

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 метафизической 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 вступать 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 невыносимой 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 Самождественного. 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 Самотождественного; разумеется, нужда является и зависимостью от иного, но это — зависимость во времени, зависимость, являющаяся не мгновенным предательством по отношению к Самотождественному, 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 уничтожалось 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».

Версия #1

Зверобой создал 2 декабря 2025 20:14:11

Зверобой обновил 2 декабря 2025 20:16:10