опыта у Гуссерля см.: Ямпольская 2018, 32–37.

Гуссерль пользуется термином «пробуждение» для того, чтобы описать, каким образом пассивное чувственное переживание вызывает в эго перемену интенции, аффективный перенос, который провоцирует перенос смысла<sup>5</sup>. Левинас описывает это так:

Инаковость предмета, столкновение с реальным — вот от чего здесь зависит отрезвление пробуждения. Перенесенное воздействие, полученный стимул приходят от объекта, который «выделяется» (*sich abhebt*) в имманентности. Пробуждение отвечает инаковости, которую Я надлежит ассимилировать. На эту ассимиляцию указывает оптическая метафора [аффективного. — А. Я.] *луча*, исходящего от пробужденного Я и направленного к пробудившему его объекту (Lévinas 1992, 49).

Тем самым горизонтная структура сознания и пассивный синтез — поняты таким образом — служат лишь очень грубым примером «трещины в идентичности», потому что эта трещина все время замазывается; инаковость «схватывается», захватывается и присваивается в движении познания. Все эти метафоры — «трещина в идентичности», «бдение» — представляют собой не столько описание опыта, сколько набросок *категориального аппарата* для такого описания.

Еще одним, и более важным, примером «пробуждения» в гуссерлевской философии служит для Левинаса феноменологическая редукция как редукция интересубъективная. Если в ранних своих работах он относился к этой части гуссерлевского наследия очень критически, то в работах семидесятых вчувствование неожиданно начинает открывать «удивительную возможность пробуждения» (Lévinas 1992, 55). Та же самая взаимозаменяемость меня и Другого, которая раньше рассматривалась как этическое насилие, вдруг приобретает этический смысл. «Гомогенность пространства», утверждаемая в известном пассаже из 53 параграфа «Картезианских медитаций»:

я апперцепирую Другого не просто как дубликат себя самого, ... я апперцепирую Другого как обладающего такими модусами явлений, которые я сам имел бы как им равные, если бы переместился Туда и был бы Там (Гуссерль 2001, 104),

— неожиданно начинает указывать на гетерогенность интересубъективного отношения:

Я, каким бы оно ни было *примордиальным* и гегемоническим в своем *hic et nunc*, в своей идентификации, благодаря взаимозаменяемости Тут и Там *отходит на второй план*, видит себя другим, видит себя выставленным другому, обнаруживает необходимость дать отчет... Вторичность, когда под взглядом другого примордиальная сфера теряет приоритет, привилегии и самодостаточность, есть пробуждение, при котором эгологическое — эгоическое и эгоистическое — исчезает как сон (Lévinas 1992, 54–55).

5 Левинас отсылает тут к гуссерлевским описаниям пассивного синтеза, см., например: Husserl 1999, 79–81, см. также: Husserl 1966, 158.

Левинас интерпретирует Гуссерля по-сартровски — аналогизирующая презентация в первую очередь означает, что я становлюсь объектом чужого взгляда (да что там — чужого конституирования!), однако этот опыт «быть объектом чужого взгляда» приобретает совершенно иной, этический оттенок. Взгляд другого — это не «объективация и овеществление», это одновременно и избрание к ответственности, в которой я становлюсь незаменимым и поистине уникальным. Но здесь мы отходим от левинасовской интерпретации феноменологии и переходим к его собственной мысли.

#### 4. ПРОБУЖДЕНИЕ К ОТВЕТСТВЕННОСТИ: ПО ТУ СТОРОНУ ОПЫТА

Что же означает выход за пределы логики отождествления на практике? Речь здесь идет о проблематизации понятия опыта. Опыт гомогенный, опыт субъекта, который стремится собрать себя воедино, отождествить и присвоить «свое», отбросив «чужое», уступает место гетерогенной концепции опыта. Как верно отмечает Адонис Франгеску (Frangesku 2017), Левинас наследует от Хайдеггера идею о том, что темпоральность — это «ключ ко всему», и поэтому переосмысление понятия опыта подразумевает совершенно иную концепцию темпоральности. Левинас предлагает нам

увидеть субъекта не только как субъекта в настоящем, не только как самотождественного самому себе — но диахронически, как Иное-в-Тожественном (Lévinas 2004, 47).

Гетерогенная структура опыта, о которой шла речь в случае феноменологии, здесь радикализируется, причем само понятие опыта — столь важное, например, для практики психотерапии — ставится здесь под вопрос.

Что же такое опыт — «мой собственный» опыт и «наш общий» опыт, опыт мира, разделенного с другими? Ответ Левинаса очень суров: мой «собственный» опыт есть лишь мыслительная конструкция, лишь форма защиты своего «мягкого брюшка». Может быть, решение заключается в том, чтобы перейти от моего личного опыта к опыту общему, разделенному? Однако «общий опыт» — это тоже конструкция, предполагающая возможность слияния с другими, предполагающая, что я не отделен от других радикальным образом, что я могу их опыт вобрать в себя. Другими словами, Левинас (и в этом его глубокое отличие от Мерло-Понти и всей линии французской философии, восходящей к Мерло-Понти) отрицает, что между мной и другими может существовать какая бы то ни было *медиальная, опосредующая* структура — даже структура «отношения»: отношение к другому есть «отношение без отношения». Тем не менее «непосредственность» отношения есть «трансцендентальная иллюзия» (Lévinas 1992, 181), потому что эта непосредственность уже предполагает определенное посредничество — посредничество общего времени (и/или общего пространства).

Итак, единство моего времени — как времени, поддающегося автобиографическому нарративу, времени, которое я могу вспомнить, несмотря на

лакуны в рассказе, — ставится Левинасом под вопрос. Вместо «однолистного» времени жизненной истории, состоящего из прошлого, на которое мы оглядываемся, и из будущего, которое мы предвосхищаем, времени «от себя и назад к себе, из чего и к чему», времени «чистого самоаффичирования себя самого» (Хайдеггер 1997,109), Левинас предлагает «многолистную», складчатую структуру темпоральности, которую он называется *диахронической темпоральностью*. Время диахронии — это, с одной стороны, «внепамятное» прошлое, прошлое, которое никогда не было настоящим, и, с другой стороны, «пророческое», «вдохновенное» будущее. В моем «нормальном» времени, в моем «нормальном» опыте обнаруживаются «вкрапления» чего-то чужого, но эти вкрапления не капсулируются, не вытесняются, не ассимилируются. Я аффичирован Другим — но как «Другим-во-мне», как «иным-в-тождественном».

Есть время, которое не может быть понято исходя из присутствия и из настоящего, в котором прошлое есть лишь удержанное настоящее, а будущее — грядущее настоящее. [Представление как] воспроизведение-настоящего оказалось бы основной модальностью ментальной жизни. Но если исходить из этического отношения к другому, то я могу увидеть проблеск темпоральности, в которой измерения прошлого и будущего приобретают свое собственное значение. В ответственности за другого прошлое другого, которое никогда не было моим прошлым, начинает меня касаться, оно для меня уже не воспроизведение-настоящего. Прошлое другого — в некотором смысле история человечества, в которой я никак не участвовал, при которой я не присутствовал — становятся моим прошлым. Что же касается будущего, то это не есть мое предвосхищение некоего настоящего, которое ожидает меня уже готовым и которое подобно невозмутимому порядку бытия, как если бы темпоральность была синхронией. Будущее есть время пророчества, которое есть и приказ, моральный императив, весть о [бого]духовности <...> Будущее не есть просто грядущее. Бесконечность времени не пугает меня, я думаю, что это само движение к-Богу и что время лучше вечности, которая есть лишь жестокость настоящего, идеализация настоящего (Lévinas 1991, 125).

В каком же именно смысле речь идет о том, что чужое прошлое, не бывшее моим настоящим, прошлое, которое я не могу вспомнить, становится моим собственным прошлым? Идет ли речь о расширении внутреннего сознания времени до коллективной памяти или даже исторической памяти по модели «то, что было не со мной — помню»? Нет, речь идет о том, чтобы выйти за пределы памяти как таковой, за пределы синтеза как такового, за пределы активности сознания как таковой. Левинас часто «бьет по нервам», он пользуется очень сильными, «гиперболизированными» метафорами: «рана», «ожог от огня неугасимого» — и даже «травма» и «обсессия»; и действительно, речь идет о *чем-то вроде* психической травмы, о *чем-то вроде* навязчивости:

Кажется, что вплоть до этого момента мы пытались сконструировать абстракцию пассивной субъективности. Восприимчивость конечного познания есть собирание разбросанных данных воедино в одновременности настоящего,



в имманентности. Пассивность «пассивнее любой пассивности» заключается в том, чтобы претерпеть — или точнее, уже претерпеть в непредставимом — не бывшим настоящим — прошлом травму, которую не взять на себя, травму столкновения с «без» бесконечного, опустошающего присутствие и пробуждающего субъективность к близости другого (Lévinas 1992, 116).

Психическая и юридическая норма — в которой субъект свободен и ответственен только за то, что было в его власти, или хотя бы за то, что соответствовало его желаниям, за то, что он мог изменить и не изменил, — выступает как своего рода «нормопатия» (ср.: Левинас 2014, 35). И наоборот. Возьмем для примера описание психического расстройства в последней книге Томаса Фукса:

Расстройство нарушает в первую очередь опыт самого себя (self-experience)... подразумевается определенная саморазделенность, самоотчуждение. Нечто *внутри меня* мне противостоит и тем не менее находится вне моего воздействия, будь то приступ паники, депрессивное настроение, компульсия или галлюцинация, нечто манипулирует мною, покуда я тщетно пытаюсь восстановить суверенный контроль (Fuchs 2018, 257).

Это описание психического расстройства очень похоже на описания аффицированности Другим, которые мы встречаем у Левинаса; суверенный контроль над самим собой, заглушающий *нечто внутри меня*, пытающееся на меня воздействовать, — это именно описание «бесчувственной», «растолстевшей» на египетских кормах идентичности, которая «брыкается» при встрече с тем, что ее задевает и трансцендирует (ср.: Втор. 32:15; Lévinas 1992, 58). Однако травма, о которой говорит Левинас, — это травмированность *Благом*; это травма, которая не разрушает субъективность, а — благодаря ее ранимости, не-без-чувственности — пробуждает к «подлинно человеческой жизни». Ее наиболее собственным становится «не-собственное», ее незаменимость — это способность заместить другого в его ответственности.

Феноменологический подход подразумевает, что мы понимаем, что такое время, что такое идентичность, что такое трещина в идентичности, исходя не из какой-то общей универсальной схемы, а из конкретных человеческих ситуаций (Frangesku 2017, 148). Давайте обратимся к двум парадигмальным примерам «Иного-в-тождественном» — беременности и пророчеству (см.: Lévinas 2004, 109, 253). Ребенок во чреве — это в буквальном смысле слова иное-в-тождественном, другой-во-мне; здесь не работает логика тождественного — это не часть тела матери и не нечто, что от матери отчуждено, не чуждый организм, который вдруг оказался «инкорпорирован» в ее тело. Нечто находится внутри меня и воздействует на меня, радикальным образом меняя мою жизнь, лишая меня моей «здоровой» позиции суверенного субъекта, моей идентичности, — однако здесь нет противостояния, конфронтации, отчуждения или отщепления. На этом примере мы можем отчасти схватить, что означает «бесконечная ответственность за другого», возникающая до — или помимо — свободного

выбора; что такое «ранимость» субъекта, который на *чувственном уровне, на уровне* плоти оказывается затронут страданием другого; что такое «невозможность оставить другого умирать». В связи с примером матери и ребенка может возникнуть ощущение, что этическое отношение — это лишь гиперболизация эмоции, но в общем случае это не верно. В отношении с первым встречным субъект точно так же обнаруживает себя в ситуации ответственности за Другого — ответственности, которая разыгрывается не на уровне сознания, а на конкретном уровне чувственности, на уровне плоти. Левинас пользуется библейской метафорой, сравнивая идентичность субъекта с «каменным сердцем», которое Бог должен заменить на «сердце плотяное» (Иез. 36:26). И здесь возникает Бог — Бог, пробуждающий меня к ответственности, направляющий мое метафизическое желание к нежелательному, к другому.

Второй пример — пример «пророчества» — труднее<sup>6</sup>. Речь не идет о пророчестве как предсказании; пророчество понимается Левинасом по-розенцвейговски — как знамение (Розенцвейг 2017, 127–128). Субъект свидетельствует о славе Бесконечного не в тот момент, когда он предвидит будущее, потому что «пророческое будущее» — не будущее предвосхищения; субъект свидетельствует о Боге не в тот момент, когда нечто говорит о Боге, когда выстраивает определенный нарратив, а в тот момент, когда он пробуждается от идентичности к ответственности, говоря ближнему — «вот я», *hineni* (Lévinas 2004, 233). «Вот я», — отвечаю я своему ближнему, и в этот момент в дискурс оказывается вовлечен Бог, тот Бог, которому Исая, пророчествуя, сказал: «вот я, пошли меня» (Ис. 6:8). Я служу своего рода пресс-секретарем (Lévinas 1992, 124) для моих собственных слов — отвечая другому, предоставляя себя ему «во имя Господне», я слышу заповедь, которая требует от меня бесконечной ответственности за Другого, но эта заповедь дана мне моим собственным голосом. Левинас описывает это «превращение гетерономии в автономию» (Lévinas 2004, 232) в библейских терминах «закона, начертанного на сердце» (Рим. 2:15; Иер. 31:33). Голос, который звучит во мне — это не манипулирующий мной, чуждый, не поддающийся никакому усвоению и присвоению голос галлюцинации, это иной голос, который звучит во мне и который я признаю своим собственным. Да, он проник в меня как «тать в ночи» — но он не чужд мне, как не чужды мне голос совести или любимая поэтическая строка.

Таким образом, нарративная идентичность, подразумевающая внутреннее единство и самоидентичность рассказываемой истории (Ricoeur 1990, 175), уступает место другому представлению о субъекте. История этого субъекта амбивалентна, она не поддается синхронизации, он входит в нее не столько как первое лицо, не как рассказчик, а лишь в винительном — обвинительном — падеже. Но в то же время этическая ситуация определенным образом *выводит меня на свет*; я обретаю «радикальную индивидуальность» (Lévinas 1992, 135) в отношении с другим, другими и Богом: я индивидуализируюсь

6 Подробнее см.: Yampolskaya 2019.

не как тождественный самому себе, а как уникальный, единственный в своем роде. Мессианская ответственность формирует меня как мессианскую фигуру *sui generis*, которая избирает благо прежде, чем узнать добро и зло, которая «травмирована» Благом. Или, точнее — «быть Я» значит постоянно «осциллировать» (Lévinas 2004, 238) между лишенной самоидентичности мессианской уникальностью и сознанием собственной идентичности, собственной укорененности в бытии, между явленностью и неявленностью, между свободой и ответственностью за пределами свободного выбора. Дело не только в том, что мессианский, или, точнее, пророческий субъект, — это уже не свидетель и даже не судья собственной жизни, скрепляющий ее единством исторического нарратива; левинасианский субъект говорит не в присутствии Другого, не *для* Другого, но *к* Другому, и даже это обращенное к Другому слово не является в полной мере его собственным: пророческий ответ Другому «вот Я» принадлежит не мне самому, но Богу. Иное живет во мне, как живет во мне моя душа, это «зерно безумия» (Lévinas 2004, 111); в самой глубине моего собственного опыта обнаруживается чужое.

Левинас выводит нас за пределы нарративной концепции идентичности, за пределы «лишь моего» опыта, однако его урок нам трудно воспринять: привычный концептуальный аппарат дает сбой, он не «заточен» под работу с лишенными самоидентичности и стабильности объектами. Неустойчивость и гетерогенность структуры субъективности требует, чтобы мы перестали бояться амбивалентности и антиномичности: требуется новый, более гибкий концептуальный язык, на котором можно описывать нестабильные, «мерцающие» и многолистные структуры.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Basterra G. (2004) *Seductions of Fate: Tragic Subjectivity, Ethics, Politics*. New York; Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Crowell S. (2013) *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dodd J. (2004) *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. London: Kluwer Academic (Phaenomenologica. Vol. 174).
- Frangeskou A. (2017) *Levinas, Kant and the Problematic of Temporality*. London: Palgrave Macmillan.
- Fuchs T. (2007) «Fragmented Selves: Temporality and Identity in Borderline Personality Disorder». *Psychopathology*. Vol. 40. № 6. P. 379–387.
- Fuchs T. (2018) *Ecology of the Brain: The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*. Oxford: Oxford University Press (International Perspectives in Philosophy and Psychiatry).
- Husserl E. (1966) *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuscripten (1918–1926)*. Hrsg. von M. Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff (Husserliana. Bd. 11).

- Husserl E. (1999) *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*. Revidiert und hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg: Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek. Bd. 280).
- Kernberg O. F. (2006) «Identity: recent findings and clinical implications». *The Psychoanalytic Quarterly*. Vol. 75. № 4. P. 969–1004.
- Kolakowski L. (1975) *Husserl and the Search for Certitude*. New Haven: Yale University Press.
- Lévinas E. (1991) *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Bernard Grasset (Figures).
- Lévinas E. (1992) *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin.
- Lévinas E. (2004) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Livre de Poche (Biblio essais).
- Merleau-Ponty M. (1969) *La prose du monde*. Texte établi et présenté par C. Lefort. Paris: Gallimard (Collection NRF).
- Ricoeur P. (1990) *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil (L'Ordre philosophique).
- Schnell A. (2010) *En Face de L'Extériorité: Levinas Et la Question de la Subjectivité*. Paris: Vrin.
- Yampolskaya A. (2019) «Prophetic Subjectivity in Later Levinas: Sobering up from One's Own Identity». *Religions*. Vol. 10. Issue 1. 50. P. 1–12.
- Анри М. (2016) *Материальная феноменология*. Пер. с франц. Г. В. Вдовиной. М.: Центр гуманитарных инициатив (Книга света).
- Бернет Р. (2014) «Травмированный субъект». Пер. с франц. А. С. Детистовой. *(Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами*. Сост. и редакция С. С. Шолоховой, А. В. Ямпольской. М.: Академический проект. С. 123–144.
- Деррида Ж. (1996) «Введение». Э. Гуссерль. *Начало геометрии. Введение Ж. Деррида*. Пер. с франц. и нем., коммент. и послесловие М. Маяцкого. М.: Ad Marginem. С. 8–209.
- Гуссерль Э. (2001) *Картезианские медитации*. Пер. с нем. В. И. Молчанова. М.: Дом интеллектуальной книги (Философские технологии).
- Левинас Э. (2000) «Тотальность и бесконечное». Левинас Э. *Избранное: Тотальность и бесконечное*. Пер. с франц. И. С. Вдовиной. М.; СПб.: Университетская книга (Книга света). С. 66–291.
- Левинас Э. (2014) «Заметки о смысле». Пер. с франц. А. В. Ямпольской под ред. З. А. Сокулер, С. А. Шолоховой. *(Пост)феноменология. Новая феноменология во Франции и за ее пределами*. Сост. и редакция С. С. Шолоховой, А. В. Ямпольской. М.: Академический проект. С. 18–38.
- Розенцвейг Ф. (2017) *Звезда извращения*. Отв. ред. и сост. И. Дворкин. Пер. с нем. Е. Яндугановой. М.: Мосты культуры; Гешарим (Алеф. Изыскания в еврейской мистике и философии).
- Хайдеггер М. (1997) *Кант и проблема метафизики*. Пер. с нем. О. В. Никифорова. М.: Русское феноменологическое общество; Логос.
- Ямпольская А. В. (2018) *Искусство феноменологии*. М.: Рипол-Классик (KAIROS).

**HETEROGENEITY OF SELF: THE PROBLEMATISATION OF IDENTITY IN LATER LEVINAS**

Anna Yampolskaya

*Doctor of Philosophy, Leading Research Fellow at the Centre for Fundamental Sociology at the National Research University Higher School of Economics.***Address:** 21/4 Staraya Basmannaya, Moscow 105066, Russia.**E-mail:** iampolsk@gmail.com**KEYWORDS:** *narrative identity, heterogeneity, alterity, intersubjectivity, Other, Levinas, Husserl.*

In this paper I study Levinas' critique of identity that was developed in his later works, in particular, in *Of God who comes to mind* (1982). Identity is described as identification, that is, as a two-way process of assimilation and alienation. The aim of the process of identification is to assure the homogeneity of experience. However, the structure of experience as intersubjective is heterogeneous; it contains the encapsulations of foreign elements that cannot be neither alienated nor properly speaking assimilated. The heterogeneity of experience can be traced back to Husserl's descriptions of the intersubjective experience in *Cartesian meditations*, but it is only Levinas who explicitly thematises it. The heterogeneous structure of subjectivity is described by Levinas in terms of "awakening" or even "sobering up"; while this terminology goes back to Husserl, it also implies the ascetic character of self-reflection. This heterogeneity of experience reproduces the heterogeneous and 'plicate' configuration of time: according to Levinas, my temporality incorporates not only the consciousness of my own inner time experience, but also my affectedness by the immemorial time of the Other and the others. I am affected by the Other as the-other-in-me, the-other-in-the-same. The structure of the-other-in-the-same is described by Levinas with the use of two key examples: maternity and prophecy. The overcoming of the narrative concept of identity entails a radical alteration of one's understanding of the inner historicity of subject: the subject should not be thought as just a global observer or an impartial judge of his/her own life, but rather as the subject who is always already involved in a relation to the Other, as the messianic subject of responsibility who intrinsically bears the Other within him/herself. However, his/her messianity is not 'stable'; in order to describe such a subject one needs a new, more flexible conceptual language.

## REFERENCES

- Basterra G. (2004) *Seductions of Fate: Tragic Subjectivity, Ethics, Politics*. New York; Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan.
- Bernet R. (2014) "Le sujet traumatisé" (tr. by A. S. Detistova). *(Post)fenomenologiya. Novaya fenomenologiya vo Francii i za ee predelami* [(Post)phenomenology. New phenomenology in France and abroad] (coll., ed. by S. S. Sholokhova, A. V. Yampolskaya). Moscow: Akademicheskiy proekt: 123–144. (in Russian).
- Crowell S. (2013) *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida J. (1996) "L'origine de la géométrie, de Husserl. Introduction". Husserl E. *Nachalo geometrii. Vvedenie J. Derrida [Husserl E. The Origin of Geometry. Introduction by J. Derrida]* (tr., comment., afterword by M. Mayatsky). Moscow: Ad Marginem: 8–209. (in Russian).
- Dodd J. (2004) *Crisis and Reflection: An Essay on Husserl's Crisis of the European Sciences*. London: Kluwer Academic (Phaenomenologica. Vol. 174).
- Frangskou A. (2017) *Levinas, Kant and the Problematic of Temporality*. London: Palgrave Macmillan.
- Fuchs T. (2007) "Fragmented Selves: Temporality and Identity in Borderline Personality Disorder". *Psychopathology*. Vol. 40. No. 6: 379–387.
- Fuchs T. (2018) *Ecology of the Brain: The Phenomenology and Biology of the Embodied Mind*. Oxford: Oxford University Press (International Perspectives in Philosophy and Psychiatry).

- Heidegger M. (1997) *Kant und das Problem der Metaphysik* (tr. by O. V. Nikiforov). Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo; Logos. (in Russian).
- Henry M. (2016) *Phénoménologie matérielle* (tr. by G. V. Vdovina). Moscow: Centr gumanitarnykh iniciativ (Kniga sveta). (in Russian).
- Husserl E. (1966) *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926)* (hg. v. M. Fleischer). Den Haag: Martinus Nijhoff (Husserliana. Bd. 11).
- Husserl E. (1999) *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik* (hg. v. L. Landgrebe). Hamburg: Felix Meiner Verlag (Philosophische Bibliothek. Bd. 280).
- Husserl E. (2001) *Cartesianische Meditationen* (tr. by V. I. Molchanov). Moscow: Dom intellektual'noj knigi (Filosofskie tekhnologii [Philosophical technologies]). (in Russian).
- Kernberg O. F. (2006) "Identity: recent findings and clinical implications". *The Psychoanalytic Quarterly*. Vol. 75. No. 4: 969–1004.
- Kolakowski L. (1975) *Husserl and the Search for Certitude*. New Haven: Yale University Press.
- Lévinas E. (1991) *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Bernard Grasset (Figures).
- Lévinas E. (1992) *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris: Vrin.
- Lévinas E. (2000) "Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité". Lévinas E. *Izbrannoe: Total'nost' i beskonechnoe* [Selected Works: Totality and Infinity] (tr. by I. S. Vdovina). Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga (Kniga sveta [Book of Light]): 66–291. (in Russian).
- Lévinas E. (2004) *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Livre de Poche (Biblio essais).
- Lévinas E. (2014) "Notes sur le sens" (tr. by A. V. Yampolskaya, editing of translation by Z. A. Sokuler, S. A. Sholokhova). *(Post)fenomenologiya. Novaya fenomenologiya vo Francii i za ee predelami* [(Post)phenomenology. New phenomenology in France and abroad] (coll., ed. by S. S. Sholokhova, A. V. Yampolskaya). Moscow: Akademicheskij proekt: 18–38. (in Russian).
- Merleau-Ponty M. (1969) *La prose du monde*. Texte établi et présenté par C. Lefort. Paris: Gallimard (Collection NRF).
- Ricoeur P. (1990) *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil (L'Ordre philosophique).
- Rosenzweig F. (2017) *Der Stern der Erlösung* (ed., coll. by I. Dvorkin, tr. by E. Yanduganova). Moscow: Mosty kul'tury; Gesharim (Aleph. Izskaniya v evrejskoj mistike i filosofii [Aleph. Disquisitions in Jewish mysticism and philosophy]). (in Russian).
- Schnell A. (2010) *En Face de L'Extériorité: Levinas Et la Question de la Subjectivité*. Paris: Vrin.
- Yampolskaya A. V. (2018) *Iskusstvo fenomenologii* [Art of phenomenology]. Moscow: Ripol-Klassik (KAÏROS). (in Russian).
- Yampolskaya A. (2019) "Prophetic Subjectivity in Later Levinas: Sobering up from One's Own Identity". *Religions*. Vol. 10. Issue 1. 50: 1–12.

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 2. 2019. P. 34–47.

© Anna Yampolskaya 2019