



**Симона де Бовуар
Жан-Поль Сартр
Аллюзия любви**
Серия «Философский поединок»

*Текст предоставлен издательством
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=18171310
Аллюзия любви: Алгоритм; Москва; 2007
ISBN 978-5-4438-0505-4*

Аннотация

«Любящий требует клятвы и раздражается от нее. Он хочет быть любимым свободой и требует, чтобы эта свобода как свобода не была бы больше свободной». Эти слова Ж.-П. Сартра могли бы стать девизом его жизни. В 1929 году вместо руки и сердца Сартр предложил своей возлюбленной заключить «Манифест любви»: быть вместе, но при этом оставаться свободными. Симону де Бовуар, которая больше всего на свете дорожила своей репутацией свободно мыслящей особы, такая постановка вопроса вполне устраивала.

Отношения Сартра и Бовуар были на редкость прочными, несмотря на своеобразный подход к проблемам любви. Основные аспекты их «любовной» философии представлены в книге, предлагаемой ныне вниманию читателей.

Содержание

Предисловие. «Манифест любви» Жан-Поля Сартра и Симоны Бовуар	5
Часть 1. Жан-Поль Сартр. Любовные поражения	9
Самообман в любви	9
Любовь является конфликтом	13
Тройная разрушаемость любви. Мазохизм как принятие виновности	23
Безразличие, желание, ненависть, садизм	25
Конец ознакомительного фрагмента.	34

Жан-Поль Сартр, Симона де Бовуар

Аллюзия любви

© ООО «Алгоритм-Книга», 2007

Предисловие. «Манифест любви» Жан-Поля Сартра и Симоны Бовуар

В июне 1905 года родился человек, названный впоследствии самым крупным философом XX века. Как и большинство гениев, в быту он был «странен», и странной казалась его современникам жизнь, которую он себе выбрал. Теперь его «невписываемость» в бытовые условности кажется нам продолжением его философской системы, а избранная им спутница, с которой он шел рука об руку по судьбе и по лабиринтам философской мысли, вызывает наше уважение: хотя бы за то, что смогла его вытерпеть долгие годы совместного пути.

В середине прошлого века Жан-Поль Сартр, провозгласивший человека свободным, и Симона де Бовуар, «родоначальница» феминизма, каждый по-своему научили современников думать: открыто и свободно, как думали сами они.

Каждый человек, утверждал Сартр, должен быть творцом своей судьбы. Эту истину он постиг еще в детстве. Он был единственным ребенком у рано овдовевшей матери, которая не чаяла в нем души. Она всех убедила в том, что будущее ее сына предрешено: он непременно станет великим писателем. Да и дедушка нисколько не сомневался в том, что его любимый внук – вундеркинд. И маленькому Жан-Полю ничего не оставалось, как поддержать взрослых и принять правила их странной и непонятной ему игры. В послевоенном романе о детстве «Слова» он напишет: «Я не выбирал призвания, мне его навязали. Взрослые, угнездившиеся в моей душе, указывали пальцем на мою звезду: звезды я не видел, но палец видел и верил им, якобы верившим в меня».

И все же он осмелился усомниться. Подростком задумался о том, кому нужен этот спектакль. Придя к выводу, что лично ему не нужен, он с восторгом скинул с себя вериги «вундеркиндства». Ничего криминального он не совершал, но ошибки в сочинениях и обычные для его возраста мелкие хулиганства казались матери и деду чуть ли не крушением всех надежд. Между Жан-Полем и взрослыми выросла стена отчуждения. Сам писатель признавался, что основная тема его творчества – подлинное счастье быть самим собой и непонимание окружающих («Ад – это другие!» – этой формулой он наградит XX век) – родом из детства.

Его верная подруга Симона де Бовуар, названная впоследствии феминистками всех рангов и мастей «крестной матерью», родилась в 1908 году. И если из Сартра исключительную личность делали, то Симона сама с детства не желала быть такой, как все. Капризная и своенравная девочка терроризировала родителей, беспрестанно им напоминая: «Я сама по себе». А те готовы были исполнить любую ее прихоть, лишь бы предотвратить ссору. Но повод для недовольства у маленькой Симоны всегда находился. «Все дело в моей сильной жизнеспособности и экстремизме», – объясняла свои приступы раздражения, изрядно изматывавшие родителей, уже взрослая Симона.

Симона де Бовуар и Жан-Поль Сартр познакомились в 1929 году во время учебы в Сорбонне. Со стороны казалось, что они никак не подходят друг другу: стройная, всегда элегантная Бовуар и Сартр – невысокий, с брюшком, к тому же слепой на один глаз. Но красавица Симона не обращала внимания на неказистость поклонника, она была очарована его умными речами, недюжинным интеллектом, остроумием и не в последнюю очередь тем, что у них было много общего во взглядах на жизнь и на их любимую философию. Со студенческих лет за Симоной закрепилась слава опасного полемиста, легко улавливающего неуверенность или фальшь в аргументах собеседника. Судя по всему, она была единственным достойным противником Сартра, невероятно азартного в дискуссии, а уж разглядеть в тем-

пераментном оппоненте страстную женщину ему, не менее азартному в покорении слабого пола, не составляло труда.

Вместо руки и сердца Жан-Поль предложил своей возлюбленной заключить «Манифест любви»: быть вместе, но при этом оставаться свободными. Симону, которая больше всего на свете дорожила своей репутацией свободно мыслящей особы, такая постановка вопроса вполне устраивала, она выдвинула лишь одно встречное условие: взаимная открытость всегда и во всем – как в творчестве, так и в интимной жизни. Знать мысли и чувства Сартра представлялось ей более надежной гарантией их отношений, нежели законный брак.

По окончании университета жизнь организовала им первое испытание: Симона получила место преподавателя философии в Руане, Жан-Поль – в Гавре. В течение нескольких лет они общались только посредством переписки. Со временем эта вынужденная необходимость превратилась в неискоренимую привычку на всю жизнь. Позднее они писали друг другу письма, даже находясь в одном городе. Сартр никогда не скрывал, что в жизни боялся только одного: потерять Симону, которую называл своей сутью. Но вместе с тем уже после двух лет знакомства ему показалось, что их отношения слишком прочны, «безопасны», подконтрольны, а значит – несвободны.

Чтобы избавиться от неминуемой скуки, 30-летний Сартр начинает встречаться с совсем еще юной Ольгой Козакевич, бывшей ученицей Симоны. Ольга не только избавила Сартра от приступов дурного настроения и апатии, но и стала первым членом «семьи» – своеобразного сообщества любовников и любовниц, разделявших не только мировоззренческие, но и альковные интересы «философского союза». Вскоре Ольга стала любовницей и Симоны. По ее воспоминаниям, буквально с первой минуты знакомства ее пленила эта очаровательная женщина, показавшаяся такой одинокой.

Время от времени Симона встречалась с женщинами. Подобные отношения она считала вполне естественными. В своей книге *The Second Sex* (которую можно перевести и как «Второй пол», и как «Второй секс») она не скрывала, что считает лесбийские отношения идеальной формой посвящения юной девушки в таинство секса. Впрочем, в этой книге основное свое внимание Симона сосредоточила на проблеме, разрешить которую ей не мог помочь даже Сартр: с древних времен интеллектуальное развитие и женская идентичность представлялись несовместимыми. «Синий чулок, бесполое существо» – если даже ученые женщины не думали сами о себе в подобных негативных терминах, это за них делали мужчины, лучшим комплиментом которых было: «Она думает как мужчина».

* * *

В 1938 году Бовуар и Сартр обосновались в Париже, поселившись в разных комнатах отеля «Мистраль». Симона терпеть не могла «одомашненности», а потому большую часть времени они проводили в кафе, где в то время и «делалось» искусство. Экзистенциализм как «философия жизни» именно во французском своем варианте – Мальро, Ануя, Камю и, разумеется, Сартра – практически смыкался с художественной литературой, которую экзистенциалисты считали наиболее эффективным средством воздействия на жизнь.

«Писать – значит действовать», – говорил Сартр. Его роман «Тошнота», выведший на подмостки истории новый тип героя, имел шумный успех и, естественно, не обошелся без Симоны. Именно она подсказала мэтру французской философской мысли «вмонтировать» рефлексию его героя Рокантена в детективный сюжет. В благодарность Сартр посвятил этот роман ей, а Ольге Козакевич – вероятно, из чувства справедливости, досталось посвящение другого сартровского шедевра – сборника рассказов «Стена».

Перед самой войной у Сартра появилось еще одно увлечение – Ванда, сестра Ольги. Она тоже была удостоена чести стать членом «семьи» – после того, как Сартр успешно

справился с ее девственностью. Затем было образовано эмоциональное и сексуальное трио с Бьянкой Бьененфельд. А у Симоны был в то время роман еще и с Жак-Лораном Боссом, одним из студентов Сартра. Жак-Лоран также на долгое время стал членом их «семьи», поскольку был одновременно и любовником Ольги. О своих отношениях с Жак-Лораном Бовуар написала Сартру: «Это было великолепно. Правда, порой чересчур страстно». У Бовуар с Сартром не было секретов друг от друга, но все же не столь «продвинутых» членов семьи они берегли: роман Симоны с Боссом держался в секрете от Ольги.

Вторая мировая война никак не изменила структуру «семьи». Сартр был призван в армию. В его отсутствие забота о содержании «семьи» легла на Симону. Ей пришлось работать в поте лица, чтобы помогать «сестрам Коз», Ольге и Ванде, да к тому же ее беспокоил ушедший на фронт Босс, хотя и чуть меньше, чем солдат Сартр, место которого было, по ее мнению, не в окопах, а за письменным столом. «Дорогой, – писала ему Симона, – как только у тебя будет время, займись своей философской системой». Именно в армии, вняв ее совету, Сартр начал работу над главной своей книгой – философским трактатом «Бытие и Ничто», закончил первую главу романа «Дороги свободы».

В 1940 году немецкие войска вошли на территорию Франции. Сартр оказался в лагере для военнопленных. Немецкий лагерь пробудил в нем театральное призвание. Залом, где состоялась премьера его трагедии-притчи «Мухи», которой вскоре суждено было обойти все европейские сцены, стал барак за колючей проволокой. Пьеса была воспринята соотечественниками как величайшая дерзость, в ней они увидели иносказание о Франции под сапогом захватчика. Вскоре после своего «дебюта» Сартру чудом удалось бежать, используя фальшивые документы. По возвращении в оккупированный Париж он стал активным участником движения Сопротивления.

* * *

Окончание войны и переход к мирной жизни, полной смятения и поруганных ценностей, стали для многих людей, переживших оккупацию, невыносимо сложным временем. После «мучительной адаптации к миру» Сартр провозгласил себя «завербованным, состоящим на службе у текущей истории, призванным вмешиваться в ее ход». Организовав вместе с Симоной журнал *Les Temps Modernes* – один из самых влиятельных среди левых изданий того времени, Сартр вошел в бюро Всемирного Совета Мира. После войны Бовуар и Сартр оказались на гребне славы. Опубликованные романы и философские труды принесли им репутацию «властителей дум». В Париже появились «экзистенциалистские кафе» с непременным черным потолком – дабы посетителям было легче сосредоточиться на переживании «тоски», «тревоги», «абсурда» или «тошноты».

К тому времени Сартр и Бовуар были вместе уже 16 лет. Симону в народе шутливо называли Нотр Дам Де Сартр и Ла Гранд Сартрез (по аналогии, соответственно, с собором и с ликером).

Отношения Сартра и Бовуар были на редкость прочными, несмотря на разный подход к осмыслению философской проблемы любви. Для Сартра любовь всегда стоит под знаком конфликта – это опасная иллюзия, сковывающая свободу человека. Сартр допускал лишь свободу «одинокоего героя», который постоянно пребывает в поиске своей аутентичности. Бовуар, не отрицая иллюзорности любви, основанной на общественных ограничениях и условностях, говорила, что человеческой свободе, тем не менее, должна быть придана «форма» путем сотрудничества с другими людьми.

Как бы то ни было, отношения Сартра и Бовуар ничто не могло разрушить, даже интрижки Сартра с молоденькими актрисами Долорес Ванетти и Мишель Вьян, даже угрожающе серьезный роман сорокалетней Бовуар с молодым чикагским писателем Нельсоном

Алгреном. Эта четырехлетняя связь закончилась печально для обеих сторон. Нельсон надеялся, что Симона навсегда останется с ним, а она именно этого и боялась, потому что не могла себе представить, что предаст Сартра.

Разрыв с Алгреном оказался для Симоны болезненным. Она забылась лишь в 1954 году в объятиях 27-летнего Клода Ланцмана, который был на 20 лет ее моложе. Ланцман был очарован Бовуар, ее пронизательным умом и уверенностью в себе. Один из немногих поклонников Симоны, он сумел разглядеть в ней обычную женщину, любящую жизнь и боящуюся смерти. Их отношения продолжались семь лет и благополучно сошли на нет по обоюдному согласию.

* * *

В отличие от большинства людей, чей революционный пыл с возрастом превращается в благодушие или даже равнодушие, Сартр и Бовуар на шестом десятке стали открыто демонстрировать свои леворадикальные настроения.

В 1961 году Сартр и Бовуар выступили на стороне Алжира, стремившегося высвободиться из-под колониальной зависимости от Франции. За что их принялись травить французские неофашисты, так называемые «ультра», требовавшие расстрела Сартра. Дважды в его дом бросали бомбы. На насилие Сартр, посетовавший, что «слишком долго принимал перо за шпагу», отреагировал весьма своеобразно: отказался от ордена Почетного легиона и Нобелевской премии в области литературы. На этом политические приключения не закончились: в 1970 году Сартр и Бовуар были арестованы за распространение маоистской газеты *La Cause du Peuple*.

С некоторых пор они полюбили путешествовать. Объездив едва ли не весь мир, встречались с Фиделем Кастро, Че Геварой, Мао Цзэдуном, Хрущевым и Тито.

Даже на склоне лет Сартр оставался верен себе, не избегая любовных авантюр. Особенно сильной страстью он воспылал к Арлетт эль-Каим, молоденькой студентке из Алжира, ставшей не только убежденной сторонницей экзистенциализма, но и личным секретарем обожаемого «гуру», что очень не нравилось Симоне. Последнее время она все чаще выражала свое недовольство «милым другом».

В середине 70-х Сартр практически ослеп и, хотя говорил: «Я мог бы писать и во мраке», объявил о своем уходе из литературы. Зато пристрастился к выпивке и транквилизаторам, которые заняли в его жизни место, прежде отводимое женщинам. Даже любительница эпатажа Симона негодовала по поводу интервью 70-летнего Сартра, в котором он весело признался, что с виски и таблетками он «соображает в три раза быстрее, чем без них».

Сартр умер 15 апреля 1980 года. Во время его похорон по пути следования траурного кортежа собралось более 50 тысяч человек. Для Симоны его кончина оказалась сильным испытанием: она была опустошена и потеряла всякий интерес к жизни. Остаток дней она провела в квартире с окнами, выходящими на кладбище Монпарнас, где покоился прах ее друга. Симона де Бовуар умерла через шесть лет после Сартра, почти день в день – 14 апреля 1986 года – и была похоронена рядом с ним.

Анна Николаева

Часть 1. Жан-Поль Сартр. Любовные поражения (отрывки из книги «Бытие и ничто»)

Самообман в любви

Человеческое бытие не является только бытием, посредством которого отрицательности раскрываются в мире, оно есть также бытие, которое может занимать отрицательные позиции в отношении себя.

Позиции отрицания в отношении себя позволяют поставить новый вопрос: кем должен быть человек в своем бытии, чтобы он мог отрицать себя? Но речь не может идти о том, чтобы рассмотреть позицию «отрицание себя» в ее универсальности. Следует выбрать и исследовать определенную позицию, которая была бы одновременно существенной для человеческой реальности и такой, чтобы сознание направило свое отрицание не к внешнему, а к самому себе. Эта позиция, как нам представляется, должна быть позицией самообмана.

Нужно исследовать более подробно действия из самообмана и описать их. Это описание, может быть, позволит нам определить с большей четкостью условия возможности самообмана, то есть ответить на вопрос: «Чем должен быть человек в своем бытии, если он согласен пребывать в самообмане?»

Вот, например, женщина, которая пришла на первое свидание. Она знает достаточно хорошо намерения, которые мужчина, говорящий с ней, питает на ее счет. Она знает также, что ей рано или поздно нужно будет принять какое-то решение. Но она не хочет спешить с этим; она заинтересована только в почтительном и скромном отношении к ней партнера.

Она не понимает это поведение как попытку реализовать то, что называют «первыми шагами», то есть она не хочет видеть возможности развития этого поведения во времени; она ограничивает его тем, чем оно является в настоящем; она не хочет читать во фразах, которые ей говорят, ничего, кроме их определенно выраженного смысла. Если ей говорят: «Я так вами люблю», она обезоруживает эту фразу, лишая ее сексуального заднего плана; она придает речам и поведению своего собеседника непосредственные значения, которые рассматривает как объективные качества.

Мужчина, говорящий с ней, кажется искренним и вежливым, как стол является круглым или квадратным, как стенные обои являются голубыми или серыми. И качества, таким образом соединяемые с личностью, которую она выслушивает, закрепляются в вещественном постоянстве, выступающем ничем иным, как проекцией на временное течение их сугубо настоящего состояния. Но именно это не является тем, что она хотела бы; она глубоко чувствительна к желанию, которое она вызывает, но обнаженное и грубое желание ее унижало и страшило бы.

Вместе с тем она не находила бы никакого очарования в уважении, которое было бы лишь уважением. Чтобы удовлетворить ее, необходимо чувство, которое адресовалось бы полностью к ее *личности*, то есть к ее полной свободе, и которое было бы признанием ее свободы. Но в то же время необходимо, чтобы это чувство было бы полностью желанием, то есть чтобы оно адресовалось к ее телу как объекту. Однако на этот раз она отказывается понимать желание таким, каково оно есть; она не дает ему даже названия и признает его только в той мере, в какой оно возвышается до восхищения ею, почтения, уважения и превращается полностью в формы более возвышенные, чем оно является, до такой степени, чтобы не выступить больше лишь в виде теплоты и плотности.

Но вот ее берут за руку. Это действие ее собеседника может изменить ситуацию, вызывая непосредственное решение: довериться этой руке – значит согласиться на флирт, взять на себя определенные обязательства; отнять свою руку – значит порвать эту тревожную и неустойчивую гармонию, которая составляет обаяние свидания. Речь идет о том, чтобы как можно дальше оттянуть возможный момент решения. Известно, что тогда происходит: молодая женщина доверяет свою руку, но не *замечает*, что доверяет. Она не замечает этого, поскольку вдруг оказывается, что она в этот момент становится вся духовной. Она ведет своего собеседника к самым возвышенным сферам сентиментальной спекуляции, она говорит о жизни, своей жизни, она показывает себя в своем существенном аспекте: личностью, сознанием. И в это время совершается разрыв тела и души; ее рука неподвижно покоится меж теплых рук ее партнера, ни соглашающаяся, ни сопротивляющаяся – как вещь.

Мы скажем, что эта женщина пребывает в самообмане. Но мы видим тотчас, что она использует различные способы, чтобы утвердиться в этом самообмане. Она обезоружила действия своего партнера, сведя их только к бытию того, чем они являются, то есть к существованию по способу в-себе. Но она позволяет себе наслаждаться его желанием в той степени, в какой она понимает желание как не являющегося тем, чем он является, то есть признает его трансценденцией.

Наконец, глубоко чувствуя присутствие своего собственного тела, может быть, даже до смущения, она реализуется как не *являющаяся* своим телом, она созерцает его со своей высоты в качестве пассивного объекта, с которым могут *происходить* события, но который не может ни вызвать их, ни избежать, поскольку все его возможности находятся вне его.

Какое единство встречаем мы в этих различных аспектах самообмана? Им является определенный способ образовывать противоречивые понятия, то есть способ, который объединяет в них идею и отрицание этой идеи. Основное понятие, которое таким образом порождается, использует двоякое свойство человеческого бытия – быть и *фактичностью*, и *трансцендентностью*. Эти две стороны человеческой реальности могут и, по правде говоря, должны быть восприимчивы к действительной координации. Но самообман не хочет ни координировать их, ни преодолеть их в синтезе. Для него речь идет о том, чтобы утверждать их тождество, полностью сохраняя их различие. Это значит утверждать фактичность как *являющуюся* трансцендентностью и трансцендентность как *являющуюся* фактичностью таким образом, чтобы можно было бы в тот момент, в который постигают одно, находиться напротив другого.

Прототип формул самообмана будет дан нам в некоторых известных выражениях, которые и были задуманы, чтобы произвести свой эффект в духе самообмана. Известно, например, название произведения Жака Шардонна¹: «Любовь – это гораздо больше, чем любовь». Можно видеть, как здесь осуществляется единство между *настоящей* любовью в ее фактичности («контакт двух кожных покровов», чувственность, эгоизм, механизм прустовской ревности, борьбы полов Адлера² и т. д.) и любовью как *трансцендентностью* («огненный поток» Мориака³, зов бесконечности, эрос Платона, космическая тайная интуиция Лоренса⁴ и т. д.).

¹ Шардонн (наст. фам. Бутейо) Жак (1884–1968) – французский писатель. – *Ред.*

² Адлер Альфред (1870–1937) – австрийский психолог и психиатр, основатель «индивидуальной психологии». Примыкал к кружку Фрейда. Его концепция психической болезни основывается на идее компенсации чувства неполноценности. Адлер критиковал учение Фрейда за преувеличение роли сексуальности и бессознательного в поведении людей. В отличие от Фрейда акцентировал внимание на роль социальных факторов. Идеи Адлера способствовали модификации фрейдизма и возникновению неофрейдизма. – *Ред.*

³ Мориак Франсуа (1885–1970) – французский писатель. Один из ведущих представителей «католического» направления во французской литературе XX в. Лауреат Нобелевской премии (1952). «Огненный поток» – название романа Мориака, вышедшего в 1923 г. – *Ред.*

⁴ Лоренс Дэвид Герберт (1885–1930) – английский писатель, автор ряда романов: «Сыновья и любовники», «Жезл

Здесь как раз отделяются от фактичности, чтобы внезапно оказаться по ту сторону настоящего и действительного состояния человека, по ту сторону психологического в метафизической целостности. Напротив, название одной пьесы Сармана⁵ – «Я слишком велик для себя» – также представляет свойства самообмана; мы брошены вначале в полную трансцендентность, чтобы внезапно оказаться в узких рамках нашей фактической сущности. Подобные структуры представлены в известном выражении: «Он стал тем, чем он был» или в противоположном, не менее известном выражении: «Он такой, каким, наконец, его изменяет вечность».

Разумеется, эти различные формулировки имеют только *внешний вид* самообмана; они явно задуманы в этой парадоксальной форме, чтобы поразить ум, привести его в замешательство загадкой. Но именно эта видимость имеет для нас значение. Здесь важно как раз то, что они не образуют новых, основательно структурированных понятий; напротив, они построены таким образом, чтобы постоянно оставаться в распадении, чтобы всегда был возможен переход от природного настоящего к трансценденции и обратно.

В самом деле, видно, как самообман может использовать все эти суждения, которые имеют цель установить, что я не есть то, чем я являюсь. Если бы я не был тем, чем я *являюсь*, я мог бы, например, серьезно рассматривать этот упрек, который мне делают в строгой форме, и, может быть, вынужден был бы признать его истину. Но как раз посредством трансцендентности я избегаю всего того, чем я являюсь. Я не могу даже оспаривать обоснованность упрека в том смысле, в котором Сюзанна говорит Фигаро: «Доказывать, что я права, значит признать, что я могу быть неправа».

Я нахожусь в плоскости, где никакой упрек не может меня касаться, потому что то, чем я *являюсь* в действительности, и есть моя трансцендентность; я себя избегаю, я ускользаю от себя, я оставляю свою старую одежду в руках моралиста. Двусмысленность, необходимая в самообмане, проистекает здесь из утверждения, что я *являюсь* своей трансцендентностью по способу бытия вещи. В самом деле, только так я могу чувствовать себя ускользнувшим от всех этих упреков. Как раз в этом смысле наша молодая женщина очищает желание от того, что в нем есть унижительного, стремясь рассматривать только чистую трансцендентность, которая избегает даже названия. И, наоборот, «я слишком велик для себя» показывает, что трансцендентность, измененная в фактичность, является источником бесконечных оправданий для наших неудач или слабостей. Таким же образом юная кокетка поддерживает трансцендентность в той степени, в которой почтение, уважение, обнаруживаемые действиями ее поклонника, находятся уже в трансцендентной плоскости. Но она останавливает здесь эту трансцендентность, она наполняет ее всей фактичностью настоящего: уважение есть не что иное, как только уважение, оно оказывается застывшим и не возвышает себя ни над чем.

Но это «метастабильное» понятие «трансцендентности-фактичности» если и является одним из основных инструментов самообмана, не единственное в своем роде. Используют также и другую двойственность человеческой реальности, которую мы выразим в общих чертах, говоря, что ее бытие-для-себя предполагает дополнительно бытие-для-другого. Для любого из моих действий всегда возможно совмещение двух взглядов – моего и другого. Однако как раз действие в этих двух случаях не будет представлять одну и ту же структуру. Но между этими двумя аспектами моего бытия не существует различия появления в бытии, как если бы я был для себя истиной о себе и как если бы другой имел обо мне только искаженный образ.

Аарона», «Любовник леди Чаттерлей» и др. Его книги поднимают нравственные проблемы, в них используется психоанализ Фрейда. – Ред.

⁵ Сарман Жан (1897—?) – французский писатель. – Ред.

Равное достоинство быть моим бытием для другого и моим бытием для себя допускает постоянно распадающийся синтез и постоянное бегство от для-себя к для-других и от для-других к для-себя. Можно было видеть, как молодая женщина использовала наше бытие-в-середине-мира, то есть наше инертное присутствие как пассивного объекта среди других объектов, чтобы внезапно освободиться от функций своего бытия-в-мире, то есть от бытия, которое обеспечивает существование мира, проектируя себя по ту сторону мира к своим собственным возможностям...

В самообмане нет ни циничной лжи, ни научно сформированных понятий, вводящих в заблуждение. Но первое действие самообмана есть бегство от того, от чего нельзя бежать, бегство от того, что есть. Итак, сам проект бегства открывает в самообмане глубокий распад внутри бытия, и именно этим распадом он хочет быть. По правде говоря, две непосредственные позиции, которые мы можем принять перед нашим бытием, обусловлены самой природой этого бытия и его непосредственным отношением с в-себе. Правдивость стремится бежать от глубокого распада моего бытия к состоянию в-себе, которым она должна быть и совсем не является им. Самообман стремится бежать от состояния в-себе к глубокому распаду моего бытия. Но самый этот распад он отрицает, как отрицает в отношении себя, что является самообманом. Избегая посредством «небытия-того-чем-являешься» в-себе, которым я не являюсь, по способу «бытия-того-чем-не-являешься», самообман, отрицающий себя как самообман, имеет в виду в-себе, которым я не являюсь в способе «небытия-того-чем-не-являешься»⁶. Если самообман возможен, то именно он является непосредственной и постоянной угрозой всякого проекта человеческого бытия; это значит, что сознание скрывает в своем бытии постоянный риск самообмана. И источником этого риска выступает именно сознание, которое в своем бытии одновременно есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является...

⁶ Если безразлично, быть правдивым или пребывать в самообмане, поскольку самообман завладевает правдивостью и проскальзывает в самое начало ее проекта, то это не означает, что нельзя радикально избежать самообмана. Но это предполагает возобновление бытия, развращенного им самим, что мы называем аутентичностью, описанию которой здесь не место. – *Примеч. авт.*

Любовь является конфликтом

Трансцендировать трансцендентность другого или, напротив, поглотить в себя эту трансцендентность, не устраняя ее характера трансцендентности, – таковы две первичные установки, которые я принимаю по отношению к другому. Здесь слова нужно понимать с осторожностью; неверно, что я являюсь вначале, а потом «стремлюсь» объективировать или ассимилировать другого; но в той степени, в какой появление моего бытия оказывается появлением в присутствии другого, в какой я являюсь преследующим бегством и преследуемым-преследуемым, я оказываюсь в самой основе своего бытия проектом объективации и ассимиляции другого. Я являюсь испытанием другого – вот первоначальный факт. Но это испытание другого – само по себе установка по отношению к другому, то есть я могу *быть в присутствии другого*, не будучи этим «в-присутствии» в форме иметь в бытии.

Эти две позиции, которыми я являюсь, оказываются противоположными. Каждая из них есть смерть другой, то есть поражение одной мотивирует принятие другой. Следовательно, не существует диалектики моих отношений с другим, но есть круг, хотя каждая позиция обогащается от поражения другой. Однако нужно отметить, что в самой глубине одной всегда остается присутствующей другая, именно потому, что ни одна из двух не может быть поддерживаема без противоречия. Точнее, каждая из них есть в другой и порождает смерть другой; следовательно, мы никогда не можем выйти из круга. Необходимо не терять из виду эти замечания, приступая к исследованию фундаментальных установок по отношению к другому; мы будем вначале рассматривать действия, которыми для-себя пытается ассимилировать свободу другого.

* * *

Все то, что нужно для меня, нужно и для другого. В то время как я пытаюсь освободиться от захвата со стороны другого, другой пытается освободиться от моего; в то время как я стремлюсь поработить другого, другой стремится поработить меня. Здесь речь не идет об односторонних отношениях с объектом-в-себе, но об отношениях взаимных и подвижных. Отсюда описания, которые последуют, должны рассматриваться под углом зрения *конфликта*. Конфликт есть первоначальный смысл бытия-для-другого.

Если мы исходим из первичного открытия другого как *взгляда*, то должны признать, что испытываем наше непостижимое бытие-для-другого в форме *обладания*. Мною владеет другой; взгляд другого формирует мое тело в его наготу, порождает его, ваяет его, производит таким, каково оно *есть*, видит его таким, каким я никогда не увижу. Другой хранит секрет – секрет того, чем я являюсь. Он производит мое бытие и посредством этого владеет мной, и это владение есть не что иное, как сознание обладания мной. И я, признавая свою объективность, испытываю то, что он имеет это сознание. Через сознание другой есть для меня одновременно тот, кто украл мое бытие, и тот, кто делает то, «что существует» бытие, которое есть мое бытие.

Так я понимаю эту онтологическую структуру; я ответствен за мое бытие-для-другого, но я не есть его основание; оно появляется для меня, следовательно, в форме случайного данного, за которое я, однако, отвечаю, и другой основывает мое бытие, поскольку это бытие является в форме «есть»; но он за него не отвечает, хотя он его основал в полной свободе, в своей свободной трансцендентности и посредством нее.

Таким образом, в той степени, в какой я открываюсь себе как ответственный за свое бытие, я *беру на себя* это бытие, каково я есть, иначе говоря, я хочу его возобновить или, в более точных понятиях, я есть проект возобновления своего бытия. Это бытие, которое

мне аппрезентируется как *мое бытие*, но на расстоянии, подобно пище Тантала, я хочу схватить его рукой, чтобы овладеть им и основать его своей свободой. Если в одном смысле мое бытие-объекта является неподдерживаемой случайностью и чистым «обладанием» меня посредством другого, то в другом смысле это бытие выступает в качестве указания на то, что было бы нужно, чтобы я возобновил его и основал, с тем чтобы быть своим основанием. Но это мыслимо только в том случае, если я ассимилировал бы свободу другого.

Таким образом, мой проект возобновления себя является существенно проектом поглощения другого. Во всяком случае, этот проект должен оставить неприкосновенной природу другого. Это значит следующее:

1. Я не прекращаю для этого утверждать другого, то есть отрицать собой, что я являюсь другим; другой, будучи основанием моего бытия, не может раствориться во мне без того, чтобы не исчезло мое бытие-для-другого. Если, таким образом, я проектирую реализовать единство с другим, это значит, что я проектирую ассимилировать инаковость (*alterite*) другого, как таковую, как мою собственную возможность. В самом деле, речь для меня идет о том, чтобы сделаться бытием, приобретая возможность стать в отношении себя на точку зрения другого. Но речь не идет, однако, о том, чтобы приобрести чистую абстрактную возможность познания. Это не чистая *категория* другого, которую я проектирую себе усвоить; такая категория непонятна и невысказима. Но дело касается конкретного испытания другого, переживающего и чувствующего; именно этого конкретного другого как абсолютной реальности, с которой я хочу объединиться в его инаковости.

2. Другой, которого я хочу ассимилировать, вовсе не является объектом-другим. Или, если хотите, мой проект соединения с другим совсем не соответствует овладению заново моим для-себя как себя и переводу трансцендентности другого к моим возможностям. Речь для меня не идет о том, чтобы устранить мою объективность, объективируя другого, что соответствовало бы моему *освобождению* от своего бытия-для-другого, но, напротив, я хочу ассимилировать его именно как рассматривающего-другого, и этот проект ассимиляции предполагает растущее признание моего рассматриваемого-бытия. Одним словом, я отождествляюсь полностью с моим рассматриваемым-бытием, чтобы поддержать напротив себя свободу рассматривающего-другого, и так как мое бытие-объекта является единственным возможным отношением меня к другому, то именно это – единственное бытие-объекта, которое может служить мне инструментом, чтобы произвести ассимиляцию *свободы другого*.

Таким образом, как реакция на поражение третьего экстаза, для-себя хочет отождествиться со свободой другого как основывающей его бытие-в-себе. Быть в себе самом другим – идеал, который всегда конкретно имеется в виду в форме бытия в себе самом *этим другим*, – и является первым значением отношений с другим; это свидетельствует о том, что мое бытие-для-другого преследуемо указанием на абсолютное-бытие, которое было бы собой в качестве другого и другим в качестве себя и которое, полагая свободно в качестве другого свое бытие-себя и в качестве себя бытие-другого, было бы бытием из онтологического доказательства, то есть Богом.

Этот идеал мог бы реализоваться, если бы я преодолел первоначальную случайность моих отношений с другим, то есть если бы не было никакого внутреннего отрицательного отношения между отрицанием, которым другой делается другим, чем я, и отрицанием, которым я делаю себя другим, чем он. Эта случайность непреодолима: она является *фактом* моих отношений с другим, как мое тело является *фактом* моего бытия-в-мире. Следовательно, единство с другим не реализуемо. Но оно есть по праву, так как ассимиляция для-себя и другого в той же самой трансцендентности необходимо повлекла бы исчезновение свойства инаковости другого. Условием того, чтобы я проектировал тождество со мной другого, как раз и является упорное отрицание мной, что я есть другой.

Наконец, этот проект объединения является источником *конфликта*, потому что в то время как я испытываю себя как объект для другого и проектирую ассимилировать его в этом испытании и через него, другой постигает меня в качестве объекта в середине мира и вовсе не проектирует меня ассимилировать. Было бы, следовательно, необходимым, поскольку бытие-для-другого предполагает двойное внутреннее отрицание, воздействовать на внутреннее отрицание, которым другой трансцендирует мою трансцендентность и делает меня существующим для другого, то есть *воздействовать на свободу другого*.

* * *

Этот нереализуемый идеал, раз он преследует мой проект в присутствии другого, нельзя уподоблять любви, так как любовь есть действие, то есть органическая совокупность проектов к моим собственным возможностям. Но он является идеалом любви, ее мотивом и ее целью, ее собственной ценностью. Любовь как первичное отношение к другому является совокупностью проектов, которыми я намерен реализовать эту ценность.

Эти проекты ставят меня в непосредственную связь со свободой другого. Именно в этом смысле любовь является конфликтом. В самом деле, мы отмечали, что свобода другого есть основание моего бытия. Но как раз потому, что я существую через свободу другого, у меня нет никакой защиты, я нахожусь в опасности в этой свободе; она оформляет мое бытие и *делает меня бытием*, она дает и забирает у меня ценности и является причиной постоянного пассивного ухода моего бытия в себя.

Безответственная, находящаяся вне досягаемости эта изменчивая свобода, в которую я включаюсь, может приобщить меня в свою очередь ко множеству способов различного бытия. Мой проект возобновить свое бытие может реализоваться, только если я захвачу эту свободу и редуцирую ее к свободному бытию, подчиненному моей свободе. В то же время это оказывается единственным способом, которым я могу действовать на внутренне свободное отрицание, которым Другой конституирует меня в Другого, то есть которым я могу подготовить пути будущего отождествления Другого со мной.

Возможно, это станет более ясным, если подойти к проблеме с чисто психологической стороны. Почему любящий хочет быть *любимым*? Если бы Любовь была чистым желанием физического обладания, она в большинстве случаев легко могла бы быть удовлетворена. Герой Пруста, например, который поселил у себя свою любовницу и сумел поставить ее в полную материальную зависимость от себя, мог ее видеть и обладать ею в любое время дня, должен был бы чувствовать себя спокойным. Известно, однако, что он терзается тревогой. Именно через сознание Альбертина ускользает от Марселя, даже если он рядом с ней, и поэтому он не знает передышки, как если бы он ее созерцал и во сне. Однако он уверен, что любовь хочет взять в плен «сознание». Но почему она этого хочет? И как?

Понятие «собственности», которым так часто объясняют любовь, действительно не может быть первичным. Почему я хотел бы присвоить себе другого, если бы это не был именно Другой, дающий мне бытие? Но это предполагает как раз определенный способ присвоения: именно свободу другого как таковую мы хотим захватить. И не по желанию власти: тиран насмехается над любовью; он удовлетворяется страхом. Если он ищет любви у подданных, то это из-за политики, и если он находит более экономное средство их покорить, он его тут же применяет.

Напротив, тот, кто хочет быть любимым, не желает порабощения любимого существа. Он не довольствуется несдерживаемой и механической страстью. Он не хочет обладать автоматом, и, если его желают оскорбить, достаточно представить ему страсть любимого как результат психологического детерминизма; любящий почувствует себя обесцененным в своей любви и своем бытии. Если бы Тристан и Изольда сошли с ума от любовного напитка,

они вызывали бы меньший интерес. Случается, что полное порабощение любимого существа убивает любовь любящего. Цель пройдена, любящий вновь остается один, если любимый превращается в автомат. Следовательно, любящий не желает владеть любимым, как владеют вещью; он требует особого типа владения. Он хочет владеть свободой как свободой.

Но, с другой стороны, любящий не может удовлетвориться этой возвышенной формой свободы, которой является свободная и добровольная отдача. Кто удовлетворился бы любовью, которая дарилась бы как чистая преданность данному слову? Кто согласился бы слышать, как говорят: «Я вас люблю, потому что по своей воле соглашаюсь вас любить и не хочу отречься от этого; я вас люблю из-за верности самому себе»?

Таким образом, любящий требует клятвы и раздражается от нее. Он хочет быть любимым свободой и требует, чтобы эта свобода как свобода не была бы больше свободной. Он хочет одновременно, чтобы свобода Другого определялась собой, чтобы стать любовью, и это не только в начале приключения, но в каждое мгновение, и вместе с тем чтобы эта свобода была пленена *ею самой*, чтобы она обратилась сама на себя, как в сумасшествии, как во сне, чтобы желать своего пленения. И это пленение должно быть отдачей одновременно свободой и скованной нашими руками.

Не любовного детерминизма мы будем желать у другого в любви, не недостижимой свободы, но свободы, которая *играет* в детерминизм и упорствует в своей игре. И от себя любящий не требует быть *причиной* этого радикального преобразования свободы, а хочет быть уникальным и привилегированным поводом. В самом деле, он не может хотеть быть причиной, не погружая тотчас любимого в середину мира как орудие, которое можно трансцендировать. Не в этом сущность любви. В Любви, напротив, любящий хочет быть «всемирным» для любимого. Это значит, что он помещает себя на сторону мира; он является тем, кто резюмирует и символизирует мир; он есть *это*, которое включает все другие «эти», он соглашается быть *объектом* и является им.

Но, с другой стороны, он хочет быть объектом, в котором свобода другого соглашалась бы теряться, а другой согласился бы найти свою вторую фактичность, свое бытие и свое основание бытия – объектом, ограниченным трансцендентностью, к которому трансцендентность Другого трансцендирует все другие объекты, но который она вовсе не может трансцендировать. Однако он желает установить круг свободы Другого, то есть чтобы в каждый момент, когда свобода Другого соглашается с этой границей в своей трансцендентности, указанное согласие уже присутствовало бы как его движущая сила. Значит, посредством уже выбранной цели он хочет быть выбираем как цель.

Это позволяет нам понять до конца то, что любящий требует от любимого: он хочет не *воздействовать* на свободу Другого, но априори существовать как объективная граница этой свободы, то есть быть данным сразу с ней и в ее самом появлении как граница, которую она должна принять, чтобы быть свободной. Поэтому то, что он требует, является склеиванием, связыванием свободы другого ею самой; эта граница структуры является в действительности *данной*, и одно появление данного как границы свободы означает, что свобода *делает себя существующей* внутри данного, являясь своим собственным запретом ее переходить. И этот запрет рассматривается любящим *одновременно* и как переживаемый, то есть как испытываемый, одним словом, как фактичность, и как добровольный. Он должен быть добровольным, поскольку должен возникать только с появлением свободы, которая выбирает себя как свобода. Но он должен быть только переживаемым, поскольку должен быть всегда присутствующей невозможностью, фактичностью, которая течет обратно к свободе Другого до ее сердцевины. И это выражается психологическим требованием, чтобы свободное решение любить меня, которое ранее принял любимый, проскальзывало как околдовывающая движущая сила *внутри* его настоящего свободного вовлечения.

Сейчас можно понять смысл такого требования: это фактичность, которая должна быть действительной границей для Другого в моем требовании быть любимым и которая должна завершиться тем, чтобы быть *его собственной* фактичностью, то есть *моей* фактичностью. Поскольку я есть объект, которого Другой приводит к бытию, я должен быть границей, присущей самой его трансцендентности; так что Другой, появляясь в бытии, делал бы из меня бытие в качестве абсолютного и непревышаемого, не как ничтожащее Для-себя, но как бытие-для-другого-в-середине-мира. Таким образом, хотеть быть любимым – значит заражать Другого его собственной фактичностью, значит стремиться к тому, чтобы он был вынужден постоянно воссоздавать вас как условие свободы, которая покоряется и берет на себя обязательства, значит одновременно хотеть, чтобы свобода создавала факт и чтобы факт имел бы преимущество над свободой.

Если бы такой результат мог быть достигнут, это закончилось бы в первую очередь тем, что я был бы *в безопасности* в сознании Другого. Вначале потому, что мотив моего беспокойства и стыда заключается в постижении и испытывании себя в моем бытии-для-другого в качестве того, кто всегда может быть переведен в другую вещь, что является чистым объектом ценностного суждения, простым средством и орудием. Мое беспокойство проистекает из того, что я необходимо и свободно беру на себя это бытие, которым Другой делает меня в абсолютной свободе: «Бог знает, кто я есть для него! Бог знает, как он меня мыслит». Это означает: «Бог знает, каким он сделал меня бытием», и я преследуем этим бытием, которое я опасаюсь встретить однажды на повороте дороги, которое мне так чуждо, но которое все же есть *мое бытие* и которое, я знаю также, несмотря на мои усилия, я никогда не встречу. Но если Другой меня любит, я становлюсь *непревышаемым*; это значит, что я должен быть абсолютной целью; в этом смысле я спасен от *орудийности*; мое существование в середине мира становится точным коррелятом моей трансцендентности-для-меня, поскольку моя независимость абсолютно защищена. Объект, которым Другой должен сделать меня в бытии, есть объект-трансцендентность, центр абсолютного отношения, вокруг которого упорядочиваются как чистые *средства* все вещи-орудия мира.

В то же время как абсолютная граница свободы, то есть абсолютный источник всех ценностей, я защищен от всякого возможного обесценения; я оказываюсь абсолютной ценностью. И в той степени, в какой я принимаю на себя свое бытие-для-Другого, я принимаю себя как ценность. Следовательно, хотеть быть любимым – значит хотеть поместиться по ту сторону всякой системы ценностей, быть полагаемым другим как условие всякой оценки и как объективное основание всех ценностей. Это требование составляет обычную тему разговоров между любящими, будь то, как в «Тесных Воротах» («La Porte Etroite»)⁷, когда женщина, которая хотела быть любимой, отождествляла себя с аскетической моралью самовозвышения, желая воплотить идеальный предел этого самовозвышения, как обычно случается, когда любящий требует, чтобы любимый своими действиями принес ему в жертву традиционную мораль, беспокоясь о том, чтобы знать, изменит ли любимый своим друзьям ради него, «украдет ли», «убьет ли ради него» и т. д. С этой точки зрения мое бытие должно ускользать от *взгляда* любимого; или, скорее, оно должно быть объектом взгляда другой структуры. Я не должен больше быть видимым на фоне мира как «это» среди других *этих*, но мир должен открываться исходя из меня. В той степени, в какой появление свободы делает то, что мир существует, я должен быть в качестве условия-границы этого появления и даже условия появления мира. Я должен быть тем, чья функция делает существующими деревья и воду, города и села, других людей, чтобы затем дать их другому, который располагает их в мире, так же как в матриархальных обществах мать получает титулы и имена не для того, чтобы их хранить, но чтобы непосредственно передать своим детям. В одном смысле, если

⁷ Роман А. Жида (1909). – Ред.

я должен быть любимым, я есть объект, по доверенности которого мир будет существовать для другого; в другом смысле я есть мир. Вместо того чтобы быть этим, выделяясь на фоне мира, я есть объект-фон, на котором выделяется мир. Таким образом, я успокоен, взгляд другого не придает мне больше конечности: он больше не закрепляет мое бытие в *то, что я просто есть*. Я не могу быть *рассматриваем* как безобразный, как маленький, как трусливый, поскольку эти черты необходимо представляют фактическую ограниченность моего бытия и восприятие моей конечности как конечности.

Разумеется, мои возможности остаются трансцендированными возможностями, мертвыми-возможностями; но я обладаю всеми возможностями; я есть все мертвые-возможности мира; посредством этого я прекращаю быть бытием, которое понимается исходя из других существующих или из их действий; но в любящей интуиции, которой я требую, я должен быть дан как абсолютная целостность, исходя из которой должны пониматься все существующие и все их собственные действия. Можно бы сказать, искажая малоизвестную формулу стоиков, что «любимый может трижды обанкротиться». Идеал мудреца и идеал того, кто хочет быть любимым, в действительности совпадают в том, что тот и другой хотят быть целостностью-объекта, доступной глобальной интуиции, которая будет постигать действия в мире любимого и мудреца как частичные структуры, которые интерпретируются исходя из целостности. И так же, как мудрость выступает в виде состояния, достигаемого абсолютным преобразованием, свобода другого должна абсолютно преобразоваться, чтобы мне стать любимым.

Это описание до сих пор в достаточной мере совпадало с известным гегелевским описанием отношений господина и раба. Тем, чем гегелевский господин является для раба, любящий хочет быть для любимого. Но аналогия на этом кончается, так как господин у Гегеля требует свободы раба только лишь побочно, так сказать, неявно, в то время как любящий требует *с самого начала* свободы любимого. В этом смысле, если я должен быть любимым другим, я должен быть свободно выбираем как любимый. Известно, что в обычной любовной терминологии любимый обозначается понятием «избранник». Но этот выбор не должен быть относительным и случайным: любящий раздражается и чувствует себя обесцененным, когда он думает, что любимый выбрал его *среди других*. «Но вот, если бы я не приехал в этот город, если бы я не посещал «такого-то», ты меня не знала бы, ты меня не любила бы?» Эта мысль огорчает любящего: его любовь становится любовью среди других, любовью, ограниченной фактичностью любимого и его собственной фактичностью, а также случайностью встреч: она становится *любовью в мире*, объектом, который предполагает мир и который может, в свою очередь, существовать для других. То, что он требует, он выражает неловкими словами, запятнанными «вещизмом»; он говорит: «Мы были созданы друг для друга» или употребляет выражение «родственные души». Но это нужно интерпретировать так: хорошо известно, что считать себя «созданными друг для друга» – значит сослаться на первоначальный выбор. Этот выбор может быть выбором Бога как бытия, которое является абсолютным выбором; но Бог представляет здесь только переход к границе в требовании абсолютного.

В действительности любящий требует, чтобы любимый сделал в отношении его абсолютный выбор. Это означает, что бытие-в-мире любимого должно быть любящим-бытием. Это появление любимого должно быть свободным выбором любящего. И так как другой есть основание моего бытия-объекта, я требую от него, чтобы свободное появление его бытия имело единственной и абсолютной целью – выбор *меня*, то есть чтобы он выбрал бытие для основания моей объективности и фактичности.

Таким образом, моя фактичность оказывается «спасенной». Она не является больше тем непостижимым и непреодолимым данным, от которого я бегу; она есть то, для чего другой свободно делает себя существующим; она есть цель, которую он перед собой ста-

вит. Я его заразил своей фактичностью, но так как именно в качестве свободы он ею был заражен, он ее посылает мне как возобновляемую и согласованную фактичность; он есть ее основание, с тем чтобы она была его целью. Исходя из этой любви я постигаю, стало быть, по-другому свое отчуждение и собственную фактичность. Она есть, как для-другого, более не факт, а право. Мое существование есть, поскольку оно *требуется*. Это существование, поскольку я его беру на себя, становится чистой щедростью. Я есть, поскольку я себя отдаю. Эти любимые вены на моих руках, они существуют как раз через доброту. Какой я добрый, имея глаза, волосы, ресницы и неустанно раздавая их в избытке щедрости, в этом непре- станном желании, которым другой свободно делается бытием. Вместо того чтобы перед тем, как быть любимыми, тревожиться этим неоправданным возвышением, неоправдываемым нашим существованием, вместо того чтобы чувствовать себя «лишними», мы чувствуем сейчас, что это существование возобновляется и в малейших своих деталях становится желае- мым абсолютной свободой, которой оно в то же время обусловлено; и мы хотим сами себя с нашей собственной свободой. Это и есть основа любовной игры; когда она существует, мы чувствуем себя оправданными в существовании.

Вместе с тем, если любимый может нас любить, он всегда готов быть ассимилирован- ным нашей свободой, так как это любимое-бытие, которое мы желаем, и есть уже онтологи- ческое доказательство, примененное к нашему бытию-для-другого. Наша объективная сущ- ность предполагает существование *другого*, и наоборот, именно свобода другого основывает нашу сущность. Если бы мы смогли интериоризовать всю систему, мы были бы своим соб- ственным основанием.

Такова, следовательно, реальная цель любящего, поскольку его любовь является дей- ствием, то есть проектом самого себя. Этот проект должен вызвать конфликт. В самом деле, любимый постигает любящего как другого-объекта среди других, то есть он воспринимает его на фоне мира, трансцендирует его и использует. Любимый является *взглядом*. Он, сле- довательно, не должен использовать ни свою трансценденцию, чтобы определить конечную границу своих возвышений, ни свою свободу, чтобы взять ее в плен. Любимый не знает желания любить. Отсюда, любящий должен соблазнить любимого; и его любовь не отлича- ется от этого действия соблазна. В соблазне я совсем не стремлюсь открыть в другом свою субъективность; я мог бы это делать, впрочем, только *рассматривая* другого; но этим взгля- дом я устранял бы субъективность другого, а именно ее я хочу ассимилировать. Соблазнять – значит брать на себя полностью свою объективность для другого и подвергать ее риску; значит ставить себя под его взгляд, делать себя рассматриваемым им и подвергать опасно- сти *рассматриваемое-бытие*, чтобы осуществить новый уход и присвоить себе другого в моей объектности и через нее. Я отказываюсь покидать почву, на которой я испытываю свою объектность; именно на этой почве я хочу вступить в борьбу, делая себя *очаровывающим объектом*.

Но очарование – это *состояние*; это сознание быть *ничто* в присутствии бытия. Соблазн имеет целью вызвать у другого сознание своей ничтожности перед соблазняющим объектом. Посредством соблазна я намерен конституироваться как полное бытие и заставить *признать* меня как *такового*. Для этого я конституируюсь в значимый объект. Мои действия должны *указывать* в двух направлениях. С одной стороны, на то, что напрасно называют субъективностью и что скорее является объективной и скрытой глубиной бытия; действие не производится только для него самого, а указывает на бесконечный и недифференциро- ванный ряд других реальных и возможных действий, которые я предлагаю в качестве кон- ституирующих мое объективное и незамеченное бытие.

Таким образом, я пытаюсь руководить трансцендентностью, которая меня трансцен- дирует, и отослать ее к бесконечности моих мертвых-возможностей как раз для того, чтобы

быть непревзойденным именно в той степени, в какой единственно непревзойденной оказывается бесконечность.

С другой стороны, каждое из моих действий пытается указать на самую большую плотность возможного-мира и должно представлять меня в качестве связанного с самыми обширными областями мира; или я *представляю* мир любимому и пытаюсь конституироваться как необходимый посредник между ним и миром, или я просто обнаруживаю своими действиями бесконечно различные возможности в мире (деньги, власть, связь и т. д.). В первом случае я пытаюсь конституироваться как бесконечная глубина, во втором – отождествляюсь с миром. Этими различными методами я *предлагаю* себя в качестве непревышаемого. Это предложение не может быть достаточным само по себе; оно есть только окружение другого, оно не может иметь фактической ценности без согласия свободы другого, которая должна взять себя в плен, признавая себя в качестве ничто перед моей полнотой абсолютного бытия.

* * *

Однако очарование, даже если оно должно вызвать в другом очарованное бытие, не достигает само по себе того, чтобы вызвать любовь. Можно поддаться очарованию оратора, актера, эквилибриста, но это не значит, что кого-либо из них любят. Конечно, нельзя оторвать от него глаз, но он выделяется еще на фоне мира, и очарование не полагает очаровываемый объект как окончательную границу трансцендентности; совсем напротив, оно *есть* трансцендентность. Когда же, однако, любимый в свою очередь станет любящим?

Ответ прост: когда он будет проектировать быть любимым. В себе другой-объект никогда не имеет достаточно силы, чтобы вызвать любовь. Если любовь имеет своим идеалом присвоение другого как другого, то есть как рассматривающую субъективность, этот идеал может быть проектирован только исходя из моей встречи с другим-субъектом, но не с другим-объектом.

Соблазн может приукрасить другого-объекта, который пытается меня соблазнить, лишь обладая свойством *дорогого* объекта, которым «нужно завладеть»; он подвигнет меня, может быть, на большой риск, чтобы завоевать его; но это желание присвоения объекта в середине мира не должно быть смешано с любовью. Любовь может родиться у любимого только из опыта, который он получает от своего отчуждения и своего бегства к другому. Но любимый, если он находится здесь, снова преобразуется в любящего, только если он проектирует быть любимым, то есть если то, что он хочет завоевать, является не телом, а субъективностью другого как такового. Действительно, единственное средство, которое он смог бы задумать, чтобы реализовать присвоение, – это заставить полюбить себя.

Таким образом, нам представляется, что любить – это в своей сущности проект заставить полюбить себя. Отсюда и новое противоречие, и новый конфликт; каждый из любящих полностью пленен другим, поскольку он хочет заставить любить себя за исключением всех остальных; но в то же время каждый требует от другого любви, которая вовсе не сводится к «проекту быть любимым». Он требует, чтобы другой, не стремясь первоначально заставить любить себя, имел бы интуицию одновременно созерцательную и аффективную своего любимого как объективную границу его свободы, как неизбежное и избранное основание его трансцендентности, как целостность бытия и высшую ценность.

Требуемая таким образом от другого любовь не может ничего *требовать*; она является чистой вовлеченностью без взаимности. Но как раз эта любовь не могла бы существовать иначе как в качестве требования любящего; совсем другое дело, когда любящий пленен; он пленен самим своим требованием в той степени, в какой любовь является требованием быть любимым; она есть свобода, которая хочет себе тела и требует внешности; иначе говоря,

свобода, которая изображает бегство к другому, которая в качестве свободы требует своего отчуждения.

Свобода любящего в самом его усилии заставить другого любить себя в качестве объекта отчуждается, уходя в тело-для-другого, то есть создает себя как существующую измерением бегства к другому; она оказывается постоянным отрицанием полагания себя в качестве чистой самости, так как это полагание себя как самого себя повлекло бы исчезновение другого в качестве взгляда и появление другого-объекта, следовательно, состояния вещей, где сама возможность быть любимым устранилась бы, поскольку другой редуцировался бы к измерению объективности. Это отрицание, стало быть, конституирует свободу как зависящую от другого, и другой как субъективность становится непревзойденной границей свободы для-себя, высшей целью, поскольку он хранит ключ от его бытия.

Мы снова находим здесь, конечно, идеал любовного предприятия: отчужденную свободу. Но именно тот, кто хочет быть любимым, и поскольку он хочет, чтобы его любили, отчуждает свою свободу. Моя свобода отчуждается в присутствии чистой субъективности другого, который основывает мою объективность; она отнюдь не должна отчуждаться перед лицом другого-объекта. В этой форме отчуждение любимого, о котором мечтает любящий, было бы противоречивым, поскольку любимый может основать бытие любящего, только трансцендируя его, в сущности, к другим объектам мира; стало быть, эта трансцендентность не может конституировать одновременно объект, который она превосходит как трансцендированный объект и предельный объект всякой трансцендентности.

Таким образом, в любовной паре каждый хочет быть объектом, для которого свобода другого отчуждается в первоначальной интуиции; но эта интуиция, которая была бы, собственно говоря, любовью, есть лишь противоречивый идеал для-себя; следовательно, каждый отчуждается лишь в той степени, в какой он требует отчуждения другого. Каждый хочет, чтобы другой его любил, не отдавая себе отчета, что любить – значит хотеть быть любимым и что, следовательно, желая, чтобы другой его любил, он хочет только, чтобы другой хотел, чтобы он его любил. Любовные отношения оказываются системой неопределенных отсылок, аналогичных чистому «отражению-отражаемому» сознания под идеальным знаком *ценности* «любовь», то есть соединения сознаний, где каждое сохраняло бы свою «инаковость», чтобы основать другое.

В действительности как раз сознания отделены непреодолимым ничто, поскольку оно является одновременно внутренним отрицанием одного другим и фактическим отрицанием, находящимся между двумя внутренними отрицаниями. Любовь является противоречивым усилием преодолеть фактическое отрицание, сохраняя полностью внутреннее отрицание. Я требую, чтобы другой любил меня, и делаю все возможное для реализации своего проекта; но если другой меня любит, он в принципе обманывает меня своей любовью; я требовал от него, чтобы он основал мое бытие в качестве привилегированного объекта, утверждаясь как чистая субъективность передо мной; и в то время как он меня любит, он испытывает меня в качестве субъекта и погружается в свою объективность перед моей субъективностью.

Проблема моего бытия-для-другого остается, следовательно, без решения, любящие остаются каждый для себя в полной субъективности; ничто не освобождает их от обязанности существовать каждый для себя; ничто не приходит, чтобы устранить их случайность и спасти их от фактичности. По крайней мере, каждый выиграл от того, что не находится больше в опасности от свободы другого, но совсем по-другому, о чем он и не думал; в действительности совсем не от того, что другой делает его бытие объектом-границей своей трансцендентности, но потому, что другой испытывает его в качестве субъективности и хочет испытывать только как такового.

Выигрышем еще является постоянный компромисс; с самого начала в каждый момент каждое из сознаний может освободиться от его оков и созерцать сразу другого в качестве

объекта. Когда чары прекращаются, другой становится средством среди средств; он является, конечно, тогда объектом для другого, как он и желал этого, но объектом-орудием, объектом, постоянно трансцендируемым; иллюзия зеркальных игр, которая составляет конкретную реальность любви, тут же прекращается.

Наконец, в любви каждое сознание пытается тут же поставить *под защиту* свое бытие-для-другого в свободе другого. Это предполагает, что другой находится по ту сторону мира как чистая субъективность, как абсолют, посредством которого мир приходит в бытие. Но достаточно того, чтобы любящие вместе были бы *рассматриваемыми* третьим, чтобы каждый испытал объективацию не только самого себя, но и другого. Другой сразу же перестает для меня быть абсолютной трансцендентностью, которая основывает меня в моем бытии, но он оказывается трансцендентностью-трансцендируемой, посредством не меня, но другого, и мое первоначальное отношение к нему, то есть мое отношение любимого бытия к любящему, застывает в мертвую-возможность.

Это уже не переживаемое отношение объекта как границы всякой трансцендентности в свободе, которая его основывает, но это любовь-объект, который отчуждается целиком к третьему. Такова истинная причина того, почему любящие ищут уединения. Как раз появление третьего, каким бы он ни был, является разрушением их любви.

Но фактическое уединение (мы одни в моей комнате) совсем не является уединением *по праву*. В самом деле, даже если никто не видит нас, мы существуем для *всех* сознаний, и у нас есть сознание существования для всех; отсюда вытекает, что любовь как основной модус бытия-для-другого имеет в своем бытии-для-другого источник своего краха.

Тройная разрушаемость любви. Мазохизм как принятие виновности

Мы определим сейчас тройную разрушаемость любви. Во-первых, она является, в сущности, обманом и отсылкой в бесконечность, потому что любить – это значит хотеть, чтобы меня любили, следовательно, хотеть, чтобы другой желал, чтобы я его любил. И доонтологическое понимание этого обмана дается в самом любовном порыве; отсюда – постоянная неудовлетворенность любящего. Она проистекает, как это часто говорят, не из недостойности любимого бытия, но из скрытого понимания того, что любовная интуиция, как интуиция-основание, оказывается недостижимым идеалом. Чем больше меня любят, тем больше я теряю свое *бытие*, тем больше я отказываюсь от своей собственной ответственности, от своей собственной возможности бытия.

Во-вторых, пробуждение другого всегда возможно, он может в любой момент представить меня как объект; отсюда – постоянная неуверенность любящего.

В-третьих, любовь является абсолютом, постоянно *релятивизируемым* другими. Нужно было бы быть в мире единственным с любимым, чтобы любовь сохраняла свой характер абсолютной оси отношения. Отсюда – постоянный стыд (или гордость, что то же самое здесь) любящего.

Таким образом, напрасно я пытался бы потеряться в объективном; моя страсть не приведет ни к чему; другой меня отсылает сам или через других к моей неоправдываемой субъективности. Это утверждение может вызвать полное отчаяние и новую попытку осуществить ассимиляцию другого и меня самого. Ее идеалом будет обратное тому, что мы только что описали; вместо того чтобы проектировать овладение другим, сохраняя в нем его «инаковость», я буду проектировать овладение меня другим и потерю себя в его субъективности, чтобы освободиться от своей.

Это предприятие находит свое выражение в конкретной *мазохистской* установке; поскольку другой есть основание моего бытия-для-другого, то, если бы я поручил другому сделать меня существующим, я не был бы больше только бытием-в-себе, основанным в его бытии свободой. Здесь именно моя собственная субъективность рассматривается как препятствие первоначальному акту, посредством которого другой основывал бы меня в моем бытии; речь идет здесь прежде всего о ней, чтобы отрицать ее с *моей собственной свободой*. Я пытаюсь, следовательно, включиться полностью в свое бытие-объекта; я отказываюсь быть чем-либо, кроме объекта; я нахожусь в другом; и так как я испытываю это бытие-объекта в стыде, я хочу и люблю свой стыд как глубокий знак моей объективности; а так как другой постигает меня как объект посредством *настоящего желания*, я хочу быть желаемым, я делаю себя объектом желания в стыде.

Эта установка была бы в достаточной степени похожей на установку любви, если, вместо того чтобы стремиться существовать для другого как объект-граница его трансцендентности, я, напротив, не возражал бы, чтобы со мной обходились как с объектом среди других, как с инструментом, который можно использовать; значит, в действительности речь идет о том, чтобы отрицать *мою* трансцендентность, а не его. Я не могу на этот раз проектировать пленение его свободы, но, наоборот, желаю, чтобы эта свобода была бы и хотела быть радикально свободной. Чем больше я буду ощущать себя переведенным к другим целям, тем больше я буду наслаждаться отказом от своей трансцендентности. В пределе я проектирую не быть больше ничем, кроме *объекта*, то есть принципиально *в-себе*. Но поскольку свобода, которая поглотила бы мою свободу, будет основанием этого в-себе, мое бытие снова стало бы своим основанием.

Мазохизм, как и садизм, является принятием на себя (*assomption*)⁸ виновности. Я виновен, потому что я являюсь объектом. Виновен по отношению к самому себе, поскольку я соглашаюсь на свое абсолютное отчуждение, виновен по отношению к другому, так как я ему предоставил случай быть виновным через радикальное отсутствие моей свободы как таковой. Мазохизм является попыткой не очаровывать другого своей объективностью, но очаровывать самого себя своей объективностью-для-другого, то есть заставить другого конституировать меня в объект таким способом, чтобы я нететически постигал свою субъективность в качестве *ничто* в присутствии в-себе, которое я представляю в глазах другого. Он характеризуется как некоторого рода головокружение – головокружение не перед земной пропастью, но перед бездной субъективности другого.

Но мазохизм является и должен быть в самом себе поражением; для того чтобы очароваться своим я-объектом, необходимо, чтобы я мог бы реализовать интуитивное восприятие этого объекта, каким он является *для другого*, что в принципе невозможно. Таким образом, отчужденное я, далекое от того, чтобы я мог даже начать очаровываться им, остается в принципе непостижимым. Мазохист прекрасно может ползать на коленях, показывать себя в смешных, нелепых позах, позволять использовать себя как простое неодушевленное орудие; именно *для другого* он будет непристойным или просто пассивным, для другого он будет *принимать* эти позы; для себя он навсегда осужден *отдаваться им*. Как раз в трансцендентности и через нее он располагается как бытие, которое нужно трансцендировать; и чем больше он будет пытаться насладиться своей объективностью, тем больше он будет переполняться сознанием своей субъективности, вплоть до тревоги. В частности, мазохист, который платит женщине, чтобы она его стегала, обращает ее в инструмент и поэтому располагается в трансцендентности по отношению к ней. Таким образом, мазохист кончает тем, что превращает другого в объект и трансцендирует его к его собственной объективности. Вспомните, например, терзания Захер-Мазоха⁹, который, чтобы сделать себя презируемым, оскорбляемым, доведенным до униженного положения, вынужден был пользоваться большой любовью, которую предлагали ему женщины, то есть действовать на них, воспринимая их как объект. Так объективность, во всяком случае, ускользала от мазохиста, и могло даже случиться и часто случалось, что, стремясь постигнуть свою объективность, он находил объективность другого, которая, вопреки его воле, высвобождала его субъективность.

Мазохизм, следовательно, в принципе есть поражение. Здесь нет ничего, что могло бы нас удивить, если мы поймем, что мазохизм является «пороком» и что порок есть, в сущности, любовь к поражению. Но мы не можем описывать здесь структуры порока как такового. Нам достаточно отметить, что мазохизм есть постоянное усилие устранить субъективность субъекта, делая ее заново ассимилированной другим, и что это усилие сопровождается изнуряющим и восхитительным сознанием поражения, причем таким, что само это поражение, которым кончает субъект, рассматривается как его основная цель¹⁰.

⁸ От *assumer* – брать на себя, притязать (*фр.*); *assomption* можно перевести и как возвышение. – *Ред.*

⁹ *Захер-Мазох* Леопольд фон (1836–1895) – австрийский писатель. Известен, прежде всего, эротическими романами («Венера в мехах» [1870] и др.), с патологическими мотивами которых связано происхождение термина «мазохизм». – *Ред.*

¹⁰ В терминах этого описания оно, по крайней мере, является формой эксгибиционизма, который должен быть включен в число мазохистских установок действий. Например, когда Руссо выставлялся напоказ прачкам «не непристойным объектом, но объектом смешным» – см. его «*Исповедь*», гл. III. – *Примеч. авт.*

Безразличие, желание, ненависть, садизм

Смысл искомого нами конфликта [в любви] был бы в том, чтобы полностью высветить борьбу двух противостоящих свобод как свобод. Но это намерение не может быть непосредственно осуществлено, ведь, поскольку я укрепляюсь в своей свободе перед другим, я делаю из другого трансцендируемую-трансцендентность, то есть объект.

Историю этого поражения мы сейчас и попытаемся проследить. Следует понять здесь направляющую схему; на другого, который смотрит на меня, я в свою очередь направляю взгляд. Но взгляд рассмотреть нельзя; в то время как я смотрю на взгляд, он исчезает, я вижу только глаза. В этот момент другой становится бытием, которым я владею и которое признало мою свободу. Казалось бы, что моя цель достигнута, поскольку я обладаю бытием, которое имеет ключ от моей объектности, и я могу заставить его испытать мою свободу множеством способов. Но в действительности все проваливается, так как бытие, которое остается у меня в руках, есть другой-объект. Как таковой он потерял ключ от моего бытия-объекта и владеет просто моим образом, который является не чем иным, как одним из его объективных чувств, и больше меня не касается; и если он испытывает следствия моей свободы, если я могу воздействовать на его бытие множеством способов и трансцендировать его возможности ко всем моим возможностям, то это потому, что он является объектом в мире и как таковой не в состоянии признать мою свободу.

Мое разочарование полное, поскольку я старался присвоить свободу другого и поскольку я сразу замечаю, что я могу действовать на другого лишь в силу того, что эта свобода исчезла под моим взглядом. Это разочарование будет движущей силой моих последующих попыток отыскать свободу другого *через* объект, каков он есть для меня, и найти привилегированные действия, которые помогли бы мне присвоить эту свободу посредством полного присвоения тела другого. Эти попытки, как можно догадаться, в принципе обречены на поражение. Но возможно также, что «рассматривать взгляд» было бы моей первоначальной реакцией на мое бытие-для-другого. Это значит, что я могу при моем появлении в мире выбрать себя как рассматривающего взгляд другого и основывать свою субъективность на исчезновении субъективности другого.

Именно эту установку мы назовем *безразличием по отношению к другому*. Речь идет тогда о *слепоте* по отношению к другим. Но понятие «слепоты» не должно ввести нас в заблуждение; я не подвергаюсь этой слепоте как состоянию; я *есть* собственная слепота в отношении других, и эта слепота включает скрытое понимание бытия-для-другого, то есть трансцендентность другого как взгляда. Это понимание я просто-напросто сам от себя пытаюсь скрыть. Я осуществляю тогда род фактического солипсизма; другие – эти формы, которые проходят по улице, это магические объекты, которые способны действовать на расстоянии и на которые я могу воздействовать определенными поступками. Я их едва замечаю, я действую, как если бы я был один в мире; я избегаю «людей», как избегаю стен, я уклоняюсь от них, как от препятствий; их свобода-объект является для меня лишь их «коэффициентом враждебности»; я не представляю даже, что они могут меня *рассматривать*. Несомненно, они имеют какое-то знание обо мне, но это знание меня не касается; речь идет о простых модификациях их бытия, которые не идут от них ко мне и которые запятнаны тем, что мы называем «испытываемой-субъективностью», или «субъективностью-объектом», иначе говоря, они выражают то, каковы есть они, а не каков есть я, и что они являются следствием моего действия на них. Эти «люди» оказываются функциями; служащий, компостирующий билеты, есть не что иное, как функция компостировать; официант кафе есть не что иное, как функция обслуживать посетителей. Исходя из этого, можно будет лучше использовать

их в моих интересах тогда, когда я знаю их *ключи*, и это «ключевые-слова», которые могут запустить их механизм.

Отсюда – психология «моралиста», которую дал нам французский XVII век; отсюда – эти трактаты XVIII века: «Средство достичь успеха» Бероальда де Вервиля; «Опасные связи» Лакло; «Трактат о честолубии» Эро де Сешеля, которые дают нам *практическое* знание о другом и искусстве воздействовать на него. В этом состоянии слепоты я игнорирую в то же время абсолютную субъективность другого как основание моего бытия-в-себе и моего бытия-для-другого, в частности, моего «тела для другого». В определенном смысле я спокоен, я имею «наглость», то есть у меня вовсе нет сознания того, что взгляд другого может уплотнить мои возможности и мое тело; я нахожусь в состоянии, противоположном тому, которое называют *скромностью*. Я держусь непринужденно, я не смущен самим собой, так как я не нахожусь *вовне*, не чувствую себя отчужденным. Это состояние слепоты может продолжаться долго по прихоти моего фундаментального самообмана; оно может продолжаться с перерывами многие годы, всю жизнь; есть люди, которые умирают, ничего не подозревая, за исключением кратких и ужасающих озарений, что был *Другой*. Но даже будучи полностью погруженными в него, они не прекращают испытывать свою неполноту. И, как всякий самообман, именно она обеспечивает нам мотивы выхода из него, так как слепота по отношению к другому ведет одновременно к исчезновению всякого переживаемого восприятия моей *объективности*. Однако Другой как свобода и моя объективность, как я-отчужденное *находятся здесь*, незамеченные, нетематизированные, но данные в моем понимании мира и моего бытия в мире. Компостирующий билеты, даже если он рассматривается как чистая функция, отсылает меня через свою функцию еще к внешнему-бытию, хотя это внешнее-бытие непонятно и непостижимо.

Отсюда – постоянное чувство недостатка и тревоги. Это потому, что мой фундаментальный проект по отношению к Другому, какой бы ни была установка, которую я принял, двойствен; речь идет, с одной стороны, о том, чтобы защитить себя от опасности, которая подстерегает меня в моем внешнем-бытии-в-свободе-Другого, а с другой стороны, о том, чтобы использовать Другого в конечном счете для тотализации распадающейся целостности, которой я являюсь, для закрытия открытого круга и сделать, наконец, то, чтобы я был основанием самого себя.

Итак, с одной стороны, исчезновение Другого как взгляда отбрасывает меня в мою неоправдываемую субъективность и редуцирует мое бытие к этому постоянному преследуемому-преследованию, к непостижимому В-себе-для-себя; без другого я постигаю в полной обнаженности эту ужасную необходимость быть свободным, которая является моей судьбой, то есть фактом, что я могу только себе поручить заботу сделаться бытием, хотя я и не выбирал быть, а был *рожден*. Но, с другой стороны, хотя *слепота* по отношению к Другому освобождает меня, по-видимому, от опасения быть под угрозой в свободе Другого, она включает, несмотря ни на что, скрытое понимание этой свободы. Она приводит меня, таким образом, к последней степени объективности в тот самый момент, когда я могу думать о себе как об абсолютной и единственной субъективности, потому что я есть рассматриваемый, даже не имея возможности испытать, что я есть рассматриваемый, и посредством этого испытывания защитить себя от своего «рассматриваемого-бытия». Мной владеют, хотя я не могу повернуться к тому, кто мной владеет. В прямом испытывании Другого как взгляда я защищаю себя, испытывая Другого, и мне остается возможность преобразовать Другого в объект. Но если Другой является для меня объектом, *в то время как он на меня смотрит*, тогда я нахожусь в опасности, не зная этого.

Таким образом, моя *слепота* есть беспокойство, потому что она сопровождается сознанием «взгляда блуждающего» и непостижимого, которое грозит мне отчуждением без моего ведома. Это беспокойство должно вызвать новую попытку захватить свободу Другого. Но

это будет означать, что я собираюсь повернуться к Другому-объекту, который меня избегает, и пытаться использовать его как инструмент, чтобы достигнуть его свободы. Именно потому только, что я обращаюсь к *объекту* «Другой», я не могу требовать от него учитывать свою трансцендентность и, будучи сам в плоскости объективации Другого, я не могу даже понять, что я хочу присвоить. Я обладаю раздражающей и противоречивой установкой в отношении этого объекта, который я рассматриваю; я не только не могу получить от него, что я хочу, но, кроме того, этот поиск вызывает исчезновение самого знания, которое касается того, что я хочу; я начинаю отчаянный поиск свободы Другого, и в пути я *нахожу* себя *вовлеченным* в поиск, который потерял свой смысл; все мои усилия возратить смысл поиску имеют следствием только еще большую его потерю и вызывают мое удивление и тревогу, так же как при попытке снова вернуть воспоминание о сне, это воспоминание ускользает, оставляя мне расплывчатое и раздражающее впечатление полного знания без объекта; точно так же, когда я пытаюсь объяснить содержание искаженного воспоминания, само объяснение делает его исчезающим в полупрозрачности.

* * *

Моя первоначальная попытка постигнуть свободную субъективность Другого через его объективность-для-меня является *сексуальным желанием*. Может быть, удивятся, увидев упомянутым на уровне первичных установок, которые выявляют просто наш первоначальный способ реализовать Бытие-для-Другого, феномен, который обычно относят к «психофизиологическим реакциям». В самом деле, для большинства психологов желание, как факт сознания, находится в тесной корреляции с природой наших сексуальных органов, и только в связи с углубленным исследованием последних они могут его понять. Но так как дифференцированная структура тела (млекопитающее, живородящее и т. д.) и, следовательно, особая структура половых органов (матка, каналы, яичники и т. д.) находятся в сфере абсолютной случайности и совсем не принадлежат к онтологии «сознания», то это, вероятно, касается также и сексуального желания.

Поскольку знание о половых органах является случайной и особой информацией о нашем теле, то и желание, которое им соответствует, было бы случайной модальностью нашей психической жизни, то есть оно может быть описано только на уровне эмпирической психологии, опирающейся на биологию. Именно это достаточно ясно показывает термин «*половой инстинкт*», который сохраняют за желанием и всеми психическими структурами, связанными с ним.

Это понятие инстинкта всегда в действительности обозначает случайные образования психической жизни, которые имеют двойной характер: они соизмеримы со всей длительностью этой жизни или, во всяком случае, не проистекают из нашей «истории» и вместе с тем не могут быть дедуцированы, исходя из самой сущности психики. Как раз поэтому экзистенциальные философы не думали, что должны заниматься сексуальностью. Хайдеггер, в частности, не делает никакого на нее намека в своей экзистенциальной аналитике, так что его «*Dasein*» кажется нам бесполом. И, без сомнения, можно полагать, что разделение на «мужское» или «женское» как раз является случайностью для «человеческой реальности»; можно также сказать, что проблема полового различия ничего общего не имеет с проблемой *существования* (Existenz), поскольку мужчина, как и женщина, «существует» – ни больше ни меньше.

Эти основания не являются абсолютно убедительными. То, что половое различие – это сфера фактичности, мы, в крайнем случае, примем. Но должно ли это означать, что «Для-себя» обладает сексуальностью «случайно» через простую случайность иметь *такое-то* тело? Можем ли мы допустить, чтобы это громадное дело, которым является сексуаль-

ная жизнь, было бы лишь добавочным в человеческом существовании? На первый взгляд кажется, однако, что сексуальное желание и его противоположность – сексуальное отвращение являются фундаментальными структурами бытия-для-другого. Очевидно, что, если сексуальность имеет свой источник в *поле*, как физиологическом и случайном определении человека, она не может быть необходимой в бытии Для-Другого. Но не имеют ли права спросить: не является ли случайно это проблемой того же порядка, что и проблема, с которой мы встретились в связи с ощущениями и органами чувств? Человек, говорят, является сексуальным бытием, потому что он обладает полом. А если бы было наоборот? Если пол был бы только инструментом и *образом* фундаментальной сексуальности? Не обладает ли человек полом только потому, что он первоначально и фундаментально есть сексуальное бытие, как бытие, которое существует в мире в связи с другими людьми? Детская сексуальность предшествует физиологическому созреванию половых органов; евнухи не прекращают, тем не менее, испытывать сексуальное желание. Это относится и к старикам. Факт возможности *располагать* половым органом, способным оплодотворить и вызвать наслаждение, представляет только одну фазу и один аспект нашей сексуальной жизни. Существует модус сексуальности «с возможностью удовлетворения», и сформированный пол представляет и конкретизирует эту возможность.

Но существуют другие модусы сексуальности по типу неудовлетворенности, и, если учитывать эти модальности, нужно признать, что сексуальность, проявляясь с рождения, исчезает только со смертью. Никогда, впрочем, разбухание пениса или какой-либо другой физиологический феномен не могут ни объяснить, ни вызвать сексуального желания, так же как ни сужение сосудов, ни расширение зрачков (ни просто сознание этих физиологических изменений) не смогут объяснить или вызвать страх. Здесь, как и там, хотя тело и играет значительную роль, чтобы понять, нужно обратиться к бытию-в-мире и к бытию-для-другого; я желаю человеческого бытия – не бытия насекомого или моллюска, и я его желаю, поскольку он и я находимся в ситуации в мире, и он является Другим для меня, и я для него *Другой*. Основная проблема сексуальности может, следовательно, формулироваться таким образом: является ли сексуальность случайной акциденцией, связанной с нашей физиологической природой, или она необходимая структура бытия-для-себя-для-другого?

В силу того что вопрос может формулироваться в этих понятиях, для ответа на него нужно обратиться к онтологии. Более того, онтология может решить этот вопрос, только если постарается определить и фиксировать значение сексуального существования для Другого. Если обратиться к понятиям, с помощью которых мы описывали тело в предшествующей главе, быть сексуальным в действительности означает существовать сексуально для Другого, который сексуально существует для меня. Разумеется, этот Другой вначале *для меня*, как я для него, необязательно относится к *другому полу*, это лишь сексуальное бытие вообще. Рассматриваемое с точки зрения Для-себя это постижение сексуальности другого не может быть чисто незаинтересованным созерцанием его первичных или вторичных половых признаков. Другой не выступает *вначале* для меня сексуальным, потому что я заключаю по расположению его волосяного покрова, грубости рук и звука голоса, по его силе, что он относится к мужскому полу. Речь здесь идет о заключениях производных, которые относятся к первичному состоянию. Первичным восприятием сексуальности Другого, поскольку она переживается и испытывается, может быть только *желание*; именно желая Другого (равно как и открывая себя как неспособного его желать) или постигая его желание меня, я открываю его сексуальное-бытие; и желание открывает мне одновременно *мое* сексуальное-бытие и *его*, *мое* тело как пол и *его* тело. Итак, мы подошли к тому, чтобы решить вопрос о природе и онтологическом месте пола, к исследованию желания. Чем же является желание?

И прежде всего желание *чего?*

Нужно сразу отказаться от идеи, что желание является желанием наслаждения или желанием прекратить страдание. С позиций имманентности нельзя увидеть, как мог бы выйти из этого состояния субъект, чтобы «связать» свое желание с объектом. Всякая субъективистская и имманентная теория не в состоянии объяснить, что мы желали бы *определенную* женщину, а не просто нашего удовлетворения. Нужно, следовательно, определять желание его трансцендентным объектом. Во всяком случае, высказывание о том, что желание есть желание «физического обладания» объектом, было бы совершенно неточным, если под обладанием здесь понимают «предаваться любви». Несомненно, половой акт освобождает на время от желания, и, возможно, в определенных случаях он был бы ясно полагаем как искомое окончание желания, когда последнее, например, мучительно и тягостно. Но тогда нужно, чтобы желание было бы само объектом, который полагают, чтобы «устранить», и это как раз может произойти только посредством рефлексивного сознания.

Итак, желание является само по себе нерефлексируемым; оно не может, следовательно, полагаться как объект, который нужно устранить. Только развратник представляет себе свое желание, делает его объектом, возбуждает его, приглушает, отсрочивает его удовлетворение и т. д. Но тогда, и это нужно отметить, как раз желание становится желаемым. Ошибка проистекает из того, что знали: половой акт устраняет желание. Следовательно, соединили знание с самим желанием и по причинам, внешним его сущности (зачатие, священный характер материнства, исключительная сила удовольствия, вызванная эякуляцией, символическая ценность полового акта), присоединили к нему извне наслаждение в качестве его нормального удовлетворения.

Таким образом, средний человек не может из-за лени и конформизма ума понять другую цель своего желания, чем эякуляция. Именно это позволило понять желание как инстинкт, начало и цель которого являются строго физиологическими, поскольку у мужчины, например, его причиной была бы эрекция и конечной целью — эякуляция. Но желание вовсе не предполагает себя посредством полового акта, оно не полагает его тематически, оно даже не намечает его, как это видно, когда речь идет о желании у детей или взрослых, которые не знают «техники» любви. Подобно этому, желание не является вовсе желанием особой любовной практики; именно это в достаточной степени доказывает различие указанных практик, которые варьируются в социальных группах. Как правило, желание не является желанием *делать*. «Дело» включается после, присоединяется извне к желанию и необходимо связано с обучением; существует любовная техника, которая имеет свои собственные цели и средства. Желание, не способное, однако, ни полагать своего прекращения как высшую цель, ни избирать для последней цели особое действие, есть просто-напросто желание трансцендентного объекта.

Но на какой объект направлено желание? Скажут ли, что желание есть желание *тела*? В определенном смысле этого нельзя отрицать. Но следует разобраться. Конечно, тело волнует: рука или предполагаемая грудь, может быть, ножка. Однако, разумеется, видеть сначала, что мы всегда будем желать руки или открытой груди только на фоне присутствия всего тела как органической целостности. Само тело, как целостность, может быть скрыто: я могу видеть только обнаженную руку. Но оно здесь; оно есть то, исходя из чего я постигаю руку как руку; оно так же присутствует, так же присуще руке, которую я вижу, как арабески ковра, скрытые ножками стола, присущи и присутствуют в арабесках, которые я вижу. И мое желание не заблуждается. Оно обращается не к сумме физиологических элементов, но к целостной форме, точнее, к форме *в ситуации*. Установка делает много, чтобы вызвать желание.

Итак, установка дает окружение и, в конце концов, мир. Но мы сразу оказываемся антиподами простого физиологического импульса; желание полагает мир и желает тело, исходя из мира, и прекрасную ручку, исходя из тела. Из этого следует точно такой же ход, который мы описали в предыдущей главе и которым мы постигали тело Другого, исходя из его ситу-

ации в мире. Это, впрочем, не может удивить, потому что желание есть не что иное, как одна из больших форм, которую может принять открытие тела другого. Но как раз поэтому мы не будем желать тела как просто материального объекта; просто материальный объект в самом деле не находится *в ситуации*. Эта органическая целостность, которая непосредственно представлена в желании, желаемая, поскольку она открывает не только жизнь, но еще и подходящее сознание. Во всяком случае, это бытие-в-ситуации Другого, которое открывает желание, является типом полностью первоначальным.

Рассматриваемое сознание, впрочем, есть только *свойство* желаемого объекта, то есть не что иное, как смысл течения объектов мира, поскольку как раз это течение окружено, локализовано и составляет часть *моего* мира. Конечно, можно желать спящую женщину, но именно в той степени, в какой ее сон появляется на фоне сознания. Сознание, стало быть, остается всегда на горизонте желаемого тела; оно порождает его *смысл* и его единство. Живое тело как органическая целостность в ситуации с сознанием на горизонте – таков объект, к которому *обращается* желание. И чего желание хочет от объекта? Мы не можем этого определить, не ответив предварительно на вопрос: кто есть тот, который желает?

Вне всякого сомнения, тот, кто желает, – это я, и желание является особым модусом моей субъективности. Желание есть сознание, поскольку оно может быть только как неполагающее сознание о самом себе. Во всяком случае, нельзя думать, что желающее сознание не отличается от познающего сознания, например в отношении природы своего объекта. Выбрать себя как желание Для-себя – не значит произвести желание, оставаясь индифферентным и неизменным, как причина стойков вызывает свое следствие; это значит направиться в определенную плоскость существования, которая не является той же самой, например, как то Для-себя, которое избирается в качестве метафизического бытия. Всякое сознание поддерживает определенное отношение с собственной фактичностью. Но это отношение может варьироваться от одного модуса сознания к другому. Фактичность болезненного сознания, например, есть фактичность, открываемая в постоянном бегстве. Так не происходит с фактичностью желания. Человек, который желает, *существует* своим телом по особому способу, и в силу этого он размещается на особом уровне существования. В самом деле, каждый согласится с тем, что желание не является только *хотением*, ясным и прозрачным *хотением*, которое через наше тело имеет в виду определенного объекта. Желание определяется как *мутное*. И это выражение «мутное» позволит нам лучше определить его природу; мутной воде противопоставляют – прозрачную, мутному взгляду – ясный. Мутная вода есть всегда вода; она сохраняет текучесть и существенные свои свойства; но ее прозрачность «замутнена» непостижимым присутствием, которое составляет с ней тело, находящееся везде и нигде, и которое дается как липкость воды через нее саму. Конечно, замутненность ее можно объяснить присутствием твердых и мелких частичек, содержащихся в жидкости, но это – объяснение *ученого*. Наше первоначальное постижение мутной воды выявляет нам ее как измененную через присутствие *чего-то* невидимого, которое не отличается от нее самой и обнаруживается как чистое фактическое сопротивление. Если желающее сознание является *мутным*, значит оно аналогично мутной воде.

Чтобы уточнить эту аналогию, следует сравнить сексуальное желание с другой формой желания, например с голодом. Голод, как и сексуальное желание, предполагает определенное состояние тела, для которого характерно обеднение крови, обильное выделение слюны, постоянные спазмы и т. д. Эти различные явления описаны и классифицированы с точки зрения Другого. Они обнаруживаются Для-себя как чистая фактичность. Но эта фактичность *не компрометирует* саму природу Для-себя, так как Для-себя пропускает ее непосредственно к своим возможностям, то есть к определенному состоянию удовлетворенного-голода, о котором мы говорили во второй части, что оно было В-себе-для-себя голода. Таким образом, голод является чистым возвышением телесной фактичности, и в той степени, в какой Для-

себя имеет сознание этой фактичности в нететической форме, это означает непосредственно возвышенную фактичность, о которой оно имеет сознание. Тело является также здесь *прошлым*, возвышенным *из-прошлого* (de-passe).

В сексуальном желании, конечно, можно найти эту структуру, общую всем желаниям: состояние тела. Другой может отметить различные физиологические изменения (эрекцию пениса, набухание сосков груди, изменение кровообращения, повышение температуры и т. д.). И желающее сознание существует этой фактичностью; именно *исходя из нее*, а лучше сказать – *через нее*, тело желает появиться как желаемое. Во всяком случае, если мы ограничимся таким его описанием, сексуальное желание появилось бы как *резкое и ясное желание*, сравнимое с желанием есть и пить. Оно было бы чистым бегством от фактичности к другим возможностям. А ведь каждый знает, что сексуальное желание от других желаний отделяет пропасть. Есть известное выражение: «Заниматься любовью с красивой женщиной, когда ее желаешь, – то же самое, что выпить стакан холодной воды, когда хочешь пить».

Это выражение неудовлетворительно с разумной точки зрения и даже возмутительно. Как раз женщину не желают, если полностью удерживаются вне желания, желание меня *компрометирует*; я – сообщник своего желания. Или, скорее, желание попадает полностью в сообщничество с телом. Стоит только каждому вспомнить свой опыт. Известно, что в сексуальном желании сознание тяжелеет; кажется, что ты поглощаешься фактичностью, что перестаешь бежать от нее и переходишь к *пассивному* согласию с желанием. В другие моменты кажется, что фактичность охватывает сознание в самом своем бегстве и делает его непрозрачным для самого себя. Это – как клейкое *фактическое* возбуждение.

Таким образом, выражения, которые используют для обозначения желания, достаточно отмечают его специфику. Говорят, что оно *охватило вас, переполнило вас, унесло вас*. Можно ли использовать те же самые слова для обозначения голода? Говорят ли о голоде, что он «переполнил»? Это имело бы смысл по крайней мере только в отношении впечатлений о пустоте. Напротив, самое слабое желание уже переполняет. Его нельзя держать на расстоянии как голод и «думать о другой вещи», сохраняя как раз в качестве знака тело-фона недифференцированную тональность нететического сознания, которое было бы желанием. Но *желание есть согласие с желанием*. Сознание, потяжелевшее и замирающее, проскальзывает к истоме, сравнимой со сном. Каждый, впрочем, мог наблюдать появление желания у другого; внезапно человек, который объят желанием, входит в состояние тяжелого и пугающего спокойствия; его глаза замирают и кажутся полузакрытыми; движения несут на себе печать тяжеловатой и клейкой сладости; многие выглядят засыпающими. И когда кто-то «борется с желанием», он как раз сопротивляется истоме. Если сопротивление успешно, желание, перед тем как исчезнуть, становится полностью резким и ясным, подобно голоду; потом наступит «пробуждение»; начинают чувствовать прояснение, но с тяжелой головой и бьющимся сердцем. Естественно, все эти описания неадекватны; они характеризуют скорее способ, которым мы интерпретируем желание. Однако они указывают на первичный факт желания; в желании сознание выбирает существование своей фактичностью в другой плоскости. Оно не бежит больше от нее, оно пытается подчиняться своей собственной случайности, поскольку оно постигает другое тело, то есть другую случайность как желаемую.

В этом смысле желание является не только раскрытием тела другого, но открытием моего собственного тела. И это не потому, что тело есть *инструмент* или *точка зрения*, но потому, что оно есть чистая фактичность, то есть простая случайная форма необходимости моей случайности. Я *чувствую* свою кожу, и свои мускулы, и свое дыхание, и я их чувствую не с тем, чтобы трансцендировать к чему-то, как в эмоции или аппетите, но как живое и инертное данное; не просто как гибкий и скромный инструмент моего действия на мир, но как *страсть*, посредством которой я включаюсь в мир и в опасность в мире. Для-себя *не есть* эта случайность, оно продолжает в ней существовать, но подвергается головокруже-

нию от своего тела, или, если хотите, это головокружение есть как раз его способ существовать своим телом. Нететическое сознание позволяет идти к телу, *хочет быть* телом, и только им. В желании тело, вместо того чтобы быть только случайностью, которую пропускает Для-себя к свойственным ему возможностям, становится в то же время самой непосредственной возможностью Для-себя; желание не является только желанием тела другого; оно оказывается в единстве того же самого акта нететически переживаемым проектом увязнуть в теле; таким образом, последняя ступень желания может исчезнуть как последняя ступень согласия с телом. Именно в этом смысле желание может быть, как говорится, желанием тела для другого тела. Именно склонность к телу другого переживается как головокружение Для-себя перед своим собственным телом, а бытие, которое желают, и есть сознание, *делающееся телом*.

Но, если верно, что желание есть сознание, которое делается телом, чтобы присвоить тело другого, постигаемое как органическая целостность в ситуации с сознанием горизонта, каким является значение желания? То есть почему сознание делает себя или напрасно пытается делаться телом и что ожидает оно от объекта своего желания? Будет легко ответить, если подумать, что в желании я делаюсь плотью *в присутствии другого, чтобы присвоить плоть другого*. Это значит, что речь не идет только о том, чтобы охватить плечи другого, его стан или привлечь его тело к себе; необходимо еще постигнуть их этим особым инструментом, которым является тело, поскольку оно приклеивает сознание. В этом смысле, когда я охватываю эти плечи, можно не только сказать, что мое тело является средством, чтобы касаться плеч, но что плечи другого являются средством для меня, чтобы раскрыть мне свое тело в качестве очаровывающего откровения моей фактичности, то есть как плоть.

Желание является желанием присвоения тела, поскольку это присвоение открывает мне мое тело как плоть. Но и тело, которое я хочу присвоить себе, я хочу присвоить *как плоть*. Это значит, что оно не является вначале для меня; тело Другого предстает как синтетическая форма в действии; как мы видели, нельзя воспринимать тело Другого как чистую плоть, то есть в качестве изолированного объекта, имеющего с другими *этими* внешние отношения. Тело Другого первоначально находится в ситуации; плоть, напротив, появляется как *чистая случайность присутствия*. Она обычно скрывается посредством румян, одежды и т. д.; в особенности она скрывается посредством *движений*; ничего нет меньше «во плоти», чем танцовщица, даже если она обнажена.

Желание является попыткой освободить тело как от его движений, так и от одежд и заставить его существовать как чистую плоть; это попытка *воплощения* тела Другого. Именно в этом смысле ласки являются присвоением тела Другого; очевидно, что если ласки должны быть только легкими прикосновениями, касаниями, то не может быть связи между ними и сильным желанием, которое они намереваются реализовать; они будут оставаться на поверхности, как взгляды, и не позволяют мне *присвоить* Другого. Отсюда кажется обманчивым известное выражение «соприкосновение двух кожных покровов». Ласка не хочет простого *соприкосновения*; кажется, что мужчина один может свести ее к соприкосновению, и тогда ей будет не хватать собственного смысла. Как раз ласка не является просто прикосновением; она является *формированием*. Лаская другого, я порожаю его плоть моей лаской, моими пальцами. Ласка есть совокупность процедур, которая *воплощает* Другого.

Но, скажут, не был ли он уже воплощен? Как раз *нет*. Плоть другого не существовала определенно для меня, поскольку я постигал тело Другого в ситуации; она не существовала также для него, потому что он ее трансцендировал к своим возможностям и к объекту. Ласка порождает Другого как плоть для меня и для него самого. А под плотью мы понимаем не *часть* тела, например кожу, соединительную ткань, или, точнее, кожный покров; речь не идет также обязательно о теле «в покое» или спящем, хотя при этом часто таким образом лучше открывают его плоть. Но ласка открывает плоть, освобождая тело от его действия,

распыляя его возможности, которые его окружают; она имеет целью открыть в действии след неподвижности, то есть чистое «бытие-здесь», которое его поддерживает; например, *беря и лаская* руку Другого, я открываю при *схватывании*, что она является *первоначально* объемом той плоти, которая может быть взята; и, подобно этому, мой взгляд ласкает, когда он открывает при прыжках, проделываемых ножками танцовщицы, округлый объем бедер.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.