

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 перспекцией 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 Тождественное, не определяя его. не вводя в него инаковость; это свободное проявление Тождественного, исчезновение в Тождественном «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, предстающий 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, выдвижение 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, экстериторность 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 экстериторности, способной быть обращенной в ноэму. Таково движение гуссерлевского эпохи [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 Тожественным, 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 данного 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 экстерииорности, которую содержащийся в представлении трансцендентальный метод «отстраняет». Признавать экстерииорность 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 «экстерииорность» 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 соприкоснуться 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 нозмой. 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 Тожественного 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 экстериторности, 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 глота и усвоения инаковость пищи проникает в Тожественное. 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 созидаю, 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 ноэматизации 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 развертывается 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 (кусоч 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 ничего.

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 абсолют. «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 нерефлексивного «я» — по ту сторону инстинкта, по сию сторону разума.

Но разве обращенный к нам «лик вещей», выступающий в качестве стихии, не отсылает 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.

Версия #1

Зверобой создал 2 декабря 2025 20:16:25

Зверобой обновил 2 декабря 2025 20:18:17