

# Раздел II.

# Интериорность и

# ЭКОНОМИКА

- А. Отделение как жизнь
- Б. Наслаждение и представление
- В. «Я» и зависимость
- Г. Жилище
- Д. Мир феноменов и выражение

# А. Отделение как жизнь

## 1. Интенциональность и социальное отношение

Описывая метафизическое отношение как отношение беспристрастное, свободное от какой-либо заинтересованности, мы совершили бы ошибку, увидев в нем интенциональность, сознание о..., одновременно близость и удаленность. Действительно, гуссерлевское понятие говорит об отношении к объекту, к тому, что было положено, к тематическому, в то время как метафизическое отношение не связывает субъект с объектом. Наша задача ни в коей мере не является анти-интеллектуалистской. Вопреки философам существования, мы не будем основывать отношение к сущему в его бытии — в этом смысле являющемуся абсолютно экстериторным, иными словами, метафизическим — на «бытие-в-мире», на заботе и делании хайдеггеровского *Dasein*. Делание, то есть труд, уже предполагает наличие отношения к трансцендентному. Познание, взятое в форме объективирующего акта, не принадлежит, как нам представляется, к сфере метафизического отношения. Дело не в том, что экстериторность, наблюдаемая в качестве объекта — темы — удаляется со скоростью абстракции, а в том, напротив, что она вовсе от него не удаляется. Созерцание объекта остается весьма близким деятельности, оно располагает своей темой и, следовательно, осуществляется в той области, где одно сущее ограничивает другое сущее. Метафизика же сближает, не приводя к соприкосновению. Ее способ — не действие, а социальное отношение. Тем не менее мы утверждаем, что социальное отношение — это преимущественно опыт. В самом деле, оно располагается перед выражающим себя сущим, иными словами, пребывает в себе. Различая объективирующий акт и акт метафизический, мы идем не по пути отрицания интеллектуализма, а по пути его неукоснительного развития — во всяком случае, если верно, что разум взыскует бытия в себе. Так что следовало бы показать, чем отличаются отношения, аналогичные отношениям трансценденции, от отношений самой трансценденции. Последние ведут к Иному; идея Бесконечности позволила нам зафиксировать его со всей определенностью. Первые же — и в их числе объективирующий акт — даже если и опираются на трансценденцию, то остаются в рамках Тождественного.

Анализ отношений, существующих в лоне Тождественного — а именно он и составляет содержание настоящего раздела, — по сути представит нам интервал, возникающий при отделении. Формальное описание отделения не говорит об отделении в целом, о синхронности расхождения и объединения конечных точек. При отделении единство конечных точек в известном смысле поддерживает само отделение. Бытие, находящееся в отношении, освобождается от отношения, оно в отношении абсолютно. Его конкретный анализ, предпринимаемый сущим, который его и осуществляет (и, анализируя, не перестает

осуществлять), признает отделение внутренней, то есть психической, жизнью. Мы уже об этом говорили. Но эта интериорность, в свою очередь, возникнет как пребывание «у себя», иными словами, как обитание и как хозяйствование. Психика и открываемые ею перспективы поддерживают расстояние, отделяющее метафизика от метафизики, и их сопротивление тотализации.

## 2. «Жить чем-то»... (наслаждение). Понятие осуществления

Мы живем «заработком», воздухом, светом, зрелищем, трудом, идеями, сном и т. п. И все это — не объекты представления. Мы живем ими. То, чем мы живем, тем более не является «средствами существования» (как, например, перо является средством, позволяющим написать письмо), не является и целью жизни (наподобие того, как сообщение — цель написания письма). Вещи, которыми мы живем, не являются ни полезными инструментами, ни подручными средствами, в хайдеггеровском смысле. Их существование не исчерпывается характеризующей их утилитарностью, как это бывает с молотками, иглами или машинами. Они — и те же молотки, иглы, машины — всегда, в определенной мере, являются предметами наслаждения, представая нашему «чувству прекрасного» уже расцвеченными, украшенными. Более того, в то время как обращение с инструментами предполагает некую целесообразность и свидетельствует о зависимости от кого-то другого, «жить чем-то» говорит как раз о независимости, о независимости наслаждения и связанного с ним ощущения счастья, являющегося исконной чертой независимости.

И наоборот, независимость счастья всегда зависит от содержания: это радость или страдание, доставляемые тем, что ты дышишь, смотришь, принимаешь пищу, трудишься, работаешь молотком, управляешь машиной и т. д. Зависимость счастья от содержания не походит, однако, на зависимость, существующую между замыслом и результатом. Содержания, которыми живет жизнь, не являются необходимыми для ее поддержания — в отличие, например, от средств существования и от энергии. Или, по меньшей мере, они «проживаются» нами иначе. Мы живем с ними и порой предпочли бы умереть, только бы не лишиться их. Во всяком случае, «момент» восстановления феноменологически включен, например, в факт принятия пищи, он даже — главное здесь, хотя за сведениями об этом не приходится обращаться к физиологу или экономисту. Пища как средство укрепления — это превращение иного в Тождественное, что составляет самую сущность наслаждения: иная энергия, признанная в качестве иной, в качестве, как мы увидим дальше, поддерживающей сам акт, направленный на эту энергию, в наслаждении становится моей энергией, моей силой, мной. Любое наслаждение, в этом смысле, есть питание. Голод — это нужда, лишение, главным образом, и именно в этом смысле «жить чем-то» не является простым осознанием того, что наполняет жизнь. Эти содержания жизненны: они питают жизнь. Мы проживаем нашу жизнь. Глагол жить — переходный глагол, а содержания жизни являются прямыми дополнениями к нему. Жить этими содержаниями — это и есть *ipso facto* содержание жизни. Отношение с прямым дополнением к глаголу «существовать», становящемуся, благодаря философам существования, переходным, в самом деле

напоминает прием пищи, где одновременно налицо и отношение к объекту и отношение к этому отношению, которое также питает и наполняет жизнь. Мы не просто существуем, страдая и радуясь, — мы существуем страданием и радостями. Питаться своей деятельностью — это и есть наслаждение. Жить хлебом вовсе не означает ни представлять себе хлеб, ни воздействовать на него, ни действовать с его помощью. Разумеется, хлеб надо еще заработать, а для этого надо питаться, нужно потреблять пищу; так что хлеб, который я ем, есть также то, с помощью чего я зарабатываю себе на хлеб и на жизнь. Однако, если я ем свой хлеб, чтобы трудиться и жить, то это значит, что я живу своим трудом и своим хлебом. Хлеб и труд не развлекают меня в паскалевском смысле [44] голым фактом существования, не заполняют пустоту моей жизни: наслаждение — высшая ступень осознания всех содержаний моей жизни, оно включает их в себя. Жизнь, которую я завоевываю, не просто существование: это — жизнь, поддерживаемая трудом и жизнью; они составляют ее содержание, которое не только заботит ее, но и «занимает», «развлекает»; жизнь есть наслаждение этим. Но если содержание жизни обеспечивает мою жизнь, то средство тут же оказывается искомым в качестве цели и преследование этой цели, в свою очередь, становится целью. Таким образом, вещи являются чем-то большим, чем строгая необходимость, они — благодать жизни. Мы живем благодаря собственному труду, поскольку он поддерживает нашу субстанцию; но мы живем также своим трудом, потому что он наполняет (радостью или печалью) нашу жизнь. Именно к этому, второму, смыслу слов «жить трудом» обращен (если вещи — на своих местах) их первый смысл. Объект, который мы видим, занимает жизнь в качестве объекта, но видение объекта составляет «радость» жизни.

Речь не о том, что существует видение видения; отношение жизни к собственной зависимости от вещей есть наслаждение, а оно, как счастье, является независимостью. Течение жизни не прямолинейно, не ориентировано на конец. Мы живем в осознании сознания, но это осознание сознания не является рефлексией. Оно не знание, а — наслаждение и, как мы сейчас покажем, даже эгоизм самой жизни.

Итак, говорить, что мы живем содержаниями, не значит утверждать, будто мы прибегаем к ним как к условиям обеспечения нашей жизни, рассматриваемой как голый факт существования. Чистая фактичность жизни никогда не является обнаженной. Жизнь не есть простое желание быть, онтологическая забота (*Sorge*) [45] жизни. Отношение жизни к условиям самой жизни становится пищей этой жизни и ее содержанием. Жизнь — это любовь к жизни, отношение к содержаниям, не являющимся моим бытием, но они мне дороже, чем мое бытие: мыслить, есть, спать, читать, работать, греться под солнцем. Отличные от моей субстанции и вместе с тем образующие ее, эти содержания определяют цену моей жизни. Сведенная к голому существованию, подобному существованию теней, увиденных Улиссом в аду, жизнь превратилась бы в тень. Жизнь — существование, не предшествующее собственной сущности. Сущность — это цена существования, ценность же здесь конституирует бытие. Реальность жизни находится уже на уровне счастья и в этом смысле — за пределами онтологии. Счастье — это не акциденция бытия, поскольку мы рискуем бытием ради счастья.

Если «жить чем-то» не является простым представлением какой-либо вещи, то оно не входит и в число определяющих аристотелевскую онтологию категорий деятельности и

возможности. Аристотелевское действие тождественно бытию. Помещенный в систему целей и средств, человек реализовал себя, выходя посредством действия за свои видимые пределы. Человеческая природа, как и всякая другая, осуществляла себя, то есть становилась полностью самой собой, функционируя, вступая в отношения. Всякое существо есть осуществление бытия, и тождество мышления и действия, следовательно, не является метафорическим. Если «жить чем-то...», наслаждение, заключается в том, чтобы вступить в отношение с чем-то иным, то такое отношение не выступает в плане чистого бытия. Более того, само действие, разворачивающееся в плане бытия, является составляющей нашего счастья. Мы живем действиями, в том числе и действиями бытия, так же, как мы живем мыслями и чувствами. То, что я делаю, и то, что я есмь, вместе составляют то, чем я живу. Отношение, связывающее нас с этим, не является ни теоретическим, ни практическим. За теорией и практикой следует наслаждение теорией и практикой — эгоизм жизни. Наслаждение, счастье — это наивысшие отношения.

Наслаждение — это не психологическое состояние, одно из многих, не эмоциональная тональность, как говорит эмпирическая психология; оно — дрожь, мое внутреннее содрогание. Мы постоянно находимся здесь на второй ступени, но это еще не уровень рефлексии. Счастье, к которому мы устремляемся просто в силу самого факта жизни, на деле всегда по ту сторону бытия, где создаются вещи. Счастье — это завершение; но память о вдохновении сообщает ему характер осуществления, который стоит большего, чем невозмутимость духа. Чистое существование — это невозмутимость духа, счастье — осуществление. Наслаждение состоит из воспоминания о жажде, оно — утоление жажды. Наслаждение — это акт, который помнит о своем «могуществе». Оно не выражает, как полагает Хайдеггер, способа моего укоренения — моего расположения — в бытии, тонуса моего пребывания в нем. Оно — не пребывание мое в бытии, а уже — преодоление бытия; само бытие «достигает» того, кто способен искать счастья как нового сияния по ту сторону субстанциальности; само бытие есть содержание, составляющее счастье или несчастье того, кто не только реализует свою природу, но ищет в бытии немислимой победы над субстанциальным порядком. Субстанции есть только то, что они есть. Независимость счастья отличается, таким образом, от независимости, которой, с точки зрения философов, обладает субстанция. Как если бы сущий, не удовлетворяясь полнотой бытия, стал претендовать на новые победы! Конечно же, нам могут возразить, что только несовершенство существования, свойственного существу, делает такую победу возможной и дорогой и что победа эта всегда лишь соответствует полноте существования. Но на это надо ответить, что возможность, которой лишено неполное бытие, уже есть открытость навстречу счастью и выкуп этой обещанной независимости, более высокого порядка, чем субстанциальность.

Счастье является условием деятельности, если деятельность означает начальный момент длительности, длительности непрерывной. Конечно же, действие предполагает бытие: но в анонимном бытии, где начало или конец лишены смысла, оно отмечает начало и конец. Так что наслаждение осуществляет независимость по отношению к непрерывности в лоне самой этой непрерывности: счастье всегда приходит впервые. Исток субъективности — в независимости и суверенности наслаждения.

Платон говорит, что душа вскармливается истинами [46]. В трезвом мышлении, где проявляется суверенитет души, он выделяет отношение к объекту — отношение, которое является не просто созерцанием, а утверждением суверенитета мыслящего, то есть Самотождественного. На лугах, где находится «пастбище для лучшей стороны души», «природа крыла, поднимающего душу, этим и питается» [47]. То, что позволяет душе подниматься к истине, питается самой истиной. На протяжении всей данной работы мы выступаем против проведения полной аналогии между истиной и пищей именно потому, что метафизическое Желание парит над жизнью, и здесь нельзя говорить о насыщении. Однако платоновский образ описывает, в плане мышления, отношение, осуществляемое жизнью, когда связь с наполняющими ее содержаниями придает ей наивысшее содержание. Само потребление пищи — эго. в свою очередь, пища жизни.

### 3. Наслаждение и независимость

Мы уже говорили, что «жить чем-то» не означает просто черпать в чем-то жизненную энергию. Жизнь состоит не в том, чтобы находить и потреблять горючее, поставляемое дыханием и пищей, а в том, чтобы, если можно так выразиться, вкушать пищу земную и небесную. Если, таким образом, жизнь зависит от того, что ею не является, то такая зависимость имеет свою оборотную сторону, которая, в конечном счете, эту зависимость устраняет. То, чем мы живем, не угнетает нас — оно дает нам наслаждение. Нужда не должна толковаться ни как простая нехватка чего-либо, как это свойственно психологии Платона, ни как чистая пассивность, о чем говорит кантовская мораль. Человек рад своим нуждам, он счастлив ими. Парадокс ситуации «жить чем-то», или, как говорит Платон, необузданная жажда удовольствий [48], заключается именно в том, что мы потворствуем тому, что делает нашу жизнь зависимой. Речь идет не о том, что на одной стороне находится господство, а на другой — зависимость, а о том, что господство существует в самой этой зависимости. Может быть, это даже и есть определение потворства и удовольствия. «Жить чем-то» говорит о зависимости, которая превращается в суверенность, в эгоистическое по своей сути счастье. Нужда — эта ничем не примечательная Венера — одновременно, в каком-то смысле, дитя Пороса и Пении [49]; нужда — это бедность, жаждущая богатства, в противоположность желанию, являющемуся бедностью в богатстве. То, чего ей недостает, является истоком ее полноты и богатства. Нужда, будучи счастливой зависимостью, способна к удовлетворению, как пустота — к заполнению. Психология, изучающая свой предмет извне, утверждает, что нужда — это нехватка. То, что человек может быть счастлив нуждой, свидетельствует о том, что в человеческой нужде психологический план преодолевается, что, испытывая нужду, мы оказываемся вне категорий бытия, пусть даже в формальной логике структура счастья — то есть независимость в зависимости, или «я», или человеческое существо — не может быть выражена без противоречия.

Нужда и наслаждение не соответствуют понятиям активности и пассивности, даже если они сливаются в понятии конечной свободы. Наслаждение, получаемое от принятия пищи, являющейся «иным» в жизни, есть независимость *sui generis*, независимость счастья. Жизнь, являющаяся жизнью «чем-то», есть счастье. Жизнь — это эмоция, чувство. Жить значит

наслаждаться жизнью. Разочарование в жизни имеет смысл лишь потому, что жизнь изначально является счастьем. Страдание — это внезапная утрата счастья, но было бы неверно говорить, что счастье это отсутствие страдания. Счастье состоит не в отсутствии нужды, за которой обязательно признают тиранический, насильственный характер, а в удовлетворении всех потребностей. Лишение, лежащее в основе нужды, — это не просто лишение, а утрата, которая постигает бытие, знавшее избыток счастья, утрата в лоне полного бытия. Счастье — это свершение: оно живет в душе, получившей удовлетворение, а не в душе, искоренившей в себе потребности, не в оскопленной душе. А поскольку жизнь — это счастье, она носит личностный характер. Личностность личности, самость "Я». в них более, чем в свойствах атомов или индивидов, заключена особенность получаемого от наслаждения счастья. Наслаждение завершает атеистическое отделение: оно лишает формальности понятие отделения, которое является не собственной частью абстракции, а существованием автохтонного «я» в его собственном доме. Душа не является тем, что, по Платону, «ведает всем неодушевленным»[50]; она, конечно же, живет в том, что не является душой, но именно благодаря тому, что она живет в «ином» (а не противостоя «иному», если следовать логике), душа достигает своей идентичности.

## 4. Нужда и телесность

Наслаждение, будучи как бы коловращением Тождественного, не игнорирует «иное», а эксплуатирует его. Инаковость этого «иного», каковым является мир, преодолевается посредством нужды, о которой наслаждение помнит, которая его разжигает. Нужда — это первое проявление Самождественного; разумеется, нужда является и зависимостью от иного, но это — зависимость во времени, зависимость, являющаяся не мгновенным предательством по отношению к Самождественному, а приостановкой или отсрочкой зависимости и, стало быть, возможностью с помощью труда и экономики уничтожить в самом начале инаковость, от которой зависит нужда.

Платон, разоблачая иллюзорность удовольствий, которые сопровождают удовлетворение потребностей, сформулировал негативное понятие потребности: это — минус, нехватка, которую удовлетворение способно восполнить. Так, сущность ее можно обнаружить в потребности больного чесоткой почесаться, иными словами, в болезни. Но надо ли нам оставаться на точке зрения философии потребности, которая видит последнюю в бедности? Бедность — это одна из опасностей, которых избегает человек в своем освобождении, порывая с растительным и животным состоянием. Сущность нужды в этом разрыве, как бы рискован он ни был. Считать нужду простым лишением значит рассматривать ее внутри дезорганизованного общества, не оставляющего для ее удовлетворения ни времени, ни доброй воли. Именно расстояние, вклинивающееся между человеком и миром, от которого он зависит, образует сущность нужды. Существо, изолированное от мира, которым оно кормится! Частица бытия, оторванная от всего, что составляло ее корни, располагающая своим бытием, — теперь ее отношения с миром есть не что иное, как нужда. Бытие освобождается от любого давления со стороны мира, от непосредственных, непрерывных контактов с ним. Оно дистанцируется от мира. Это расстояние между ним и миром может превратиться во время и подчинить мир высвободившемуся, но нуждающемуся существу. Здесь налицо — двусмысленность, и ее выражением является тело. Животное в своей нужде

свободно от той зависимости, которая свойственна растительному миру, но эта свобода оборачивается зависимостью и неуверенностью. Нужда хищника неотделима от борьбы и от страха. Внешний мир, от которого он освобождается, остается для него угрозой. Однако нужда — это вместе с тем и открывшееся для труда время; она — отношение к иному, выдающему свою инаковость. Мерзнуть, испытывать чувство голода и жажды, быть нагим, искать пристанище — все эти виды зависимости от мира, становясь нуждой, вырывают живущее инстинктами существо из безымянной угрозы, чтобы создать существо, независимое от мира, подлинный субъект. способный удовлетворять свои потребности, признанные материальными, то есть поддающимися удовлетворению. Потребности находятся в моей власти, они создают меня в качестве Самождественного, а не в качестве того, кто зависит от Иного. Мое тело — это не только возможность для субъекта попасть в рабство, стать зависимым от того, чем он не является: тело есть способ обладать, трудиться, располагать временем, преодолевать инаковость того, чем я должен жить. Тело — это владение самим собой, помогающее «я», освободившемуся посредством нужды от мира, преодолевать нищету, сопутствующую освобождению. К этому мы вернемся ниже.

Таким образом «я», признавшее свои потребности материальными, то есть такими, которые могут быть удовлетворены, в состоянии обратиться к тому, что не входит в круг его насущных нужд. Оно проводит различие между материальным и духовным, оно открыто для Желания. Труд между тем уже нуждается в слове, словесном общении и тем самым в верховенстве Иного, отличного от Самождественного, в присутствии Другого. Естественной религии нет, и человеческий эгоизм выделяется из чистой природы благодаря человеческому телу, устремленному вверх, познавшему чувство высоты. Это — не эмпирическая иллюзия, а онтологическое творение, неизгладимое свидетельство. «Я могу» ведет начало от этого возвышения.

Скажем еще несколько слов о различии между потребностью и Желанием. Испытывая потребность, я могу вкушать от самой реальности и испытывать удовлетворение, усваивая «иное». В Желании нет ни «вкушения» бытия, ни сытости: в нем передо мной — будущее без вех. Ибо время, которое предполагается потребностью, мне дано Желанием. Человеческая потребность уже основана на Желании. Следовательно, у потребности есть время, трудясь, обратить «иное» в «Тождественное». Я существую в качестве тела, то есть как некая надстройка, как орган, способный закрепиться и расположиться в этом мире, от которого я завишу, по отношению к технически достижимым целям. Телу, которое трудится, не дается все это сразу, готовым; так что быть телом значит обладать временем в мире фактов, быть «я», постоянно живя в «ином».

Обнаружение расстояния исполнено двусмысленности, поскольку время и разрушает прочность мгновенного счастья и позволяет справиться с выявленной таким образом хрупкостью. И именно отношение к Иному, заложенное в тело как его возвышение, делает возможным преобразование наслаждения в сознание и труд.

## 5. Эмоциональность как самость Я

Мы уже говорили о возможности сделать интеллигибельной единичность «я». Единичность Я говорит об отделении. Отделение это по преимуществу одиночество, а наслаждение — счастье или несчастье — есть сама изолированность.

Я не уникально, как уникальны, например, Эйфелева башня или Джоконда. Единичность «я» заключается не просто в том, что оно существует и единственном экземпляре, а в том, что «я» существует, не представляя собой тот или иной род, не будучи индивидуацией того или иного понятия. Самость «я» состоит в том, что оно остается вне различения между индивидуальным и всеобщим. Отказ от понятия не есть сопротивление, оказываемое обобщению со стороны тебе тѣ, находящегося в одном поле с понятием и благодаря которому понятие определяется словно посредством антитетического термина. Отказ от понятия в данном случае — не только один из аспектов бытия самости «я»; в этом — все его содержание, каковой является интериорность. Этот отказ от понятия движет отказывающееся от него бытие в направлении интериорности. Оно — «у себя». Таким образом, «я» есть способ, каким конкретно осуществляется разрыв тотальности, способ, определяющий присутствие абсолютно иного. Я — это одиночество. Сокрытость «я» гарантирует сохранность тайны тотальности.

Эта абсурдная с точки зрения логики структура единичности, это неучастие в роде выражает эгоизм счастья. Счастье в его отношении к «инаковости» пищи самодостаточно; оно достигается благодаря отношению к Другому: счастье в данном случае — в удовлетворении потребностей, а не в их устранении. Счастье самодостаточно благодаря тому, что не удовлетворяет потребность. Нехватка наслаждения, о которой говорит Платон, не снимает момента достаточности. Противопоставление мимолетного и вечного не выявляет истинного смысла удовлетворения. Удовлетворение — это сокращение его, существование для-себя (*pour soi*), которое, однако, понимается не с точки зрения его существования и не как само-восприятие «я». Оно есть «для себя» в том смысле, в каком говорят: «каждый за себя» или «голодное брюхо к учению глухо», или «готов убить за кусок хлеба»; так, «сытый голодного не разумеет», — он относится к последнему как филантроп, глядит на него как на горемыку, как на нечто чужеродное. Удовлетворение, получаемое от наслаждения, подчеркивает эгоизм, самость Его и Самождественного. Наслаждение — это возвращение в «я», попятное движение. То, что называют эмоциональным состоянием, — это не гнетущая монотонность, а взволнованное возбуждение, из которого рождается «я». На деле «я» не является носителем наслаждения. Здесь совершенно иная «интенциональная» структура. «Я» — это укрощение чувства, виток спирали, расслабление и напряжение которой отражены в наслаждении: при этом причина, вызывающая сжатие спирали, находится внутри самой спирали. Наслаждение представляет собой именно такое «сжатие», движение к себе. Теперь понятно, в каком смысле мы говорили выше, что «я» — это апология: держащее речь «я» выступает в защиту счастья, конкретизирующего эгоизм, каковы бы ни были последствия речи для этого эгоизма.

Разрыв тотальности, осуществляемый благодаря наслаждению одиночеством — или одиночеству наслаждения, — радикален. Когда критическое присутствие Другого поставит эгоизм под вопрос, оно не разрушит его одиночества. Одиночество можно будет вновь распознать в заботе о знании, которая формулируется как проблема истока (непостижимого применительно к тотальности): ее нельзя решить с помощью понятия причинности,

поскольку речь идет о «я», об абсолютно изолированном существе, чью изолированность причинность нарушит, включив его в серию. Соразмерным этому вопросу было бы лишь понятие творчества, сохраняющее одновременно и абсолютную новизну «я», и его связь с принципом, возможность ставить его под вопрос. Одиночество субъекта распознавалось бы и в доброте, которой завершается апология.

Возникновение «я» из наслаждения, когда субстанциальность «я» обнаруживается не как субъект к глаголу «быть», а как нечто, заключенное в счастье, то есть относящееся не к онтологии, а к аксиологии, — это попросту возвеличение сущего. Сущий не может быть понят исходя из «понимания бытия», или онтологии. Субъектом бытия становятся не потому, что принимают на себя бытие, а потому, что наслаждаются счастьем, превращая в свое внутреннее достояние наслаждение, являющееся и неистовством, и чем-то таким, что стоит «над бытием». Сущий «автономен» по отношению к бытию. Он свидетельствует о причастности не бытию, а счастью. Сущий — это и есть человек.

«Я», отождествленное с разумом, понимаемым как способность к тематизации и объективации, теряет собственную самость. Представлять себя значит лишать себя своей субъективной субстанции и притуплять чувство наслаждения. Опасаясь окончательной потери чувствительности, Спиноза отказывается от идеи отделения. Однако радость, возникающая из этого самоотождествления с интеллектом, и свобода этого подчинения намечают линию разрыва достигнутого таким образом единства. Разум делает возможным человеческое общество; однако общество, члены которого окажутся лишь разумом, перестанет существовать в качестве общества. Каким образом тогда совершенно разумное существо может говорить с другим столь же разумным существом? Поскольку разум не имеет множественного числа, то каким образом станут различаться между собой многочисленные разумы? Каким образом возможно существование кантовского царства целей, если составляющие его разумные существа не смогли сохранить в качестве принципа индивидуации собственное требование счастья, чудесным образом избежавшее крушения, которое постигло чувственную природу? Кантовское «я» обретает себя в этом требовании счастья.

Быть «я» значит существовать таким образом, чтобы уметь в счастье выходить за пределы бытия. Для «я» быть не означает ни противиться чему-либо, ни представлять какую бы то ни было вещь, ни пользоваться чем бы то ни было, ни желать чего-либо: для «я» быть значит наслаждаться всем этим.

## 6. «Я» наслаждения не имеет ни биологического, ни социологического характера

Индивидуация посредством счастья индивидуализирует «понятие», в котором совпадают понимание и протяжение. Индивидуация понятия с помощью самоидентификации «я»

является содержанием этого понятия. Понятие отдельной личности, к которому мы вплотную подошли при описании наслаждения и которое полагает себя в не зависимости счастья, отличается от понятия личности, как его сформулировала философия жизни или философия расы. В неистовстве биологической жизни личность рождается как продукт рода или безличностной жизни, которая прибегает к индивиду, чтобы обеспечить себе безличную победу [51]. Единичность «я», его внепонятийный статус индивида растворились бы в этой причастности тому, что их превосходит.

Пафос либерализма, к которому мы, в каком-то отношении, присоединяемся, направлен на то, чтобы стимулировать появление самодостаточной личности, то есть именно «я». Поэтому множественность может воспроизводить себя, только если индивиды сохраняют собственную тайну, если отношения, объединяющие их во множественность, не доступны наблюдению извне, если они связывают одного индивида с другим. Если бы множественность можно было во всей ее полноте наблюдать извне, будь с внешней точки зрения видима окончательно сформировавшаяся реальность множественности, последняя образовывала бы тотальность, к которой индивиды были бы причастны. Связь между личностями не может сохранять множественность, свойственную объединению. Для поддержания множественности необходимо, чтобы отношение, идущее от меня к Другому — позиция личности по отношению к другой личности, — было более значительным, чем формальное соединение, в котором всякое отношение находится под угрозой. Эта значительность конкретно утверждает себя в том, что отношение, идущее от «я» к Другому, не может быть включено в сеть отношений, зримых для третьего лица. Если бы это отношение Я к Другому можно было полностью постигать извне, — оно уничтожилось бы во взгляде, который включал бы его в множественность, связанную с этим отношением. Индивиды являлись бы как причастные к тотальности; «другой» сводился бы ко второму экземпляру «я», и оба они были бы объединены в одном понятии. Плюрализм не является численной множественностью. Для возникновения плюрализма в себе, который не мог бы быть выражен законами формальной логики, необходимы глубинное движение от «я» к «другому», позиция «я» по отношению к Другому (позиция, которая была бы уже определена как любовь или ненависть, повиновение или управление, ученичество или обучение и т. п.), которая не относилась бы к разряду отношения «вообще»: это означает, что движение «я» к другому не может быть темой для объективного взгляда, не участвующего в этом столкновении лицом к лицу с Другим, не может быть темой рефлексии. Плюрализм предполагает радикальную инаковость другого, которого я не просто постигаю по отношению к себе, а с которым сталкиваюсь с позиции моего эгоизма. Инаковость Другого сосредоточена в нем самом, а не в отношении к моему «я», она обнаруживает себя, но доступ к ней я получаю, только исходя из собственного «я», а не путем сравнения себя с Другим. Я получаю доступ к инаковости Другого, опираясь на общение, чтобы поразмыслить над обозначающими его понятиями. Сексуальность дает пример такого отношения, складывающегося до того, как оно становится предметом размышления: другой пол — это инаковость, принадлежащая тому или иному бытию как его сущность, а не как обратная сторона его идентичности; однако она не может затронуть бесполое «я». Другой как господин также может служить примером инаковости, которая существует не только по отношению к «я»: однако эта инаковость, принадлежащая сущности Другого, заметна только с позиций «я».

# Б. Наслаждение и представление

То, чем мы живем и наслаждаемся, не совпадает с самой жизнью. Я ем хлеб, слушаю музыку, слежу за ходом своих мыслей. Но хотя я живу своей жизнью, жизнь, которую я проживаю, и сам факт жизни остаются отличными друг от друга, даже если верно, что сама эта жизнь по существу постоянно становится собственным содержанием.

Можно ли определить это отношение? Не является ли наслаждение как способ, каким жизнь соотносится с собственными содержаниями, формой интенциональности в гуссерлевском ее понимании, то есть в очень широком ее толковании как универсальной данности человеческого существования? Любой момент жизни (сознательной и даже бессознательной, в той мере, в какой ее угадывает сознание) связан с иным, нежели этот момент. Известно, каким образом излагается это положение: любое восприятие есть восприятие воспринятого, любая идея есть идея об *ideatum*, любое желание есть желание желаемого, любая эмоция есть эмоция по поводу того, что вызывает эмоцию; но любая, даже неясная наша мысль направлена на что-то. Всякое настоящее, в своей временной оголенности, устремляясь к будущему и возвращаясь в прошлое или продолжая это прошлое, является проспекцией и ретроспекцией. Между тем одновременно с формулированием интенциональности как философской идеи повышается роль представления (*représentation*). Тезис согласно которому любая интенциональность либо есть представление, либо основывается на представлении, занимает главенствующее положение в «Логических исследованиях» и с неотступностью навязчивой идеи воспроизводится во всех последующих работах Гуссерля. Каково же отношение между теоретической интенциональностью объективирующего акта, по определению Гуссерля, и наслаждением?

## 1. Представление и конституирование

Чтобы ответить на этот вопрос, мы попытаемся проследить за движением самой объективирующей интенциональности.

Эта интенциональность есть необходимый момент события отделения в себе, которое мы описываем в данном разделе и которое выражается, исходя из наслаждения, получаемого от жизни и от обладания [52]. Разумеется, способность представлять и вытекающая отсюда возможность идеализации говорят о метафизическом отношении и об отношении к абсолютно Другому, но они свидетельствуют об отделении внутри самой этой трансценденции (не сводясь, однако, к простому отголоску трансценденции). Чтобы описать представление, рассмотрим его сначала в отрыве от его истоков. Взятое само по себе, как

бы не укорененное ни в чем, представление, по-видимому, ориентировано в направлении, противоположном наслаждению, — и в силу этой противоположности поможет нам представить «интенциональный» рисунок наслаждения и восприимчивости (хотя в действительности представление соткано из них и повторяет их событие, событие отделения).

Гуссерлевский тезис о примате объективирующего акта — в котором сказалась чрезмерная привязанность Гуссерля к теоретическому познанию, что послужило предлогом для обвинения его в интеллектуализме, как если бы это действительно было обвинением! — ведет к трансцендентальной философии, к утверждению — весьма удивительному, если иметь в виду реалистические темы, казалось бы, затронутые идеей интенциональности, — что объект сознания, отличный от сознания, является чуть ли не продуктом познания, как «предложенный» последним «смыслом», как результат *Sinngebung*. Объект представления отличается от акта представления — таково основное и наиболее плодотворное утверждение гуссерлевской феноменологии, которое усердно объявляют реалистическим. Но разве теория мыслительных образов, отраженное в ней смешение акта и объекта познания, основывается исключительно на ложном описании сознания, следующем предрассудкам психологического атомизма? В определенном смысле объект представления вполне имманентен мышлению: несмотря на свою независимость, он рушится под воздействием мышления. Мы здесь имеем в виду не берклианскую двойственность ощущающего и ощущаемого внутри ощущения и не ограничиваемся чувственно воспринимаемыми объектами. Речь, напротив, идет о том, что, согласно картезианской терминологии, становится ясной и отчетливой идеей. В условиях ясности внешний объект предстает как творение воспринимающей его мысли. Интеллигибельность, для которой характерна ясность, означает полную адекватность мыслящего мыслимому, понимаемую как господство, осуществляемое мыслящим по отношению к мыслимому: утрачивается сила сопротивления объекта как внешнего бытия. Такого рода господство тотально и является как бы творческим; оно осуществляется как придание смысла: объект представления сводится к нозмам. Интеллигибельное — это именно то, что полностью сводится к нозмам; все его отношения с разумом сводятся к тем, которые устанавливает ясность. В интеллигибельности представления стирается различие между «я» и объектом — между внутренним и внешним. У Декарта ясная и отчетливая идея проявляет себя как истинная и как полностью имманентная мышлению: она дана вся — в ней нет ничего сокрытого, и даже ее новизна не содержит в себе ничего таинственного. Интеллигибельность и представление — равнозначные понятия: это экстериторность, отдающая мышлению в полной ясности, открыто все свое бытие, то есть экстериторность, полностью присутствующая, — так, что ничто не шокирует мышления, оно не чувствует себя при этом нескромным. Ясность — это исчезновение того, что можно было бы задеть. Интеллигибельность, сам факт представления — это возможность для Иного определять себя через Тожественное, не определяя его. не вводя в него инаковость; это свободное проявление Тожественного, исчезновение в Тожественном «я», противостоящего «не-я».

Таким образом, представление занимает в деятельности интенциональности особое место. Интенциональное отношение представления отличается от любого другого отношения — будь то механическая причинность либо аналитическое или синтетическое отношение формальной логики, — от любой интенциональности. отличной от представления, вот чем:

Тождественное здесь находится в отношении с Иным таким образом, что не Иное определяет Тождественное, а всегда Тождественное определяет Иное. Разумеется, представление есть местопребывание истины: собственное движение истины заключается в том, что объект, предстающей перед мыслящим субъектом, определяет его. Но он определяет его, не соприкасаясь с ним, не оказывая на него давления; он определяет его таким образом, что мыслящий субъект, подчиняясь объекту, делает это как бы «охотно», словно объект был предвосхищен субъектом во всем, вплоть до неожиданностей, которые он таит в себе для познания.

В то время как любая деятельность распространяется на уже известные области и так или иначе освещается представлением, само представление — это движение, исходящее из Самотождественного, без какого-либо предварительного освещения. Согласно Платону, «...душа...есть нечто вещее»[53]. Существует абсолютная, творческая свобода, предшествующая непредсказуемым деяниям человеческой руки и устремляющаяся к цели, которую преследует, поскольку для нее, по меньшей мере, видение этой цели уже есть пробивание прохода, проецирование. Представление есть сам этот проект, выдвигание цели, которая путем действий, совершаемых еще «наощупь», заявит о себе в качестве априорного завоевания. «Акт» представления, собственно говоря, не открывает перед собой ничего нового.

Представление — это чистая спонтанность, хотя она — по сю сторону любой деятельности. Так, экстерниорность представляемого объекта предстает перед рефлексией в качестве смысла, который субъект представления приписывает объекту, сведенному к продукту деятельности мышления.

Разумеется, «я», размышляющее о сумме углов треугольника, тоже детерминировано этим объектом. Оно — это тот, кто мыслит именно об этой сумме, а не о ядре атома. Он детерминирован тем обстоятельством, что у него были предпосылки для того, чтобы мыслить о сумме углов, и он мог вспомнить эти предпосылки или забыть о них. Именно так увидит дело историк, для которого представляющее себя «я» уже является представляемым. В сам момент восприятия «я» не отменено прошлым, оно его использует в качестве представляемого объективного момента. Что это — иллюзия? Незнание того, чем мы обладаем? Восприятие является причиной такого рода иллюзии и забывчивости. Представление — это чистое настоящее. Позиция чистого присутствия, не связанного, пусть даже косвенным образом, со временем, является чудом представления. Пустота времени, которая истолковывается как вечность. Но, конечно же, «я», предающееся мышлению, становится (или, скорее, стареет) во времени, где последовательно распространяются его мысли, которыми оно мыслит в настоящем. Однако такое становление во времени выступает не в плане представления: представление не допускает никакой пассивности. Самотождественный при общении с Другим отказывается от всего внешнего по отношению к его собственному мгновению, к собственной идентичности, чтобы обнаружить в этом беспредпосылочном мгновении — чистая необоснованность — все то, что было отвергнуто: обнаружить в качестве «вложенного смысла», поэмы. Его первое движение негативно: цель его в том, чтобы в себе самом отыскать и исчерпать смысл экстерниорности, способной быть обращенной в нозму. Таково движение гуссерлевского *epoché* [54] характеризующее, строго говоря, представление. Сама его возможность определяет представление.

Тот факт, что в представлении Самождественный определяет Другого, не будучи сам определен Другим, подтверждает кантовскую концепцию единства трансцендентальной апперцепции, остающейся пустой формой внутри синтетической деятельности. Мы далеки от мысли исходить из представления как из ничем не-обусловленного условия!

Представление связано с совсем иной «интенциональностью», к которой мы стремимся приблизиться в ходе всего этого анализа. Его вызывающая удивление конституирующая деятельность возможна главным образом в рамках рефлексии. Ибо мы анализировали представление, «лишенное корней». То, как представление соотносится с «совсем иной» интенциональностью, отлично от того, как объект соотносится с субъектом или субъект — с историей.

Неограниченная свобода Самождественного в представлении имеет позитивное условие в Ином, который является не представляемым, а Другим. Остановимся на мгновение на том положении, что структура представления как определения Другого Самождественным, который в то же время не определяется Другим, является для Самождественного фактом его автономного присутствия, а для Другого — фактом его присутствия перед Самождественным. Мы называем его самождественным, поскольку в представлении «я» утрачивает противоположность своему объекту; противоположность стирается, способствуя выявлению идентичности «я» вопреки множественности его объектов, то есть именно — неизменного характера «я». Оставаться тем же значит представлять себя. «Я мыслю» — это пульсирование рассудочного мышления. Идентичность Самождественного, неизменного и неизменяемого в его отношениях с Другим, это и есть «я» представления. Субъект, мыслящий, опираясь на представление, — это субъект, вслушивающийся в свое мышление: мышление мыслит себя по аналогии с восприятием звука, а не света. Его собственная спонтанность является как бы неожиданностью для субъекта, как если бы «я» удивлялось тому, что происходит вопреки его полному господству над собой. Эта особенность является структурой самого представления; возвращение мышления в «настоящем» к его прошлому, принятие прошлого в настоящее; преодоление и прошлого, и настоящего, как в платоновском воспоминании, когда субъект возвышается до вечности. Частное «я» смешивается с Тождественным, вступая в союз с «демоном», который, будучи универсальным мышлением, говорит с ним с помощью мышления. «Я» представления — это естественный переход от частного к всеобщему. Универсальное мышление есть мышление от первого лица. Вот почему конституирование, которое, согласно идеализму, переустраивает вселенную, исходя из субъекта, не является свободой «я», которое, переживя это конституирование, остается свободным и как бы парит над сотворенными им законами. Конституирующее «я» растворяется в творении, которое оно объемлет, и вступает в вечность. Идеалистически понимаемое творчество — это и есть представление.

Но это истинно только для «я» представления, вырванного из обстоятельств, в которых оно обретает скрытую жизнь. Наслаждение, также отделенное от конкретных условий, представляет собой совершенно иную структуру. Мы вскоре это покажем. Теперь же подчеркнем сущностную связь между интеллигибельностью и представлением. Быть интеллигибельным значит быть представленным и, в силу этого, априорным. Сводить реальность к ее мыслительному содержанию значит сводить ее к Самождественному. Мыслящее мышление — это место, где непротиворечивым образом сочетаются полная идентичность и реальность, которая должна была бы ее отрицать. Самая весомая

реальность, рассматриваемая в качестве объекта мышления, порождается в немотивированной спонтанности мышления, которое ее мыслит. Все предшествование данному сводится к мгновенности мышления и одновременно с ним возникает в настоящем. Тем самым оно обретает смысл. Представлять значит не только делать «заново» настоящее, но и обращать к настоящему осуществляющееся сейчас восприятие. Представлять не значит сводить прошлый факт к нынешнему образу: это значит сводить к мгновенности мышления все, что кажется независимым от него. Именно в этом смысле представление является конституирующим. Значение трансцендентального метода и его причастность вечной истине основываются на универсальной способности редуцировать представляемое к его смыслу, сущее — к ноэме, на удивительнейшей способности сводить к ноэме само бытие сущего.

## 2. Наслаждение и пища

Интенциональность наслаждения можно описать, противопоставляя ее интенциональности представления. Интенциональность наслаждения заключается в признании экстериторности, которую содержащийся в представлении трансцендентальный метод «отстраняет». Признавать экстериторность не значит просто утверждать существование мира, это значит полагать себя в нем в качестве тела. Тело — это возвышение, но вместе с тем вся весомость позиции. Нагое, испытывающее нужду тело устанавливает центр воспринимаемого им мира, но, будучи обусловлено собственным представлением о мире, оно тем самым словно вытолкнуто из центра, из которого исходило, — так происходит, когда вода бьет ключом из-под камня, увлекая этот камень за собой. Нагое и испытывающее нужду тело — это не вещь среди других вещей, которую я «конституирую» или которую в связи с мыслью о ней я вижу в Боге; оно не является и инструментом мышления с помощью жестов, которому теория полагала бы границы. Нагое и испытывающее нужду тело есть несводимое к мышлению преобразование представления в жизнь, представляющей субъективности — в жизнь, которая поддерживается этими представлениями и которая ими живет; его нужда — его потребности — утверждают «экстериторность» как не-конституированную, существующую до всякого утверждения.

Сомневаться в том, что вырисовывающаяся на горизонте или в темноте форма существует, делать из листа железа нож, преодолевать трудности или уничтожать врага: сомневаться, делать, разрушать, убивать, — все эти акты отрицания означают взять на себя существующую вовне объективность, а не конституировать ее. Взять на себя внешний мир значит вступить с ним в отношение, где Самотождественный детерминирует другого, подвергаясь вместе с тем его воздействующей силе. Но способ, каким он детерминирован другим, не просто говорит об общности, о которой идет речь в третьей кантонской категории — категории отношения. Способ, каким Самотождественный детерминируется другим и благодаря которому вырисовывается план, где находятся сами акты отрицания, и есть способ, который выше мы обозначили как «жить в чем-то». Он осуществляется посредством тела, сущность которого — в том, чтобы воплощать мою позицию в мире, то есть в том, чтобы давать мне, если так можно выразиться, видение, которое поддерживается наблюдаемыми мною образами. Полагать себя телесно значит соприкасаться с землей, но при этом само соприкосновение уже обусловлено позицией,

когда ногами уже стоишь в реальном мире, который в ходе деятельности очерчивается или конституируется — как если бы художник вдруг заметил, что он сходит с картины, которую собрался рисовать.

Представление заключается в способности видеть объект таким образом, как если бы он был создан мышлением, как если бы он был ноэмой. В итоге мир сводится к необусловленному мгновению мыслительного акта. Процесс конституирования, происходящий повсюду, где есть представление, преобразуется в «жить чем-то». То, чем я живу, в моей жизни не является тем представляемым, которое имманентно представлению в вечности Тождественного или в необусловленном размышлении, протекающем в настоящем. Если бы здесь и можно было говорить о конституировании, то следовало бы отметить, что конституированное, сведенное к своему смыслу, выходит за пределы своего смысла, становится, внутри конституирования, условием существования того, кто конституирует, или, точнее, его пищей. Такого рода переполненность смысла может быть выражена с помощью термина «питание». Избыточность смысла не является, в свою очередь, смыслом, понимаемым просто-напросто в качестве условия — что сводило бы продукт питания к некоему его корреляту. Пища обуславливает само мышление, которое мыслит ее в качестве условия. Дело не в том, что такого рода обусловленность обнаруживается исключительно задним числом: своеобразие ситуации заключается в том, что обусловленность имеет место внутри отношения представляющего к представляемому, конституирующего к конституируемому, отношения, которое, на первый взгляд, присуще любому факту осознания. Прием пищи, например, не сводится к химическому аспекту питания. Но он не сводится и к совокупности вкусовых, обонятельных, двигательных и иных ощущений, которые дают представление о приеме пищи. Откусывание, преимущественно составляющее акт приема пищи, отмеряет излишек этой реальности пищи по отношению ко всей представляемой реальности, и это не количественный излишек: это способ, каким «я», как абсолютное начало, отделяюсь от «не-я». Телесность живого существа, его незащищенность как нагого и испытывающего чувство голода тела является осуществлением этих структур (описанных в абстрактных терминах как утверждение экстерииорности, которое, однако, не является утверждением теоретическим) и как бы положением на земле, которое тем не менее не является положением одной массы относительно другой. Разумеется, в ходе удовлетворения потребностей чуждость основывающего меня мира теряет спую инаковость: в процессе насыщения реальность, которой я, откусывая, касаюсь, усваивается мною, силы, принадлежавшие «иному», превращаются в мои силы, становятся мною (удовлетворение любых потребностей в какой-то мере является насыщением). С помощью груди и усвоения инаковость пищи проникает в Тождественное. Однако всегда ли это отношение радикально отличается от особенности представления, о которой мы говорили выше? В данном случае отношение переворачивается, как если бы конституирующее мышление упорствовало в осуществлении своей свободной игры, как если бы свобода в качестве абсолютного начала оказалась обусловленной собственным творением, как если бы это творение не получало своего смысла от сознания, которое дает смысл бытию. Тело постоянно оспаривает привилегию, приписываемую сознанию, привилегию «создавать смысл» всему на свете. Тело живет именно в качестве этого оспаривания. Мир, в котором я живу, это не то, что просто-напросто находится передо мною, или то, что осуществляется одновременно с мышлением и с его конституирующей свободой: мир — это то, что обуславливает и предшествует. Мир, который

я создаю, кормит меня и окружает со всех сторон. Он — моя пища и моя «среда». Нацеленная вовне интенциональность в ходе своей нацеленности меняет направление, становясь внутренней по отношению к конституируемой ею интериорности, исходит, в определенном плане, из точки, куда она направлялась, признавая себя уже свершившейся в своем будущем, живет тем, что она мыслит.

Если интенциональность состояния «жить чем-то», то есть наслаждения, не обладает конституирующей способностью, то это не потому, что ускользающее, непостижимое, необратимое (в смысле мышления), несводимое к настоящему и, следовательно, недоступное представлению содержание способно подорвать идею универсальности представления и трансцендентального метода. Здесь само движение конституирования меняет свое направление. Не встреча с иррациональным останавливает ход конституирования — меняется сам его смысл. Нагое и испытывающее голод тело — вот изменение смысла. Именно в этом заключалась глубокая интуиция Декарта, когда он отказывался возводить чувственные данности в ранг ясных и отчетливых идей, соотнося их с телом и причисляя к полезным вещам. В этом — его превосходство над гуссерлевской феноменологией, которая не ставит нозматизации никаких пределов. Здесь вырисовывается радикально иное движение мышления, когда конституирование посредством мышления находит свою обусловленность в том, что оно свободно принимало либо отвергало, когда представленное поворачивается к прошлому, которое не проходило через «настоящее» представления и, как абсолютное прошлое, не получало свое содержание из памяти.

Мир, которым я живу, не создается на следующей стадии после того, как представление натянет перед нами задник из данной нам реальности, а «аксиологические» интенции сообщат этому миру ценность, которая сделает его пригодным для обитания.

«Превращение» конституированного в условие совершается с того момента, как я открываю глаза: открывая их, я уже наслаждаюсь зрелищем. Объективация, исходящая некоторым образом из центра мыслящего существа, при своем контакте с землей свидетельствует о децентрализации.

То, что субъект содержит в себе в качестве представления, питает и поддерживает его активность субъекта. То, что представлено, настоящее — уже свершилось, оно принадлежит прошлому.

### 3. Среда и вещи: подручное

Но каким образом мир наслаждения противится описанию, которое хотело бы изобразить его коррелятивным представлению? Это универсально возможное переворачивание прожитого и познанного, которым питается философский идеализм, — может ли оно потерпеть неудачу в случае с наслаждением? Что делает пребывание человека в мире, которым он наслаждается, несводимым к познанию этого мира и предшествующим ему? Зачем говорить об интериорности человека по отношению к миру, который его обуславливает, то есть содержит его в себе и обеспечивает ему существование? Не равнозначно ли это утверждению о внеположности мира вещей относительно человека?

Чтобы ответить на эти вопросы, надо тщательнее проанализировать сам способ, каким нам даются вещи, которыми мы наслаждаемся. В наслаждении мы относимся к ним именно не как к вещам. Вещи доходят до представления из каких-то глубин, где они возникают и куда возвращаются при нашем наслаждении ими.

При наслаждении вещи не погружаются в некий технический мир, который организует их в систему. Они проступают в среде, откуда мы их берем. Они существуют в пространстве, в воздухе, на земле, на дороге, на улицах. Среда остается главной для вещей, даже если они относятся к разряду собственности; ее структуру, делающую вещи вещами, мы опишем в дальнейшем. Эта среда не сводится к системе оперативных связей и не совпадает ни с тотальностью этой системы, ни с той тотальностью, где взгляд или рука имели бы возможность выбирать, с возможным существованием вещей, которое выбор всякий раз бы реализовывал. У среды есть собственная плотность. Вещами можно обладать, их можно отнять — они способны к перемещению; среда, исходя из которой вещи предстают передо мной, образует как бы выморочное имущество или общее пространство, по существу, ничейное: это — земля, море, свет, город. Всякое отношение или обладание находится внутри того, чем нельзя обладать, того, что может включать в себя или содержать в себе что-то, само же оно не может быть включенным или содержаться в чем-то. Мы называем это стихией.

Мореплаватель, использующий море и ветер, господствует над этими стихиями, но он тем не менее не может превратить их в вещи. Они сохраняют недетерминированность стихии несмотря на то, что подчиняются вполне определенным законам, которые можно познавать и использованию которых можно обучать. Стихия не имеет форм, которые содержали бы ее в себе. Это — содержание без формы. Или, скорее, у стихии всего одна сторона: поверхность моря или равнины, сила ветра; среда, из которой выступает эта сторона, не состоит из вещей. Стихия разворачивается в собственном измерении — глубине, не переходящей в ширину и длину; именно здесь простирается ее поверхность. Конечно, вещь тоже дается через одну-единственную поверхность, но мы можем обойти ее вокруг, она — та же со всех сторон. Все точки зрения здесь равноценны.

Глубина стихии продолжает ее: она теряется, уходя в землю и в небо. «Ничто не начинается, ничто не кончается».

По правде говоря, у стихии вообще нет лица. Оно недоступно. Отношение, тождественное сущности стихии, представляет ее именно в качестве среды: все погружено в нее. Для стихии я всегда существую внутри. Человек сумел победить стихию, только преодолев эту безысходную интериорность, благодаря жилищу, которое сделало его экстерриториальным. Он обосновался в стихии через уже освоенное: через обработанное им поле, море, где он ловит рыбу или ставит на якорь судно, лес, в котором он рубит деревья, и через многое другое; вся эта деятельность соотносится с жилищем. Человек погружается в стихию, имея точку опоры в жилище — первом владении, о чем мы будем говорить дальше. Он интериорен по отношению к тому, чем владеет, и мы можем утверждать, что жилище, это условие любого обладания, делает возможным внутреннюю жизнь. «Я» в определенном смысле находится у себя. Благодаря дому наше отношение к пространству — отношение как расстояние, как протяженность — сменяется простым «погружением в стихию». Но

«погружение» и есть адекватное отношение к стихии. Интериорность погружения не обращается в экстериорность. Чистое свойство стихии не цепляется за субстанцию, чтобы она его поддерживала. Погружаться в стихию значит находиться на обратной стороне мира, но здесь это не тождественно лицевой стороне. Вещь предстает перед нами через свою поверхность, как призыв, исходящий от ее субстанциальности, прочности (которая, благодаря собственности, уже оказывается под вопросом), она как бы обращается с просьбой о помиловании. Конечно, мы можем представить себе и что-то жидкое или газообразное как множественность твердых тел; можем, но в этом случае мы абстрагируемся от нашего пребывания в стихии. Жидкость демонстрирует свое жидкое состояние, свойство, не имеющее основы, прилагательное без того, к чему оно прилагается при погружении в нее купальщика. Стихия открывает нам как бы изнанку реальности, не имеющую истока в бытии, хотя последнее открывается нам в непринужденности наслаждения, как если бы мы пребывали в недрах бытия. Так что мы можем утверждать, что стихия приходит к нам как бы ниоткуда. За ликом, который она нам демонстрирует, не стоит никакого объекта, лик этот остается полностью анонимным. Он — лик ветра, земли, моря, неба, воздуха. Недетерминированность не тождественна здесь бесконечности, преодолевающей границы. Лик предшествует разделению на конечное и бесконечное. Речь не идет о чем-то, о сущем, неподвластном качественной определенности. Качество проявляется в стихии как го, что ничего не определяет.

Таким образом, мышление не фиксирует стихию в качестве объекта. Она, будучи чистым качеством, пребывает вне разделения на конечное и бесконечное. Вопросы о том, чтобы узнать, какова «другая сторона» той, которую она нам демонстрирует, не возникает в отношениях со стихией. Небо, земля, море, ветер — самодостаточны. Стихия так или иначе ограничивает бесконечность, по отношению к которой стихию следовало бы мыслить и относительно которой ее фактически помещает научное мышление, воспринявшее идею бесконечности. Стихия отделяет нас от бесконечности.

Любой объект может стать предметом наслаждения (это — универсальная категория эмпирического мира), даже если речь идет об объекте-инструменте, если я им умело пользуюсь как *Zeug* [55]. Обращение к инструментам и умение ими пользоваться, применение всего того, что составляет инструментальное оснащение жизни, — имеется ли в виду его использование для создания других орудий или для овладения вещами, — завершается наслаждением. Объекты, находящиеся в нашем повседневном пользовании — инструменты, приборы — тесно связаны с наслаждением: зажигалка, которой мы пользуемся при курении, вилка для еды, стакан для питья. Вещи соотносятся с моим наслаждением. Это — самый банальный вывод, какой только можно сделать; анализ *Zeughaftigkeit* [56] не позволяет обойтись без него. Само обладание и все связи с абстрактными понятиями — все обращается в наслаждение. Скупой рыцарь Пушкина испытывает наслаждение от того, что обладает самой возможностью владения миром.

Наслаждение как высшая форма взаимоотношения с субстанциальной полнотой бытия, с его материальностью, распространяется на все отношения с миром вещей. Структура *Zeug* и система связей, включающая его в себя, конечно же, не сводятся к тому, как они видятся заботливому обращению; но они не заключают в себе субстанциальности объектов, они всегда — вовне. Впрочем, мебель, дом, продукты питания, одежда не являются *Zeug* в

собственном смысле слова: одежда служит защите тела или его украшению, дом дает приют, продукты питания восстанавливают силы. Но наслаждение ими или страдание — вот цели. Сами инструменты, вещи, «предназначенные для...», становятся предметами наслаждения. Наслаждение вещью — будь то инструмент — состоит не только в том, что ее используют по назначению (перо, чтобы писать; молоток, чтобы забивать гвозди), но и в том, что используя ее, мы огорчаемся или радуемся. Вещи, не являющиеся инструментами (кусочек хлеба, огонь в камине, сигарета), также доставляют наслаждение. Такого рода наслаждение сопровождает любое использование вещей, даже если речь идет о сложном деле, когда поиск нацелен на завершение работы. Использование вещи «в виду чего-либо», эта соотнесенность с целым, принадлежит к числу ее атрибутов. Можно любить свое дело, испытывая наслаждение от тех или иных физических телодвижений и от вещей, позволяющих их осуществлять. Можно превратить в увлечение труд, воспринимаемый вначале как проклятье. Деятельность не заимствует свой смысл и свое значение у конечной, единственной цели — как если бы мир образовывал систему полезных отношений, касающуюся самого нашего существования. Мир соответствует совокупности автономных, не ведающих друг о друге целей. Наслаждаться, отвлекаясь от всякой полезности, даже терпя поражение, наслаждаться без видимой причины, ни на что не ссылаясь, только теряя, — вот что значит быть человеком. Речь идет о беспорядочном нагромождении занятий и склонностей, одинаково далеких как от порядка разума, когда встреча с Другим открывает бесконечность, так и от порядка инстинкта, предшествующего отделившемуся бытию, — бытию подлинно родившемуся, отделившемуся от своей основы, природы.

Можно ли утверждать, что подобное скопление имеет своим условием представление о полезности, совпадающее с заботой о существовании? Но забота о пропитании не связана с заботой о существовании. Сама «инверсия» инстинкта питания, утратившего свое биологическое значение конечной цели, указывает на незаинтересованность человека. Отстранение конечной цели или ее отсутствие имеет свою позитивную сторону — это бескорыстная радость игры. Жить значит играть вопреки конечной цели и давлению инстинкта, жить чем-то, что не было бы целью или онтологическим средством, жить, играя и наслаждаясь жизнью. Эта беззаботность по отношению к существованию имеет положительное значение. Она выражается в том, чтобы в полную меру вкушать земных благ, принимать мир со всеми его богатствами, давая ему возможность проявить свою сущность стихии. В наслаждении мы как бы обращаем вещи вновь к их свойствам стихии. Наслаждение, раскрывая сущность восприимчивости, возникает именно как способность жить; чувство голода не связывается с заботой о самосохранении. В этом — перманентная истина морали гедонистов: не искать за удовлетворением потребности некий порядок, по отношению к которому удовлетворение только и обретает смысл, а видеть цель в самом удовлетворении, составляющем суть наслаждения. Потребность в пище имеет своей целью не существование, а пищу. Биология связывает питание с существованием, простирает его вплоть до существования — однако потребность наивна. В наслаждении я живу исключительно «для-себя». Эгоист, не думающий о «другом», — я одинок, хоть не нахожусь в одиночестве, — непредумышленно эгоистичен и одинок. Не то, чтобы я был против «других» и твердил: «я, только я»; но я абсолютно глух по отношению к «другому», я не знаю и не хочу знать никакого общения; я глух, как на пустой желудок.

Мир как совокупность подручных инструментов, образующих систему и привязанных к заботе о существовании, мир, интерпретируемый как онтология, опирается на труд, проживание, дом, хозяйство — и, более того, на особую организацию труда, при которой «питание» приобретает значение горючего в хозяйственном механизме. Любопытно отметить, что Хайдеггер не принимает во внимание отношение наслаждения. Подручное у него полностью заслоняло использование и конечный исход — чувство удовлетворения. Dasein у Хайдеггера никогда не испытывает чувства голода. Пища может толковаться как инструмент только в мире эксплуатации.

## 4. Восприимчивость

Однако, признавая стихию свойством без субстанции, не утверждаем ли мы тем самым, что такого рода явлениям соответствует ущербное, невнятное «мышление»? Разумеется, бытие-в-стихии свидетельствует о бытии, слепо и глухо причастном целому, но оно отлично от мышления, устремляющегося вовне. Здесь, напротив, движение постоянно накатывает на меня, как волна, накрывает с головой и топит; это — постоянный, не знающий передышки прилив, всеобъемлющее соприкосновение, где нет зазора, нет пустоты, сквозь которые могло бы проникнуть осознанное движение мысли. Быть внутри, быть внутри чего-то... Эта ситуация не похожа на представление — даже на смутное представление. Речь идет о восприимчивости, являющейся способом наслаждения. Именно когда восприимчивость понимают как представление или зачаточное мышление, приходится ссылаться на конечность нашего мышления, чтобы разобраться в этих «неясных» мыслях.

Восприимчивость, которую мы описываем, отправляясь от наслаждения стихией, принадлежит не сфере мышления, а сфере чувства, то есть эмоциональности, где ощущается трепет эгоизма «я». Здесь мы не познаем, а переживаем доступные ощущению свойства: зелень листьев, багровый цвет заката. Объекты доставляют мне чувство удовольствия в их конечности, — не являясь мне на фоне бесконечности. Конечное без бесконечного возможно лишь в качестве чувства удовлетворения. Конечное как удовлетворение — это восприимчивость. Она не образует мир, поскольку функцией мира, называемого чувственным, не является формирование представления; он формирует удовлетворение, испытываемое существованием, поскольку его рациональная недостаточность не проникает в сферу наслаждения, которое он мне доставляет.

Чувствовать значит находиться внутри, причем так, что обусловленный и, следовательно, неосновательный «в-себе» характер этой среды, тревожащий рациональное мышление, никоим образом не включается в ощущение. Наивное по своей сути ощущение является самодостаточным в мире, который мышление считает не самодостаточным. Существующие в мире объекты мышление видит пребывающими в пустоте, в то время как ощущению (и жизни) они предстают на горизонте, полностью скрадывающим эту пустоту.

Восприимчивость касается их «изнанки», не задаваясь вопросом о их лицевой стороне: именно это находит свое отражение в чувстве удовлетворения.

Глубина картезианской философии ощущения, как мы уже говорили, заключается в том, что в ней утверждается иррациональный характер ощущения, которое никогда не переходит в смутную, безотчетную идею, относясь к миру полезных вещей, а не к миру истинного. Точно так же и сила кантовской философии ощущения состоит в том, что в ней проводится

разделение чувственности и понимания и утверждается, пусть только в негативной форме, независимость «материала» познания от синтезирующей деятельности представления. Постулируя вещь в себе, во избежание абсурдности явления без того, что является, Кант, конечно, выходит за рамки феноменологии ощущения, но тем самым он признает, что чувственно воспринимаемое есть само по себе явление, даже если при этом не является ничем.

Восприимчивость связывает нас с чистым свойством, не имеющим основы, — со стихией. Восприимчивость — это наслаждение. Обладающее восприимчивостью бытие, то есть тело, конкретизирует этот способ бытия, заключающийся в нахождении условий в том, что в другом случае может казаться объектом мышления, чем-то конституированным.

Восприимчивость описывается, следовательно, не как момент представления, а как факт наслаждения. Его интенция, если здесь уместно употребление этого слова, не осуществляется в плане представления. Здесь недостаточно творить, что ощущению не хватает ясности и отчетливости, как если бы оно было того же самого плана, что и представление. Восприимчивость, будучи тесно связана с эмоциональными состояниями, не является, однако, теоретическим познанием низшего уровня: в самом своем *gnose* ощущение является наслаждением, оно довольствуется данным, оно удовлетворено. Чувственное «познание» состоит не в преодолении бесконечной регрессии, головокружения от рассудочных операций, — они ему незнакомы. Оно конечно, оно тут же завершается, не соотносясь с бесконечностью. Завершение безотносительно к бесконечности, окончание без ограничений — это отношение к концу как к цели. Чувственное данное, питающее восприимчивость, всегда удовлетворяет ту или иную потребность, отвечает тому или иному стремлению. И не потому, что вначале было чувство голода: одновременность голода и пищи составляет райское, изначальное условие наслаждения, и платоновское учение о дурных удовольствиях касается лишь формальной стороны наслаждения, игнорируя своеобразие структуры, которая не проявляет себя в формальном, а конкретно образует ситуацию «жить чем-то». Существование, которому свойственна такая ситуация, это — тело, одновременно отделенное от своей цели (потребности), но при этом движущееся к ней, хотя ему неведомы средства, необходимые для ее достижения; это действие, вызванное целью, но совершаемое при незнании средств, то есть без подручных инструментов. Чистая финальность, не сводимая ни к какому результату, осуществляемая лишь деятельностью тела, ничего не знающего о законах собственной физиологии. Однако тело — это не только то, что погружено в стихию, но и то, что обитает, то есть живет и обладает. Уже в ощущении, независимо от мышления, заявляет о себе неуверенность, ставящая под сомнение кажущуюся извечной древность стихии, вызывающей беспокойство в качестве «иного», с которой ощущение освоится, укрывшись в жилище.

Наслаждение, как представляется, затрагивает «иное» в той мере, в какой в стихии проступает будущее и, угрожая, порождает чувство незащищенности. В дальнейшем мы коснемся этого чувства незащищенности, относящегося к сфере наслаждения. Сейчас же нам важно показать, что восприимчивость принадлежит к области наслаждения, а не опыта. Понимаемая таким образом восприимчивость не тождественна еще только зарождающимся формам «сознания о...». Она не отделяется от мышления в качестве иного его уровня, ни даже в силу различия, касающегося возвышенного характера или степени развития его

объектов. Восприимчивость не нацелена на объект, пусть даже простейший. Она касается форм, разработанных сознанием, но собственное ее назначение — в наслаждении, когда любой объект растворяется в стихии, где разлито наслаждение. Ведь на самом деле чувственно воспринимаемые объекты, которыми мы наслаждаемся, уже претерпели некую обработку. Чувственно воспринимаемое качество уже цепляется за субстанцию, так что в дальнейшем нам предстоит анализировать значение чувственно воспринимаемого объекта как вещи. Но за отношением к вещи скрывается, во всей своей наивности, чувство удовлетворения. Этой земли, на которой я нахожусь, откуда воспринимаю чувственные объекты иди устремляюсь к ним, мне достаточно. Эта земля поддерживает меня, так что я могу не задаваться вопросом, что же поддерживает эту землю. Этот край света, вселенная моего повседневного существования, город или квартал, улочка, на которой я вырос, горизонт, ограничивающий мою жизнь, — я удовлетворяюсь стороной, какой они ко мне повернуты, и не пытаюсь их обосновать через структуру. Это они меня обосновывают. Я принимаю их без раздумий. Я наслаждаюсь этим миром вещей как чистой стихией, как свойствами без основы, без субстанции.

Но разве это «для-меня» не предполагает представление о «я» в его идеалистическом понимании? Мир для меня — это вовсе не означает, что я представляю мир существующим для меня и представляю, одновременно с ним, собственное «я». Такое отношение «я» к «я» осуществляется, когда я нахожусь в мире, который предшествует мне как абсолют невообразимой древности. Я не могу, разумеется, мыслить горизонт, где я нахожусь в качестве абсолютно сущего, — но я нахожусь там как в абсолюте. «Находиться» коренным образом отличается от «мыслить». Почва, служащая мне опорой, не является для меня всего лишь объектом: на ней основывается мое познание объекта. Земля, которую я топчу своими ногами, не сопротивляется мне — она меня поддерживает. Отношение к моему месту, выраженное словом «находиться», предшествует и мышлению, и труду. Тело, положение, факт нахождения — все то, что вырисовывается в изначальном отношении к «я-сам», в совпадении «я» с самим собой, — никоим образом не походит на идеалистически трактуемое представление. Я — это я-сам, здесь, у себя, это мое жилище, моя внутренняя присущность миру. Здесь — моя восприимчивость. В моей позиции — не чувство локализации, а локализация моей чувственности. Позиция, в которой полностью отсутствует трансценденция, несколько не походит на понимание мира, выраженное в хайдеггеровском *Da*. Здесь нет ни заботы о бытии, ни отношения с сущим, ни даже отрицания мира — а только его доступность в наслаждении. Есть восприимчивость и даже ограниченность жизни, наивность нерелексивного «я» — по ту сторону инстинкта, по сию сторону разума.

Но разве обращенный к нам «лик вещей», выступающий в качестве стихии, не отправляет подспудно к другому лику? Подспудно — конечно.

И с точки зрения разума удовлетворение, получаемое при восприятии, выглядит смешным. Однако восприимчивость не является ни слепым разумом, ни безумием. Она предшествует разуму. То, что мы воспринимаем с помощью чувств, не соотносится с тотальностью, на которой оно бы замкнулось. Восприимчивость осуществляет отделение бытия, делает его отдельным и независимым. Позиция «находиться непосредственно» ни к чему не сводится, она не означает упадка способности диалектически прояснять предпосылки непосредственного, приводить их в движение и снимать, сублимируя. Восприимчивость не

есть не понимающее себя мышление. Чтобы перейти от имплицитного к эксплицитному, нужен учитель, который привлечет внимание. Привлекать внимание не есть вспомогательное действие. Во внимании «я» совершает акт трансцендирования, но для внимания требуется отношение с экстериторностью учителя. Разъяснение предполагает эту трансценденцию.

Ограничение чувства удовлетворения без соотнесения с неограниченным предшествует различению конечного и бесконечного, как оно предстает в мышлении. В описаниях современной психологии, делающих из ощущения островок, выступающий из липкой, темной бездны бессознательного (по отношению к которому осознание восприятия не может не утратить своей искренности), игнорируется фундаментальная, ни к чему не сводимая самодостаточность восприимчивости, из-за факта пребывания в рамках, ограниченных его горизонтом. Но чувствовать — это как раз означает искренне удовлетворяться ощущаемым, наслаждаться, отказываясь от продолжения в бессознательном, быть бездумным, иными словами, свободным от подоплек, двусмысленности, от любых зависимостей, — быть у себя. Освободившееся от всяческого рода противоречий, от любого продолжения, навязываемого мышлением, осуществление всех мгновений нашей жизни становится возможным именно потому, что жизнь обходится без рассудочного вмешательства в необусловленное. Размышлять над каждым из этих актов, несомненно, означало бы располагать их по отношению к бесконечности: однако лишь нерелефлирующее, наивное сознание составляет специфику наслаждения. Наивность сознания характеризовалась как дремлющее мышление, а из такого состояния никак нельзя извлечь мышление. Это — жизнь в том смысле, в каком мы говорим: наслаждаться жизнью. Мы наслаждаемся окружающим до того, как думаем о его продолжении: мы дышим, ходим, видим, прогуливаемся и т. п...

Описание наслаждения, каким оно было дано до сих пор, разумеется, не выражает конкретного человека. В действительности человек уже имеет идею бесконечного: он живет в обществе и представляет себе вещи. Отделение, которое осуществляется в виде наслаждения, то есть в виде интериорности, становится осознанием объектов. Вещи фиксируются с помощью слов, которые их представляют, дают сведения о них и тематизируют их. И эта новая устойчивость, которую вещи обретают благодаря языку, означает гораздо больше, чем простое прибавление звука к вещи. За наслаждением — благодаря жилищу, обладанию, обобществлению — вырисовывается высказывание о мире. Овладение и представление добавляют к наслаждению новое событие. В языке они обосновываются в качестве отношения между людьми. Вещь обладает именем и идентичностью — изменения происходят с вещью, которая остается собой: так, камень уменьшается, но остается тем же камнем; я нахожу ручку и кресло теми же, это все — в том же дворце Людовика XIV, где был подписан Версальский договор: тот же поезд — это поезд, отправляющийся в то же самое время. Стало быть, мир восприятия есть мир, где вещи обладают идентичностью; очевидно, что продолжение существования этого мира возможно только благодаря памяти. Самоидентичность людей и преемственность их деятельности накладывают на вещи сетку, где мы обнаруживаем вещи в их идентичности. Земля, на которой обитают владеющие речью люди, заполнена устойчивыми вещами.

Но идентичность вещей нестабильна, она не препятствует их возвращению в стихию. Вещь существует в среде своего разрушения. Когда дерево превращается в дым и пепел, идентичность моего стола исчезает. Обломки уже неразличимы, дым исчезает неизвестно куда. Если моя мысль следит за трансформацией вещей, я очень скоро (как только они лишаются своего содержания) теряю приметы их идентичности. Рассуждения Декарта о куске воска [57] напоминают о пути, на котором любая вещь теряет свою идентичность. Для вещи существенно различие материи и формы — так же, как растворение формы в материи. В таком случае место мира восприятия занимает физика с ее количественной мерой.

Различие между формой и материей характерно не для любого опыта. Лицо, например, не имеет формы, которая бы на него накладывалась; но оно не предстает как нечто бесформенное, которому недостает формы и которое в ней нуждается. Вещи обладают формой, их можно наблюдать — видеть в свете их профиль, силуэт. Лицо же само себя обозначает. Вещь как силуэт и профиль сохраняет свой характер перспективы, помещаясь относительно определенной точки зрения; таким образом, положение вещи составляет ее бытие. Она не обладает идентичностью в собственном смысле этого слова; способная к превращению во что-либо иное, она, например, может стать деньгами. У вещей нет лица. Конвертируемые, «реализуемые», они имеют цену. Они представляют деньги, поскольку причастны стихийному богатству. Тем самым подтверждается их укорененность в стихийном, их доступность физическому, их значение подручного. Эстетическая окраска, которую человек придает своему миру в целом, означает в самом высоком смысле возвращение к наслаждению и к стихийному. Мир вещей взывает к искусству, где интеллектуальный доступ к бытию осуществляется в наслаждении, где Бесконечность, достояние идеи, обожествлена в конечном, но самодостаточном образе. Любое искусство пластично. Инструменты и средства, уже предполагающие наслаждение, в свою очередь открываются наслаждению. Это, по существу, игрушки — красивая зажигалка, красивый экипаж. Они являются предметами декоративного искусства, они буквально купаются в красоте, где каждый миг пережитого наслаждения вновь ведет к наслаждению.

## 5. Мифический характер стихии

Чувственный мир, выходя за пределы свободы восприятия, говорит не о поражении свободы, а о наслаждении миром, миром, который «для-меня», который меня удовлетворяет. Стихии не относятся к человеку как к месту ссылки, унижая его и ограничивая его свободу. Человек вовсе не пребывает в мире абсурда, куда он якобы брошен {geworfen ist}. Это — абсолютная истина. Беспокойство, которое проявляется в наслаждении стихией, в переливании через край мгновения, ускользающего от нежной опеки, компенсируется, как мы увидим в дальнейшем, благодаря труду. Труд восполняет отставание ощущения от стихии.

Однако эта избыточность, преобладание стихии над ощущением, обнаруживающееся в неопределенности, с какой стихия отдается моему наслаждению, носит черты временности. Свойство, о котором речь идет в наслаждении, не является свойством чего-либо. Твердость земли, служащей мне опорой, голубизна неба над моей головой, дуновение ветра, волнение

моря, вспышка света не связаны ни с какой субстанцией. Они приходят ниоткуда. Сам факт этого «появления ниоткуда», появления «чего-то», что не существует, явления при том, что ничто не является, — и, следовательно, сам факт неизменного появления, при том, что источник его мне неизвестен, — свидетельствует в пользу будущего восприятия и наслаждения. Опять-таки речь не идет о представлении такого будущего, где угроза отодвинута, снята. Именно благодаря представлению наслаждение, посредством труда, становится единоличным властелином мира, интериоризируя его относительно своего местопребывания. Будущее, как тревожная неопределенность, уже заключено в этом чистом свойстве, в котором отсутствует категория субстанции, отсутствует это «ничто». Дело не в том, что я действительно ничего не знаю об источнике: в наслаждении качество растворяется в «нигде». Это — апейрон [58], отличный от бесконечности и, в противоположность вещи, выступающий как качество, не поддающееся идентификации. Качество не противится идентификации, поскольку оно представляет собой течение, длительность: его характер стихии, его возникновение из «ничего» составляют, напротив, его хрупкость, непрочность в процессе становления — этого времени, предшествующего представлению; оно являет собой угрозу и разрушение.

Характер стихии вполне созвучен мне — он вызывает во мне чувство наслаждения; потребность, какой он соответствует, есть сам способ этого соответствия, или счастья. Одна только неопределенность будущего сообщает потребности характер неуверенности, скудости: вероломная стихия и дается в руки, и ускользает. Так что вовсе не отношение потребности к радикальной инаковости определяет несвободу потребности. Соппротивление материи не является абсолютным.

Уже сломленное сопротивление, уступающее труду, вырывает бездну в самом наслаждении. Наслаждение соотносится не с бесконечностью, по ту сторону того, что его питает, а с возможным исчезновением того, что его вызывает, с непрочностью счастья. То, что питает его, возникает как счастливая случайность. Эта двусмысленность того, что питает наслаждение, что, с одной стороны, предлагает себя и вызывает чувство удовлетворения, а с другой — уже исчезает, чтобы затеряться в «нигде», отличается от присутствия бесконечного в конечном и от структуры вещи.

Возникновение из «ниоткуда» противопоставляет стихию тому, что мы описываем как «лицо», где именно сущий предстает в качестве личности, персонально. Эмоционально воспринимать возникший ниоткуда лик бытия, в его непроницаемой плотности, значит открываться ничем не гарантированному будущему. Будущее стихии как тревожная неопределенность конкретно переживается в виде мифического божества стихии. Божества, не имеющие лика, то есть безликие, к которым никто не обращается, свидетельствуют о небытии, окружающем эгоизм наслаждения там, где оно вполне освоилось со стихией. Но именно таким образом наслаждение и осуществляет отделение. Отделившееся бытие рискует впасть в язычество, которое свидетельствует о его отделении, где отделение совершается вплоть до того момента, как гибель этих божеств приведет его к атеизму и подлинной трансценденции.

Небытие будущего обеспечивает отделение: стихия, какой мы наслаждаемся, находит свое завершение в небытии, которое отделяет. Стихия, в которой я обретаюсь, граничит с ночью.

То, что скрывает лик обращенной ко мне стихии, не является «чем-то», что можно было бы обнаружить; это — постоянно обновляющаяся глубина отсутствия, существование без того, кто существует, безличное как таковое. Этот способ существовать, не обнаруживая себя, быть вне бытия и вне мира следует назвать мифическим. Продолжение стихии в ночи — это царство мифических богов. Наслаждение не имеет никаких гарантий. Но такого рода будущее не носит характера *Geworfenheit*, поскольку отсутствие гарантий угрожает наслаждению, уже счастливому в самой стихии, и только это делает его способным испытывать беспокойство.

Мы описали это ночное измерение будущего, прибегнув к выражению *il y a*. Стихия продолжает свое существование в *il y a* наслаждение, являясь интериоризацией, сталкивается с чуждостью самой земли.

Однако оно получает поддержку в труде и обладании.

# В. «Я» и зависимость

## 1. Радость и ее развитие

Движение к себе, свойственное наслаждению и счастью, свидетельствует о самодостаточности «я», хотя образ закручивающейся спирали, который мы использовали, не позволяет видеть причину этой самодостаточности в недостаточности ситуации «жить чем-то». «Я» — это счастье, и, конечно же, пребывание «у себя». Однако, будучи самодостаточным в условиях собственной недостаточности, «я» остается в «не-я»: «я» — это наслаждение чем-то «иным», а не собой. «Я» автохтонно, то есть укоренено в том, чем само не является, однако в этой укорененности «я» остается независимым и отделенным. Отношение «я» к «не-я» как счастье, которое приводит в движение «я», заключается не в принятии на себя «не-я» и не в отказе от «не-я». Между «я» и тем, кем оно живет, нет абсолютной дистанции, разделяющей Самождественного и Иное. Принятие того, чем мы живем, либо отказ от него предполагает предварительное согласие, которое одновременно и дано, и обретено, согласие на счастье. Изначальное согласие — согласие жить — не отчуждает, а поддерживает «я», составляя его «у себя». Вопреки анонимному *il y a*, вызывающему ужас, вопреки вызванному им трепету и головокружению, потрясению «я», живущему в разладе с собой, счастье, обусловленное наслаждением, утверждает Я в его пребывании «у себя». Но если «я» в своем отношении к «не-я» мира, где «я» обитает, выступает самодостаточным, пребывает в мгновеньи, вырванном из непрерывности времени, избавленное от необходимости принимать прошлое или отказываться от него, то этим избавлением оно обязано отнюдь не привилегии на вечность. Истинная позиция «я» во времени заключается в способности прервать его ход и вновь шаг за шагом пройти его с самого начала. Именно это и происходит в рамках той или иной деятельности. Началом в течении непрерывности может быть только деятельность. Однако время, когда «я» может начать свою деятельность, возвещает о непрочности его независимости. Отравляющая наслаждение неуверенность в будущем напоминает о том, что независимость наслаждения несет в себе и его зависимость. Счастью не удастся скрыть этот недостаток его суверенности, который заявляет о себе как о «субъективном», «психическом», как о «сугубо внутреннем». Отнесение всех способов бытия к «я», к неискоренимой субъективности, формирующейся в счастливом наслаждении, не делает субъективность абсолютной, независимой от «не-я». «Не-я» питает наслаждение, «я» нуждается в мире, который его вдохновляет. Свобода наслаждения, таким образом, ощущает свою ограниченность. Ограничение свободы связано не с тем, что «я» не вольно было в своем рождении и существует в уже данной ситуации: ограничение свободы обусловлено тем, что полнота момента наслаждения не может оградить себя от неведомого в самой стихии, которой «я» наслаждается, что радость остается случайностью, счастливой встречей. Тот факт, что наслаждение — всего лишь пустота, которую предстоит заполнить, никоим образом не ставит под сомнение качественную полноту наслаждения. Наслаждение и счастье не исчисляются тем, сколько бытия — или небытия — взаимно уравнивают друг друга либо

образуют нехватку. Наслаждение — это неистовство, высшая точка, в которой преодолевается простое отправление бытия. Однако счастье, испытываемое при наслаждении, удовлетворение потребностей (а также и то, что последовательность «потребность — удовлетворение» не нарушается) могут быть омрачены заботой о завтрашнем дне, живущей в бездонных глубинах стихии, где мы черпаем наслаждение. Счастье наслаждения процветает, питаясь «нехваткой», свойственной потребности, и находясь в зависимости от «другого», то есть от счастливой встречи, от везения. Но такого рода зависимость не дает основания ни для изобличения иллюзорности удовольствия, ни для признания заброшенности живущего в мире человека. Не следует смешивать нужду, которая угрожает жизни как способности «жить чем-то» — поскольку того, чем живет жизнь, она может лишиться, — и недостаток желания, уже заключенного в наслаждении, способного через удовлетворение превратить ничем не приметное бытие в ликование. С другой стороны, «нехватка», свойственная потребности, ни в коем случае не говорит об иррациональности чувственно данного, как если бы оно покушалось на автономию разумной личности. Страдая от «нехватки», лежащей в основании потребности, разум не смущается обнаружением предсуществующей свободе данности: поскольку нельзя сначала прижать «я», а затем задаваться вопросом, не ущемляют ли его потребность и наслаждение иди. быть может, они его ограничивают, наносят ему ущерб или отрицают его. В наслаждении «я» становится самим собой.

## 2. Любовь к жизни

Вначале это — щедро, райски одаренное бытие. Ощущение «пустоты» предполагает, что осознающая его потребность уже присутствует в наслаждении — будь то наслаждение воздухом, которым мы дышим. Эта пустота предваряет радость удовлетворения, которая значительно лучше, чем невозмутимость духа. На горизонте наслаждения вырисовывается Странствие, ни в коей мере не ставя под вопрос чувственную жизнь, вырисовывается на ее горизонте, сопрягаясь с радостью жить. Отныне жизнь любима. «Я», конечно, может восставать против данных ему условий, поскольку, живя «у себя», оно себя не теряет и остается дистанцированным от того, чем живет. Но это расхождение между «я» и тем, что его питает, не допускает отрицания пищи как таковой. Если даже данное расхождение и может перерасти в противостояние, оно будет сохраняться исключительно в рамках той самой ситуации, которую оно отрицает и которой питается. Любое противостояние жизни протекает внутри жизни и соотносится с ее ценностями. Такова любовь к жизни, предустановленная гармония с тем, чему еще только предстоит с нами случиться.

Любовь к жизни не похожа на заботу о жизни, которую можно было бы свести к пониманию бытия, или к онтологии. Любовь к жизни любит не бытие, а счастье быть. Жизнь, которую мы любим, это наслаждение жизнью, чувство удовлетворения, уже ощущаемое в отрицании его, в отказе от удовлетворения во имя удовлетворения. Отношение жизни к жизни, любовь к жизни не являются ни представлением о жизни, ни размышлением о жизни. Расхождение между мной и моим чувством радости не оставляет места для тотального отказа. В бунте нет радикального отказа, нет даже намека на него — это походит на отношение к жизни со стороны искателя наслаждений. Известное притупление чувств не дает разыгаться свободе, которая свела бы их на нет. Gnose чувства — это уже наслаждение. То, что можно

попытаться представить как отрицаемое наслаждением либо как дающее ему пищу, не утверждается в себе, а отдается нам сразу. Наслаждение непосредственно затрагивает мир, в котором нет ни тайны, ни действительной чуждости. Врожденная позитивность наслаждения, в котором нет ни грана греховности, ничему не противостоит и в этом смысле изначально самодостаточна. Наслаждение — это миг или промедление, достижение *carpe diem* [59], суверенный принцип: «после нас хоть потоп». Эти притязания представляли бы собой чистейший абсурд, а не извечное искушение, если бы миг наслаждения не был в состоянии полностью вырваться из слабеющих пут длительности.

Следовательно, потребность нельзя охарактеризовать ни как свободу, поскольку она есть зависимость, ни как бездействие, поскольку она живет тем, что. утратив свою таинственность и став привычным, не поработает се. а радуется. Философы существования, твердящие о заброшенности. впадают и заблуждение, говоря о противоречии между Я и его радостью, — проистекает ли это противоречие из беспокойства, сопутствующего наслаждению и вызванного страхом перед неопределенностью будущего, или из страдания, неразрывно связанного с трудом. Бытие в своей тотальности ни от чего этого не отказывается. Противостоя бытию, «я» ищет прибежища в самом бытии. Самоубийство трагично, поскольку смерть не приносит с собой решения всех тех проблем, которые возникают с нашим рождением, она неспособна также и дискредитировать ценности земной жизни. В этом — смысл последнего восклицания Макбета [60], бросающего вызов смерти, побежденного, поскольку мир не рухнет одновременно с его смертью.

Страдание в одно и то же время приходит в отчаяние, поскольку оно накрепко связано с бытием, и любит бытие, к которому приковано. Нет никакой возможности выйти из жизни. Вот вам трагедия! И вот — комедия! *Taedium vitae*[61] погружено в любовь к жизни, которую оно отвергает. Отчаяние не порывает связи с идеалом радости. В действительности этот пессимизм имеет своей основой экономику: в нем говорит страх перед завтрашним днем и перед тяжестью труда, на роли которых в метафизическом желании мы остановимся ниже. Марксистская точка зрения сохраняет здесь все свое значение, даже если рассматривать ее в иной перспективе. Страдание, вызванное потребностью, смягчается не потерей желания, а удовлетворением потребности. Потребность себялюбива, и человек счастлив тем, что имеет потребности. Тот, кто свободен от потребностей, не более счастлив, чем тот, кто их ощущает: это справедливо, если только это вне счастья и несчастья. Пусть радость удовлетворения отмечена нуждой, пусть вместо того, чтобы обладать неисчерпаемой полнотой, мы достигаем наслаждения через нужду и труд, — эта ситуация связана с самой структурой отделения. Отделение, совершающееся из эгоизма, было бы пустым звуком, если бы отделившееся и самодостаточное бытие, его, не слышало глухого рокота небытия, куда возвращаются и где теряются стихии.

С помощью труда можно преодолеть нужду, вызываемую не потребностью, а неуверенностью в завтрашнем дне.

Как мы увидим дальше, небытие будущего находится во временном интервале, где пребывают также обладание и труд. Переход от мгновенного наслаждения к созданию вещей соотносится с жилищем, с экономикой, которая основывается на принятии другого. Пессимизм одиночества излечим — человек владеет средствами от собственных недугов,

более того, эти средства опережают неудачи.

Однако сам труд, благодаря которому я живу свободно, защищая себя от превратностей жизни, не придает ей высшего смысла. Он тоже становится тем, чем я живу. Я живу всем тем, что содержит в себе жизнь, — в том числе и трудом, который обеспечивает мое будущее. Я живу моим трудом так же, как живу воздухом, светом, хлебом. Крайняя ситуация, когда гнетущая нужда не имеет ничего общего с наслаждением, а именно, условия жизни пролетария, обрекающие его на проклятый труд, когда потребности физического существования не могут найти удовлетворения, — вот где мы встречаемся с абсурдным миром заброшенности (Geworfenheit).

### 3. Наслаждение и отделение

В наслаждении чувствуется трепет эгоистического бытия. Наслаждение отделяет, втягивая нас при этом в содержания, которыми оно живет. Отделение совершается в качестве позитивного действия этого втягивания. Оно не означает простого отрыва, в отличие от пространственного отдаления. Быть отдельным означает быть «у себя». Однако быть «у себя» это и есть «жить чем-то», наслаждаться стихией. «Неудача» при конституировании объектов, которыми мы живем, — не в иррациональности или непроницаемости этих объектов: она заключена в их функционировании в качестве пищи. Пища — это не то, что невозможно себе представить, она способна быть представленной; однако в ней «я» находит себя. Двусмысленность конституирования, при котором представленный мир обуславливает факт представления, заключается в самом способе бытия того, что не только является положенным, но и само себя полагает. Абсолютная пустота, «нигде», в котором теряется и откуда возникает стихия, лепит со всех сторон островки «я», живущий внутренней жизнью. Интериорность, открываемая наслаждением, не добавляется к «наделенному» сознательной жизнью субъекту в качестве атрибута, одного из психологических свойств. Интериорность наслаждения — это отделение «в себе», способ, благодаря которому в экономике бытия может произойти такое событие, как отделение.

Счастье есть принцип индивидуации, но индивидуация сама по себе постигается только изнутри, с помощью интериорности. В счастье наслаждения осуществляется индивидуация, самоперсонификация, субстанциализация «я», которое обретает независимость, забывая о бездонных глубинах прошлого и о том инстинкте, который хранит их в себе. Наслаждение — это создание самого бытия, существа, которое рождается, разрывает невозмутимую вечность своего зародышевого или внутриутробного существования, чтобы стать личностью, которая, живя окружающим миром, живет «у себя». Нескончаемое превращение экстатичного представления в наслаждение, которое мы совершали изо дня в день, ежеминутно возрождает предшествование того, что я конституирую, самому конституированию. Это — прожитое и ныне живущее прошлое, если подразумевать под этим не живое или очень близкое нам воспоминание и даже не прошлое, которое налагает на нас свой отпечаток, держит нас и тем самым поработочает, а прошлое, закладывающее фундамент того, что отделяется и освобождается от этого прошлого. Освобождение, искрящееся в безоблачности счастья, — это отделение. Его свободный полет, его грация, непринужденность ощущаются — и осуществляются — как легкость и свежесть утра.

Свобода, соотносящаяся со счастьем, созданная из счастья, сравнима с существом сотворенным, не являющимся *causa sui*.

Мы попытались сформулировать понятие наслаждения, в котором зарождается и пульсирует «я»; при этом мы не стали определять «я» через свободу. Свобода как возможность начала, соотносящаяся со счастьем, с чудом звездного часа, вырывающегося из преемственности времен, — это творение Я, а вовсе не одно из испытаний, «выпадающих» на его долю. Отделение, атеизм — эти негативные понятия появляются как следствия вполне позитивных событий. Быть «я», быть атеистом, быть «у себя», быть отдельным, счастливым, сотворенным — все это слова- синонимы.

Эгоизм, наслаждение, как и всё измерение интериорности (все они выражают отделение), являются необходимыми для идеи Бесконечного, или для отношения к Другому, пробивающему себе путь, исходя из отдельного и конечного бытия. Итак, метафизическое желание, которое может зарождаться только в отдельном бытии, то есть у того, кто наслаждается, кто эгоистичен и удовлетворен, не вытекает из наслаждения. Но если отдельное бытие, то есть бытие чувствующее, необходимо для зарождения в лоне метафизики бесконечности и экстериорности, то, диалектически конституируя себя в качестве тезиса или антитезиса, оно разрушило бы экстериорность. Бесконечное не порождает конечное в качестве собственной противоположности. Так же как интериорность наслаждения не выводится из трансцендентного отношения, последнее не выводится (под видом диалектической антитезы) из отдельного бытия, чтобы соответствовать субъективности, подобно тому, как единство соответствует различию между двумя терминами какого-либо отношения. Отделение и трансцендирование совершаются на разных уровнях. Мы находимся за пределами диалектического примирения «я» и «не-я» — в вечности представления (или в самоидентичности «я»).

Ни отдельное бытие, ни бытие бесконечное не возникают как антитетичные термины. Необходимо, чтобы интериорность, обеспечивающая отделение (которое при этом не должно быть абстрактным противовесом понятию связи), породила абсолютно замкнутое в себе бытие, изолированность которого не была бы диалектическим следствием его противостояния Другому. И надо, чтобы эта замкнутость не препятствовала выходу вовне, за пределы интериорности, чтобы то, что находится вне ее, могло непредсказуемым образом обнаруживать себя и общаться с ней и не толкало — в силу простого контраста — отделившееся бытие к изоляции. Надо, чтобы в отделившемся бытии дверь в экстериорность была одновременно и открыта, и закрыта. Следовательно, надо, чтобы закрытость отдельного бытия была достаточно неоднозначной, чтобы, с одной стороны, интериорность, необходимая для зарождения идеи бесконечного, оставалась реальной, а не только кажущейся, чтобы путь внутреннего бытия продолжился в эгоистическом атеизме, который не могло бы опровергнуть ничто внешнее, и продолжился таким образом, чтобы в каждый момент ниспадения в интериорность бытие, погружающееся в себя, не соотносилось, в чисто диалектической игре и в форме абстрактной корреляции, с экстериорностью. Но с другой стороны, необходимо, чтобы в самой интериорности, углубляемой наслаждением, возникло нечто гетерономное, толкающее навстречу другой судьбе, отличной от этого самоугождения, животного по своей сути. Если измерение интериорности не в состоянии опровергнуть собственную интериорность путем появления, в

ходе этого погружения в себя по наклонной плоскости наслаждения, чужеродного элемента, необходимо, чтобы в процессе этого погружения произошел толчок, который, не меняя направления движения интериоризации и не разрывая ткани внутренней субстанции, предоставил бы случай для возобновления связи с внешним окружением. Интериорность должна быть одновременно и закрытой, и открытой. Так и только так может быть охарактеризована возможность вырваться за пределы животного состояния.

На эту специфическую задачу наслаждение реагирует своей фундаментальной необеспеченностью. Такая необеспеченность не является следствием чужеродности мира по отношению к наслаждению, которая, если можно так выразиться, ставила бы под удар суверенность «я». Счастье, обусловленное наслаждением, весомее любого беспокойства, но беспокойство может его нарушить (чувство тревоги), — вот в чем расхождение между человеком и животным. Счастье, обусловленное наслаждением, сильнее любого беспокойства: как бы мы ни тревожились по поводу завтрашнего дня, ощущение счастья жить — дышать, видеть, чувствовать («Ещё минуточку, господин палач!»), — сохраняющееся и в беспокойстве, является преградой, встающей на пути тех, кто решил покинуть этот мир, будучи одолеваем невыносимой тревогой. Мы бежим от жизни к жизни. Мысль о самоубийстве возникает у человека, уже находящегося в отношении к Другому, уже способного жить для другого. Все это говорит о возможности метафизического существования. Только способное к самопожертвованию существо может решиться на самоубийство. Прежде, чем говорить о человеке как о способном на самоубийство животном, его следует определить как существо, способное жить для другого и быть, отталкиваясь от другого, внешним по отношению к себе. Однако трагический характер самоубийства и самопожертвования свидетельствует о радикальном характере любви к жизни. Исконное отношение человека к материальному миру — не отрицание, а наслаждение, приятие жизни. Только в отношении этого приятия, лишь с точки зрения удовлетворения, которое не преодолевается в интериорности, поскольку само ее создает, мир может оказаться враждебным, вызывая необходимость отрицать его и завоевывать. Если ненадежность мира, вполне допустимая при наслаждении, мешает наслаждению, то ей все же не дано устранить фундаментальное согласие с жизнью. Эта ненадежность намечает внутри наслаждения пограничную черту, которая связана не с обнаружением Другого и не с неким чужеродным содержанием, а в некотором роде с небытием. Она зависит от способа, каким стихия, которой довольствуется и наслаждается отдельное бытие, является этому бытию, — от мифологической насыщенности, в которой стихия находит свое продолжение и теряется. Эта ненадежность, очерчивающая таким образом контуры небытия вокруг внутренней жизни, подтверждая ее островное положение, переживается в миге наслаждения как забота о завтрашнем дне.

Но именно так в интериорности обнаруживается измерение, позволяющее ей открыть для себя трансценденцию. В заботе о завтрашнем дне проявляется изначальный феномен сущностно неопределенного будущего чувственности. Чтобы возникло это будущее с его характером «отсрочки» и промедления, благодаря которому труд, побеждая неопределенность и ненадежность будущего и восстанавливая власть над ним, представляет отделение в виде экономической не зависимости, отдельное бытие должно уметь сосредоточиться в себе и быть представленным. Сосредоточение и представление конкретно осуществляются как обитание в жилище, или как Дом. Однако интериорность

дома создана из экстерриториальности в самих элементах наслаждения, которыми питается жизнь. И эта экстерриториальность имеет определенное положительное лицо. Оно проявляется в интимности, полной нежности и тепла. Это — не субъективное состояние души, а событие в ойкумене бытия — восхитительная «непоследовательность» в онтологической упорядоченности. Сама интенциональная структура нежности такова, что она касается отдельного бытия, исходя от Другого, который проявляет себя — именно в силу своей инаковости — не в порыве отрицания «я», а в качестве врожденного феномена нежности.

Данная работа в целом направлена на то, чтобы выявить отношение к Другому, отвергая не только логику противоречия, согласно которой другое А есть не-А, отрицание А, но и диалектическую логику, в соответствии с которой Самодостаточный диалектически присутствует в Другом и соединяется с ним в Единстве системы. Отношение лица, заведомо мирное, поскольку оно отвечает неутолимой Жажде Бесконечного, где сама война — всего лишь возможность, но отнюдь не условие — изначально осуществляется в нежности женского лица: в этой нежности отдельное бытие может сосредоточиться, благодаря ей оно живет и осуществляет отделение в месте своего обитания. Таким образом, жилище с его интимностью, делающее возможным отделение человеческого существа, предполагает первое явление Другого.

Так, идея бесконечности, являющая себя в лице, нуждается не только в отделившемся бытии. Для отделения необходим свет, излучаемый лицом. Однако, создавая основу для близости, царящей в доме, идея бесконечного вызывает отделение не с помощью каких-то сил противоречия либо требования диалектики, а посредством женской благодати своего излучения. Сила противоречия, диалектического постулата уничтожила бы трансценденцию, интегрируя, синтезируя ее.

# Г. Жилище

## 1. Обитание

Можно интерпретировать обитание как использование человеком одного «инструмента» среди прочих. В таком случае дом служил бы для обитания, как молоток — для забивания гвоздей или перо — для написания письма. В самом деле, дом относится к тому, что необходимо для жизни человека. Он дает человеку приют, укрывает от непогоды, ограждает от врагов и докучливых людей. Однако в той системе целесообразности, в которой проходит человеческая жизнь, дом занимает особое место. Речь здесь не идет о конечной цели. Если бы дом составлял для нас высшую цель, если бы мы «наслаждались» своим домом, это не выявляло бы его специфичности. Ведь все «инструменты», помимо своей полезности в качестве средств для выполнения определенной задачи, представляют для нас еще и непосредственный интерес. В самом деле, мне может нравиться держать в руках какой-либо инструмент, работать им выполнять с его помощью те или иные операции: разумеется, они необходимы для решения определенной задачи, однако эта цель удалена от меня гораздо более, чем удовольствие или огорчения, доставляемые мне самими этими движениями, которые, во всех случаях, наполняют или питают мою жизнь. Особая роль дома заключается не в том, что он является целью человеческой деятельности; он — ее условие и, в этом смысле, начало. Сосредоточенность, необходимая для того, чтобы природа могла быть нами представлена и обработана, чтобы она выступила перед нами в качестве мира, реализуется в виде дома. Человек пребывает в мире, как если бы он пришел к нему из некоей особой сферы, в которой он «у себя», в которую он может в любой момент удалиться. Он приходит в мир не из межзвездного пространства, где, предположим, он уже освоился, откуда может всякий раз приступить к опасному приземлению. Однако нельзя сказать, что он насильственно заброшен в мир и покинут. Находясь одновременно и внутри и вовне, человек движется вовне, исходя из интимности.

Но, с другой стороны, эта интимность раскрывается в доме, который расположен вовне. Действительно, жилище, как строение, принадлежит миру объектов. Но такая принадлежность не умаляет значения того факта, что любое рассмотрение объектов — в том числе и строений — осуществляется, отправляясь от жилища. Конкретно, не жилище располагается в мире объектов, а мир объектов располагается относительно моего жилища. Идеалистический субъект, а priori создающий свой объект и даже место, где он сам находится, строго говоря, создает все это не a priori, а задним числом, после того, как сам обосновался там в качестве конкретного существа — помимо знания, мышления, идеи, в которые он хотел бы затем заключить факт обитания, не имеющий ничего общего со знанием.

Анализ наслаждения и состояния «жить чем-то» показал, что бытие не растворяется ни в эмпирических событиях, ни в мыслях, отражающих эти события или «интенционально»

направленных на них. Характеризовать обитание как понимание определенной совокупности человеческих тел и строений значит забывать, оставляя в стороне вопрос о проникновении сознания в вещи: последнее заключается не в том, что сознание воспроизводит вещи, а в специфической интенциональности, конкретизации. Сформулировать это можно следующим образом: сознание о мире уже есть сознание, проходящее через мир. Так, уже та или иная вещь наблюдаемого нами мира есть орган или необходимое средство видения: голова, глаз, очки, свет, лампа, книги, школа. Цивилизация труда и обладания вообще возникает как конкретизация отдельного бытия, осуществляющего свое отделение. Однако эта цивилизация говорит о воплощении сознания и об обитании — о существовании, исходящем из интимности дома; это и есть самая первая конкретизация. Само понятие идеалистического субъекта рождено непониманием этой расширенной конкретизации. «Для-себя» субъекта полагалось в некоей разреженной атмосфере, и его полагание ничего не прибавляло к этому самопредставлению, включающему в себя данную позицию. Созерцание с его претензией на конституирование, задним числом, и самого жилища, разумеется, свидетельствует об отделении, иди. точнее, является необходимым моментом его осуществления. Но жилище не должно теряться среди прочих условий представления, даже если представление обусловлено таким образом, что «поглощает» условия собственного возникновения. Ибо это «поглощение» совершается лишь задним числом, и *posteriori*. Субъект, созерцающий мир, как бы «подменяет» событие жилища, возвращение к стихийному (то есть к непосредственному, правда, уже озабоченному завтрашним днем наслаждению), сосредоточенность в интимности дома.

Изоляция как атмосфера дома не порождает уже тем самым, словно по мановению волшебной палочки, сосредоточенность, человеческую субъективность. Здесь необходимо поменять местами термины: сосредоточенность, эта работа по отделению, конкретизируется как существование в месте обитания, как экономическое существование. Поскольку «я» существует в сосредоточении, оно практически укрывается в доме. Строение обретает значение жилища лишь на основе этого сосредоточения. Однако «конкретизация» отражает не только возможность, которую она конкретизирует, чтобы выявить в ней скрытые связно Интериорность, конкретно осуществляемая домом, переход к действию — энергия — сосредоточения благодаря жилищу открывает новые возможности, которые возможность сосредоточения, собственно, не содержала в себе, но которые, будучи присущи ее энергии, проявляют себя при ее развертывании. Каким образом обитание, актуализирующее эту сосредоточенность, эту интимность, эту теплоту, эту нежность, делает возможными труд и представление, являющиеся конечным звеном в структуре отделения? Мы это сейчас увидим. Но прежде необходимо описать «интенциональные импликации» самого сосредоточения и нежности, в атмосфере которой оно живет.

## 2. Обитание и женское начало

Сосредоточенность, в общепринятом смысле, указывает на то, что непосредственные реакции, вызываемые у человека внешним миром, сдерживаются в результате более внимательного всматривания в себя, в свои возможности и ситуацию. Сосредоточенность совпадает уже с направлением внимания, ставшего независимым от непосредственного наслаждения, поскольку оно больше не черпает свою свободу в ликовании стихии. В чем же

внимание черпает свободу? Каким образом целостная рефлексия дается бытию, которое никогда не может стать голым фактом существования, чье существование — это жизнь, такая жизнь, о которой говорят: «жить чем-то»? Каким образом в лоне жизни, суть которой выражена в словах «жить чем-то», наслаждающейся стихией и занятой преодолением тревожности наслаждения, может возникнуть некая дистанция? Означает ли сосредоточенность пребывания в зоне безразличия, в пустоте, в одном из «междумирий», где живут боги Эпикура [62]? Теряет ли тем самым «Я» свое подтверждение, которое оно, как «живущее чем-то», «наслаждающееся чем-то», получает в питающей его стихии и не может получить ни в каком ином месте? Во всяком случае, если дистанция по отношению к наслаждению означает не холодную пустоту, а переживается положительно, как измерение интимности, берущее начало в привычной интимности, в которую погружена жизнь?

Близость мира, свыкнутость с ним — это не только следствие усвоенных нами в этом мире привычек, сглаживающих его шероховатости, являющихся мерой приспособления живого существа к миру, которым оно наслаждается и который его питает. Привычность и интимность рождаются как нежность, распространяющаяся на лик вещей. В этом — не только соответствие природы потребностям отделившегося бытия, которое сразу наслаждается этим и конституирует себя в этом наслаждении в качестве отдельного, то есть в качестве «я», — но и нежность дружелюбия в отношении этого «я». Интимность, которую предполагает подобная свыкнутость, — это интимность, которую мы делим с кем-то. Внутренняя сущность сосредоточенности — это одиночество в мире, уже человеческом. Сосредоточенность соотносится с согласием.

Но каким образом отделенность одиночества, интимность могут проявляться перед лицом Другого? Не является ли само присутствие Другого уже языком и трансценденцией?

Чтобы во вселенной бытия могла осуществиться сокровенность сосредоточенности, необходимо, чтобы присутствие Другого обнаруживалось не только в его лице, прорезывающем его пластический облик, но обнаруживалось, одновременно с этим присутствием, при удалении, отсутствии Другого. Подобная одновременность — не абстрактное диалектическое построение, а сама сущность тайны. Этот Другой, чье присутствие тайным образом является и отсутствием, откуда, по преимуществу, и берет начало позиция гостеприимной расположенности, которая очерчивает поле интимности, — Женщина. Женщина — условие сосредоточения, внутренней жизни Дома, обитания.

Сама по себе ситуация «жить чем-то», непосредственное наслаждение стихией еще не является обитанием. В свою очередь обитание еще не является трансценденцией языка. Другой, приемлющий в сокровенности согласия, не есть Вы лица, обнаруживающего себя в высоком измерении; он есть именно «ты» — обращение, свойственное интимности, язык без назидания, язык молчаливый, согласие, не требующее слов; выражение, хранящее свою тайну. Отношение «я — ты», в котором Бубер усматривает выражение межчеловеческого общения, в действительности является отношением не к собеседнику, а к женской инаковости. Эта инаковость расположена в ином плане, нежели план языка; она ни в коей мере не представляет также скудный, лепечущий, примитивный язык. Напротив, сдержанность, тайна этого присутствия заключает в себе все возможности трансцендентного отношения к другому. Такая инаковость осуществляет свою функцию

интериоризации и постигается исключительно на основе развернувшейся человеческой личности; но именно в женщине последняя может сдерживаться, чтобы приоткрыться в качестве инаковости. Вот — новая, неустранимая возможность, восхитительная слабость бытия, источник нежности как таковой.

Интимность — это осуществление, en-ergie отделения. На ее основе отделение конституируется как жилище и обитание. Итак, существовать значит обитать. Обитание — это не просто фактичность анонимной реальности существа, заброшенного в существование, как бросают камень через плечо. Оно является сосредоточением, встречей с собой, углублением в себя как в прибежище, где «я» ожидают гостеприимство, человеческое участие. Участие, существеннейшей особенностью которого остается молчаливый язык. Эти безмолвные движения женского существа, чья поступь отдается в скрытых глубинах бытия, — это не волнующее таинство вкрадчивого животного начала, странную двусмысленность которого любит подчеркивать Бодлер.

Отделение, которое конкретизируется в интимности дома, намечает новые отношения со средой.

### 3. Дом и обладание

Дом не укореняет отделившееся бытие в почве, чтобы дать ему возможность общаться со средой на растительном уровне. Дом живет, как бы отступая от анонимности земли, света, леса, дороги, моря, реки. У дома есть «собственное место» и притом — своя тайна. Благодаря жилищу отделившееся бытие порывает свои связи с природным существованием, погружаясь в среду, где судорожное, беспокойное наслаждение переходит в заботу. Обращаясь между видимым и невидимым, это бытие в любую минуту готово вернуться в собственные глубины, преддверием в которые служат его дом, его угол, шатер, пещера. Исконная функция дома состоит не в том, чтобы придать бытию направление с помощью архитектуры здания, обозначить место, а в том, чтобы разорвать целостность среды, дать там место утопии, где «я» может сосредоточиться, будучи «у себя». Отделение не изолирует «я», как если бы «я» было просто вырвано из среды. Отделение делает возможными труд и обладание.

Экстатическое, непосредственное наслаждение, которому «я» — в каком-то смысле увлекаемое смутной бездной стихии — могло бы предаться, в доме задерживается, приостанавливается. Однако эта приостановка не устраняет моего взаимоотношения со стихией. Жилище остается по-своему открытым стихии, от которой оно отделяется. Окно лишает расстояние, которое само по себе двусмысленно, поскольку является одновременно и удалением, и приближением, этой двойственности, чтобы сделать возможным доминирующий взгляд, взгляд того, кто сам невидим, взгляд созерцающий. Среда остается в распоряжении «я» — оно может ее принять либо не принять. Вследствие этого труд смог вырвать вещи из стихии и тем самым совершить открытие мира. Этот естественный захват, осуществляемый трудом, который порождает вещи и преобразует природу в мир, предполагает, так же как и созерцательность взгляда, сосредоточение «я» в своем жилище. Движение, которым бытие создает свое «у себя», открывает и обеспечивает для себя

интериорность, становится движением, приводящим отдельное бытие к сосредоточенности. В жилище совершается сокрытое рождение мира.

Отсроченность наслаждения открывает доступ к миру, иными словами, к ничейному бытию, готовому, тем не менее, принадлежать тому, кто вступит во владение им. Здесь не существует причинной связи: мир не возникает из этой отсрочки. на которую решилось абстрактное мышление. Единственный конкретный смысл отсрочки наслаждения заключается именно в этом предоставлении в распоряжение, являющемся ее en-ergie.

Для развертывания этой en-ergie нужна новая ситуация в бытии: она создается не абстрактным мышлением, а пребыванием в жилище. Это пребывание в жилище, обитание обуславливает любую эмпиричность и структуру самой фактичности до того, как становится эмпирическим фактом, представая в качестве объекта созерцания. Пребывание «у себя» значительно сложнее той внешней простоты, какую в нем усматривает абстрактный анализ «для-себя».

На последующих страницах мы опишем отношение, которое дом устанавливает с миром, подлежащим овладению, завоеванию, освоению, интериоризации. Первый шаг экономики на деле является эгоистичным — он не является ни трансценденцией, ни выражением. Труд, вырывающий вещи из стихии, в которую я погружен, обнаруживает прочные субстанции, но он сразу же ставит под вопрос независимость их прочного бытия, овладевая ими в качестве движимости, которую можно транспортировать, держать про запас, переносить в дом.

Дом, лежащий в основании овладения, не является владением в том же смысле, что движимое имущество, которое он может собрать под своей крышей и охранять. Дом — находится во власти, поскольку он теперь гостеприимен по отношению к своему владельцу. Это отсылает нас к его сущностной интериорности и к тому, кто обитает в нем до любого обитания, кто преимущественно приемлет, к приемлющему как таковому — к женскому бытию. Стоит ли добавлять, что речь здесь идет не о том, чтобы, рискуя быть смешным, защищать эмпирическую истину (или ее противоположность), согласно которой дом фактически предполагает присутствие в нем женщины? Женское начало встречалось в данном анализе в качестве одной из важнейших вех, обозначающих горизонт внутренней жизни, — и эмпирическое отсутствие в доме человеческого существа «женского пола» ничего не меняет в измерении женственности, которое остается открытым как сама гостеприимность дома.

## 4. Обладание и труд

Подступ к миру начинается с движения, которое, исходя из утопии жилья, пробегает некое пространство, чтобы осуществить его изначальный захват, овладение, присвоение. Тем самым бывает положен конец неопределенному будущему стихии. Стихия, ограниченная четырьмя стенами дома, умиротворяется, став предметом обладания. Здесь она выступает в качестве вещи, говоря о которой, как мне кажется, можно употребить слово «покой», как если бы речь шла о nature morte. Подобное овладение стихийным — это труд.

Достижимое с помощью труда, начинающееся с дома обладание вещами отличается от непосредственной связи с «не-я», переживаемой в наслаждении, обладание, в основе которого не лежит присвоение: такое обладание свойственно чувственности, которая «владеет», не беря. В наслаждении «я» ничем не овладевает. Оно с самого начала «живет чем-то». Овладение через наслаждение совпадает с самим наслаждением. Чувственности не предшествует никакая деятельность. Но зато обладать в наслаждении означает одновременно быть во власти, быть беззащитным перед лицом неисчерпаемой глубины — тревожащим будущим стихии.

Обладание, в основе которого лежит жилище, отличается от содержания обладания и от наслаждения этим содержанием. Захватывая ради обладания, труд приостанавливает в стихии, увлекающей, но поглощающей наслаждающееся «я», независимость стихии: ее бытие. Вещь свидетельствует об этом схватывании, или постижении, то есть об онтологии. Обладание нейтрализует это бытие: вещь как обладание — это сущее, утратившее свое бытие. Тем самым обладание, путем этого приостановления, объемлет (com-prend) бытие сущего, и только таким образом возникает вещь. Онтология, которая схватывает бытие сущего, онтология как отношение к вещам, как их проявление — это спонтанная деятельность любого живущего на земле, предшествующая теоретическому познанию. Обладание подчиняет себе, приостанавливает, отсрочивает будущее стихии — ее независимость, ее бытие. «Будущее непредвидимо» не потому, что оно превосходит возможности видения, а потому что, безликое, теряющееся в небытии, оно является частью неизмеримых глубин стихии, выступая из непроницаемой, не имеющей истока толщи, из дурной бесконечности, или из неопределенности, из *apeiron*. Будущее не имеет истока, поскольку оно лишено субстанции и не может зацепиться за «что-то»; оно — качество, которое ничего не определяет, у него нет нулевой отметки, где проходила бы та или иная ось координат; это — абсолютно недетерминированная первоматерия. Приостановить путем обладания эту независимость бытия, эту материальность стихийного «не-я» не означает ни мыслить такое прекращение, ни добиться с его помощью какой-либо формулы. Приблизиться к неисчерпаемой тайне материи возможно не с помощью идеи бесконечного, а с помощью труда. Обладание достигается через усилие по овладению или труд, являющийся уделом руки человека. Рука — это орган, предназначенный для того, чтобы схватывать и удерживать, изначально вслепую, в общем кишении; чтобы «я» могло достичь своих эгоистических целей, рука поставляет вещи, вырванные из стихии, стихии без начала и конца, в которую погружено отдельное бытие. Однако рука, приспособлявая стихийное к задачам потребностей, может создавать вещи, только если она отвлекается от непосредственного наслаждения ими, собирает их в жилище, сообщает им статус имущества. Труд — это сама *en-ergie* благодаря которой возможно приобретение. Оно было бы немислимо, не будь у человека жилища.

Рука выполняет свойственную ей функцию до того, как будет разработан какой бы то ни было план, намечен проект, до любой цели, которая выводила бы человека вовне. Сугубо экономическое движение руки, направленное на схватывание и на приобретение, замаскировано следами, «обломками», «произведениями», которые это приобретение оставляет за собой на обратном пути, ведущем в интерьерность дома. Эти произведения — города, поля, сады, ландшафты — вновь начинают свое стихийное существование. Изначальная интенция труда — это подобное приобретение, движение к себе. Труд не есть

трансценденция.

Труд связан со средой стихии, из которой он вырывает вещи. Он схватывает материю как сырье. При этом первоначальном захвате материя, вещество одновременно утверждает свой анонимный характер и отрицает его. Она утверждает его, поскольку труд, как овладение материей, не является ни видением, ни мышлением, при которых материя, уже детерминированная, определялась бы через отношение к бесконечности: в этом пленении материя как раз остается абсолютно неопределенной и, в познавательном отношении, непостижимой. Но она вместе с тем порывает с анонимностью, поскольку овладевший ею труд вводит ее в мир, где возможна идентификация, осваивает и отдает в распоряжение существу, способному к сосредоточению и самоидентификации до какого бы то ни было гражданского состояния, до какого бы то ни было положения в обществе, существу, берущему начало лишь в самом себе.

Овладение неопределенностью с помощью труда нисколько не походит на идею бесконечного. Труд «определяет» материю, не обращаясь к идее бесконечного. Зарождающаяся техника не воплощает в себе предварительное «знание»; она непосредственно воздействует на материю. Сила руки, которая хватает или вырывает, дробит или месит, направляет стихию не к бесконечному, по отношению к которому определялась бы вещь, а к конечной цели, к цели потребности. Бездонная глубина, предчувствовавшаяся наслаждением в стихии, покоряется труду, который овладевает будущим и умиряет анонимное шуршание и у а, эту не поддающуюся контролю сумятицу стихии, тревогу, проникающую в глубь самого наслаждения. Беспредельная непроницаемость материи предстает по отношению к труду как сопротивление, а не как ситуация лицом-к-лицу. Речь идет не об идее сопротивления, не о сопротивлении, выражающем себя через идею или претендующем на абсолютность как лицо — а о первоначальном соприкосновении с рукой, которая обращается с материалом как с побежденным. Человек добьется своего: материя оказывает не лобовое сопротивление, она как бы отступает перед рукой, ищущей в ней уязвимое место; рука, уже будучи хитростью и промыслом, овладевает материей обходным путем. Труд сталкивается с обманчивым сопротивлением безымянной материи — с бесконечностью ее небытия. Так что в конечном счете труд нельзя назвать насилием. Он прилагается к тому, что не имеет лица, к сопротивлению небытия. Он осуществляет свою деятельность в плоскости феномена. Он атакует лишь безликость языческих богов, изобличая отныне их небытие. Прометей, похитивший у небес огонь, в своем безбожии символизирует предприимчивый, изобретательный труд.

Труд покоряет или приостанавливает sine die [63] не-детерминированное будущее стихии. Присваивая вещи, трактуя бытие как подвижность, как то, что подлежит перемещению в дом, он получает в свое распоряжение непредсказуемое будущее, в котором предвещалась власть бытия над нами. Он оставляет это будущее за собой. Обладание лишает бытие возможности изменяться. Устойчивое по существу, обладание длится не просто как состояние души. Оно распространяет свою власть на время, на то, что никому не принадлежит, — на будущее. Обладание полагает продукт труда как то, что не меняется с течением времени, — как субстанцию.

Вещи предстают прочными, с четко очерченными контурами. Наряду со столом, стулом, конвертом, тетрадью, ручкой, то есть с созданными предметами, камни, крупы соли, комья земли, куски льда, яблоки также являются вещами. Кажется, что формы, обрисовывающие контуры вещей, отделяющие их друг от друга, их и создают. Вещи различаются между собой в силу существующего между ними промежутка. Однако каждая часть вещи, в свою очередь, также является вещью: например, спинка, ножка стула. То же можно сказать и о какой-нибудь части ножки, то есть обо всем том, что можно отделить от целого и унести. Контуром вещи обозначена возможность отделять ее от других вещей, передвигать независимо от них, уносить. Вещь — это то, что можно передвигать. Она в той или иной мере пропорциональна человеческому телу. Пропорция говорит о соразмерности руке, не только — наслаждению. Рука предоставляет стихийные свойства наслаждению — и берет и сохраняет их для будущего. Рука чертит мир, вырывая власть над ним у стихии, обрисовывая вещи, сущее в их определенности, обладающие формой, то есть прочностью; придавать форму бесформенному значит придавать ему прочность, делать его таким, чтобы его можно было схватить, сделать сущим, то есть носителем свойств. Субстанциальность, таким образом, заключается не в чувственной природе вещи, поскольку чувственность совпадает с наслаждением, наслаждающимся «прилагательным» без существительного, чистым качеством, качеством, не имеющим носителя. Абстракция, превращая чувственно воспринимаемое в понятие, не может сообщить ему субстанциальность, которой нет у чувственного содержания. В крайнем случае можно говорить не о содержании понятия, а о скрытом зарождении понятия, возникающего при изначальном освоении посредством труда. Интеллигибельность понятия в таком случае означает его соотнесенность с хваткой труда, дающей начало обладанию. Субстанциальность вещи заключается в ее твердости, с которой сталкивается рука, берущая вещь и перемещающая ее.

Итак, рука — это не только некая «оконечность», точка, через которую мы передаем материи какое-то количество силы. Рука преодолевает неопределенность стихии, предупреждает всякого рода неожиданности, откладывает наслаждение там, где уже есть угроза. Рука берет и постигает, она признает бытие сущего, поскольку схватывает добычу, а не призрак, и одновременно она — это бытие, так как бытие — предмет ее обладания. И тем не менее это пребывающее в подвешенном состоянии и прирученное бытие сохраняет себя, оно не истощается в наслаждении. На какое-то время это бытие предстает как твердость, как субстанция. В определенной мере вещи — это нечто несъедобное, это орудия, то, что можно использовать, рабочие инструменты, имущество. Рука постигает вещь не потому, что касается всех ее сторон одновременно (этого не происходит), а потому, что не является ни органом осязания, ни чистым наслаждением, ни чистым ощущением: рука — это освоение, господство, распоряжение, то есть то, что не относится к порядку чувственного. Будучи органом овладения, приобретения, рука срывает плод, но держит его подальше от рта; она сохраняет его, приберегает, владеет им в доме. Дом обуславливает груд. Добывающую руку стесняет собственная власть. Сама по себе она не порождает обладания. Вдобавок, план приобретения требует сосредоточенности в стенах дома. Бутру говорит, что обладание есть продолжение нашего тела. Но тело — обнаженное тело — еще не является предметом обладания, оно пока — вне сферы обладания, как и не-обладания. Мы располагаем собственным телом постольку, поскольку споем обитанием прервали бытие омывающей нас стихии. Тело становится моей собственностью по мере того, как бытие протекает в доме, на грани интерьерности и экстерриториальности. Экстерриториальность дома обуславливает мое

владение телом.

Субстанция отсылает к жилью, к экономике в этимологическом значении этого слова. Обладание улавливает в объекте бытие, но улавливая, оно его тем самым оспаривает. Помещая объект в мой дом в качестве имущества, обладание сообщает ему бытие как чистейшую видимость, феноменальное бытие. Вещь, принадлежащая мне или кому-либо другому, не есть вещь в себе. Одно только обладание затрагивает субстанцию вещи, все другие отношения с вещью имеют дело лишь с ее атрибутами. Функция инструмента, то есть значение вещи, воспринимается непосредственным сознанием не как субстанция, а как один из атрибутов вещей. Вещи обретают значения благодаря их использованию, разнообразным манипуляциям, производству, которые основаны на обладании, на руке: рука берет, приобретает, присваивает. Субстанциальность вещи, соответствующая обладанию, не заключается для вещи в ее абсолютной предъявленности. Предъявляя себя, вещи тем самым предлагают себя, отдают себя.

Вещь, коль скоро она не является вещью в себе, может обмениваться и, следовательно, ее можно сравнивать, измерять количественно, тем самым она уже теряет самое свою идентичность, выражается в деньгах. Так что идентичность вещи не является ее изначальной структурой. Она исчезает, как только к вещи подходят как к материалу. Только собственность устанавливает постоянство в чистом качестве наслаждения, но это постоянство сразу же исчезает в феноменальности, отражающейся в деньгах. Вещь как предмет обладания, как товар, который и продают и покупают, на рынке обнаруживает себя в качестве того, что может принадлежать, обмениваться, тем самым быть конвертируемым в деньги, растворяться в анонимности денег.

Однако обладание само по себе отсылает к более глубокому — метафизическому — отношениям. Вещь не сопротивляется тому, что ее приобретают: владельцы же — те, кем нельзя владеть, — вступают в спор друг с другом и тем самым освящают принцип обладания. Таким образом, владение вещами приводит к словесному общению. И действие, предполагающее. поверх труда, абсолютное сопротивление лица другого существа, это приказание и слово — либо насилие и убийство.

## 5. Труд, тело, сознание

Учение, где мир понимается как горизонт, на фоне которого вещи выступают в качестве рабочих инструментов, в качестве оснащения существования, озабоченного собственным бытием, игнорирует подобное размещение в преддверии интерьерности, которое становится возможным благодаря дому. Любые операции с помощью системы орудий и инструментов, любой труд предполагают первичное овладение вещами, обладание, о зарождении которого подспудно свидетельствует дом, находящийся на грани интерьерности. Мир — всегда возможное обладание, и любые преобразования мира с помощью индустрии это трансформация системы собственности. Начиная с жилья, обладание, осуществляемое почти чудесным захватом вещи в ночи, в лоне апейрона, неопределенности материи, открывает мир. Схватывание вещи озаряет светом самую ночь апейрона: не мир делает возможным существование вещи. С другой стороны,

интеллектуалистская концепция мира как зрелища, открывающегося безучастному созерцанию, не признает и факта сосредоточенности, осуществляемой внутри жилища, без которой нескончаемое коловращение стихии остается недоступным хватающей руке, поскольку рука как таковая не может возникнуть в теле, погруженном в стихию, без сосредоточения в жилище. Созерцание — это не прекращение человеческой активности; созерцание наступает при приостановлении хаотического, то есть независимого, бытия стихии — и после встречи с Другим, что ставит под вопрос само обладание. Во всяком случае, созерцание предполагает уже обращение в подвижность самой вещи, которую схватывает рука.

В изложенных нами рассуждениях тело выступает не как объект среди прочих объектов, а как сам порядок, условие отделения, как его способ; если угодно, оно здесь скорее — в роли наречия, чем существительного. Как если бы в круговороте отдельного существования образовался узел, в котором сходились бы движение интериоризации, с одной стороны, и, с другой — ориентация на труд и на приобретение, устремленная в неизмеримые глубины стихии, что поместило бы отделившееся бытие между двумя пустотами, в некоем «где-то», где оно именно утверждалось бы как отдельное. Необходимо тщательно определить и описать эту ситуацию.

В райском наслаждении, не знающем ни времени, ни забот, активность и пассивность сливаются в полном согласии. Наслаждение всю свою пищу получает извне, но его характер говорит о том, что оно суверенно; его суверенность одинаково чужда свободе как *causa sui*, которую неспособно затронуть ничто внешнее, так и хайдеггеровской заброшенности (*Geworfenheit*), которая, будучи рассматриваема в другом, ограничивающем и отвергающем ее, страдает от этой инаковости, как страдала бы от нее идеалистически трактуемая свобода. Отдельное бытие — отдельно, самодостаточно в своем чувстве радости оттого, что оно дышит, видит, ощущает. Иное, где ликует это бытие, то есть стихия, изначально не выступает ни за, ни против него. Это первичное отношение наслаждения не выражено никакими определениями, в нем нет желания ни уничтожить иное, ни примириться с ним. Однако вибрирующая в этом наслаждении суверенность «я» отличается тем, что пребывает в определенной среде и, следовательно, испытывает влияния. Своеобразие такого влияния заключается в следующем: автономное бытие наслаждения может обнаружить себя в самом этом наслаждении в качестве детерминированного тем, чем оно не является: по при этом наслаждение не прерывается, не совершается насилие. Это бытие появляется как продукт среды, в которую, однако, оно, самодостаточное, погружено. Его автохтонность является одновременно атрибутом и суверенности, и подчинения. Суверенность и подчинение существуют одновременно. То, что влияет на жизнь, просачивается в нее как сладкая отравка. Жизнь отчуждается от самой себя, но даже в страдании отчуждение воспринимается как идущее изнутри, из самой жизни. Это всегда возможное превращение жизни нельзя представить в понятиях ограниченной, конечной свободы. Свобода выступает здесь как одна из возможностей врожденной двусмысленности, свойственной автохтонной жизни. Тело и есть существование этого противоречия. Суверенность наслаждения питает свою независимость зависимостью по отношению к иному. Суверенности наслаждения грозит опасность предательства: инаковость, которой оно живет, уже изгоняет его из рая. Жизнь — это тело, и не только собственно тело, в котором сконцентрирована ее самодостаточность, но и пересечение физических сил: это тело как следствие, жизнь в

своим глубинным страхе, подтверждает постоянную возможность превращения тела из господина в раба, здоровья — в болезнь. Быть телом означает, с одной стороны, держать себя в руках, владеть собой, а с другой стороны, находиться на земле, пребывать в другом и, следовательно, быть отягощенным телом. Но — скажем еще раз — подобного рода отягощение не возникает в виде чистой зависимости. Оно составляет счастье тех, кто наслаждается им. Все, что необходимо для моего существования, живо затрагивает мое существование. Я перехожу от зависимости к радостной для меня независимости, и даже в страдании я черпаю мое существование из внутренней глубины, из интериорности. Быть у себя в чем-то другом нежели ты сам; быть самим собой, живя чем-то другим, не собой; жить чем-то... — все это конкретизируется в моем телесном существовании. «Воплощенное мышление» зарождается не как мышление, воздействующее на мир, а как отдельное существование, которое утверждает свою независимость, испытывая счастливую зависимость от потребностей. Речь вовсе не о том, что в этой двойственности чередуются две точки зрения на отделение: их одновременность и составляет тело. Ни одному из поочередно обнаруживающихся аспектов не принадлежит решающее слово.

Жилище, обитание отводит, или откладывает, это предательство, делая возможными приобретение и труд. Жилище, преодолевающее необеспеченность жизни, представляет собой постоянную отсрочку платежа, который жизнь рискует не выплатить. Сознание смерти — это осознание постоянной отсрочки смерти при абсолютном неведении относительно ее даты. Наслаждение как предающееся труду тело стоит в ряду этой отсрочки, открывающей само измерение времени.

Страдание сосредоточившегося в себе бытия, которое, по существу, есть претерпевание, чистая пассивность, является одновременно открытием длительности, задержкой в этом страдании. В претерпевании совпадают друг с другом неизбежность поражения и некоторая дистанцированность по отношению к нему. Двойственность тела есть сознание.

Иными словами, не существует дуализма собственного тела и тела физического, который необходимо было бы разрешить. Жилище, которое размещает жизнь и продолжает ее, мир, который жизнь осваивает и использует в своем труде, — это одновременно и физический мир, где труд выглядит как игра анонимных сил. Для сил внешнего мира жилище — это не что иное, как отсрочка. Обретшее жилище бытие выделяется среди вещей лишь тем, что оно получает отсрочку, что оно «отодвигает итог», что оно трудится.

Мы не ставим под сомнение спонтанный характер жизни. Напротив, мы свели проблему взаимодействия между телом и миром к жилищу, к «жизни чем-то...», где уже не действует схема свободы как *causa sui*, неизвестно чем ограниченной. Свобода как отношение жизни к иному, которое дает этой жизни приют и благодаря которому она пребывает у себя, не является конечной свободой, она в принципе — несвобода. Свобода — как бы побочный продукт жизни. Ее связь с миром, в котором она рискует потерять себя, есть именно то, с помощью чего она защищается и одновременно пребывает у себя. Это тело, звено стихийной реальности, является одновременно тем, что позволяет овладеть миром, трудиться. Быть свободным значит конституировать мир, в котором можно быть свободным. Труд исходит от существа, которое есть вещь среди вещей, оно находится в контакте с ними: но к этому контакту оно приходит, идя от себя. Сознание не попадает в тело — не

воплощается: оно — развоплощенность или, точнее, приостановка телесности тела. Это происходит не в разреженной сфере абстракции, а в совершенно конкретной области жилища и труда. Иметь сознание значит быть в связи с тем, что есть, но так, как если бы настоящее время этого «что» еще не завершилось полностью, а было бы только предметом обладания сосредоточившегося в себе бытия. Иметь сознание как раз означает иметь время. Не выходить за пределы настоящего времени в проекте, предвосхищающем будущее, а сохранять дистанцию по отношению к самому настоящему, соотноситься со стихией, в которой мы находимся, как с чем-то, чего еще здесь нет. Вся свобода проживания связана со временем, которым всегда располагает живущий. Неизмеримость, иными словами, недоступный масштаб среды дает нам время. Неизбежная дистанция «я» по отношению к стихии угрожает «я» в его жилище только в будущем. Настоящее в данный момент — это всего лишь осознание опасности, страх, чувство прежде всего. Неопределенность стихии, ее будущее становится сознанием, возможностью использовать время. Труд — это свойство не свободы, оторвавшейся от человеческого бытия, а воли: речь идет о человеческом бытии, находящемся под угрозой, но имеющем время, чтобы эту угрозу отвести от себя.

В общей экономике бытия воля обозначает точку, в которой окончательный характер проявляется как неокончательный. Сила воли не является силой более могущественной, чем препятствие. Но вместо того, чтобы упираться в это препятствие, она постоянно находится на расстоянии от него, наблюдая дистанцию между собой и неминуемостью препятствия. Проявлять волю значит предупреждать опасность. Постигать будущее значит предупреждать. Трудиться значит отсрочивать собственный крах. Однако труд доступен только существу, обладающему телесной структурой, постигающему другие существа, то есть существу, сосредоточившемуся в себе, только в соотносительности с не-я.

Однако время, проступающее в сосредоточении в жилище — об этом мы будем говорить в дальнейшем, — предполагает отношение с иным, не открывающееся через труд, отношение с Другим, с бесконечным, предполагает метафизику.

Эта двойственность тела, в силу которой «я» вовлечено в иное, но приходит как бы отсюда, рождается в труде. Труд не является первопричиной в непрерывной цепи причин, как воспринимает его уже просвещенное мышление, причиной, которая начинала бы действовать, когда мышление, пятась от конца, останавливалось бы у этой самой причины, наиболее близкой к нам — поскольку она совпадает с нами. Разные причины, тесно связанные, образуют механизм, сущность которого выражена машиной. Колеса механизма прекрасно взаимодействуют друг с другом, образуя непрерывный ряд, без единого сбоя. Относительно машины мы с полным основанием можем утверждать, что результат здесь — и конечная цель начального движения, и его следствие. Напротив, движение тела, приводящее в действие механизм, рука, которую мы протягиваем к молоту или к гвоздю, чтобы его забить, не являются просто ближайшей причиной, ведущей к этой цели, цели, которая была бы одновременно конечной целью этого начального движения. Ведь движением руки в какой-то мере осуществляется поиск цели, схватывание ее со всем, что может этому сопутствовать. Расстояние, намеченное и пройденное телом относительно машины или механизма, которые оно запускает, может быть более или менее значительным; его пределы могут быть существенно сдвинуты силой привычки. Но для того, чтобы жест стал действительно привычным, требуются сноровка и ловкость.

Другими словами, воздействие тела — о котором постфактум можно будет говорить в терминах причинности, — происходит в момент акта, совершаемого под воздействием конечной, в подлинном смысле слова, цели, когда еще не найдены опосредующие звенья, которые, автоматически воздействуя друг на друга, помогли бы это расстояние преодолеть, когда рука движется наугад и достижение цели отчасти — дело удачи, то есть рука может и промахнуться. Рука по существу действует на ощупь и стремится завладеть. Действие на ощупь не есть технически несовершенное действие, оно является условием любой техники. Цель не воспринимается как цель беспредметного желания, где участь выступает в качестве определенной причины. Детерминизм цели не превращается в детерминизм причины потому, что понятие цели неотделимо от ее реализации: цель не «притягивает», она, в каком-то смысле, не является неизбежной, — однако ее можно «схватить», и здесь предполагается тело, а конкретно — рука. Только существо, снабженное органами, способно мыслить технический результат, отношение между целью и инструментом. Цель — это результат, к которому стремится рука, рискуя потерпеть поражение. Тело как возможность руки — и вся способная заменить руку телесность — существуют в качестве возможности этого движения к инструменту.

Поиски ощупью — преимущественно деятельность руки, соответствующая апейрону стихийного первоначала, — делают возможной всю самобытность конечной цели. Если притяжение цели сводится исключительно к непрерывной серии толчков, к постоянному проталкиванию, то, как принято считать, причиной этого является сама идея цели, обуславливающая эту цепь толчков. Однако идея цели была бы неким эпифеноменом, если бы она не проявлялась в самом характере первого толчка: он осуществляется в пустоте, наугад. В действительности «представление» о цели и устремляющееся к ней сквозь неизведанные пространства движение руки — это одно и то же событие, оно определяет существо, которое, находясь в мире, куда оно внедрено, приходит в этот мир откуда-то из другого места — из измерения интериорности существа, которое обитает в мире, то есть пребывает там у себя. В движении на ощупь обнаруживается особое положение тела, которое одновременно интегрируется в бытие и существует в его промежутках и которому свойственно постоянное стремление пытаться наугад преодолевать эти расстояния, сохраняя за собой при этом одну-единственную привилегию — быть отдельным бытием.

## 6. Свобода представления и дарение

Быть отдельным означает находиться где-то. Отделение положительно осуществляется в локализации. Тело не возникает по отношению к душе как нечто случайное. Может быть, это внедрение души в протяженность? Но такая метафора ни о чем не говорит. В подобном случае надо было бы еще понять, каким образом происходит внедрение души в протяженность. В действительности тело, являющееся представлению как вещь среди вещей, есть способ, каким существо, не являющееся пространственным, но и не чуждое геометрической или физической протяженности, существует обособленно, отдельно. Оно само — условие отделения. «Где-то» обитания возникает как первоначальное событие: только относительно него (а не наоборот) может быть понято развертывание физико-геометрической протяженности.

И тем не менее репрезентативное мышление, питающееся и живущее тем самым бытием, которое оно себе представляет, свидетельствует об особенной возможности и этого отдельного бытия. Дело не в том, что к так называемой теоретической интенции, лежащей в основании «я», присоединяются воля, желания, чувства, чтобы преобразовать мышление в жизнь. В сугубо интеллектуалистской позиции жизнь подчинена представлению. Считается, что для того, чтобы хотеть, надо предварительно представить себе это «что-то», чтобы желать, необходимо представить себе, что именно желать, чтобы чувствовать — представить себе предмет чувства, чтобы действовать — знать, что предстоит делать. Но каким же образом напряженность, заботы, свойственные жизни, могут родиться из бесстрастного представления? Противоположное утверждение содержит в себе не меньше трудностей. Может ли представление как предельный случай включения в реальность, как «остаток» несовершенного, отложенного в нерешительности акта, представление как неудавшееся действие — лежать в основании теории?

Если невозможно извлечь из безучастного созерцания объекта необходимую для деятельности целенаправленность, то тем более невозможно вывести из вовлечения, деятельности, заботы свободу созерцания, дающую начало представлению.

К тому же, философский смысл представления не вытекает из простого противопоставления представления деятельности. Разве может безучастность, противопоставленная вовлеченности, в достаточной мере характеризовать представление? А свобода, которой ее уподобляют, — является ли она отсутствием отношений, завершением истории, где не остается ничего другого, — и, следовательно, суверенностью в пустоте?

Представление обусловлено. Его трансцендентальное притязание постоянно опровергается жизнью, уже включенной в бытие, которое представление пытается конституировать. Представление хочет постфактум подменить собой в реальности эту жизнь, чтобы конституировать саму эту реальность. Необходимо при уяснении себе этой конституирующей обусловленности, диктуемой представлением, исходить из отделения: ведь представление возникает постфактум. Теоретическое, возникая постфактум, будучи по существу воспоминанием, разумеется, не является творцом: но его критическая сущность, поскольку оно устремляется «по эту сторону», не должна отождествляться ни с какой возможностью наслаждения или труда. Она свидетельствует о появлении новой энергии, устремленной ввысь, идущей против течения, так что бесстрастное созерцание напоминает ее лишь весьма отдаленно.

То, что представление обусловлено жизнью и что эта обусловленность может впоследствии претерпеть коренные изменения — в этом смысле идеализм вечен, — связано с самим событием отделения, которое ни в коем случае не следует толковать абстрактно как разрыв, осуществленный в пространстве. Постфактум, разумеется, свидетельствует о том, что представление с его конституирующей способностью не возвращает абстрактной вечности или мгновению привилегию быть мерой всех вещей: напротив, постфактум показывает, что событие отделения связано со временем и даже — что осуществление отделения во времени совершается таким образом в нем самом, но также — и для нас.

Возможность конституирующего представления, которая уже основывается на наслаждении полностью конституированной реальностью, свидетельствует о радикальном характере этой утраты корней тем, кто сосредоточился в доме, где «я», по-прежнему погруженное в стихийную среду, помещается перед лицом Природы. Среда, в которой и благодаря которой живет «я», одновременно является и тем, чему «я» противопоставляет себя. То, что часть этого мира и ограничена и заперта, то, что доступ к среде, которой я наслаждаюсь, возможен через дверь и окна, реализует экстерриториальность и суверенитет мышления, предваряющего мир, которому оно постериорно. Это постериорное предшествование отделения выступает таким не в познании, оно совершается таким образом. Воспоминание — именно осуществление этой онтологической структуры. Это как бы вновь возвращающееся на свое место болото, которое буквально слизывает освободившийся от него кусок суши, судорога времени, вызывающая смутное воспоминание. Только так «я» может, подобно Гигесу, видеть, оставаясь невидимым, не быть более захваченным природой, не погружаться в окружающую среду или в атмосферу. Только так двойственная сущность дома вырывает промежутки в земной тверди. Хайдеггеровский анализ мира приучил нас думать, что «в виду самого себя», характеризующее Dasein, которое обусловлено «заботой в ситуации», в конечном счете определяет все человеческое. В «Бытии и времени» дом не отделяется от системы инструментов, подручного. Но может ли возникнуть это «и виду себя» заботы без исключения из ситуации, без сосредоточенности и экстерриториальности — словом, без «у себя»! В ситуации всегда присутствует инстинкт. Рука, действующая на ощупь, проходит сквозь пустоту.

Откуда получаю я эту трансцендентальную энергию, кто дает мне эту отсрочку, которая и есть время, это будущее, где память охватывает прошлое, бывшее до прошлого, «самые что ни на есть далекие глубины», — ведь эта энергия уже предполагает сосредоточенность в доме?

Мы определили представление как детерминацию Другого Само-тождественным, притом, что Самотождественный не определяется Другим. Такое определение исключало представление о взаимных отношениях, участники которых затрагивали и ограничивали бы друг друга. Представлять себе то, чем я живу, было бы равносильно тому, чтобы оставаться внешним по отношению к среде, в которую я погружен. Однако, если я не в состоянии покинуть пространство, в которое погружен, то я могу, отталкиваясь от жилища, лишь касаться этой среды, владеть вещами. Разумеется, я не могу полностью сосредоточиться внутри собственной жизни, для которой характерно «жить чем-то». Но только негативный момент этого обитания, которое определяет обладание, сосредоточенность, вырывающая меня из состояния погружения, не является простым отзвуком обладания. Это не реплика на присутствие «возле вещей», как если бы обладание вещами как «присутствие возле них» диалектически включало в себя и отступление от них. Такое отступление содержит в себе новое событие. Надо, чтобы я был в отношении с чем-то, чем я не живу. Таким событием является отношение с Другим, который принимает меня в Доме, неприметное присутствие Женского начала. Но чтобы я мог освободиться от чувства обладания, которое Дом своим приемом возрождает во мне, чтобы я мог видеть вещи как таковые, то есть представить их себе, отказавшись и от наслаждения и от обладания, необходимо, чтобы я умел отдавать то, чем владею. Только при этом условии я смогу полностью возвыситься над своей вовлеченностью в «не-я». Однако для этого надо, чтобы я встретил несокрытое лицо

Другого, который ставит меня под вопрос. Другой — абсолютно иной — парализует обладание, он его отвергает богопричастностью своего лица. Он может оспаривать мое обладание только потому, что соприкасается со мной, находясь не вне меня, а выше меня. Самождественный не мог бы завладеть этим Другим — он мог бы только его уничтожить. Но непреодолимая бесконечность этого отрицания убийства выявляется именно через это измерение высоты, откуда нисходит ко мне Другой, конкретно, в этической невозможности совершить такое убийство. Я принимаю ступившего в мой дом Другого, открывая мой дом перед ним.

Оспаривание «я», возникающее вместе с проявлением Другого в лице, мы называем языком. Высоту, с которой нисходит язык, мы обозначаем словом «научение» (enseignement). Маевтика Сократа восторжествовала над педагогикой, внедрявшей идеи в сознание путем насилия над ним или соблазна (что, в принципе, одно и то же). Маевтика не исключает открытия измерения бесконечного: это то высокое, что проступает плече Учителя. Голос, идущий от другого, научает самой трансценденции. Научение означает бесконечность того, что находится вовне. Вся бесконечность экстерииорного не осуществляется заранее, до научения, — само научение является ее производством. Первичное научение обучает этой высоте, равнозначной тому, что находится вовне, то есть этике. В силу их сношений с бесконечностью экстерииорности, или высоты, естественный порыв, или естественность бытия, осуществляющего себя в качестве пребывающей в движении силы, начинает стыдиться своей естественности. Она видит в себе насилие, но тем самым переходит в новое измерение. Сношение с инаковостью бесконечного не ранит, как это может сделать мнение. Оно не ограничивает разум недопустимым для философа способом. Ограничение возможно лишь в условиях тотальности: между тем отношение к Другому прорывает тотальность, пробивает ее потолок. Операция эта носит вполне мирный характер. Другой не противостоит мне как некая другая свобода, похожая на мою свободу, а значит враждебная ей. Другой не является другой свободой, столь же самоуправной, что и моя свобода, в противном случае он мог бы сразу же преодолеть бесконечность, отделяющую его от меня, и стать таким же «я». Его инаковость проявляется в господстве надо мной, но это — господство не победителя, а учителя. Научение не есть некая разновидность того, что зовется господством, гегемония внутри тотальности: оно — присутствие бесконечности, разрывающее замкнутый круг тотальности.

Представление черпает свою свободу по отношению к питающему его миру из собственно морального отношения — отношения к Другому. Мораль не прибавляется к заботам «я», чтобы упорядочить их или представить на суд, — она ставит под вопрос и на дистанцию от себя само «я». Представление берет свое начало не перед лицом какой-то вещи, которая могла стать предметом насилия с моей стороны, однако на практике избегала этого: представление берет свое начало в моей способности ставить это насилие под вопрос, способности, порождаемой связью с бесконечностью или с обществом.

Позитивное развитие этого мирного, без границ, без какой-либо негативности, отношения к Другому осуществляется в языке. Язык не принадлежит к тем отношениям, которые можно обнаружить в структурах формальной логики: язык — это контакт, преодолевающий расстояние, это отношение с тем, с чем не соприкасаются, отношение через пустоту. Место его внутри, в плоскости абсолютного желания, посредством которого Самождественный

оказывается в отношении с иным, не являющимся чем-то просто утраченным им. Контакт, или видение, не выступают как некий архетип прямолинейности. Другой ни изначально, ни в конечном счете не является тем, что мы схватываем или делаем своей темой. Истина не в видении и не в схватывании; она не принадлежит сфере наслаждения, чувства или обладания. Она коренится в трансценденции, где абсолютная экстериорность предстает, выражая себя в движении, заключающемся в том, чтобы непрерывно принимать и расшифровывать знаки, которые от нее же и исходят.

Однако трансценденция липа не проявляет себя вне мира, как если бы экономика, требуемая для отделения, имела место ниже того уровня, на котором совершается своего рода благодатное созерцание Другого. (Оно могло бы превратиться в идолопоклонство, которое тайно зреет в любом созерцании.) «Видение» лица как лица есть определенный способ пребывания в доме, или, в более обычных выражениях, определенная форма экономической жизни. Никакое человеческое или межчеловеческое отношение не способно осуществляться вне экономики, никакое лицо не встречают с пустыми руками, закрыв двери на засов: сосредоточенность в доме, открытом для Другого, то есть гостеприимство, — это конкретный и изначальный факт человеческой сосредоточенности и отделения, он совпадает с Желанием абсолютно трансцендентного Другого. Дом выбранный прямо противоположен корню. Он говорит об освобождении, о блуждании, сделавших его возможным: и в сравнении с закрепленностью на месте это скитание — не минус, а избыточность в отношении к Другому или к метафизике.

Однако отдельное существо может замкнуться в собственном эгоизме, упрочивая свою изолированность. И эта способность забыть о трансцендентности Другого — безнаказанно изгнать из своего дома дух гостеприимства (то есть язык, речь), изгнать трансцендентное отношение, которое одно только позволяет «я» замкнуться в себе, — свидетельствует в пользу абсолютной истины и радикальности отделения. Отделение, если говорить на языке диалектики, не только коррелятивно трансценденции как ее противоположность. Оно осуществляется в качестве позитивного события. Отношение к бесконечности предстает как другая возможность существа, сосредоточившегося в своем жилище. Возможность открыть двери Другому так же принадлежит сущности дома, как закрытые окна и двери. Отделение не могло бы быть радикальным, если бы возможность закрыться у себя не осуществлялась как внутренне непротиворечивое событие в себе, если бы оно было лишь эмпирическим, психологическим фактом, иллюзией, подобно тому, как зарождается атеизм. Символом отделения может служить кольцо Гигеса. Гигес как бы играет на двух досках, двигаясь между явленностью своей миру и отсутствием, говоря с другими и уклоняясь от высказываний; Гигес — это сама участь человека, возможность несправедливости и радикального эгоизма, возможность принимать правила игры и мошенничать.

На протяжении всего данного труда мы стремимся освободиться от концепции, которая пытается соединить события существования, носящие противоположный смысл, в амбивалентной ситуации, приписывая ей одной онтологическое свойство, а самим событиям, имеющим то одно, то другое значение, — лишь эмпирический характер, в онтологическом плане не выражающий ничего нового. Используемый здесь метод направлен на то, чтобы отыскать условия эмпирических ситуаций, но он отводит так называемым эмпирическим событиям, в ходе которых осуществляется обуславливающая их возможность, — то есть

конкретизации, — онтологическую роль, которая уточняет смысл фундаментальной возможности, смысл, незримый в этих условиях.

Отношение к другому осуществляется не вне мира, но оно ставит мир, которым обладает, под вопрос. Отношение к другому, трансценденция, заключается в умении сообщить о мире Другому. Однако язык осуществляет изначальное обобществление, связанное с обладанием и предполагающее экономику. Универсальность, которую вещь получает благодаря слову, вырывающему ее из состояния *hic et nunc*, в этической перспективе языка лишается своего таинства. *Hic et nunc* само восходит к обладанию, где схвачена вещь, а язык, указывающий на нее другому, выступает как исконное отчуждение собственности, как самое первое дарение. Всеобщность слова созидает общий для всех мир. Этическое событие, лежащее в основании обобщения, является сущностной интенцией языка. Отношение к другому не только стимулирует, порождает обобщение, давая повод и возможность для его возникновения (этого никто и никогда не оспаривал): оно само есть это обобщение. Обобщение — это универсализация, однако универсализация — это не вход чувственно воспринимаемой вещи в *no man's land* идеала; она не предстает сугубо негативной, как бесплодное отрицание: она предлагает мир другому. Трансценденция — это не видение Другого, а изначальное дарение.

Язык не выносит вовне предсуществующее во мне представление — он делает общим мир, до сих пор принадлежавший мне одному. Язык осуществляет вхождение вещей в новую сферу, где они получают наименования, становясь понятиями; это — первое действие, возвышающееся над трудом, действие без действия, даже если речь требует усилия, если язык, будучи воплотившейся мыслью, включает нас в мир, в деятельность, полную риска и непредсказуемых событий. Он в каждое мгновение превосходит труд великодушием дара, в который превращает сам труд. В исследованиях, где язык рассматривается в качестве разумной деятельности наряду с любой другой, не принимается во внимание это приношение мира, приношение содержаний, отвечающее лицу другого или вопрошающее его и только открывающее путь к разумению.

«Видение» лица неотделимо от этого приношения, каковым является язык. Видеть лицо значит говорить о мире. Трансценденция является не точкой зрения, а первичным этическим жестом.

# Д. Мир феноменов и выражение

## 1. Отделение — это экономика

Говоря отвлеченно об отделении, мы не превращаем конкретный образ пространственного промежутка, соединяющего свои крайние точки с помощью того самого пространства, которое их разделяет, в абстрактную формулировку. Отделение выступает вне этого формализма — как событие, которое, совершившись, не тождественно своей противоположности. Отделиться, выйти за рамки тотальности значит находиться в определенном месте, в доме, жить экономически. «Где-то» и дом выражают эгоизм, изначальный способ бытия, в ходе которого осуществляется отделение. Эгоизм — это онтологическое событие, действительный разрыв, а не мечта, не тень на поверхности бытия, которую можно рассеять. Разрыв тотальности может происходить только в содрогании эгоизма, который не является ни иллюзией, ни подчинением какой бы то ни было тотальности. Эгоизм есть жизнь, жизнь чем-то, или наслаждение. Наслаждение, открытое стихиям, которые поддерживают его и в то же время, сталкивая в «никуда», угрожают ему, удаляется от них в жилище. Какое множество противоположных движений: погруженность в стихию, предвещающая интериорность: счастливое и полное нужды пребывание на земле; время и сознание, разжимающие тиски бытия и обеспечивающие господство в мире, — все это соединяется в телесном бытии человека; нагота и бедность, подвергающиеся безымянному внешнему воздействию тепла и холода, но при этом — сосредоточение внутри дома, «у себя», и, отсюда — труд и обладание. Обладание в действии сводит к Самотождественному то, что первоначально выступает в качестве иного. Экономическое существование (так же, как животное существование), несмотря на вызванное им к жизни бесконечное расширение потребностей, пребывает в Самотождественном. Его движение центrorстремительно.

Но разве деятельность не выводит вовне эту интериорность? Разве не удастся ей просверлить кору в состоявшемся отделении? Разве действия, жесты, приемы, изобретенные и используемые инструменты ничего не говорят о их создателе? Разумеется, говорят, но только если они обретают языковые значения, образовавшиеся за пределами их деятельности. Опираясь только на свою деятельность, «я» не может выйти вовне; оно возвращается или же застывает там, как если бы оно не взывало к иному и само не отвечало ему, а укрывалось в своей деятельности, стремясь к комфорту, уюту, забвению. Смысловые линии, которые деятельность проводит внутри материи, тут же становятся расплывчатыми, как если бы деятельность, преследуя собственные цели, не интересовалась тем, что находится вне ее самой, не уделяла этому никакого внимания. Взвзвись за дело, я сделал много такого, о чем и не помышлял, — результат складывается и из брака в трудовом

процессе. Рабочий не держит в своих руках все нити собственной деятельности. Он проецирует себя вовне с помощью действий, в каком-то смысле уже не удавшихся. Создавая произведения, он создает знаки, но расшифровать их можно и без его помощи. Если он участвует в расшифровке, то обращается к слову. Таким образом, продукт труда не есть неотчуждаемая собственность, он может быть узурпирован другим. Судьба продуктов труда не зависит от «я», они вступают во взаимодействие с другими продуктами труда: их можно обменивать, они существуют в анонимном мире денег. Интеграция в сферу экономики не затрагивает интериорность, из которой произведения берут начало. Эта внутренняя жизнь не умирает, не сгорает мгновенно, но она не узнает себя в существовании, которое ей предписывается в мире экономики. Об этом свидетельствует осознание человеком тирании со стороны Государства. Оно призывает его к свободе, которую тут же попирает. Государство, реализующее свою сущность через произведения, продукты труда, соскальзывает на путь тирании и вычеркивает мое имя из этих произведений: опосредованные экономической необходимостью, они возвращаются ко мне неузнанными. Если исходить из произведения, то я — только его производное, вдобавок я в нем скорее предан, чем выражен.

Я не проделываю далее отверстия в изоляции, примыкая к другому через его произведения, которые, как и мои, отданы анонимному миру экономической жизни, где я выступаю обособившимся, эгоистом, посредством труда и обладания идентифицируя себя в различном как Самождественного. Другой заявляет о себе, но не предстает передо мной. Его символизируют произведения. Символизм жизни и труда выражается в том весьма своеобразном смысле, который обнаружил Фрейд во всех наших сознательных проявлениях и сновидениях и который составляет сущность и изначальную природу всякого знака: обнаруживая, он одновременно скрывает. В этом смысле знаки конституируют и защищают мой внутренний мир. Выражать себя в жизни, в своих произведениях означает именно отказываться от самовыражения. Труд остается экономическим. Он исходит из дома и в дом возвращается: это путь Одиссея, когда выпадающие в мире приключения — лишь события на обратном пути. Разумеется, в абсолютном плане истолкование символов может стать разгадыванием интенций, однако в этот внутренний мир мы проникаем как взломщики, не удостоверившись в том, что в нем никого нет. Это — отсутствие, которому может положить конец лишь слово, если оно очищено от всевозможных лингвистических наслоений.

## 2. Произведение и выражение

Вещи проявляют себя, отвечая на вопрос *quid* [64], по отношению к которому они имеют смысл. Этот вопрос требует нераздельных существительного и прилагательного. Подобному стремлению отвечает содержание понятия (будь оно чувственным или интеллектуальным), его «понимание». Автор произведения, если рассматривать его по отношению к произведению, будет выступать только в качестве содержания. Это содержание нельзя оторвать от контекста, от системы, в которую включены произведения; оно отвечает на вопрос самим своим местом в системе. Спрашивать «что?» значит спрашивать «в качестве чего?»: это значит не принимать проявление за таковое.

Но вопрос, задающийся относительно quid, бывает задан кому-то. Тот, кто должен на него отвечать, уже давно предстает отвечающим на вопрос, предваряющий любое вопрошание о сущности (quiddite). В действительности «кто это?» не является вопросом и не довольствуется знанием. Тот, кому адресован вопрос, уже представлен, не будучи содержанием. Он предстает в качестве лица. Лицо не является модальностью сущности, ответом на вопрос; оно коррелятивно тому, что предшествует любому вопрошанию. Тот, кто предшествует любому вопрошанию, в свою очередь, не является ни вопрошанием, ни априорным знанием; он есть Желание. «Кто», коррелятивный Желанию, «кто», которому задается вопрос, в метафизике является «понятием» столь же основополагающим и универсальным, что и сущность, и бытие, и сущее, и категории.

Конечно, «кто» это в большинстве случаев «что». Спрашивают: кто такой господин X? — и получают ответ: он председатель Государственного Совета, или: это господин Такой-то. В ответе речь идет о сущности, она соотносится с системой отношений. Ответом на вопрос «кто?» служит присутствие не поддающегося определению сущего, который предстает, не соотносясь ни с чем, и при этом отличается от любого другого сущего. Вопрос «кто?» предполагает лицо. Понятие лица отличается от любого представленного содержания. Если вопрос «кто?» не вопрошает в том же смысле, что и вопрос «что?», то это потому, что то, о чем спрашивают, и тот, кого спрашивают, совпадают. Обращаться к лицу значит задавать вопрос «кто?» лицу, которое само и есть ответ на данный вопрос. Отвечающий и то, что отвечают, совпадают друг с другом. Лицо, будучи по существу выражением, формулирует первые слова: означаемое возникает в начале знака, как глаза, которые смотрят на вас.

«Кто?» деятельности не выражен в деятельности, он в ней не представлен, он не присутствует при собственном проявлении, а всего лишь обозначен там знаком в системе знаков, то есть как существо, которое проявляет себя именно в качестве отсутствующего при своем проявлении: проявление в отсутствие бытия — это феномен. Когда пытаются понять человека через его произведения, он бывает скорее застигнут, чем понят. Его жизнь и его труд маскируют его. Они, будучи символами, требуют расшифровки.

Феноменальность, о которой идет речь, говорит не только об относительности познания, но и о способе бытия, где ничто не является предельным, где все есть знак, присутствие, лишенное собственного присутствия, и, стало быть, сновидение. С экстериторностью, которая не является экстериторностью вещей, исчезает символизация, вступает в силу порядок бытия, наступает день, из глубины которого уже не родится другой день. То, чего не хватает внутреннему существованию, не есть бытие в превосходной степени, продолжающее и усиливающее противоречия интериорности и ее символики: это — порядок, где все символы расшифровываются существами, предстающими абсолютным образом, то есть выражающими себя. Самотождественный не является Абсолютом, его реальность, выражающая себя в его работе, в работе отсутствует; его реальность в экономическом существовании не является тотальной.

Только соприкасаясь с Другим, я присутствую в себе самом. Это значит, что мое существование конституируется в мышлении других. Так называемое объективное существование, которое отражается в мышлении других и благодаря которому я что-то значу в мире, в Государстве, в истории, в тотальности, не выражает меня, а как раз скрывает. Лицо, которое я принимаю, дает мне перейти от феномена к бытию в ином

смысле: в словесном общении я предстаю перед вопрошанием Другого, и неотложность ответа — острый момент присутствия — делает меня способным на ответственность; становясь ответственным, я обретаю свою высшую реальность. Это предельное внимание не является актуализацией того, что пребывало в состоянии возможности, поскольку оно немислимо без Другого. Быть внимательным означает избыток совести, что предполагает зов Другого. Быть внимательным значит признавать господство Другого, получать от него повеления, или, точнее, получать от него повеление, призывающее повелевать. Мое существование как «вещь в себе» начинается с присутствия во мне идеи Бесконечного, когда я в себе ищу мою высшую реальность. Однако это отношение заключается в том, чтобы служить Другому.

Смерть не может стать таким господством. Всегда — в будущем, всегда непознаваемая, она служит причиной страха или бегства от ответственности. Мужество существует вопреки ей. Мужество сопряжено с идеалом — оно заставляет меня жить. Смерть, являясь источником всех мифов, предстает лишь в другом, и только в нем она напоминает мне о высшем назначении — о моей ответственности.

Чтобы полнота удовлетворения обнаружила свой феноменальный характер, свое несоответствие абсолюту, недостаточно заменить удовлетворение неудовлетворенностью. Неудовлетворенность все еще существует в горизонте тотальности — как нужда, предвосхищающая в потребности свое удовлетворение; так, люмпен-пролетарий жаждет лишь комфорта жизни буржуа и его филистерского кругозора. Полнота удовлетворения выявляет свою феноменальность, когда возникает экстериорность, которой чужда пустота, свойственная удовлетворенным или подавленным потребностям. Она выявляет свой феноменальный характер, когда эта экстериорность — несоизмеримая с потребностями — разрывает интериорность в силу самой несоизмеримости. Тогда интериорность обнаруживает свою недостаточность, притом эта недостаточность не говорит о каком-либо ограничении, налагаемом самой этой экстериорностью; недостаточность интериорности не превращается тотчас же в потребности, предчувствующие свое удовлетворение или страдающие от его неполноты; в горизонтах, обозначенных потребностью, не прорывается вновь прерванная интериорность. Такого рода экстериорность обнаруживает недостаточность отдельного бытия — недостаточность без возможного удовлетворения. Речь идет не только о фактической удовлетворенности: это — вне перспективы удовлетворенности либо неудовлетворенности. Экстериорность, чуждая потребностям, выявила бы только недостаточность, полную самой этой недостаточности, а не надежды; она бы выявила дистанцию, более значимую, чем прикосновение, не-обладание, более ценное, чем обладание; голод, утоляемый не пищей, а самим голодом. Речь идет не о некоей романтической мечте, а о том, что с самого начала данного исследования было представлено как Желание. Желание не тождественно неудовлетворенной потребности, оно находится по ту сторону удовлетворения и неудовлетворения. Его реализует отношение к Другому, или идея Бесконечного. Каждый может его испытать в том странном желании Другого, которое никак не связано со сладострастием; последнее не может ни увенчать его, ни удовлетворить, ни унять, ни притупить. Благодаря этому отношению человек, вырвавшийся из объятий стихии, сосредоточившийся в доме, получает представление о мире. Человека, благодаря присутствию перед лицом Другого, не вводит в заблуждение собственное победное шествие в качестве живущего на земле; он, в отличие от животного,

способен познать разницу между бытием и феноменом.

осознать свою феноменальность и недостаточность своей полноты, недостаточность, не переходящую в потребность: она не может быть восполнена, поскольку находится по ту сторону и полноты, и пустоты.

### 3. Феномен и бытие

Явление экстерииорности, обнаруживающее недостаточность суверенной интерииорности отдельного бытия, не помещает интерииорность в тотальность в качестве части, ограниченной другой частью. Мы вступаем в сферу Желания и отношений, которые не могут быть сведены к тем отношениям, что управляют тотальностью. Противоречие между свободной интерииорностью и призванной ее ограничивать экстерииорностью разрешается в человеке, открытом научению.

Научение — это общение, в ходе которого учитель может сообщить ученику то, чего ученик еще не знает. Учитель не прибегает к маевтике, но по-прежнему стремится заронить в «я» идею бесконечного. Идея бесконечного предполагает идею души, способной содержать в себе больше того, что она может почерпнуть из самой себя. Она говорит о внутреннем бытии, способном вступать в связь с тем, что находится вовне, и которое не принимает свое внутреннее содержание за бытие в его тотальности. Вся настоящая работа направлена исключительно на то, чтобы представить духовное в этом картезианском плане, который предшествует плану сократическому. Ведь сократовский диалог заранее предполагает людей, уже готовых к дискурсу и, следовательно, принявших его правила, — тогда как научение ведет к логическому дискурсу без риторики, без лести, соблазна и, стало быть, насилия, сохраняя интерииорность того, кто согласился на общение.

Человек, живущий наслаждением, замкнувшийся в своем внутреннем мире и упрочивающий свою отделенность, может игнорировать собственный феноменальный характер. Такое незнание не говорит об ущербности сознания — оно является платой за отделение. Отделение как разрыв причастности было выведено из Идеи Бесконечного. Поэтому она является также отношением, существующим над неизмеримой бездной этого отделения. Если отделение можно охарактеризовать через наслаждение и экономику, это объясняется тем, что суверенность человека ни в коем случае не является оборотной стороной отношения к Другому. Отделение не сводится к простому аналогу отношения, Отношение к Другому не обладает тем же самым статусом, что отношения, доступные объективирующему мышлению, или отношение, где различие терминов означает одновременно связь между ними. Отношение между Я и Другим не имеет той структуры, какую формальная логика видит в любых отношениях. Его понятия абсолютны, не зависят от отношений, в которых они находятся. Отношение к Другому является единственным отношением, где с формальной логикой может произойти подобное. Отсюда становится понятным, что идея бесконечного, требующая отделения, в этом своем требовании доходит до радикального атеизма, в котором она может просто-напросто утратить себя. Забвение трансценденции в отдельном бытии происходит не случайно — возможность этого забвения является необходимым условием отделения. И дистанция и интерииорность полностью

сохраняются при возобновлении отношения, и когда в чуде научения открывается душа, научение оказывается столь же подлинным, что и свобода, которой обладают и учитель, и ученик, — хотя при этом отдельный человек и выходит за пределы сферы экономики и труда.

Мы уже говорили, что момент, когда отдельное бытие обнаруживает себя, себя не выражая, когда оно появляется, отсутствуя в своей явленности, — этот момент достаточно точно соответствует смыслу феномена. Феномен — это бытие, которое является, но остается отсутствующим: не видимость, а реальность, которой недостает реальности, еще бесконечно удаленная от своего бытия. В произведении мы угадываем чью-то интенцию, но судим о ней заочно. Бытие не устремилось на помощь самому себе (как об этом говорит Платон по поводу записанной речи), собеседник не присутствовал при своем обнаружении (*révélation*). Мы проникли в его внутренний мир, но сделали это в его отсутствие. Мы восприняли его как доисторического человека, оставившего нам свой топор и свои рисунки, но отнюдь не слова. Все происходит так, как если бы слово, которое может лгать и утаивать, было абсолютно необходимо для освещения деталей личного дела и выявления улик, как если бы только слово могло ассистировать судьям и представлять обвиняемого, как если бы только благодаря слову разнообразные конкурирующие возможности символа — символа действующего в тишине, в сумерках, — могли прийти к соглашению и привести к рождению истины. Бытие — это мир, в котором говорят и о котором говорят, а общество — присутствие бытия.

Бытие, вещь в себе, не является в отношении к феномену тем, что сокрыто. Его присутствие предстает в слове. Полагать вещь в себе сокрытой означало бы предположить, что по отношению к феномену она то же, что феномен по отношению к видимости. Истина разоблачения (*du dévoilement*) — не более чем истина феномена, скрытого за видимостью. Истина вещи в себе не обнаруживает себя. Вещь в себе выражает себя. Выражение же говорит о присутствии бытия и делает это отнюдь не путем простого устранения покрова феномена. Оно, как таковое, есть присутствие лица и, следовательно, призыв и обучение, вступление в отношение к «я» — этическое отношение.

Далее, выражение не выявляет присутствия бытия, идя от знака к означаемому. Оно представляет означающего. Означающий, тот, кто полагает знак, не является означаемым. Знак как таковой мог возникнуть только в обществе означающих. Означающий, следовательно, должен представить сам себя до всякого знака — должен представить лицо.

Слово — это, действительно, весьма специфическое проявление: оно не идет от знака к означаемому и означаемому. Слово позволяет отомкнуть то, что любой знак закрывает в тот момент, когда пролагает путь, ведущий к означаемому, давая означаемому присутствовать при этом проявлении означаемого. Этим присутствием измеряется избыточность устной речи по отношению к речи письменной, ставшей знаком. Знак — это безмолвный язык, язык прерванный. Язык не сводит символы в систему — он их расшифровывает. Однако в той мере, в какой это подлинное проявление Другого уже состоялось, в какой сущий предъявил себя и устремился себе на помощь, все другие знаки — не только словесные — могут выступать в качестве языка. Само же слово, напротив, не всегда встречает прием, какой следовало бы оказывать ему в качестве слова, поскольку оно

предполагает и не-слово и способно к выражению так же, как инструменты, одежда, жесты. Своим способом выражения, стилем слово обозначает, выступая как деятельность и как результат деятельности. Со словом как таковым, в его чистоте, оно соотносится так, как почерк, рассматриваемый графологом, — с письменным текстом. Слово в качестве деятельности обозначает, — как это делают домашняя обстановка или инструменты. Оно не обладает ни совершенной прозрачностью, с какой взгляд устремляется навстречу взгляду, ни абсолютной искренностью отношения лицом-к-лицу, содержащегося в глубине любого слова. Меня нет в этом моем слове-деятельности, как нет меня и во всех произведенных мною вещах. Однако я остаюсь неиссякаемым источником этой вечно возобновляющейся деятельности по расшифровке. И это возобновление и есть именно мое присутствие, мое ассистирование самому себе.

Существование человека остается феноменальным, поскольку оно интериорно. Язык, благодаря которому человек существует для другого человека, — это для него единственная возможность такого существования, которое значительнее внутренней жизни. Тот избыток, который содержит язык по сравнению со всеми произведениями и трудами человека, выражающими и представляющими его, является показателем того, как далеко ушел живой человек от человека мертвого: хотя последний — единственный, кого признает история, поскольку объективно она имеет дело с ним, через его труды, его наследие. Между замкнувшейся в своей интериорности субъективностью и субъективностью, недопонятой в истории, существует содействующая субъективность, которая говорит.

Возвращение от мира знаков и символов, мира феноменального существования к однозначному бытию заключается не в том, чтобы интегрироваться в некое целое, каким его видят мыслители и формируют политики. В этом случае независимость отдельного бытия оказывается утраченной, непризнанной, подавленной. Возвратиться к бытию, направленному вовне, к бытию, имеющему однозначный смысл, то есть не скрывающему никаких иных значений, значит вступить в открытость отношения лицом-к-лицу. Речь идет не об игре зеркальных отражений, а о моей ответственности, то есть о существовании, уже связанном обязательствами. Ответственность переносит центр тяжести отдельного бытия вне его. Преодоление феноменального, или внутреннего, существования состоит не в том, чтобы получить признание со стороны Другого, а в том, чтобы предложить ему собственное бытие. Быть в себе значит выражать себя: это уже значит служить другому. Основой выражения является доброта. Быть как'авто значит быть добрым.