

АННА ЯМПОЛЬСКАЯ

Вклад Левинаса в феноменологию и в деконструкцию феноменологии

Введение

В интервью, данном в 1982 году, Эмманюэль Левинас, размышляя о начале своего философского пути, заметил, что для него суть гуссерлевской философии заключалась в первую очередь в том, что в ней ему открылся «конкретный смысл самой возможности философской работы, которая, с одной стороны, не приводит к погружению в систему догм, и, с другой стороны, не руководствуется хаотическими интуициями» (*Ер.* 19). В конечном итоге подход Левинаса к философии всегда оставался по своей сущности — по крайней мере в смысле конкретности, исследовательского подхода и беспредпосылочности — полностью феноменологическим, даже если он и не был верен букве гуссерлевской философии (*Тр.* 14, *EDE* p.139). Но если его философию и следует характеризовать как феноменологию, то как очень неортодоксальную ее разновидность: так, Жак Деррида, резюмируя в 1997 году философский путь Левинаса, говорит об «приостановке или *эпохе* самой феноменологии» (*Adieu* p. 95).

Среди многочисленных расхождений Левинаса с гуссерлевской феноменологией можно выделить три направления, находящиеся в самой сердцевине философской проблематики Левинаса:

1. проблемы дескрипции и анализа новых видов опыта, а именно опыта этического (сюда относятся темы опыта, интенциональности и аналогизирующей аппрезентации, вопрос о присутствии Другого);
2. проблематика этической темпоральности, «диахронии» (вопрос об иной смысловой нагруженности времени Другого, дискурс как единственный доступ к времени Другого);
3. вытекающий из этих проблем вопрос о происхождении смысла, а также проблема языка как того особого региона, в котором разыгрывается драма конкретного этического опыта.

Три различные проблемы: опыт, язык и темпоральность предстают в философии Левинаса не просто звеньями одной цепи. Для Левинаса их сцепленность составляет феноменологическую подоплеку его собственной философской проблематики, которую он называет «этикой». Мы попытаемся рассмотреть весь путь, пройденным им, в надежде увидеть не только драму Левинаса-феноменолога, но и обнаружить внутренние пружины его мысли.

Феноменология этического опыта и аналогизирующая аппрезентация

С нашей точки зрения, главное своеобразие философии Левинаса заключается в том, что он вводит в философское рассмотрение совершенно новый вид опыта — опыт этический, опыт отношения к другому. Для Левинаса «опытом по преимуществу» является опыт Другого. Точнее говорить именно «отношение к другому», а не «отношение с другим», что сразу подразумевает взаимность: как наше отношение к нему, так и его отношение к нам. Левинас же настаивает на асимметричности этического отношения: то, как мы относимся к другому, ни в коей мере не может быть отражением того, как Другой относится к нам. Разумеется, я являюсь Другим для Другого, но для моего отношения к Другому этот факт не играет никакой роли, иначе говоря, мое отношение к Другому принципиально не-подобно отношению Другого ко мне. Мы постараемся показать, что феноменологическая проблематика Левинаса в значительной степени и посвящена прояснению этого не-подобия.

На повседневном уровне не-подобие Я и Другого проявляется, например, в том, что мы пропускаем другого перед собой, что нехорошо лезть вперед, хотя я тоже спешу. Простейшая, банальная моральная максима заключается в том, что мы не можем требовать от другого того, чего обязаны потребовать от себя. Из этих простых примеров видно, что даже в плане повседневной жизни, в плане общепринятой этики наше отношение с другим несимметрично. Весь вопрос в том, как из рассмотрения этой несимметричности перейти к философскому осмыслению этического как нового вида опыта, который несводим к чистому опыту сознания.

Для Гуссерля восприятие другого человека возможно только в аналогизирующей аппрезентации, которую он также выделял в отдельный вид опыта, «некий специфический трансцендирующий опыт». Все «Пятое размышление» посвящено тому, как мы можем воспринимать другого человека — другое Я — в его психофизическом единстве, а также в его чуждости. Для Гуссерля Другой есть исходный пункт опыта чужого. Только встречая другого человека, другое Я, мы впервые понимаем, что такое чужое вообще.

Гуссерль определяет чужое как «то, что фундированным образом дано в опыте как первично неосуществимое и не как самоданное, однако, как то, на что последовательно указывает опыт и что опыт удостоверяет» (КМ, п. 44). Характерно, что Левинас, переводчик «Картезианских медитаций» на французский язык, в своем переводе по другому расставляет акценты в этой фразе: «чужое — это то, что может быть дано только посредством непрямого опыта, фундированного опыта, который не представляет сам объект, но который лишь *предполагает* его и *поверяет это предположение* внутренней согласованностью» (перевод, курсив мой — А. Я.). Вместо «данного в опыте» в

качестве «несамоданного»¹, которое опыт, тем не менее, удостоверяет, у Левинаса выступает некоторое «предположение», которое поверяется или проверяется общей «согласованностью».

Одно из ключевых расхождений Левинаса с Гуссерлем заключается в отвержении им подхода к «конституированию интерсубъективности из солипсизма монады», которая «в принципе могла бы быть описана так, как если бы она была единственной» (*EDE* p. 48). Но если критика интерсубъективности у Гуссерля в обзоре 1940 года носила достаточно приглушенный характер, то начиная с 40-х годов Левинас уже последовательно рассматривает гуссерлевскую аналогизирующую аппрезентацию как разновидность познания, то есть «насилия теории». Он пишет: «отношение с Другим не есть ... вчувствование, когда мы, ставя себя на место Другого, узнаем его как подобного нам, хотя и внешнего» (*TA* p. 63). В первой большой критической работе о Левинасе «Насилие и метафизика» (1964 г.) Жак Деррида показывает необоснованность такого прочтения. Жалоба критики Деррида направлена на выяснение того, в чем собственно состоит то «насилие» аналогизирующей аппрезентации, в котором обвиняет Гуссерля Левинас. Защищая позицию Гуссерля, Деррида подчеркивает, что нежелание Левинаса мыслить Другого в терминах *alter ego* связано с глубоким непониманием мысли Гуссерля: «Представляется невозможным, не извратив самых постоянных и наиболее ясно выраженных намерений Гуссерля, предположить, что он из другого делает другого меня самого (в фактическом смысле этого выражения), реальную модификацию *моей жизни*» (*VM* p.184). Левинас остается глух к тому, что в аналогизирующей аппрезентации реально присутствует опыт чужого, для него чужое в аналогизирующей аппрезентации есть конструкт, следствие некоторых согласованных предположений и умозрений, что, как показывает Деррида, есть следствие ложного понимания им смысла слова «конституирование»².

В своем анализе «Картезианских медитаций» и их критики Левинасом Деррида делает необходимый акцент на том, что для Гуссерля опыт иного уже является не-присутствием. Это не-присутствие понимается, в первую очередь, в смысле недостижимости. Первично неосуществимое, не самоданное и есть то, к чему отсутствует доступ, то есть не-присутствующее. В своей работе Деррида тщательнейшим образом проводит различие между представлением Левинаса об аналогизирующей аппрезентации и тем, что действительно сказано в тексте Гуссерля. Деррида разбивает декларации Левинаса о том, что аналогизирующая аппрезентация лишает Другого его абсолютной инаковости в пух и прах, доказывая, что мышление Другого с его телесностью как интенционального феномена моего эго не только не редуцирует абсолютную инаковость другого, но только оно и позволяет мыслить Другого и говорить о нем:

«Необходимость прибегнуть к аналогизирующей аппрезентации, никоим образом не означая аналогизирующей и ассимилирующей (уподобляющей) редукции иного к тождественному, подтверждает и сохраняет отделенность, непреодолимую необхо-

¹ Любопытно, что французская традиция использует для перевода слова *Selbstgegebenheit* слово *présence*, (см., например, [de Waelhaens], p. 27), то есть «несамоданное» могло бы быть переведено и как «отсутствующее».

² *VM* p. 181 сноска 1.

димось (не-предметного) посредничества. Если я иду к другому не путем аналогизирующей аппрезентации, если я приближаюсь к нему непосредственно и исходно, в молчании и через причастие его собственным переживаниям, то другой перестает быть другим...» (VM p. 182).

Деррида утверждает, что, провозглашая Другого как единственный источник смысла, Левинас впадает в эмпиризм и выводит свой дискурс за пределы философии, так как, согласно Деррида, речь разыгрывается внутри своего рода зазора между Тожественным и Иным. Деррида, мыслитель различия, подчеркивает, что язык непременно гетерогенен. Та серьезность, с которой Левинас отнесся к резкой статье малоизвестного в ту пору автора, безусловно сказалась в том, что языковая проблематика оказалась в центре поздних работ Левинаса. Под влиянием критики Деррида Левинас из мыслителя инаковости становится мыслителем отношения к Другому.

Этическое неравенство Я и Другого

Однако суть критики Левинаса не сводится к обличению Гуссерля в умозрении, во вписывании Другого в некоторый горизонт конституирования, в создании системы, вовсе не в этом пафос фразы: «Другой как Другой есть не просто *alter ego*. Он является тем, чем я не являюсь». Для Левинаса самое неприемлемое в гуссерлевской концепции то, что «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» (КМ, п. 53, курсив мой — А. Я.). Речь идет не о том, что Другой явлен мне как то, чем я никогда не смогу быть, и не о том, что, как показывает Деррида, интенциональный феномен *ego* рассматривается как исходная не-феноменальность. В самой основе аналогизирующей аппрезентации лежит простой жест «поставить себя на место другого» («а что бы ты сделал на его месте?», «а если бы с тобой так поступили?»). Этот-то абсолютно базисный, детский опыт и представляется Левинасу наивным в этическом смысле.

Радикальная чуждость другого заключается не в том, что у него есть кинестетические ощущения или его внутренняя жизнь, которые мне недоступны и не могут быть мне доступны как *mir eigenes*, а в том, что он *этически мне не равен*, его переживания этически *не равны* моим аналогичным переживаниям. Согласно Левинасу, трансцендентность переживаний Другого заключается вовсе не в их недоступности, а в принципиально иной смысловой нагруженности. То есть сама его инаковость несет некоторый нередуцируемый к актам моего сознания *смысл*. В этом *неравенстве смысла* — суть этической асимметрии. Гуссерль не принимает этот смысл во внимание. Деррида образца 1964 года также не говорит об этом. Когда я пропускаю другого вперед и когда другой пропускает меня вперед — смысл этих поступков принципиально различен. Конечно, я являюсь другим для другого, и знаю об этом, но эта симметрия не играет роли в этическом отношении.

При этом очень существенно, что инаковость Другого не сводится к его ощущениям, его актам сознания, которые мне просто недоступны. Его радикальная инаковость заключается в том, что он просто иной. Здесь речь идет не о каком-то мистическом опыте, а о простых вещах, доступных каждому

человеку. Например, я способен³ испытывать боль. По аналогии я понимаю, что другой, когда он упадет и ударится, тоже может испытывать боль. Естественная установка говорит о том, что он скорее всего тоже испытывает боль, приблизительно такую же, какую испытал бы при этом я сам. Это — простые данные здравого смысла. А теперь немного усложним ситуацию. Представим себе, что он разбил себе колено по моей вине. Каждый знает, что в этой ситуации боль другого и моя боль воспринимаются нами совершенно по-разному, с совершенно разным этическим смыслом.

Продолжим анализ ситуации. Конечно, мне стыдно, что другой упал из-за меня, я переживаю стыд. Это одна компонента, которую мы можем выделить — переживание стыда, переживание моей вины, как некоторой специфической формы интерсубъективного отношения. Но в основе возможности переживания стыда в такой ситуации лежит переживание мною опыта инаковости другого, опыта того, что другой — это другой, его радикальной этической отделенности. В плане его этической чуждости его боль принципиально не подобна моей боли, его голод принципиально не подобен моему голоду, его нужда принципиально не подобна моей нужде. Проблема не в том, что его голод, боль или нужда всегда больше моего голода, моей боли, моей нужды. Проблема в том, что они — другие некоторым сущностным образом.

Интенциональность и отношение к Другому

Вопрос о применимости гуссерлевской феноменологии к этическому опыту постоянно находится в поле зрения Левинаса. Основной вопрос состоит в том, можем ли мы говорить об отношении к Другому в терминах интенциональности. В дескрипциях эротических отношений в *Т1* Левинас говорит об «интенциональности особого рода», интенциональности поиска или ласки (*Т1* р. 288), но уже через два года, в статье «След Другого», он декларирует, что «Другой несет в себе избыток, не сводимый к интенциональности» (*EDE* р. 196). Резюмируя позицию Левинаса 60-х годов, можно сказать, что Левинас настойчиво стремится уклониться от трактовки отношения к Другому как разновидности интенциональности. Его аргументы таковы:

- 1) Интенциональность — это репрезентация, то есть, по Левинасу, воспроизведение, делающее присутствующим то, что в опыте сущностно является отсутствующим.
- 2) В отношении к Другому сознание оказывается направлено на то, что принципиальным образом его превосходит, подобно тому, как в «Третьем размышлении» Декарта идея бесконечного превосходит *cogito*, обнаруживающее ее в себе. Это обнаружение исключает момент инициативы со стороны Я. Но так как вслед за Сартром (ср., например, [Сартр], стр. 448) Левинас рассматривает интенциональность как момент по меньшей мере инициативы или телеологии, а как максимум — воли, то интенцио-

³ Во избежание замарывания статьи излишней политической корректностью автор повсюду, где гендерная разница не играет никакой роли, использует мужской род, в т.ч. когда говорит о себе.

нальность оказывается своего рода насилем над Другим.

- 3) Интенциональность дает нам иллюзию объективного познания Другого, превращая Другого в объект теоретического рассмотрения. Однако для Левинаса природа объективности смысла состоит в том, что значение приходит от Другого, к которому мы относимся как к Учителю.

Интенциональность ласки

Уже в работе 1948 года «Время и иное» Левинас пытается обойти вопрос об интенциональности отношения к Другому, говоря, что Я направлено не на Другого, а на инаковость Другого (ср. [Ямпольская], стр. 176). Эротические отношения между мужчиной и женщиной описываются Левинасом как ситуация отношения с инаковостью. В «Тотальности и Бесконечном» он видит в Эросе пример ненасильственного отношения к Другому в обыденной жизни, и проводит блистательные дескрипции ласки, страдоэротичности, целомудрия и непристойности. Нам будет необходимо обратиться к этим страницам *ТИ* для того, чтобы понять, в чем заключается своеобразие «интенциональности поиска», которую он противопоставляет «интенциональности представления».

Прежде всего Левинас различает две разные ситуации, в которых может быть представлена нагота: врачебный осмотр (нейтральная ситуация, в которой отношение к обнаженному женскому телу может быть описано в терминах интенциональности), и ситуация наготы эротически нагруженной. Исходный феномен эротической ситуации — это ласка. Ласке свойственна неконститутивная интенциональность особого рода, «интенциональность поиска», неадекватная никакому предвосхищению. Тем самым, ласка направлена на «еще нет», на отсутствие особого рода. Но это отсутствие становится содержанием моего сознания в «изначальном феномене профанации» (*ТИр.* 287), всегда сопутствующем ласке, этому неутолимому желанию, которое всегда стремится все дальше и дальше, и ищет то, что находится «по ту сторону будущего» (*ТИр.* 288), по ту сторону онтического присутствия (тела) Другого(ой⁴). Феномен профанации в сфере эротического заключается в одновременности стыда и бесстыдства, обнаженности и сокрытости, присутствия и не-присутствия. Профанации соответствует «слепая» интенциональность, интенциональность, «не обнаруживающая никакого значения, не проясняющая никакого горизонта» (*ТИр.* 291). В итоге ласка оказывается примером вне-репрезентативного отношения, не являющегося в тоже время ненасильственным отношением к Другому.

Наличие феномена профанации свидетельствует о святости личности, которую единственно можно пытаться профанировать, но никогда нельзя профанировать полностью. Истинное отношение с Другим раскрывается как отношение с собеседником, которое, по Левинасу, всегда разыгрывается как отношение ученика и Учителя.

⁴ Здесь это существенно — так как в эротических описаниях *ТИ* Другой всегда — Возлюбленная, женского рода. О том, что в этом присутствует своего рода несообразность, см. работы Деррида.

Этическое отношение «которое поддерживает дискурс, не является некой разновидностью сознания» (Тр. 213), то есть не является, в конечном счете, интенциональностью, во всяком случае в том смысле, в котором ее понимает традиционная феноменология. Тут мы видим, как Левинас подступает к темам, которые станут основными в его следующей большой работе, *AQE* (1974 г.): этическое отношение, а именно, проблемы соотношения (своего рода) дискурса, адресованного Другому (*le Dire*), и обращенности к Другому, которая, согласно Левинасу, не является модусом воли, и, тем самым, сознания. Темы отношения к Другому и происхождения смысла соединяются в *AQE* замковым камнем диахронической темпоральности.

Репрезентация и метафизика присутствия

Размышляя над философией Левинаса, Деррида задался вопросом о том, можно ли вообще помыслить опыт иного. Он сместил акцент с этической составляющей этого опыта на проблему его (неизбежной) гетерогенности: «Но можно ли говорить об *опыте* иного или о различии? Разве само понятие опыта не определялось всегда посредством метафизики присутствия? Разве опыт не всегда является встречей нередуцируемого присутствия, восприятием какой-то феноменальности?» (VM р. 225–226). Деррида пробует философию Левинаса на прочность: как возможен опыт иного, поскольку опыт есть всегда опыт того, что присутствует, в то время как левинасовский Иной всегда сущностно отсутствует?

Утверждения о том, что Другой в некотором смысле всегда отсутствует, появляются у Левинаса уже в работах 40-х годов. Во «Времени и Ином» он говорит: «отношение с Другим — это отсутствие Другого, но не простое и чистое отсутствие, не отсутствие ничто, но отсутствие в горизонте будущего, отсутствие, одновременно являющееся временем» (ТА р. 83). В данном контексте трансцендентность и просто отделенность Другого понимается как отсутствие в некотором горизонте, прежде всего в горизонте конституирования (заметим в скобках, что одновременно это есть подступ к будущей «диахронии», к темпоральности, основанной не на присутствии и настоящем, а на этическом отношении к Другому). Воспроизводя логику Левинаса, Деррида пишет:

Единственный, иной, совсем-иной, может явить себя как то, что есть, прежде общей истины, в некоторой не-явленности и в некотором отсутствии. Только о нем одном можно сказать, что его феномен есть некоторая не-феноменальность, что его присутствие (*есть*) некоторое отсутствие. Не чистое и простое отсутствие, потому что тогда логика смогла бы обернуть это себе на пользу, а именно *некоторое* отсутствие.... Если феноменология и онтология не мыслят иного, то они не обладают временем. ... Абсолютная инаковость мгновений, без которой не было бы времени, не может быть произведена — конституирована — в идентичности субъекта или существующего. Она входит во время через Другого (VM р. 135).

Действительно, если метафизика присутствия — это «дискурс, для которого ценность онтического присутствия (будь то субъекта или объекта) не может быть сведена к чему бы то ни было, что может быть охарактеризовано как не-присутствие» ([Lawlog], р. 161), то намерения Деррида в его критике Гуссерля и в «Письме и различии», и в «Голосе и феномене» в сильной

степени совпадают как с левинасовским пафосом, когда он утверждает, что «еще нет» [*pas encore*], запаздывание субъекта по отношению к самому себе, «расстояние между собой и собой» сущностно необходимо для происходящей в языке работы объективации (*ТГр.* 230–231), с тем значением, которое Левинас придает «размерности отсутствия» в своем анализе ласки. По нашему мнению появление критики метафизики присутствия у Деррида обязано левинасовской «неприсутствующей инаковости» не в меньшей степени, чем хайдеггеровскому анализу тождества и различия.

Интенциональность и воля

С другой стороны, и работы Деррида оказали глубокое влияние на позицию Левинаса по отношению к интенциональности. Левинас нигде не ставит под вопрос ту контаминированность всякой интенциональности волевым аспектом, о которой Деррида говорит в «Голосе и Феномене», более того, он последовательно усиливает эту тему. В работе 1983 года «Неинтенциональное сознание» Левинас пишет: «Исходя из интенциональности, сознание должно быть понято как модальность волевого. Само слово интенция это [уже] подразумевает... С другой стороны, интенциональная структура сознания характеризуется представлением, которое оказывается в основе всякого теоретического и нетеоретического сознания. Этот тезис Brentano сохраняет для [мысли] Гуссерля свою значимость, несмотря на все предосторожности, которыми он окружил понятие объективирующих актов» (*EN* p. 136). В статье «От Единого к Иному» Левинас высказывается еще резче: «Познание есть интенциональность: акт и воля. Некоторое *aufetwas-hinauswollen*, некоторое «я хочу» и «я могу», которое предполагается самой вокабулой интенции. Некоторое «я хочу» и «я себе представляю», которое Гуссерль — по меньшей мере — подразумевает под интенциональностью» (*EN* p. 149). Однако спросим себя — неужели вопрос о присутствии и неприсутствии в интенциональности волевого аспекта решается только обращением к непосредственному смыслу слова интенция — «намерение», как бы сильно этот смысл не звучал во французском языке?

Сама по себе дискуссия вокруг соотношения интенциональности и воли не просто представляет значительный историко-философский интерес, но касается самих оснований феноменологии. В «Голосе и феномене» Деррида пишет:

Если интенциональность никогда не означала просто волю, то вполне может показаться, что в порядке переживания выражения интенциональное сознание и сознание волящее оказываются синонимами в глазах Гуссерля. Если заключить из этого — как Гуссерль нам позволит в «Идеях I» — что всякое интенциональное переживание *в принципе* может быть воспроизведено в переживании выражения, то надо будет, возможно, прийти к выводу, что несмотря на темы рецептивной и интуитивной интенциональности и пассивного генезиса, понятие интенциональности в целом остается в традициях определенной волюнтаристской метафизики, то есть попросту внутри метафизики (*VP* p. 37, курсив мой — А. Я.).

Это место апеллирует к 124 параграфу «Идей I», и, разумеется, Деррида вовсе не утверждает, что всякое интенциональное переживание может быть *в точности* воспроизведено в переживании выражения. Вопрос ставится

следующим образом: в каком же все-таки смысле следует понимать слова Гуссерля о том, что своеобразие интенциональности выражения — в ее способности «отражать по форме и содержанию любую иную интенциональность»? Деррида имеет в виду следующий отрывок:

Слой выражения — вот что составляет его специфическое своеобразие — не продуктивен, если отвлечься от того, что он как раз и сообщает выражение всем прочим интенциональностям... При этом слой выражающий совершенно сущностно неразделен по своему тегическому характеру с тем слоем, какой претерпевает выражение, и в этом их совпадении друг с другом первый настолько принимает сущность последнего, что мы так просто и называем выраженное представление — представлением, выраженное верование, предположение, сомнение само по себе и как целое — верованием, предположением, сомнением, равным образом и выраженное желание или воление — желанием или волением («Идеи I», п. 124, стр. 271).

Быть может, Деррида слишком вольно толкует Гуссерля, однако нельзя не отметить, что Гуссерль дает к этому некоторые основания.

Деррида ставит совершенно закономерный вопрос о том, что весь анализ, проводимый Гуссерлем, с одной стороны, утверждает «сущностную неразделенность» выражающего слоя и слоя, претерпевающего выражение, и, с другой стороны, неустанно подчеркивает, что каждый слой обладает своим внутренним единством. С точки зрения Деррида нерешительность Гуссерля в данном вопросе и те «двусмысленности», которыми полон его собственный текст, являются следствием своего рода метафизики формы и содержания, согласно которой сущность значения может существовать вне выражения (см. [Derrida 67], р. 280–5). С точки зрения Деррида влияние выражающего слоя на слой, претерпевающий выражение, не есть модальность опыта, характеризующего сущее, все время остающееся самим собой. Оно производится как отношение с собой внутри различия с самим собой (VP р. 92), того самого, которое Деррида называет *differance*, и, спросим себя — не того ли самого, которое Левинас называет «еще нет» (*pas encore*)?

Что же вместо интенциональности?

Левинас предлагает мыслить отношение к Другому как «близость». Близость не должна быть ни воспроизведением, ни репрезентацией, ни мыслью о Другом — отношение к Другому должно быть пассивнее всякой пассивности. Отношение к Другому должно быть свободно от любой тематизации — иначе мы Другого определенным образом репрезентируем, и, тем самым, лишаем его по крайней мере части той уникальности, которая ему свойственна. Это отношение должно быть совершенно непосредственным (требование, которое Деррида в *VM* рассматривает как невыполнимое). Левинас отдает себе отчет во всех этих трудностях. Насколько описание — тематизация — такого отношения может быть задачей философии? Особая сложность этой задачи и обуславливает тот особо тяжелый язык, близкий к языку апофатического богословия, которым Левинас пользуется в своих поздних работах. Не ставя себе задачей полное описание близости так, как Левинас говорит о ней в *AQE*, мы можем, тем не менее, выделить несколько основных положительных характеристик этого отношения.

Я не ставлю себя вблизи Другого. В каждый момент я *уже* обнаруживаю себя вблизи Другого, обнаруживаю себя ответственным не только перед Другим, но и за Другого, своей близостью к Другому я застигнут врасплох⁵. Другой открывается моему сознанию не как интенциональный объект, а как навязчивая идея, одержимость.

Поскольку Другой важнее меня, то в этом смысле он мне предшествует. Это смысловое предшествование осуществляется как темпоральность особого рода:

Ближний устраняется из ищущей его мысли, но у этого устранения имеется положительная сторона: моя выставленность [*exposition*] перед ним, предшествующая его явлению, мое запаздывание по отношению к нему, мое претерпевание [*le subir*], обнажают ядро моей идентичности. Близость — упразднение дистанции, которую несет в себе «сознание о», — обнаруживает расстояние диа-хронии без *общего настоящего*, где различие есть прошлое, которое нельзя наверстать, есть невообразимое будущее, непредставимость ближнего, к которому я — одержимый им — навечно опоздал, но где это различие есть мое не-без-различие к Другому. Близость есть сбой времени, доступного для воспоминания (*AQE* p.142).

Темпоральность: мое время и время Другого

Вся критика Левинаса сосредоточена на ретенциально-протенциальном анализе интенциональности сознания времени. С точки зрения Левинаса, в подходе Гуссерля нет места для инаковости времени, которая одна и может нести (этическое) обновление, описанное в *ТА* и *ЕЕ* в терминах, предвосхищающих анализ прощения и надежды у Ханны Арендт ([*Arendt*], стр. 313–330). Согласно Левинасу, при таком подходе прошлое сводится к своего рода разновидности настоящего.

Сюда примыкает критика воспоминания в гуссерлевской концепции: с точки зрения Левинаса, его сосредоточенность на сохранении непрерывности между настоящим и прошлым делает прошлое «возвратимым» (*recuperable*), в таком времени нет и не может быть различия, понятого как разрыв — между прошлым и настоящим, между настоящим и будущим.

В *ТТ* Левинас, погруженный в метафизику Тожественного и Иного, отходит от анализа темпоральности, сосредоточенного на проблеме происхождения инаковости времени. Однако феноменологической темой *ТТ* является вопрос о том, является ли интенциональность единственным модусом смыслаонаделения (*EN* p. 136, ср. *ТТ* p. 328). В *ТТ* Левинас остается удивительным образом глух к проблеме времени, он настолько сосредоточен на инаковости Иного, что кажется, что она способна породить новизну смысла практически без посредства времени. *ТТ* написана так, как будто времени вообще нет. Однако в середине анализа происхождения объективности в языке Левинас начинает говорить о своего рода расстоянии или задержке внутри говорящего субъекта, о том, что говорящего в некотором смысле «еще нет»,

⁵ ср. у Пастернака: «найдишь в это время минута свободы — ... оно настигает мгновенно, врасплох.» Ответственность за Другого расположена до моей свободы — но она не исключает свободу, а, напротив, ее устанавливает и формирует.

объявляя эту задержку временем. Но уже в работах, написанных в начале 60-х годов, непосредственно после *ТИ*, Левинас снова начинает все более и более подробно говорить о проблеме времени, сначала в терминах интервала или фазового сдвига, а потом и следа.

Мое прошлое и прошлое Другого

Для Левинаса присутствия Другого в моем прошлом недостаточно, Другой не просто участвует в определении смысла моего прошлого, но прошлое всегда, в конечном итоге, является не моим прошлым, а прошлым Другого (ср. [Bernet], p. 150–151).

С Августина анализ внутреннего сознания времени был ограничен моим собственным прошлым, тем прошлым, которое когда-то было моим настоящим, прошлым, которое я в принципе мог бы вспомнить. Я потенциально могу вернуть такое прошлое в воспоминании, представлении, репрезентации.

Гуссерль следующим образом выстраивает аналогию между внутренним сознанием времени и аналогизирующей аппрезентацией:

...Внутри моей специфически собственной сферы, и притом в сфере живого настоящего, мое прошлое дано только посредством воспоминания и характеризуется в нем как таковое, как прошедшее настоящее, т.е. как интенциональная модификация. ... Подобно тому как мое вспомненное прошлое *трансцендирует* мое живое настоящее как свою модификацию, так и аппрезентированное чужое бытие трансцендирует собственное бытие. ... Так же как в моем живом настоящем, в сфере *внутреннего восприятия*, мое прошлое конституируется благодаря возникающим в этом настоящем согласованным воспоминаниям, так и в моей исходно-первичной сфере, благодаря появляющимся в ней и мотивированным ее содержанием апперцепциям, в моем Ego может конституироваться чужое Ego, конституироваться, таким образом, в воспроизведениях (*Vergegenwärtigungen*) нового типа (*КМ*, п. 52, стр. 103).

Левинас, который отказывается мыслить Другого как интенциональную модификацию моей самости, отказывается и мыслить прошлое как интенциональную модификацию настоящего, он остается глух к тому, что мое вспомненное прошлое «трансцендирует» мое настоящее⁶, для него в концепции Гуссерля важно одно: время у Гуссерля есть время, «в котором ничего не потеряно», время «воспроизводимое» (*AQE* p. 59).

Левинас расширяет регион анализа внутреннего сознания времени. Он говорит, что то, что произошло с другим, даже не будучи моим прошлым, не которым образом «меня касается», так как я, являясь заложником другого, за него ответственен. Неинтенциональный опыт чужого, «незапамятного» (*immémorial*) прошлого других никак не может быть репрезентирован, сведен к настоящему («Диахрония и репрезентация», *EN* p. 177). Однако к этому прошлому у нас есть доступ в языке; об этом опыте мы можем говорить, хотя любое говорение о нем есть только след его.

⁶ Характерно, что в переводе Левинаса-Пфайфер отсутствует авторский курсив на слове «трансцендирует», а *Vergegenwärtigungen* переведены как *re-présentations*.

Диахрония и след

След, как пишет сам Левинас, прерывает феноменологию, потому что след находится вне категорий явления или сокрытия. Левинас указывает на то, что след не такой знак как другие. Конечно, след может играть роль признака, например, для охотника след — это признак того, что здесь проходил какой-то зверь, по этому следу он может определить вид животного, давно ли оно здесь проходило и т.д. След, даже и рассматриваемый как признак, отличается от других знаков тем, что он значит вне зависимости от намерения оставить знак, помимо любой интенции оповещения, которая может присутствовать или отсутствовать. Тот, кто уничтожает следы преступления, все равно оставляет определенного рода след, посредством которого он вовсе не хочет ничего обозначить. Он как раз хотел бы восстановить прошлое, однако «он непоправимым образом изменил порядок мира» (EDE p. 200).

След может функционировать и не как признак не только потому, что в нем нет обязательной интенции придания значения, но и главным образом потому, что находится вне плоскости коммуникации как обмена информацией. Событие, следы которого остались, абсолютным образом находится в прошлом.

След не только ведет к прошлому [le passé], но является самим *пропуском* [la passe] в прошлое, более отдаленное чем любое прошлое или будущее, выстраивающиеся в моем времени, — в прошлое Другого, абсолютное прошлое, объединяющее все времена (EDE p. 201).

Если след дает нам возможность помыслить диахронию, то редукция следа к признаку синхронизирует мое время и время Другого, позволяя мне рассматривать их в одной плоскости, то есть с одним и тем же этическим смыслом.

Время и язык

Каким образом все же космическое, объективное время входит в мое интимное сознание времени? Гуссерль считал, что к такому времени мы не имеем непосредственного доступа, но что оно конституируется в нашем опыте чужого опосредованно, являясь необходимой частью конституирования объективного мира:

... опыт [Чужого] в своем сложном строении производит подобную же, опосредствованную воспроизведением связь между непрерывно продолжающимся живым опытом своей собственной данности конкретного Ego, т.е. его исходно-первичной сферой, и воссозданной в ней чужой сферой... При этом можно видеть, что темпоральная общность конститутивно соотнесенных друг с другом монад образует непрерывное единство, ибо она сущностно взаимосвязана с конституированием мира и времени мира (КМ, п. 56 стр. 114).

Следует отметить, что темпоральность другого человека не имеет характера вторичности по отношению к темпоральности Я, время другого также является началом мира:

Тем самым первично учреждается сосуществование моего Я и чужого Я, моей и его интенциональной жизни, моих и его реальностей, короче — общая временная форма, причем каждая сама по себе исходно-первичная временность получает значение просто изначального модуля данности объективной временности отдельному субъекту (*там же*).

Левинас также исходит из того, что время, не являющееся моим временем, является, тем самым, временем других. Однако он решает эту проблему совершенно иначе. Абсолютное время всегда есть время другого, того или иного другого. Единственный способ помыслить абсолютное прошлое — это мыслить его в совершенно новых терминах: не в терминах интенционального анализа сознания времени, а рассматривая тот *след*, который диахрония, то есть время Другого, которое не может быть синхронизировано с моим временем, *оставляет в языке*. Таким образом, для Левинаса доступ к абсолютному времени осуществляется в дискурсе.

Керигматический аспект идентификации

Если Гуссерль склонен рассматривать идентификацию как (первичный) опыт сознания (ср. Молчанов 1999)], то Левинас видит в ней керигматический акт, в котором осуществляется связь языка и времени. Те «тождественные единства», которые, согласно Гуссерлю, конституируются в сознании времени, оказываются, согласно Левинасу, декларированными, провозглашенными — как таковые. «Я рассматриваю что-то в качестве чего-то» — это не переживание, а высказывание» — утверждает Левинас⁷ (*AQE* p.62). При этом подходе идентификация не только не есть опыт сознания, но она не есть даже и ошибка этого опыта ([Молчанов 1999], стр. 204): акт идентификации предстает как языковое выражение исходного опыта, всегда неполное, но некоторым образом несущее в себе его след:

Высказанное не есть просто знак или выражение смысла: оно провозглашает и нарекает вот это в качестве вон того... Слово является назначением в той же степени, что и наименованием, наречением «вот этого в качестве вот этого» или «вот этого в качестве вон того» — сказыванием, которое оказывается также *восприятием и слушанием*, включенным в *высказанное*: послушанием внутри воления («я воспринимаю вот это как вон то»), керигмой внутри приказа (*AQE* p. 62–63).

Левинас решает вопрос о статусе тематического следующим образом. Тема — это то, что было сказано, потому что она апеллирует к уже существующей системе понятий. При рассказе о чем-то внутри нарратива неизбежно происходит синхронизация последовательности событий. Весь нарратив оказывается в прошлом, но в таком прошлом, к которому остается доступ, которое может быть воспроизведено (см. *EDE* p. 217–218). Всякое тематическое высказывание есть всегда *высказанное* (*le Dit*), причем *уже высказанное* в согласии с некоторой *doxa*, улавливающей отношение между общим и частным как подобие, как разновидность родо-видового отношения, но без чьего участия тематизация оказалась бы невозможна.

Но если все, что высказано, есть то, что уже *было* сказано, то первоисходной, пусть и не доступной для схватывания формой, оказывается «сказывание», неопределенная форма глагола «говорить» — *le Dire*. При таком подходе

⁷ Проницательный читатель уже, разумеется, заметил, что данная статья представляет собой «фигуру умолчания об отце» — об одном немецком философе, the One-who-must-not-be-named. Тема «Левинас и отцеубийство» выходит за рамки данной работы.

всякое высказанное оказывается только следом какого-то сказывания, которое всегда происходит между мной и Другим, и которое есть первичная форма intersубъективного отношения, так как, согласно Левинасу, сказывание — это всегда ответ Другому, ответственность за Другого (AQE p. 80–81). Плоть времени есть язык.

Происхождение значения

В «Тотальном и бесконечности» Левинас утверждает, что в основе всякого языкового общения лежит определенная (этическая) установка Тождественного к Другому, а точнее, к бесконечности Другого, и эта этическая установка, не сводимая ни к интенции, ни к сознанию чего-либо, составляя саму сущность языка, открывает путь к разуму и объективности.

Если угодно, суть значения — в его транзитивности, коммуникабельности. В самом деле, если объективность есть значимость для всех, то отчуждение есть необходимая составляющая объективности. Говоря о чем-либо, делая нечто темой, я представляю вещь Другому, приостанавливая свое наслаждение и владение ею, то есть отчуждая ее. В этом отчуждении — корень объективности. Замечание Левинаса очень простое: обозначая вещь, я обозначаю ее для Другого. Таким образом, употребление знака не ограничивается заменой непосредственного отношения с вещью на не прямое, опосредованное благодаря этому знаку. Обозначая вещь, я перестаю ею пользоваться единолично, я предлагаю ее другому «в слове», в каком-то смысле делюсь ею с другим. Язык как этическая установка разыгрывается не в сознании, а приходит ко мне от Другого. Дальнейшая разработка этой проблематики в AQE принадлежит к числу наиболее революционных идей Левинаса.

Выражение лика и дискурс

Отвергая *Sinngebung*, Левинас утверждает, что значение приходит от Другого (ср. ТТр. 224). Значение дается нам в выражении лика (*visage*), над которым у меня нет никакой власти. Выражение лика, его обращение ко мне есть «вызов моей возможности мочь» (*mon pouvoir de pouvoir*). Дискурс есть приглашение к общению, где я не могу осуществлять свои возможности, свою власть — не могу ни познавать, ни наслаждаться. Вот поэтому-то лик и вызывает стремление убить, так как убийство это не господство, а уничтожение. «Другой есть то единственное существо, которое я могу хотеть убить». Соппротивление Другого есть сопротивление не физическое, а нравственное — в абсолютной незащитности своего взора, являющего мне нужду Другого, перед которой у меня не может быть объективных оправданий. Выражение лика есть уже заповедь «не убий».

Решающим пунктом логики Левинаса является «событие выражения», которое, по Левинасу, есть свидетельство о себе, возможное только как речь. Однако выражение лика отнюдь не состоит в том, чтобы *дать* нам внутреннюю жизнь Другого. Другой свободен лгать — но эта ложь предполагает правдивость лика, его «слово чести» — ведь для того, чтобы только вступить на путь поиска истины, я уже должен оказаться в определенном отношении с ликом Другого. Эпифания лика, его «честное слово» лежит в основании

языка как обмена вербальными знаками: там, где кто-то означает нечто для другого, предполагается «удостоверение подлинности означающего» (Тр р. 221). Речь Другого, обращенная к нам, есть условие языка как ответа, как ответственности. «Мирное противостояние дискурса и есть принятие лика» (Тр р. 214–215).

Воспринимая Другого как того, кто важнее меня, как учителя, я получаю возможность воспринять от него новизну смысла, которая не была бы возможна внутри игры Тождественного, или, выражаясь языком Левинаса 40-х годов, внутри одиночества Я, приговоренного к самому себе.

Вопрос о статусе монологической речи

Кажется, что Левинас вступает в полемику с Гуссерлем о статусе монологической речи (ср. [Молчанов 1997] и VP). Если в «Первом исследовании» Гуссерль различает в выражении функцию придания значения и функцию извещения; значение он описывает как исходно существующее в «одиноким душевой жизни», к которому в процессе коммуникации добавляется еще и извещение. Таким образом, значение может существовать как таковое и вне коммуникации, которая (по отношению к значению) оказывается отмеченной печатью глубокой вторичности.

Для Левинаса такой подход представляется неприемлемым. В основе языкового общения для него лежит отношение к Другому, и это отношение не может быть добавлено к значению, возникшему в монологической речи, подобно тому «как адрес на посылке добавляется к упакованному предмету, который мы относим на почту» (Тр р. 227). Однако левинасовское значение, которое приходит ко мне от Другого, чья роль состоит в том, чтобы «в этическом отношении поставить под вопрос конституирующую свободу» не есть, строго говоря, гуссерлевское значение, точно так же как и его коммуникация не есть простой обмен выражениями как эдакими встречными потоками информации. Конечно, значение приходит от Другого не в том смысле, что все, что мы знаем, мы узнаем от Другого, и даже не в смысле предшествующего существования языкового поля, той уже учрежденной речи, о которой говорит Мерло-Понти (см. «Феноменология восприятия», стр. 240), а в смысле предшествования сказывания – высказанному. Сказывание же требует адресата. Источником *le Dire* в конечном итоге является Другой.

Тематическое и коммуникация

Левинас проводит новое различие: *le Dire* и *le Dit*. Если попытаться выразить эту разницу в одном предложении, то Левинас разделяет коммуникацию как передачу информации от коммуникации как вхождения в отношение со слушателем, аспект «говорить о ...» и аспект «говорить к ...». Уровню *le Dit* соответствует тематическое, содержание высказывания, уровню *le Dire* – коммуникация как отношение.

Важно понять, что левинасовское различие, хотя и напоминающее по форме гуссерлевское различие коммуникативной речи от внутреннего монолога, лежит в другой плоскости, и на поверку оказывается совершенно

другим различием. Когда Левинас говорит, что коммуникация предшествует внутреннему монологу, он, в сущности, утверждает, что сама возможность внутреннего монолога уже содержит в себе аспект *le Dire*. Характерно, что пример внутреннего монолога, приводимый Гуссерлем («я поступил плохо, я не должен был так поступать»), содержит моменты не только ответственности, но даже и вины, то есть чисто этические моменты. Левинас стремится показать, что внутренний монолог есть *le Dire*, лишенное онтического присутствия Другого, своего рода говорение к Другому в его отсутствии. Зерно этого утверждения содержится в *TI* (р. 227): «этическое событие социальности уже руководит внутренним дискурсом».⁸ Было бы ошибочно утверждать, что Левинас говорит о первичности коммуникации (чему он сам дает определенные основания некоторой темнотой своих рассуждений). На самом деле речь идет о двух разных различиях, которые не следует смешивать. Понятно, что гуссерлевское различие значения, которое может функционировать и как признак, и чистого значения — принципиально отличается от левинасовского различия *le Dire* и *le Dit*. *Le Dire*, которое «как бы» коммуникативно, не может играть роль признака.

Что же позволяет Левинасу провести новое по сравнению с Гуссерлем различие? Поразительная новизна в подходе Левинаса происходит от того, что он вводит в игру темпоральность любой конкретной речи. *Le Dit* — это синхронизированный *le Dire*, которое некоторым образом несет в себе след (*trace*) диахронии *le Dire*.

Суть рассуждений о *le Dire* — борьба с тем, что Левинас называет «ничьим словом» (*parole de personne*). Язык не может быть «ничьим словом», и именно потому, что он всегда происходит во времени, всегда темпорален.

Заключение

Начиная с 1974 года Левинас последовательно критикует понятие интенциональности. В русле всей традиции французской феноменологии Левинас утверждает, что интенциональности всегда присущ телеологический (*AQE* р. 65), тематизирующий характер (в котором он, как и Деррида, склонен видеть волевой аспект), то есть, в конечном итоге, характер субъектно-объектного отношения (*AQE* р. 143), которое он, вслед за Хайдеггером, рассматривает как модальность обладания (*AQE* р. 161). Особенно суровой критике подвергается ретенциально-протенциальный характер интенционального сознания времени. Радикальная инаковость Другого не может быть, согласно Левинасу, ни предвосхищена в протенциях, ни удержана (с точки зрения Левинаса ре-презентирована, то есть потенциально возвращена) в ретенции. Другой является своего рода «особой точкой» пространства темпоральности.

Отказавшись от метафизической и онтологической терминологии, использованной в «Тотальности и бесконечном» (Тождественное, Иное), Левинас вводит собственные термины — сказывание и высказанное (*le Dire* и *le Dit*), где сказывание (*le Dire*) — это речь-для-другого внутри отношения коммуника-

⁸ Этьен Ферон отмечает, что, возможно, обсуждение первичности коммуникации на предэкспрессивном уровне в «Голосе и феномене» Деррида следует понимать под тем же углом.

ции с Другим, то есть внутри темпорализированной, иначе говоря диахронизированной, коммуникации, а высказанное (*le Dit*) – есть тематизированный и синхронизированный дискурс, в котором, однако, остается след сказывания. Абсолютная ответственность – перед Другим и за Другого – делает Я заложником Другого, а наиболее полным ее выражением оказывается субституция и предстояние («вот я», *me voici*, *hineni* Авраама или Исаии⁹), в которых Левинас и видит истинный корень субъективности.

Литература

- В. И. Молчанов. Одиночество сознания и коммуникативность знака. *Логос* (9) 1997, стр. 5–24.
- В. И. Молчанов. Предпосылка тождества и аналитика различий. *Логос* (21) 1999, стр. 183–208.
- А. В. Ямпольская. Ранний Левинас: проблемы времени и субъективности. «Вопросы философии». (1) 2002, стр. 165–176.
- Н. Arendt. *Vita activa oder vom tätigen Leben*. W-Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 1960. Русский перевод: Х. Арентт. *Vita activa, или о деятельной жизни*. Пер. с нем. и англ. В. В. Бибикина. Алетейя, СПб., 2000.
- R. Bernet. *L'autre du temps*. In: Emmanuel Lévinas. «Positivité et transcendance». Suivi de «Lévinas et phénoménologie», sous la direction de J.-L. Marion. PUF, Paris, 2000, p. 143–164.
- J. Derrida. *Violence et métaphysique*. In: *L'écriture et la différence*. Paris, 1967. (Цитируется как VM)
- J. Derrida. *La voix et le phénomène*. Quadrige/PUF, Paris, 1967. (Цитируется как VP)
- J. Derrida. *La forme et le vouloir-dire. Note sur la phénoménologie du langage*. «Revue Internationale de philosophie» (81) sept. 1967.
- J. Derrida. *De la grammatologie*. Editions de Minuit, Paris, 1967. Русский перевод: Ж. Деррида. *О грамматики*. Пер. Н. Автономовой. «Ad marginem», М., 2000.
- E. Feron. *De l'idée de transcendance à la question du langage. L'itinéraire philosophique de Levinas*. Jérôme Millon, Grenoble, 1992.
- E. Husserl. *Cartesianische Meditationen*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950. Русский перевод: Э. Гуссерль. *Картезианские медитации*. Пер. В. И. Молчанова. Дом интеллектуальной книги, М., 2001. (Цитируется как KM)
- E. Husserl. *Logische Untersuchungen. Band II (1)* Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984. Русский перевод: Э. Гуссерль. *Логические исследования*. Пер. В. И. Молчанова. Дом интеллектуальной книги, М., 2001.
- E. Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Buch*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950. Русский перевод: Э. Гуссерль. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга I*. Пер. А. В. Михайлова. Дом интеллектуальной книги, М., 1999. (Цитируется как Идеи I)
- L. Lawlor. *Derrida and Husserl. The basic problem of phenomenology*. Indiana University Press, Bloomington, Indianapolis, 2002.

⁹ Ср. Быт. 12:1, Ис. 6:8. Отметим и новозаветную параллель: «се раба Господня» Благовещения.

- E. Levinas. De l'existence à l'existant. Editions de la Revue Fontaine, Paris, 1947. (1978).
(Цитируется как EE)
- E. Levinas. Le Temps et l'Autre. Fata Morgana, Montpellier, 1979. (Цитируется как TA)
- E. Levinas. Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo. Arthème Fayard, Paris, 1982.
(Цитируется как EI)
- E. Levinas. Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité. La Haye, 1961. (Цитируется как TI)
- E. Levinas. En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Vrin, Paris, 1949 (2001).
(Цитируется как EDE)
- E. Levinas. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. La Haye, 1974. (Цитируется как AQE)
- E. Levinas. Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre. Grasset, Paris, 1991.
(Цитируется как EN)
- M. Merleau-Ponty. Phénoménologie de la perception. Gallimard, Paris, 1945. Русский перевод: М. Мерло-Понти. Феноменология восприятия. Пер. под редакцией И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина. «Ювента», «Наука», СПб., 1999.
- J.-P. Sartre. L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Gallimard, Paris, 1943. Русский перевод: Ж.-П Сартр. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. «Республика», М., 2000.
- S. Strasser. Antiphénoménologie et phénoménologie chez Lévinas. Revue Philosophique de Louvain 1977 (25).
- A. de Waelhaens. Phénoménologie et la vérité. Essais sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger. PUF, Paris, 1953 (1967).