Присвячується Касторові

Jean-Paul Sartre

L'ÊTRE ET LE NÉANT

Essai d'ontologie phénoménologique

Жан-Поль Сартр

БУТТЯ І НІЩО

Нарис феноменологічної онтології

Переклали з французької
Віталій Лях, Петро Таращук

Київ
Видавництво
Соломії Павличко
"ОСНОВИ"
2001

ББК 87.3(4ФРА)
С20

Автор книжки, французький філософ, письменник і публіцист, один із засновників екзистенціалізму Жан-Поль Сартр (1905—1980), розповідає про суперечливий характер людського буття і неможливість позбутися цих суперечностей, про даровану кожному індивідові свободу, яка сама себе поневолює, про абсолютну відповідальність людини за все, що відбувається з нею, і водночас про марність усіх людських зусиль, приреченість людини і її неспроможність змінити своє життя.

Це видання здійснено за фінансової та експертної підтримки Міжнародного фонду «Відродження» в рамках спільної програми з Центром розвитку видавничої справи Інституту відкритого суспільства — Будапешт.

Sponsored by the International Renaissance Foundation in the frames of joint program with the Center for Publishing Development of the Open Society Institute — Budapest.

© Éditions Gallimard 1943
© Éditions Gallimard 1976 pour l'édition corrigée avec index par Arlette El-Kaïm Sartre

© Віталій Лях.
Український переклад
(вступ, ч. I, II, III, р. 1), 2001.
© Петро Таращук.
Український переклад
(ч. III, р. 2, 3, ч. IV, висновок), 2001.

ISBN 966-500-137-X (укр.)
ISBN 2-07-029388-2 (фр.)

Вступ

У ПОШУКАХ БУТТЯ

І. Феномен

Сучасне мислення досягло відчутного прогресу в редукуванні сущого до серії певних проявів, які його репрезентують. Передбачалося таким чином подолати дуалізми, об які спіткалася філософія, і натомість утвердити монізм феномена. Чи ж вдалася ця спроба?

Перш за все, звісно, позбувалися дуалізму, який у сущому протиставляє внутрішнє зовнішньому. У сущого більше не існує зовнішнього, якщо під цим розуміти поверхневу оболонку, що приховувала б від погляду справжню природу об'єкта. А ця істинна природа, своєю чергою, якщо це має бути затаєна реальність речі, яку можна передчувати чи передбачати, але якої годі досягти, оскільки це — «внутрішнє» об'єкта, що досліджується,— така природа більше не існує. Феномени, що репрезентують суще — ані зовнішні, ані внутрішні, вони рівноцінні і на рівних співвідносяться з іншими феноменами, жоден із них не переважає. Скажімо, сила не є метафізичним потягом (*conatus*) невідомого виду, що приховується по той бік її проявів (прискорення, відхилення тощо); це — сукупність таких проявів. Таким же чином електричний струм не має таємної зворотного боку, це — лише сукупність фізико-хімічних процесів, які репрезентують його (електроліз, розжарення вуглецевої нитки, переміщення стрілки гальванометра тощо). Жоден із цих процесів сам собою не є достатнім, аби його розкрити. Одначе ніяка дія не натякає на щось інше, що було б *поза нею*, вона вказує лише на саму себе і цілісну серію. Очевидно, з цього випливає, що дуалізм буття і прояву більше не має легального статусу у філософії.

Видимість відсилає до цілісної серії проявів, а не до прихованої реальності, яка мовби увібрала в себе все *буття* сущого. І видимість, зі свого боку, не є нестійкою маніфестацією цього буття. Доки ми могли вірити в існування ноуменальних реальностей, ми уявляли видимість як чистий негатив. Це було «те, що не є буттям»; видимість не має іншого буття, окрім буття ілюзії і помилки. Однак навіть таке буття було запозиченим, воно саме було видимістю, і найбільша трудність, яку можна було зустріти, полягала в тому, щоб надати достатнього зчеплення й існування видимості, щоб вона сама не розчинилася у глибині нефеноменального буття. Але якщо ж одного разу ми втекли від того, що Ніцше назвав «ілюзією світу-поза-сценою», і якщо ми більше не віримо в буття-поза-видимістю, тоді проявлене стає цілком позитивним, і його сутністю є «явлене», яке більше не протистоїть буттю, а, навпаки, стає його мірилом. Оскільки буття сущого — це якраз те, що воно *проявляє*. Отже, ми підійшли до ідеї *феномена*, якраз такого, як, наприклад, у «феноменології» Гусерля чи Гайдеґера, феномена, або відносного-абсолюта. Відносність феномена залишається, оскільки «з'явлення», по суті, припускає присутність когось, для кого щось з'являється. Однак він не має подвійної відносності кантівського *Erscheinung*[1]. Він не вказує з висоти свого становища на якесь справжнє буття, яке для нього могло б бути абсолютним. Те, чим він є, існує для нього абсолютно, оскільки він себе проявляє так, *як він є*. Феномен може бути вивчений і описаний як такий, оскільки йому властиве *абсолютне вказування на самого себе*.

Відразу ж руйнується і дуалізм потенційного й актуального. Все перебуває в актуальному. Поза актуальним не існує нічого потенційного, ані *hexis* (досвідченості), ані сили. Ми, наприклад, відмовляємося розуміти під словом «геній» (у тому смислі, в якому говоримо, що Пруст «мав геніальність», або що він «був» генієм), якусь особливу здатність продукувати певні твори, яка повністю не вичерпується тим, що він зробив. Геній Пруста полягає не в його творах, розглянутих ізольова-

[1] Проявлене, зовнішнє, зовнішній вигляд (*нім.*).— *Перекл.*

но, не у суб'єктивній здатності продукувати їх, це — творчість як цілісна маніфестація особистості. Ось чому ми, зрештою, так само можемо відкинути дуалізм видимості і сутності. Видимість не приховує сутність, а виявляє її, вона є ця сутність. Сутність існуючого не є більше властивістю, зануреною в порожнину цього існуючого, вона — закон вияву, що панує над послідовністю виявів, першопричина цієї серії. Номіналізму Пуанкаре, котрий визначав фізичну реальність (наприклад, електричний струм) як *суму* її різних репрезентацій, Дюем правомірно протиставив свою власну теорію, що спирається на поняття *синтетичної єдності* цих маніфестацій. Звичайно, феноменологія — це щось інше, ніж номіналізм. Але, зрештою, сутність, як першооснова серії, є лише зв'язком проявів, тобто вона сама — прояв. Сказане пояснює, як можна мати інтуїцію сутностей (приміром, *Wesenschau* Гусерля). Феноменальне буття виявляє саме себе; воно виявляє і свою сутність, і своє існування, і це не що інше, як добре пов'язана серія його проявів.

Чи означає це, що, зводячи існуюче до його виявів, ми досягли успіхів у подоланні всіх дуалізмів? Радше здається, що ми їх перетворили на новий дуалізм: скінченного та нескінченного. Справді, суще не може бути зведеним до *скінченної* серії виявів, оскільки кожен із них має відношення до суб'єкта, який постійно змінюється. Коли *об'єкт* здатний розкривати себе лише через окремий *Abschattung* [1], то один лише факт буття *суб'єкта* передбачає можливість існування різноманітних точок зору *на* цей *Abschattung*. Цього досить, щоб при розгляді *Abschattung* множити його до нескінченності. Окрім того, якби серія виявів була скінченною, то це означало б, що перші вияви не мали б змоги *знову виявитися*, що абсурдно, або що вони можуть бути дані одночасно, відразу, що є ще більшим абсурдом. Справді, зрозуміймо, що наша теорія феномена замінила *реальність* речі *об'єктивністю* феномена і що вона заснувала останню посиланням на нескінченність. Реальність цієї чашки полягає в тому, що вона є тут і що вона *не є* я. Ми виразили б це, сказавши, що серія її виявів пов'язана з певним *зако-*

[1] Відтінок, шоапс (*нім.*).— *Перекл.*

ном, який не залежить від моєї примхи. Однак вияв, зведений до самого себе і без посилання на ту серію, частиною якої він є, може бути лише інтуїтивною і суб'єктивною повнотою: певним способом, яким суб'єкт вражено. Якщо феномен повинен розкрити себе *трансцендентуючим*, то необхідно, щоб сам суб'єкт трансцендентував видимість у напрямі до цілісної серії, якимось членом якої він є. Він мусить осягнути червоне крізь своє сприйняття червоного. Під червоним тут мається на увазі закон серії (електричний струм через електроліз тощо). Проте якщо трансцендентність об'єкта ґрунтується на необхідності для видимості завжди примушувати себе трансцендентувати, то звідси випливає, що об'єкт у принципі постулює серію своїх проявів як нескінченну. Таким чином, видимість, яка є *кінечною*, сама вказує на свою скінченність, але водночас для того, щоб бути схопленою у вигляді «вияву-того-що-виявляється», вона вимагає, щоб її перевищили в напрямі до нескінченності. Ця нова опозиція «скінченності і нескінченності», або краще — «нескінченності в скінченності», заміщає дуалізм буття і вияву: справді, те, що з'являється,— це лише *аспект* об'єкта, а об'єкт є цілком *усередині* цього аспекту і цілком поза ним. Він є цілком *усередині*, тому що він проявляє себе *в* цьому аспекті: він вказує на самого себе як на структуру цього вияву, яка водночас є підставою серії. Об'єкт є цілком *ззовні*, оскільки сама серія ніколи не з'явиться й не може з'явитися. Таким чином, зовнішнє знову протистоїть внутрішньому, а буття-яке-не-з'являється — виявленому. Так само певна «потенція» повертається для того, щоб розташуватися у феномені і надати йому відповідної трансцендентності: потенція бути розгорнутою в серію реальних чи можливих проявів. Геніальність Пруста, якщо навіть звести її до створених ним праць, не дорівнює нескінченності можливих точок зору, які можна буде побудувати щодо його твору і які одержать назву «невичерпності» прустовської творчості. Однак ця невичерпність, що натякає на трансцендентність і посилається на нескінченність, чи не є вона «досвідченістю» (*hexis*) стосовно об'єкта саме на той момент, коли хтось сприймає його? Нарешті, ця сутність радикальним чином відрізана від індивідуальної видимості, яка її

виявляє, хоча за принципом вона є те, що повинно мати здатність виявляти себе через нескінченну серію індивідуальних маніфестацій.

Отже, чи набули ми щось чи втратили, замінивши розмаїття опозицій єдиним дуалізмом, на якому всі вони грунтуються? Незабаром ми це побачимо. На цей момент перший результат «теорії феномена» полягає в тому, що виявлене не співвідноситься з буттям так, як кантівський феномен співвідносився з ноуменом. Оскільки за проявленим нема нічого й оскільки воно вказує лише на самого себе (і цілісну серію виявів), то воно не може *спиратися* ні на яке інше буття, окрім власного, воно не може бути тонесенькою плівкою «ніщо», яка відділяє буття-суб'єкт від буття-абсолюту. Якщо сутністю прояву є «*проявлення*» (*paraitre*), яке більше вже не протистоїть якомусь іншому *буттю*, то цілком правомірно постає проблема *буття цього виявлення*. Це і є та проблема, якою ми будемо тут займатися і яка буде відправним пунктом у нашому дослідженні буття і ніщо.

II. Феномен буття і буття феномена

Виявлене не підтримується жодним сущим, відмінним від нього: воно має своє власне *буття*. Отже, найпершим буттям, на яке ми натрапляємо в нашому онтологічному дослідженні, це — буття вияву. Чи воно саме є проявом? На перший погляд, здається, що так. Феномен — це те, що виявляє себе, і буття відповідним чином маніфестує себе в усьому, оскільки ми можемо про нього говорити й оскільки ми маємо щодо нього певне розуміння. Отже, мусить існувати якийсь *феномен буття*, прояв буття як такий, що його можна описати. Буття має розкриватися нам через якийсь різновид безпосереднього доступу — у нудьзі, нудоті тощо., а онтологія буде описом феномена буття таким, яким він себе розкриває, тобто без посередника. Проте до будь-якої онтології слід поставити попереднє запитання: чи таким же чином феномен буття досягає ідентичності з буттям феноменів? Або, іншими словами, буття, *яке виявляє себе для мене*, яке з'являється мені, чи має воно ту ж саму природу, що й буття сущих, котрі з'являються мені? Здається, тут не-

має труднощів: Гусерль показав, як завжди залишається можливою ейдетична редукція; тобто як завжди можна перейти від конкретного феномена до його сутності, а для Гайдеґера людська реальність є онтико-онтологічною, тобто вона завжди може перевищити феномен у напрямку до свого буття. Але перехід від синґулярного об'єкта до сутності — це перехід від гомогенного до гомогенного. Чи таким є процес переходу від сущого до феномена буття? Перевищити суще в напрямі до феномена буття, чи означає це перевищити його в напрямі до *свого* буття, так само як перевищують частковий різновид червоного в напрямі до *своєї* сутності? Придивімося до цього уважніше.

У частковому об'єкті повсякчас можна розрізнити такі якості, як колір, запах тощо. І, виходячи з них, завжди можна визначити сутність, на яку вони вказують, так само як знак вказує на своє значення. Сукупність «об'єкт — сутність» утворює організоване ціле: сутність не є *в* об'єкті, вона є сенсом об'єкта, підставою серії проявів, які розкривають його. Але буття не є ані якістю об'єкта, що сприймається разом з іншими, ані сенсом об'єкта. Об'єкт не відсилає до буття як до значення: наприклад, було б неможливо визначити буття як *присутність*, оскільки *відсутність* також розкриває буття, бо не бути *тут* усе ще означає бути. Об'єкт не *володіє* буттям, а його існування — то не є участь у бутті і не якийсь інший вид відношення. Він *є*. Це — єдина можливість визначити спосіб його буття, оскільки об'єкт не приховує буття, ба, більше, і не розкриває його: він не приховує його, оскільки було б марним намагатися відсунути певні якості сущого для того, щоб виявити буття позаду них, буття однаковою мірою є буттям їх усіх. Об'єкт не розкриває буття, оскільки було б даремним звертатися до об'єкта для того, щоб осягнути його буття. Існуюче є феноменом, тобто воно позначає себе як організовану цілісність якостей. Себе, а не своє буття. Буття є просто передумовою всіх виявів: воно є буттям-для-вияву (*etre-pour-devoiler*), а не виявленим буттям (*etre devoile*). Отже, що означає це перевищення до онтологічного, про яке говорив Гайдеґер? Напевно, я можу переважати цей стіл або цей стілець у їхньому бутті і порушити питання

про буття-стола або буття-стільця [1]. Проте в ту саму мить, коли я відвертаю свої очі від стола-феномена задля того, щоб зафіксувати буття-феномен, котре тепер не є передумовою будь-якого прояву, але яке саме є чимось виявленим, якимось явищем, і як таке своєю чергою потребує якогось буття, на основі якого воно могло б себе розкривати.

Якщо буття феномена не знаходить вирішення в феномені буття і якщо, незважаючи на це, ми не можемо щось *сказати* стосовно буття, не звертаючись до цього феномена буття, то тоді насамперед треба встановити точне відношення, яке пов'язує феномен буття з буттям феномена. Ми зможемо це зробити легше, якщо візьмемо до уваги, що загальний підсумок попередніх зауважень безпосередньо стимулювався виявами інтуїції щодо феномена буття. Розглядаючи *небуття* як передумову вияву, а буття як вияв, який може бути зафіксований у поняттях, ми передусім зрозуміли, що знання саме по собі неспроможне дати підставу для буття, тобто, що буття феномена годі звести до феномена буття. Словом, феномен буття є «онтологічним» у тому сенсі, в якому називають *онтологічним* доведення св. Ансельма і Декарта. Він — поклик буття; як феномен він потребує якоїсь основи, що є трансфеноменальною. Феномен буття вимагає трансфеноменальності буття. Це не означає, що буття перебуває утаєним *за* феноменами (ми бачили, що феномен не приховує буття), ані що феномен є видимістю, яка відсилає до певного виду буття (це якраз *як видимість* феномен існує, тобто він сам указує на основу буття). Виходячи з попередніх міркувань, ми маємо взяти до уваги те, що буття феномена (хоча і є співіснуючим з феноменом) повинно уникати феноменальної передумови (яка існує лише доти, доки вона себе виявляє) і що, отже, воно виходить за межі і обґрунтовує знання, яке ми маємо про нього.

---

[1] Або «...питання про столо-буття або стільце-буття».– *Перекл.*

III. Дорефлективне cogito і буття percipere

Можливо, спробують заперечити, що вищезгадані труднощі містяться в певній концепції буття, в певному онтологічному реалізмі, зовсім несумісному з самим поняттям *вияву*. Справді, буття вияву вимірюється тим, що воно *з'являється*. І оскільки ми обмежили реальність до феномена, то ми можемо сказати щодо феномена, що він *є*, оскільки він *з'являється*. Чому б не довести цю ідею до її крайньої межі і зазначити, що буття вияву є його виявленням? Це просто спосіб знаходження нових слів для того, аби прикрити давній вислів Берклі: «*Esse est percipi*»[1]. Фактично саме це зробив Гусерль, коли після здійснення феноменологічної редукції трактував ноему як *ірреальне* й оголосив, що *esse* ноеми є *percipi*.

Здається, що славнозвісна формула Берклі не може задовольнити нас із двох суттєвих причин: одна стосується природи *percipi*, друга — природи *percipere*.

Природа percipere. Якщо будь-яка метафізика, справді, передбачає теорію пізнання, то будь-яка теорія пізнання, своєю чергою, передбачає якусь метафізику. З-поміж усього іншого це означає, що ідеалізм, орієнтований на редукування буття до знання, яке ми про нього маємо, передусім повинен якимось чином засвідчити буття цього знання. Якщо ж, навпаки, розпочинають через постулювання знання як даного, не переймаючись тим, щоб встановити його буття, і якщо потім стверджують, що *esse est percipi*, то цілісність «сприйняття-сприйнятого» втрачає опору у вигляді стійкого буття і провалюється в ніщо. Тому буття знання не може вимірюватися знанням; воно уникає *percipi*[2]. Отже, буття-основа (*l'etre-fondement*) *percipere* і *percipi* повинне само уникати *percipi*: воно мусить бути трансфеноменальним. Ми повернулися до відправного пункту. Однак можна погодитися з тим, що *percipi* відсилає до якогось буття, яке уникає законів вияву, але все ще обстоюємо, що це

---

[1] Бути — значить бути у сприйнятті (*латин.*).— *Перекл.*

[2] Само собою зрозуміло, що будь-яка спроба замістити *percipere* іншою позицією людської реальності так само зосталася б безплідною. Якщо припустити, що буття проявляється в людині у її діянні, то тоді ще потрібно було б підкріпити буття цього діяння поза дією.

трансфеноменальне буття є буттям суб'єкта. Таким чином, *percipi* знову відсилає до *percipiens* [1]: пізнане — до знання, а знання — до буття того, хто пізнає (зважаючи на те, що він *є*, а не на те, що він пізнав), тобто до свідомості. Це те, що зрозумів Гусерль. Якщо ж ноема для нього є ірреальним корелятом ноези, онтологічним законом якої є *percipi*, то ноеза, навпаки, з'являється йому як *реальність*, головною характеристикою якої є подання себе рефлексії, яка *знає* її як «те, що вже до цього тут було». Бо закон буття суб'єкта, який пізнає,— це *бути-свідомим*. Свідомість не є особливим модусом знання, котрий можна було б назвати внутрішнім відчуттям, або самопізнанням; вона є виміром трансфеноменального буття суб'єкта.

Спробуймо чіткіше з'ясувати цей вимір буття. Ми говорили, що свідомість є буттям, що знає, оскільки воно *є*, а не тому, що воно пізнане. Це означає, що треба відкинути примат знання, якщо хочемо обґрунтувати це ж знання. І, звісно, свідомість може пізнавати і пізнати себе. Але вона у самій собі є щось інше, ніж знання, звернене на самого себе.

Як довів Гусерль, будь-яка свідомість є свідомістю чогось. Це означає, що не існує свідомості, яка б не була *покладанням* (*position*) якогось трансцендентного об'єкта, або, якщо хочете, що свідомість не має «вмісту» (*contenu*). Слід відмовитися від цих нейтральних «даних», які відповідно до системи вибраних референцій конституювали б себе у «світ» або у «психіку». Стіл не є *в* свідомості, навіть як уявлення. Він — *у* просторі, поряд із вікном і т. п. Справді, існування столу для свідомості є центром непрозорості, і для того, щоб описати загальний зміст певної речі, знадобився б нескінченний процес. Ввести цю непрозорість у свідомість означало б посилатися на нескінченну інвентаризацію, яку вона мала б здійснити щодо самої себе, зробити із свідомості річ і відмовитися від *cogito*. Отже, першою процедурою філософії має стати виштовхування речей із свідомості і відновлення її справжнього зв'язку зі світом, усвідомлення того, що свідомість є позиційною щодо світу свідомістю.

---

[1] Перципієнт — той, хто сприймає (*латин.*) — *Перекл.*

Будь-яка свідомість позиційна в тому розумінні, що вона трансцендентує себе з тим, щоб досягти якогось об'єкта, і вичерпує саму себе у цьому процесі покладання (*position*). Усе, що є *інтенцією* в моїй теперішній свідомості, спрямоване назовні, до столу; будь-яка моя оцінююча чи практична діяльність, кожна моя емоційність даної миті трансцендентує себе, вони спрямовуються на стіл і поглинаються ним. Не будь-яка свідомість є знанням (наприклад, існують емоційні стани свідомості), але будь-яка пізнавальна свідомість може бути лише знанням про свій об'єкт.

Проте необхідна і достатня умова для того, аби пізнавальна свідомість була знанням про цей об'єкт, полягає в тому, щоб вона була усвідомленням самої себе як такої, що є цим знанням. Ось необхідна умова: якби моя свідомість не усвідомлювала, що вона є свідомістю цього стола, то вона була б свідомістю цього стола за відсутності свідомості щодо його буття, або, якщо хочете, свідомістю, яка не знала б про саму себе, несвідомою свідомістю, а це — абсурд. А ось достатня умова: досить мені мати свідомість щодо наявності свідомості цього столу для того, щоб я справді його сприймав. Цього замало, звісно, для того, аби обстоювати, що цей стіл існує *в собі*, але принаймні досить для твердження, що він існує *для мене*.

Чим є ця свідомість свідомості? Ми настільки потерпіли від ілюзії примату знання, що ладні відразу зробити зі свідомості щодо свідомості якусь *ідею ідеї* в манері Спінози, тобто знання про знання. Ален, зважаючись прояснити смисл фрази «Знати означає мати свідомість знання», інтерпретував її так: «Знати — це знати, що знаєш». Таким чином ми визначили *рефлексію*, чи позиційну свідомість свідомості, або, ще краще, *знання свідомості*. Це була б свідомість повна і спрямована на якусь річ, що не є нею, тобто на відрефлектовану свідомість. Отже, вона трансцендентувала б саму себе і, як позиційна свідомість про світ, вичерпувала б себе у цьому спрямуванні на свій об'єкт. Лише цим об'єктом була б сама свідомість.

Нам здається неможливим прийняти таку інтерпретацію свідомості свідомості. Справді, зведення свідомості

до знання припускає, що до свідомості вводять суб'єкт-об'єктний дуалізм, що є типовим для пізнання. Але якщо ми приймемо закон парності «того, хто пізнає-пізнаване», то тоді буде потрібен третій термін для того, аби той, хто пізнає, у свою чергу, став пізнаним, і ми опинимося перед такою дилемою. Або зупинитися на будь-якому елементі серії: пізнане — пізнаний той, хто пізнає — пізнавання пізнаного тим, хто пізнає, і т. ін. У цьому разі тотальність феномена падає в незнання, тобто ми завжди наштовхуємося на рефлексію, яка не усвідомлює себе, і на кінцевий термін. Або ж ми стверджуємо необхідність нескінченної регресії (*ідея ідеї ідеї* тощо), що є абсурдним. Таким чином, до необхідності онтологічно обґрунтувати свідомість ми мусимо додати нову необхідність, тобто обґрунтувати її епістемологічно. Чи означає це, що непотрібно вводити закон такої парності у свідомість? Свідомість себе не є дуалістичною. Якщо ми хочемо уникнути нескінченної регресії, то має існувати безпосереднє, некогнітивне відношення *Я* до самого себе.

До того ж, рефлектуюча свідомість постулює рефлектовану свідомість як свій об'єкт: у цьому акті рефлексії я виношу судження щодо рефлектованої свідомості, я присоромлений нею, я пишаюся нею, я бажаю її, я заперечую її та ін. Безпосередня ж свідомість, в яку я збираюся проникнути, не дозволяє мені ані судити, ані бажати, ані соромитися. Вона *не знає* мого сприйняття, вона його не *постулює*: все те, що є інтенцією в моїй актуальній свідомості, спрямоване назовні, до світу. Зате ця спонтанна свідомість мого сприйняття є *конституюючою* щодо моєї перцептивної свідомості. Іншими словами, будь-яка позиційна свідомість об'єкта є водночас непозиційною свідомістю самої себе. Якщо я рахую сигарети в цьому портсигарі, у мене є враження розкриття об'єктивної властивості цієї групи сигарет: *їх дванадцять*. Ця властивість належить моїй свідомості як властивість, що існує в світі. Я можу навіть не мати жодної позиційної свідомості щодо рахування їх. Я себе «не знаю рахуючим». Доказом цього є діти, які здатні робити додавання спонтанно, але які не можуть згодом *пояснити*, як вони це зробили: тести Піаже, який цей факт

продемонстрував, подавши прекрасне заперечення формулі Алена: «Знати,— це знати, що знаєш». А втім, у той момент, коли ці сигарети розкривають себе мені як дванадцять, я маю нететичну свідомість моєї додавальної діяльності. Справді, якщо мене запитають: «Що ви зараз робите?»,— я одразу ж відповім: «Я рахую»,— і ця відповідь не лише має на увазі ту миттєву свідомість, якої я можу досягнути через рефлексію, а й свідомості, які відбулися без рефлектування, свідомості, які назавжди залишаться *нерефлектованими* у моєму безпосередньому минулому. Отже, не існує жодного виду примату рефлексії разом із рефлектуючою свідомістю: це не рефлексія проявляє останню в мені, а навпаки — саме нерефлектуюча свідомість робить можливою рефлексію: має місце дорефлективне *cogito*, яке є передумовою картезіанського cogito. Водночас це якраз нететична свідомість рахування є передумовою моєї додавальної діяльності. Якби було інакше, то як додавання могло б бути уніфікованою темою моїх свідомостей? Для того, щоб ця тема була головною у будь-якій серії синтезів з уніфікації та розпізнавання, потрібно, щоб вона була присутня в мені не як якась річ, а як операційна інтенція, яка може існувати лише як «проявляюче-проявлене», використовуючи вираз Гайдеґера. Таким чином, щоб рахувати, потрібно мати рахувальну свідомість.

Безсумнівно, скажуть мені, але маємо коло. Тому, чи не потрібно, щоб я *фактично* рахував, для того, щоб я міг мати свідомість для рахування. Це так. Однак тут немає кола, або, якщо хочете, це природа самої свідомості існувати «в колі». Це те, що можна виразити в таких термінах: будь-яке увідомлююче існування існує як усвідомлююче щодо існування. Ми зараз зрозуміємо, чому перша свідомість свідомості не є позиційною: це саме тому, що вона становить одне ціле зі свідомістю, свідомістю якої вона є. Вона одразу визначає себе як свідомість сприйняття і як сприйняття. Це через вимоги синтаксису ми змушені були до цього говорити про «непозиційну свідомість себе». Але ми не можемо і далі використовувати цей вираз, у якому «себе» (*de soi*) все ще натякає на ідею пізнання. (Відтепер ми будемо ставити «de» в дужки, щоб вказати, що воно відповідає лише вимозі граматики).

Цю свідомість (de) себе ми повинні розглядати не як нову свідомість, а як *єдиний модус існування, можливий для усвідомлення чогось*. Так само, як просторовий об'єкт змушений існувати в трьох вимірах, так і інтенція, задоволення, біль можуть існувати лише як безпосередня свідомість їх самих. Буттям інтенції може бути лише свідомість, інакше інтенція була б річчю у свідомості. Отже, не треба тут розуміти так, що якась зовнішня причина (потрясіння організму, несвідомий імпульс, інший *Erlebnis*) могла б визначити психічну подію — задоволення, наприклад,— до її відтворення і що, з другого боку, ця подія, визначена таким чином у своїй матеріальній структурі, була б змушеною до продукування себе як свідомості (de) себе. Це означало б зробити із нететичної свідомості якусь *якість* позиційної свідомості (в тому сенсі, в якому сприйняття, позиційна свідомість цього столу, мало б зверх того якість свідомості (de) себе) і знову впасти таким чином в ілюзію теоретичного примату пізнання. Окрім того, це означало б зробити із психічної події якусь річ і *визначити* її (подію) усвідомленою, так як я можу визначити, наприклад, цей рожевий бювар. Задоволення не може себе відрізнити — навіть логічно — від свідомості задоволення. Свідомість (de) задоволення є конституюючою щодо задоволення, як той самий модус його існування, як матерія, з якої воно зроблено, а не як форма, яка нав'язувала б себе згодом певному гедоністичному змісту. Задоволення не може існувати до усвідомлення задоволення — навіть у віртуальній формі, у вигляді можливості. Задоволення у вигляді можливості може існувати лише як свідомість бути в можливості, віртуальності свідомості існують лише як свідомість віртуальностей.

Відповідно, як я тільки-но показав, потрібно уникати визначення задоволення через свідомість, яку я про нього маю. Це означало б упасти в ідеалізм свідомості, який привів би нас окружними шляхами до примату пізнання. Задоволення не повинно розсіюватися за свідомістю, яку воно має про себе: це не є якась репрезентація, це — конкретна подія, наповнена й абсолютна. Воно *більше не* є якістю свідомості (de) себе, як свідомість (de) себе не є якістю задоволення. *Більше* не існує *спочатку*

свідомості, яка *згодом* набувала б вигляду чуття «задоволення», як вода, яку підфарбовують, не існує спочатку задоволення (несвідомого чи психологічного), яке згодом набуло б якості усвідомленого, подібно до пучка проміння. Існує якесь буття неподільне, нерозчинне - не як субстанція, що підтримує свої якості як найменші види буття, а буття, яке є наскрізною екзистенцією. Задоволення є буттям свідомості (de) себе, а свідомість (de) себе є законом буття задоволення. Це те, що досить сильно виразив Гайдегер, коли писав (говорячи, правда, про *Dasein*, а не про свідомість): «„Причина" (*essentia*) цього буття, наскільки взагалі про це можна говорити, повинна осягатися, починаючи з його буття (*existentia*)». Це означає, що свідомість не продукується як одиничний примірник якоїсь абстрактної можливості, але, виникаючи в лоні буття, вона створює і підтримує свою сутність, тобто синтетичну діяльність своїх можливостей.

Це також означає, що тип буття свідомості зворотний тому, що ми відкриваємо в онтологічному доведенні: з огляду на те, що свідомість є *неможливою* раніше буття, але що її буття є джерелом і передумовою будь-якої можливості, то це саме існування її містить у собі її сутність. Це те, що Гусерль вдало виразив, говорячи про її «фактичну необхідність». Для того, щоб мала місце сутність задоволення, потрібно, щоб спочатку мав місце *факт* свідомості цього задоволення. І даремно було б посилатися на так звані *закони* свідомості, артикульована сукупність яких конституювала б у ній сутність: закон є трансцендентним об'єктом пізнання; можна мати свідомість закону, але не закон свідомості. З тих самих причин неможливо приписати свідомості якусь іншу мотивацію, ніж вона сама. Інакше свідомість у тих межах, де вона є результатом, була б несвідомою (de) себе. Потрібно було б, щоб з якогось боку вона була, не будучи свідомістю буття. Ми впадали у цю ілюзію досить часто, роблячи зі свідомості щось напівсвідоме або якусь пасивність. Але свідомість є свідомістю наскрізною. Отже, вона може бути обмеженою лише самою собою.

Це визначення свідомості через себе не слід розуміти як генезу, як становлення, оскільки тоді слід було б припустити, що свідомість є попередником своєї власної ек-

зистенції. Не треба також розуміти це творення себе як якусь дію. Інакше, справді, свідомість була б свідомістю себе як дія, а це не так. Свідомість — це повнота існування, і таке визначення себе через себе — її суттєва характеристика. Потрібно бути обережним, щоб не зловживати виразом «причина себе», який дає змогу припустити якусь прогресію, зв'язок себе-причини з себе-результатом. Правильніше було б сказати так: свідомість існує завдяки собі. І через це не треба думати, що вона «*витягує себе з ніщо*». Не можна тут мати «ніщо свідомості» *до* свідомості. «До» свідомості можна сприймати лише повноту буття, жоден елемент якого не може відсилати до відсутньої свідомості. Для того щоб існувало ніщо свідомості, потрібна свідомість, яка була і якої більше немає, і свідомість-свідок, яка постулює ніщо першої свідомості для синтезу розпізнавання. Свідомість передує ніщо і «витягує себе» з буття [1].

Можливо, декому буде важко сприйняти ці умовиводи. Але якщо розглянути їх ближче, то вони здадуться цілком очевидними: парадокс не в тому, що мають місце існування самі собою, а в тому, що є лише вони. Що справді не піддається розумінню, так це пасивне існування, тобто екзистенція, яка вічно триває, не маючи сили ані продукувати себе, ані зберігати. З цього погляду, ніщо не є більш незрозумілим, ніж принцип інерції. І справді, звідки б приходила свідомість, якби вона могла б «приходити» звідкись? Із шарів несвідомого або з фізіології. Але якщо запитати себе, як ці шари, своєю чергою, можуть існувати і звідки вони беруть своє існування, то ми знову знаходимо себе приведеними до поняття пасивного існування, тобто ми безумовно не можемо більше зрозуміти, як ці несвідомі дані, які беруть своє існування лише від самих себе, можуть, однак, це існування вічно продовжувати і знаходити ще силу продукувати свідомість. Те, що позначено досить великою популярністю, відоме як доведення «a contingentia mundi» [2].

---

[1] Це аж ніяк не означає, що свідомість — основа свого буття. Навіть навпаки, як ми це побачимо далі, має місце цілковита випадковість буття свідомості. Ми хочемо лише зазначити: 1) *нічого* (*rien*) не є причиною свідомості; 2) вона є причиною свого власного способу буття.

[2] Випадковість світу (*латин.*) — *Перекл.*

Отже, відмовляючись від примату пізнання, ми відкрили *буття* того, хто пізнає, і зустріли абсолютне, те саме абсолютне, яке раціоналісти XVII століття визначили і логічно заснували як об'єкт пізнання. Але саме тому, що йдеться про абсолютне екзистенції, а не пізнання, воно уникає того славнозвісного заперечення, згідно з яким пізнане абсолютне не є більше абсолютним, оскільки воно стає співвідносним зі знанням, яке ми можемо про нього мати. Фактично, абсолютне тут не є результатом якоїсь логічної конструкції на ґрунті пізнання, але найконкретнішим суб'єктом досвідів. І він (суб'єкт) зовсім не *відноситься* до досвіду, він *є* цим досвідом. Також це є абсолютне несубстанційне. Онтологічна помилка картезіанського раціоналізму полягає в тому, що він не бачив, що коли абсолютне визначається через примат існування над сутністю, то воно не може тлумачитися як субстанція. Свідомість не має нічого субстанційного, це — чистий «прояв» у тому сенсі, що вона існує лише мірою того, як проявляється. Але саме тому, що вона є чистим проявом, суцільною порожнечею (оскільки увесь світ перебуває поза нею), то саме внаслідок цієї тотожності в ній прояву й існування її можна розглядати як абсолют.

IV. Буття percipi

Здавалося б, ми досягли кінця нашого дослідження. Звели речі до тотальності, пов'язаної з її виявами, далі констатували, що ці вияви вимагають якогось буття, яке більше не було б само виявом. *Percipi* нас відсилає до *percipiens*, буття якого виявляється в нас як свідомість. Таким чином, ми досягли онтологічної основи пізнання, першого буття, в якому з'являються всі інші прояви абсолюту, щодо якого будь-який феномен є відносним. Це зовсім не суб'єкт у кантівському сенсі цього терміна, але це сама суб'єктивність, іманентність собі себе. Відтепер ми уникли ідеалізму: для нього буття вимірюється пізнанням, це те, що піддає його законові дуальності, існує лише буття, що *пізнане*, йдеться про саму думку — думка з'являється лише в процесі свого власного

продукування, тобто ми завжди схоплюємо її лише як значення опредмечених думок; і філософ у пошуках думки повинен вивчити усталені науки для того, щоб із них добути її як передумову їхньої можливості. Ми, навпаки, вловили буття, яке уникає пізнання і яке його засновує, думку, яка майже себе не дає як репрезентація або як значення виражених думок, але яка прямо схоплена як така, що є,— і цей спосіб осягнення є не феноменом пізнання, а структурою буття. Зараз ми перебуваємо на ґрунті гусерлівської феноменології, хоча сам Гусерль не завжди був вірний своїй першій інтуїції. Чи задоволені ми? Ми зустріли трансфеноменальне буття, але чи є це тим буттям, до якого відсилає феномен буття, чи це буття феномена? Іншими словами, чи досить буття свідомості для того, щоб заснувати буття вияву як такого? Ми вирвали його буття у феномена для того, щоб дати його свідомості, і вважали, що вона його згодом поверне йому. Чи спроможна вона на це? Це саме те, що спонукає нас провести дослідження онтологічних вимог *percipi*.

Зазначимо спочатку, що існує буття сприйманої речі, оскільки вона є сприйнятою. Навіть якщо я хотів би звести цей стіл до синтезу суб'єктивних вражень, то принаймні слід зазначити, що він себе проявляє *в якості стола*, через цей синтез, що він у ньому є трансцендентною межею, причиною і метою. Стіл передує пізнанню і не може бути асимільований у знання, яке про нього мають, інакше він був би свідомістю, тобто чистою іманентністю, і розсіявся б *як* стіл. Із тієї ж причини, навіть якби чисте розумове розрізнення змогло відділити його від синтезу суб'єктивних вражень, через які ми його вловлюємо, все ж він не може *бути* цим синтезом: це означало б звести його до синтетичної діяльності зв'язування. Отже, оскільки пізнане не може розчинити себе у знанні, то йому потрібно визнати якесь *буття*. Нам скажуть, що цим буттям є *percipi*. Визнаємо спочатку, що буття *percipi* не може зводитися до буття *percipiens* — тобто до свідомості — не більше, ніж стіл зводиться до зв'язку вражень. Найбільше, що можуть сказати, це що воно *відноситься* до цього буття. Але це *відношення* не звільняє від розгляду буття *percipi*.

Однак модус *percipi* — це *пасивність*. Отже, якщо буття феномена розташоване в його *percipi*, то це буття є пасивністю. Відносність і пасивність,— такими були б структурні характеристики *esse*, оскільки воно зводилось би до *percipi*. Що таке пасивність? Я пасивний, коли я отримую певну модифікацію, причиною якої я не є,— тобто не є ані основою, ані творцем. Таким чином, моє буття підтримувалося б певним способом буття, джерелом якого я не є. Але для того, щоб підтримувати моє буття, потрібно, щоб я існував, а звідси моє існування завжди розташоване поза пасивністю. «Пасивно підтримувати», наприклад, означає поведінку, якої я *дотримуюся* і яку моя свобода зобов'язує так само «рішуче відкинути». Якщо я назавжди повинен стати «тим-кого-образили», то потрібно, щоб я був наполегливим у своєму бутті, тобто сам турбувався про таке існування. Але як тільки я щось приймаю на власний рахунок і беру близько до серця свою образу, я перестаю бути пасивним щодо неї. Звідси маємо таку альтернативу: або я не пасивний у своєму бутті, тоді я стаю основою моїх емоцій, навіть якщо від самого початку я не був їхньою першопричиною, або ж я вражений пасивністю аж до мого існування, моє буття є буттям одержаним, і тоді все провалюється в ніщо. Таким чином, пасивність є феноменом подвійно відносним: відносним щодо активності того, хто діє, і щодо існування того, хто страждає. Це припускає, що пасивність не може стосуватися буття навіть того, хто пасивно існує: вона є відношенням одного буття до іншого, а не буття до ніщо. Неможливо, щоб *percipere зачіпало perceptum* буття, оскільки для того, щоб бути зачепленим, потрібно, щоб *perceptum* уже було якимось чином дане, отже, щоб воно існувало до того, як одержало буття. Можна зрозуміти якесь *творення* за умови, що створене буття себе відновлює, вириває себе у творця для того, щоб одразу ж замкнути себе на себе і прийняти своє буття (саме у цьому сенсі книга може існувати *поряд* зі своїм автором). Але якщо акт творіння має тривати невизначено довго, якщо створене буття підтримується аж до його найдрібніших частин, якщо немає жодної власної незалежності, якщо воно *в собі самому* лише ніщо, то тоді створене не відрізняєть-

ся від свого творця, розчиняючись у ньому; тоді ми мали б справу з оманливою трансцендентністю, і творець не міг би мати навіть ілюзії, щоб вийти зі своєї суб'єктивності [1].

Втім, пасивність реципієнта вимагає відповідної пасивності в агента. Це втілено у принципі дії і протидії: саме тому, що мою руку можуть роздробити, стиснути, порізати, саме тому моя рука може роздробити, порізати, стиснути. Якою є та частина пасивності, яку можна приписати сприйняттю, пізнанню? Вони — цілковита активність, цілковита спонтанність. Це саме тому, що сприйняття є чистою спонтанністю, що нічого не може нашаровуватися на ньому, свідомість ані на що не може подіяти. Отже, *esse est percipi* вимагало б, щоб свідомість, як чиста спонтанність, яка не може *ні на що* діяти, давала б буття трансцендентному ніщо, зберігаючи йому його буттєве ніщо. Стільки абсурдностей! Ці заперечення Гусерль намагався зняти, вводячи пасивність в *ноезу*: це — *гіле*, або чистий потік переживань і матерія пасивних синтезів. Але це лише додає зайвих труднощів до тих, про які ми згадували. Справді, знову введено ці нейтральні дані, неможливість яких ми нещодавно довели. Безперечно, вони не є «змістом» свідомості, але, залишаючись там, вони стають ще незрозумілішими. Справді, *гіле* не може бути свідомістю, інакше вона розчинилася б у прозорості і не змогла б репрезентувати цю імпресіональну і неподатливу основу, яка повинна бути перевершена у напрямі до об'єкта. Але якщо вона не належить до свідомості, то звідки добуватиме своє буття і свою непрозорість? Як вона може одночасно зберегти непрозору неподатливість речей і суб'єктивність думки? Її *esse* не може походити від якогось *percipi*, оскільки вона навіть не сприймається, бо свідомість трансцендентує її до об'єктів. Але якщо вона витягує його із самої себе, то ми знову натрапляємо на нерозв'язну проблему зв'язку свідомості з незалежними від неї існуваннями. І навіть якщо ми погодимося з Гусерлем, що існує гілетичний прошарок у ноезі, то не можна зрозуміти, як свідомість

[1] Це саме з цієї причини картезіанське вчення про субстанцію знайшло своє логічне завершення в спінозизмі.

може трансцендентувати цю суб'єктивність до об'єктивності. Надаючи *гіле* ознаки речі і властивості свідомості, Гусерль прагнув полегшити перехід від однієї до другої, але він дійшов лише до створення якогось гібридного буття, від якого відмовляється свідомість і яке не може бути частиною світу.

Однак, окрім того, ми це бачили, *percipi* передбачає, що закон буття *perceptum* є відношення. Та чи можна зрозуміти, як буття пізнаваного відносилося б до пізнання? Що може означати буттєве відношення для існуючого, окрім того, що це існуюче має своє буття в іншій, ніж воно само, речі, тобто *в іншому існуючому, яким воно не є*? Звичайно, це було б зрозумілим, якби буття було зовнішнім собі, якби під цим розумілося, що це буття є *своїм власним* зовнішнім. Але це не той випадок. Сприймане буття перебуває перед свідомістю, вона не може його досягти, а воно не може в неї проникнути, а оскільки воно відрізане від неї, то воно існує відрізаним від свого власного існування. Ні до чого не привела б і спроба зробити з нього щось ірреальне, на зразок Гусерля; навіть як ірреальне, потрібно, щоб воно існувало.

Отже, ці два визначення — *відношення і пасивність*, які можуть стосуватися способів буття, в жодному разі не можуть прикладатися до буття. *Esse* феномена не може бути його *percipi*. Трансфеноменальне буття свідомості не може засновувати трансфеноменальне буття феномена. Очевидна помилка теоретиків феномена: звівши з повним правом об'єкт до зв'язної серії його виявів, вони вважали, що звели його буття до послідовності способів буття, і ось чому вони пояснювали його через поняття, які можуть прикладатися лише до способів буття, оскільки вони позначають відношення між множиною вже існуючих буттів.

V. Онтологічне доведення

Буттю не було віддано те, що йому належить: ми вважали, що звільнилися від визнання трансфеноменальності в бутті феномена, оскільки ми відкрили трансфеноменальність буття свідомості. Але якраз, навпаки, ми бачимо, що сама ця трансфеноменальність вимагає трансфе-

номенальності від буття феномена. Існує «онтологічне доведення», яке випливає не з рефлективного *cogito*, а з *дорефлективного* буття *percipiens*. Це ми і спробуємо зараз викласти.

Будь-яка свідомість є свідомістю *про* щось. Це визначення свідомості може бути взяте у двох чітко розрізнюваних смислах: або ж під цим ми маємо на увазі те, що свідомість встановлює буття свого об'єкта, або це означає, що у своїй глибинній природі вона є відношенням до певного трансцендентного буття. Але перше значення формули руйнується само собою: бути свідомим *чогось* означає бути перед якоюсь конкретною і наповненою присутністю, що *не є* свідомістю. Звичайно, можна усвідомлювати відсутність. Проте ця відсутність із необхідністю виявляє певне тло присутності. Однак, ми це бачили, свідомість є реальною суб'єктивністю, а враження — це суб'єктивна повнота. Але ця суб'єктивність не може вийти із самої себе, щоб встановити трансцендентний об'єкт, надавши йому повноти враження. Отже, якщо будь-якою ціною прагнуть встановити буття феномена, яке залежало б від свідомості, то потрібно, аби об'єкт відрізняв себе від свідомості не через свою *присутність*, а через свою *відсутність*, не через власну повноту, а через своє ніщо. Якщо буття належить до свідомості, то об'єкт не є свідомістю не тією мірою, якою він є іншим буттям, а тією, якою він є небуттям. Це — звернення до нескінченності, про яке ми говорили в першій частині цього твору. Так, для Гусерля пожвавлення гілетичного ядра лише через інтенції, що можуть знайти свою повноту в цьому *гіле*, зовсім не досить для того, щоб змусити нас вийти з суб'єктивності. Інтенції справді об'єктивні — це інтенції пусті, інтенції, які передбачають через теперішні й суб'єктивні прояви нескінченну тотальність серії проявів. Окрім того, зрозуміймо, що інтенції лише мають їх на увазі, оскільки вони ніколи не даються водночас. Саме принципова неможливість одночасного існування перед свідомістю нескінченної низки термінів, так само як і їхня реальна відсутність усіх, окрім одного, і стають основою об'єктивності. Будучи присутні, ці враження — навіть у нескінченній кількості — розчиняються в суб'єктивності, саме їхня відсутність дає їм об'єктивне

буття. Отже, буття об'єкта — це чисте не-буття. Воно визначається як *недостатність (manque)*. Це те, що приховане і в принципі не може бути даним, те, що дає про себе знати зникомими і послідовними контурами. Проте як небуття може бути основою буття? Як суб'єктивне, відсутнє і *очікуване,* стає через це об'єктивним? Велика радість, на яку я сподіваюся, біль, якого я боюсь, одержують від цього факту певну трансцендентність, я з цим згоден. Але така трансцендентність в іманентності не змушує нас вийти із суб'єктивності. Це правда, що речі даються профілями, тобто, якщо простіше, через прояви, і правда, що кожен прояв відсилає назад, до інших проявів. Однак кожен із них уже в самому собі є *трансцендентним буттям,* а не суб'єктивним матеріалом вражень, *повнотою буття,* а не недостатністю, *присутністю,* а не відсутністю. Саме тому марно намагатися зробити фокус, обґрунтовуючи *реальність* об'єкта на суб'єктивній повноті вражень, а його *об'єктивність* — на небутті. Ніколи об'єктивне не вийде із суб'єктивного, трансцендентне — з іманентного, а буття — з не-буття. Але можуть нам закинути, що Гусерль саме так визначив свідомість, а саме — як трансцендентне. Справді, це якраз те, що він встановив, зробивши суттєве відкриття. Проте від тієї миті, коли він з *ноеми* робить ірреальне, корелятивне *ноезі,* і *esse* якої є *percipi,* він загалом зраджує свій принцип.

Свідомість є свідомістю *про* щось: це означає, що трансцендентність є конституюючою структурою свідомості; тобто, що свідомість народжується *спрямованою на* якесь буття, що не є нею. Саме це ми називаємо онтологічним доведенням. Можуть, однак, заперечити, мовляв, існування цієї вимоги свідомості зовсім не свідчить, що вона має бути задоволена. Проте це заперечення не може мати значення проти того, що Гусерль назвав інтенційністю і якій він, безперечно, не надавав суттєвого характеру. Сказати, що свідомість — це свідомість про щось, означає, що у свідомості немає буття за межами цього певного зобов'язання бути інтуїцією, яка щось проявляє, тобто трансцендентним буттям. Якщо вона дається спочатку, то не лише чиста суб'єктивність зазнає поразки, трансцендентуючи себе для встановлення об'-

єктивного, а навіть і «чиста» суб'єктивність зникає. Те, що можна назвати власне суб'єктивним, так це свідомість (de) свідомості. Але треба, аби ця свідомість (буття) свідомості визначила себе певним чином, а вона може себе визначити лише як інтуїція, що виявляє себе, інакше вона є нічим. Однак така інтуїція передбачає виявлене (*le revele*). Абсолютна суб'єктивність може встановлювати себе лише перед лицем чогось виявленого, іманентність здатна визначити себе тільки осягненням трансцендентного. Можна припустити, що тут дається взнаки відголос кантівського спростування проблематичного ідеалізму. Проте це більше скидається на Декарта. Ми існуємо тут, на цьому плані буття, а не пізнання; йдеться не про те, аби показати, що прояв внутрішнього смислу містить у собі існування явищ об'єктивних і просторових, а про те, що свідомість у своєму бутті містить буття неусвідомлене й трансфеноменальне. Зокрема, заперечення, згідно з яким суб'єктивність справді містить у собі об'єктивність і конституює саму себе, встановлюючи об'єктивне, нічого не варте, оскільки ми впевнилися, що суб'єктивність не в змозі заснувати об'єктивне. Сказати, що свідомість — це усвідомлення *чогось*, означає твердити, що вона повинна проявити себе як проявлення-проявлене якогось буття, що не є нею і дається як таке, що вже існує, коли свідомість його виявляє.

Отже, ми рушили від чистої видимості і дійшли до повноцінного буття. Свідомість — це якесь буття, існування котрого передбачає сутність, і навпаки: вона є усвідомленням якогось буття, сутність котрого містить у собі існування, тобто зовнішній прояв якого вимагає буття. Буття повсюди. Звичайно, ми могли б прикласти до свідомості визначення, яке Гайдеґер призначив для *Dasein*, і сказати, що вона є буттям, для якого у своєму бутті існує питання щодо свого буття, але слід було б доповнити його і сформулювати приблизно так: *свідомість є буттям, для котрого у своєму бутті є питання щодо свого буття, оскільки це буття передбачає якесь інше, ніж воно само, буття.*

Звісна річ, це буття є іншим лише як трансфеноменальне буття явищ, а не ноуменальним буттям, що при-

ховується за ними. Це — буття цього столу, цієї пачки тютюну, цієї лампи, або загальніше — буття світу, що передбачається свідомістю. Вона просто-напросто вимагає, аби буття того, що *з'являється*, не існувало *лише* мірою того, якою воно з'являється. Трансфеноменальне буття того, що існує *для свідомості, є* самим собою в *собі (lui-meme en soi)*.

VI. Буття-в-собі

Тепер ми можемо зробити кілька уточнень щодо *феномена буття*, якими керувалися, формулюючи наші попередні зауваги. Свідомість — це проявлення-проявлене існуючого, а існуюче постає перед свідомістю на основі його буття. Проте вихідна характеристика буття існуючого полягає в тому, що воно *само собою* ніколи не розкривається перед свідомістю як таке. Існуюче не можна відділити від його буття; буття — це завжди присутня основа існуючого, воно повсюдно присутнє — в ньому і ніде. Немає такого буття, яке не було б певним способом буття і яке не осягалося б через цей спосіб буття, що проявляє його і водночас приховує. Однак свідомість здатна завжди долати існуюче,— не до його буття, а в напрямі до *смислу* цього буття. Саме це і дозволяє нам її називати онтико-онтологічною, оскільки фундаментальна характеристика її трансценденції полягає в тому, щоб трансцендувати онтичне до онтологічного. Сенс буття існуючого, оскільки він розкривається у свідомості,— це феномен буття. Цей сенс сам має якесь буття, на основі якого він себе виявляє. Саме з цієї точки зору можна зрозуміти відомий аргумент схоластики, згідно з яким у будь-якому твердженні стосовно буття існує хибне коло, оскільки будь-яке судження про буття вже містить у собі буття. Та насправді хибного кола не існує, адже зовсім немає потреби знову переходити *(depasser)* від буття цього смислу до його смислу: смисл буття має значення для буття кожного феномена, включаючи своє власне буття. Феномен буття не є буттям, як ми це вже відмітили. Однак він указує на буття і вимагає його, хоча, правду кажучи, онтологічне доведення, яке ми розглядали вище, не призначене для нього ані

спеціально, ані *виключно;* існує лише *певне* онтологічне доведення, котре має силу закону для всієї сфери свідомості. Проте цього доведення досить, щоб узаконити всі настанови, які ми зможемо вилучити з феномена буття. Феномен буття, як і будь-який первісний феномен, безпосередньо відкритий для свідомості. Щоміті ми тут маємо те, що Гайдеґер назвав передонтологічним розумінням, тобто таке, яке не супроводиться фіксуванням у судженнях і поясненнях. Отже, тепер ми повинні врахувати цей феномен і спробувати зафіксувати за допомогою цього засобу сенс буття. При цьому маємо завбачити, що:

1) таке прояснення смислу буття має значення лише для буття феномена. Буття свідомості абсолютно інше, його смисл потребує особливого прояснення, виходячи з проявлення-проявленого якогось іншого типу буття, буття-для-себе, котре ми визначимо пізніше і яке протистоїть буттю-в-собі цього феномена;

2) прояснення смислу буття-в-собі, яке ми спробували зробити, може бути лише попереднім. Аспекти, котрі виявлятимуться, міститимуть інші значення, які нам потрібно буде осягнути і зафіксувати. Зокрема, попередні розмірковування дали змогу розрізнити дві цілком різні царини буття: буття *дорефлексивного cogito* і буття феномена. І хоча поняття буття має цю особливість бути розділеним на дві царини, які не спілкуються між собою, ми все ж повинні пояснити, як ці дві сфери можуть бути поставлені під одну й ту саму рубрику. Це спонукає до розгляду цих двох типів буття, і, очевидно, ми зможемо по-справжньому вловити смисл одного або другого лише тоді, коли встановимо їхні справжні зв'язки із поняттям буття взагалі та з тими відношеннями, які їх пов'язують. Справді, ми встановили (розглянувши непозиційну свідомість (de) себе), що буття феномена ні в якому разі не може *подіяти* (*agir*) на свідомість. Через те ми відкинули *реалістську* концепцію зв'язку феномена зі свідомістю. Але ми також показали (через розгляд безпосереднього дорефлексивного *cogito),* що свідомість не здатна вийти зі своєї суб'єктивності, якщо ця остання була дана їй від початку, і неспроможна ані подіяти на трансцендентне буття, ані включати без суперечностей

пасивні елементи, необхідні для того, аби уможливити, виходячи з них, встановлення трансцендентного буття: тим самим ми також відкинули *ідеалістичне* розв'язання *цієї проблеми.* Здається, що ми перекрили собі всі виходи і прирекли себе на розгляд трансцендентного буття та свідомості як на дві закриті і без можливого сполучення між ними тотальності. Нам треба буде довести, що проблема допускає інше рішення, поза межами реалізму й ідеалізму.

Принаймні існує певна кількість характеристик, які можуть бути встановлені безпосередньо, оскільки для більшості вони випливають із них самих, із того, про що ми щойно говорили.

Чітке бачення феномена буття часто було затьмарено досить поширеним забобоном, який ми назвемо креаціонізмом. Від того часу, як вважалося, що Бог дав буття світові, воно завжди видавалося наділеним певною пасивністю. Але творення *ex nihilo* [1] не може пояснити раптове виникнення буття, тому що буття, осягнуте в якійсь суб'єктивності (навіть у божественній), продовжує існувати в інтрасуб'єктивному модусі буття. У такій суб'єктивності воно не могло б тут мати навіть *уявлення* про якусь об'єктивність, і, отже, вона не може навіть відчувати *волю* до творення об'єктивного. Втім, буття, раптово покладене поза суб'єктивним через спалах, про який говорив Ляйбніц, здатне утверджувати себе лише через відсторонення й опозицію до свого творця, інакше воно розчиниться в ньому. Теорія безперервного творення, знімаючи з буття те, що німці називають *Selbständigkeit* (самостояння), змушує його зникати у божественній суб'єктивності. Якщо буття існує перед лицем Бога, то це означає, що воно має власну опору і не зберігає жодного сліду божественного творення. Словом, якщо навіть воно було створене, то буття у собі *не мало б пояснення* через творення, оскільки воно відновлює своє буття по той бік творення. Рівноцінно було б сказати, що буття не створене. Проте не слід із цього робити висновок, що воно породжує само себе, що передбачало б те, що воно є попередником себе. Буття не може бути

[1] З нічого (*латин.*).– *Перекл.*

causa sui [1] на зразок свідомості. Воно є *самим собою*. Це означає, що немає ані пасивності, ані активності. Обидва ці поняття — суто *людські* і позначають людську поведінку чи знаряддя поведінки. Активність є тоді, коли якесь свідоме буття володіє якимись засобами щодо якоїсь мети. І ми називаємо пасивними об'єкти, на котрі спрямована наша активність, оскільки вони не націлені спонтанно на мету, якій ми примушуємо їх слугувати. Словом, людина активна, а застосовувані нею знаряддя — пасивні. Ці поняття, віднесені до абсолюту, взагалі втрачають будь-яке значення. Зокрема, буття не є активним: для того, аби була мета і засоби, потрібно, щоб існувало буття. Ще сильніший аргумент існує на користь того, що буття не може бути пасивним, оскільки для того, аби бути пасивним, треба бути. Свідомість-у-собі буття перебуває по той бік і активності, і пасивності. Буття так само перебуває по той бік і заперечення, і ствердження. Останнє завжди є ствердженням чогось, тобто акт ствердження відрізняється від стверджуваного. Але якщо ми припустимо якесь ствердження, в якому стверджуване з'являється для того, щоб наповнити ствердження, і змішується з ним, то таке ствердження не може бути стверджувальним через надмірну переповненість і безпосередню присутність *ноеми* в *ноезі*. Добре тут те, що ми знаходимо буття — якщо ми зможемо визначити його чіткіше — у зв'язку зі свідомістю: існує ноема в ноезі, тобто внутрішня присутність у собі без найменшої дистанції. З такого погляду не варто було б називати це «іманентністю», тому що іманентність, незважаючи ні на що, все ще є *зв'язком* із собою, вона є тією найменшою дистанцією, яку можна дозволити собі від себе. Однак буття — це не зв'язок із собою, воно є *самим собою* (*soi*). Воно є іманентністю, неспроможною себе реалізувати, ствердженням, нездатним себе ствердити, активністю, яка не може діяти, оскільки воно обліплене самим собою. Все відбувається таким чином, ніби для того, аби звільнити себе від лона буття, потрібно було б розтиснути буття. А втім, не слід думати, що буття є індиферентним ствердженням себе: індиферентність

[1] Причина самого себе (*латин.*).— *Перекл.*

у-собі перебуває по той бік нескінченності ствердженъ себе, принаймні там, де є нескінченна кількість способів самоствердження. Ми можемо підсумувати ці перші результати, сказавши, що *буття є в собі.*

Однак якщо буття є в собі, то це означає, що воно не відсилає до себе, як це робить свідомість (de) себе: воно є цим *себе.* Воно настільки є самим собою, що постійна рефлексія, котра конституює *себе,* засновується на тотожності. Ось чому, у своїй основі, буття є по той бік *себе,* і наша перша формула може бути лише приблизною, пристосованою до потреб мови. Справді, буття є непрозорим для самого себе виключно тому, що сповнене самим собою. Це саме те, що ми точніше б виразили, сказавши, що *буття є те, що воно є.* З першого погляду, ця формула суто аналітична. Насправді вона досить далека від конституювання себе в принцип тотожності, оскільки останній є безумовним принципом щодо усіх аналітичних суджень. По-перше, вона (формула) позначає своєрідний регіон буття: регіон *буття-в-собі.* Згодом ми побачимо, що буття *для-себе,* навпаки, визначається тим, чим воно не є, не будучи тим, чим воно є. Отже, тут ідеться про регіональний принцип і, як такий,— синтетичний. Окрім того, слід протиставити цій формулі: буття-в-собі є те, що воно є, іншу формулу, котра визначає буття свідомості: справді, ця остання, як ми згодом побачимо, *повинна бути тим,* чим вона є. Це нагадує нам про специфічне значення, яке нам необхідно дати слову «є» у фразі: буття *є* тим, чим воно є. Відтоді, як існують різновиди буття, які повинні бути тим, чим вони є, факт існування тим, чим бувають, аж ніяк не є характеристикою суто аксіоматичною, це — випадковий принцип буття-в-собі. В цьому розумінні принцип тотожності, як принцип аналітичних суджень, є також регіональним синтетичним принципом буття. Він означає непрозорість буття-в-собі. Ця непрозорість не містить нашої *позиції* стосовно в-собі в тому розумінні, що ми повинні були б це *осягнути* й *дослідити,* оскільки ми перебуваємо «ззовні». Буття-в-собі зовсім не має *всередині,* котре протистояло б якомусь *ззовні* й було б аналогічним якомусь судженню, закону, усвідомленню себе. Буття-в-собі не має прихованого, воно є *масивністю.* В певному розу-

мінні це можна визначити як синтез, але найнепорушніший з усіх: синтез самого себе із собою. Із цього, цілком очевидно, випливає, що буття ізольоване у своєму бутті і не містить ніякого зв'язку з тим, що не є ним. Переходи, становлення, все те, що дає змогу сказати, що буття ще не є тим, чим буде, і що воно вже є таким, яким воно не є,— у всьому цьому йому відмовлено за принципом, що буття є буттям такого становлення і внаслідок цього перебуває поза будь-яким становленням. Воно є тим, чим воно є, а це означає, що внаслідок самого себе буття не може навіть бути тим, чим воно не є. Справді, ми бачили, що воно не містить у собі жодного заперечення. Воно є повною позитивністю. Буття не знає навіть *інакшості*: воно ніколи не подає себе як *іншого*, якесь інше буття. Воно не здатне підтримувати жодного зв'язку з іншим. Саме собою буття безмежне і вичерпується у бутті. З цієї точки зору, як ми це побачимо пізніше, воно уникає тривалості часу. Воно є, а коли воно щезає, то не можна навіть сказати, що його більше немає. Або принаймні усвідомити його відтепер як неіснуюче може лише свідомість, оскільки вона є часовою тривалістю. Але саме буття не існує як недостатність тут, де воно було: повна позитивність буття знову утворюється на місці його краху. Воно було, а зараз є інше буття, та й годі.

І, нарешті (це буде наша третя характеристика), буття-в-собі *є*. Це означає, що буття не може бути ані таким, що випливає з можливого, ані зведеним до необхідності. Остання має відношення до зв'язку між ідеальними пропозиціями, а не до існуючого. Існуючий феномен ніколи не може випливати з якогось іншого існуючого, оскільки воно є існуючим. Назвемо це *випадковістю* буття-в-собі. Але буття-в-собі так само не може випливати з *можливого*. Можливе — це структура *для-себе*, тобто воно належить до іншої царини буття. Буття-в-собі не є ані можливим, ані неможливим, воно *є*. Це те, що свідомість визначатиме (в антропоморфних термінах), говорячи, що воно є *надлишнім (de trop)*, тобто що свідомість абсолютно не в змозі добути його з *нічого*, ані від іншого буття, ані від можливого, ані від якогось необхідного закону. Не створене, без основи для буття, без

будь-якого зв'язку з іншим буттям, буття-в-собі є надлишнім для вічності.

Буття є, буття є в собі, буття є тим, чим воно є. Ось три характеристики, які дослідження феномена буття дає нам змогу визначити в бутті феномена. Зараз ми не зможемо продовжити наше дослідження. Це не дослідження у-собі (яке завжди є лише тим, чим воно є), допоможе нам встановити і прояснити відношення з для-себе. Отже, ми відправилися від «проявів» і поступово прийшли до постулювання двох типів буття: в-собі і для-себе, про які ми маємо поки що лише поверхові й неповні відомості. Низка питань залишилася без відповіді, зокрема, який утаємничений *сенс* цих двох типів буття? На якій підставі вони належать, той і той, до *буття* взагалі? Яким є сенс буття, оскільки воно містить у собі дві царини буття, що так радикально різняться? Якщо ідеалізм і реалізм (обидва) зазнають поразки, пояснюючи зв'язок, що поєднує насправді ці царини, які безпосередньо не сполучаються, то яке інше вирішення можна знайти для цієї проблеми? І яке буття феномена здатне бути трансфеноменальним?

Віднайти відповідь на ці запитання,— така мета нашого дослідження.

Частина I

ПРОБЛЕМА НІЩО

Розділ I
ПОХОДЖЕННЯ НЕҐАЦІЇ

I. Запитання

Наші дослідження привели нас до лона буття. Однак ми потрапили у безвихідь, оскільки не в змозі були встановити зв'язок між двома царинами буття, що ми їх відкрили. Без сумніву, сталося так тому, що ми вибрали невдалий підхід. Декарт зіткнувся з аналогічною проблемою, коли досліджував відношення між душею і тілом. Тоді для розв'язання цієї проблеми він замислив розглянути її на тому рівні, де поєднуються мисляча і просторова субстанції — тобто в уяві. Його думка слушна. Звичайно, наша ситуація дещо інша, ніж у Декарта, і ми не так, як він, розуміємо поняття «уява». Але ми повинні мати на увазі нагадування про *те*, що немає користі від *того*, що спочатку розділимо два терміни якогось відношення задля *того*, аби згодом знову з'єднати їх. Це відношення — синтез. Отже, *результати* аналізу не можуть знову перекриватися *моментами* цього синтезу. Пан Лапорт говорить, що абстрагують тоді, коли уявляють в ізольованому стані те, що зовсім не створене для того, щоб існувати окремо. Конкретне, навпаки, є тотальністю, яка може існувати лише сама собою. Гусерль дотримувався тієї ж думки: для нього червоне є абстрактним, оскільки колір не може існувати без фігури. Навпаки, просторово-часова «річ» з усіма її визначеннями є конкретним. Із цієї точки зору свідомість є абстрактним, оскільки вона приховує в самій собі онтологічне начало в напрямі до у-собі і, відповідно, феномен є також абстрактним, оскільки він повинен «з'явитися» в свідомості. Конкретне може бути лише синтетичною тотальністю, свідомість якої як феномен конституює лише мо-

менти. Конкретне — це людина в світі разом з цим специфічним об'єднанням людини зі світом, яке Гайдегер, наприклад, називає «буття-в-світі». Запитувати «досвід» щодо умов його можливості, як це робить Кант, здійснювати феноменологічну редукцію, як це робить Гусерль, який звів світ до ноематичного кореляту свідомості,— означає мимохіть починати з абстрактного. Але відновити конкретне через складання чи організацію елементів, які в ньому є абстрактними, не вдається, так само як не можна в системі Спінози досягти субстанції через нескінченне складання її модусів. Відношення регіонів буття є примітивним розбризкуванням і є частиною самої структури цих буттів. Але ми розкриваємо це від початку нашого першого огляду. Досить розплющити очі і щиро запитати ту тотальність, якою є людина-в-світі. Саме через опис цієї тотальності ми зможемо відповісти на такі два запитання:

1) Яким є синтетичне відношення, що його ми називаємо буттям-у-світі?

2) Якими мусять бути людина і світ для того, щоб відношення між ними було можливим?

Щоправда, ці два запитання взаємопов'язані, і ми не можемо сподіватися відповісти на них окремо. Проте кожен тип людської поведінки, що є поведінкою людини у світі, здатен вивільнити для нас водночас людину, світ і відношення, яке з'єднує їх, лише за умови, що ми розглянемо ці форми поведінки як реальності, що осягаються об'єктивно, а не як суб'єктивні афекти, які розкривають себе лише в рефлексії.

Ми не станемо обмежувати себе вивченням одиничної моделі поведінки. Навпаки, спробуємо описати кілька їх, і, переходячи від одного типу поведінки до другого, спробуємо осягнути глибинний смисл відношення «людина — світ». Однак насамперед маємо обрати одиничну модель, котра слугуватиме дороговказом у нашому дослідженні.

Проте саме дослідження подає нам бажаний тип поведінки: це людина в стані «я є» — якщо я розумію її такою, якою вона є цієї миті у світі, то я встановлюю, що вона перебуває перед буттям в позиції запитання. Тієї самої миті, коли я запитую: «Чи є якась поведінка, яка

розкриває мені зв'язок людини з світом?»,— я ставлю запитання. Його я можу розглядати об'єктивно, для його змісту мало значить, чи той, хто запитує, є я сам, чи це буде читач, котрий читає мою книгу й запитує услід за мною. Але, з другого боку, запитання не є просто об'єктивною сукупністю слів, надрукованих на цій сторінці, воно байдуже до символів, які відбивають його. Словом, це — людське ставлення, наповнене значенням. Що це ставлення відкриває нам?

У кожному запитанні ми постаємо перед буттям, яке запитуємо. Отже, кожне запитання передбачає буття, котре запитує, і буття, про яке запитують. Воно не є первісним відношенням людини до буття-в-собі, а навпаки, перебуває в межах цього відношення і підтримує його. З другого боку, те буття, яке ми запитуємо, ми запитуємо *про* щось. Те, *про що* я запитую буття, причетне до трансцендентного буття: я запитую буття про способи його буття, або про його буття. Із цього погляду, питання є різновидом очікування: я очікую відповіді від буття, котре запитують. Тобто на підставі дозапитальних тісних стосунків із буттям я очікую від нього розкриття його буття, або способу його буття. Відповідь буде або «так», або «ні». Якраз існування цих двох рівноцінно об'єктивних і протилежних можливостей у принципі відрізняє запитання від ствердження чи заперечення. Існують запитання, які на перший погляд не містять негативної відповіді, наприклад, запитання, схоже на те, яке ми поставили раніше: «Що це ставлення нам відкриває?» Але насправді, ми бачимо, що на запитання такого типу завжди можлива відповідь: «Нічого», або «Нікого», або «Ніколи». Отже, в ту саму мить, коли я запитую: «Чи існує якась поведінка, яка може проявити мені зв'язок людини зі світом?», я *в принципі* допускаю можливість такої негативної відповіді: «Ні, такої поведінки не існує». Це означає, що ми погоджуємося поставити перед трансцендентним фактом неіснування такої поведінки. Можливо, спробують не повірити в об'єктивне існування небуття, можуть сказати, що цей факт у даному випадку просто відсилає мене до моєї суб'єктивності: я мусив би навчитися від трансцендентного буття, що поведінка, яку шукають,— чиста фікція. Але, по-перше, на-

звати цю поведінку чистою фікцією означає замаскувати негацію, не зрушивши її з місця. «Бути чистою фікцією» дорівнює тут вислову «бути лише фікцією». Потім, знищити реальність негації означає примусити розсіятися реальність відповіді. Фактично, така відповідь — це те саме буття, що дає її мені; отже, саме воно проявляє мені негацію. Таким чином, для того, хто запитує, існує безперервна і об'єктивна можливість негативної відповіді. По відношенню до цієї можливості, той, хто запитує, тим самим ставить себе у стан невизначеності: він *не знає*, буде відповідь ствердною, чи негативною. Отже, питання — це міст, прокладений між двома не-буттями: небуття знання в людині та можливістю не-буття в трансценденському бутті. Нарешті, питання містить у собі існування якоїсь істини. Самим запитанням запитувач стверджує, що він очікує на об'єктивну відповідь, таку, щодо якої можна сказати: «Це саме так, а не інакше». Словом, істина, як диференціація буття, вводить третє не-буття як детермінанту запитання: обмежуюче не-буття. Це потрійне не-буття зумовлює кожне питання і, зокрема, метафізичне, що є саме *нашим* питанням.

Ми вирушили на пошуки буття, і нам здавалося, що серія наших запитань привела нас в осереддя буття. Але тієї самої миті, коли ми, на нашу думку, досягли мети, побіжний погляд на саме питання раптом відкрив нам, що нас оточує ніщо. Перманентна можливість не-буття (ззовні і всередині нас) зумовлена нашими питаннями щодо буття. Окрім того, це є не-буттям, що ставить обмеження для відповіді: те, чим буття буде, з необхідності виростає на основі того, що воно не є. Хай би як там було, відповідь можна сформулювати так: «Буттям є це, а ззовні цього — *нічого*».

Отже, нова компонента реальності постає, щоб нам проявитися: не-буття. Внаслідок цього наша проблема ускладнюється, оскільки ми повинні простежити не тільки зв'язок людського буття з буттям-у-собі, а й зв'язок буття з не-буттям, і ці зв'язки людського не-буття — з трансцендентним не-буттям. Але спробуймо розглянути проблему далі.

II. Негації

Нам можуть заперечити, що буття в собі не може давати негативні відповіді. Адже хіба ми самі не сказали, що воно перебуває поза межами ствердження і заперечення? Окрім того, звичайний дослід, проведений над собою, здається, не розкриває нам небуття. Наприклад, я вважаю, що в моєму гаманці є півтори тисячі франків, але знаходжу лише тисячу триста; нам закинуть, що цей досвід розкриває для мене не не-буття півтори тисячі франків, а просто те, що я нарахував тисячу триста франків. Власне кажучи, негація мені приписана, вона з'являється лише на рівні акту судження, завдяки якому я порівнюю очікувані результати й одержані. Отже, негація здатна бути просто якістю судження, а очікування запитувача може бути очікуванням судження-відповіді. Що ж до ніщо, то воно брало б своє походження від негативних суджень; це було б поняття, що встановлює трансцендентний зв'язок усіх цих суджень, пропозиційною функцією типу: «X не є». Ми бачимо, куди веде ця теорія: її прихильники силують нас дійти висновку, що буття-в-собі — це цілковита позитивність і як таке не містить в собі ніякої негації. З іншого боку, це негативне судження завдяки існуванню суб'єктивної дії строго ототожнюється зі стверджувальним судженням. Вони не бачать, що, скажімо, Кант відрізняв негативний акт судження у його внутрішній текстурі від стверджувального акту. В обох випадках здійснюється синтез понять; проте цей синтез, що є конкретною і повнокровною подією психічного життя, здійснено тут за допомогою «є» і «не є». У такий самий спосіб ручні операції виключення (відокремлення) і включення (з'єднання) є двома об'єктивними типами поведінки, яким притаманна та сама фактична реальність. Таким чином, негація мусить бути «наприкінці» акту судження, однак без існування «в» бутті. Вона схожа на щось ірреальне, затиснуте між двома повноцінними реальностями, жодна з яких не вимагає його; буття-в-собі, якщо запитують стосовно негації, відсилає до судження, хоча буття — це лише те, що воно є, а судження, цілісна психічна позитивність, відсилає до буття, хоча судження формулює негацію, що стосується

буття, і, отже, є трансцендентною. Неґація, результат конкретних психічних операцій, підтримується у своєму існуванні саме цими операціями і нездатна до існування сама собою; вона має існування ноеми-корелята, її *esse* якраз перебуває в її *percipi*. А ніщо, ця концептуальна єдність неґативних суджень, не може мати жодного сліду реальності, якщо це не є реальністю, яку стоїки приписували своєму *lecton* [1]. Чи можемо ми прийняти таку концепцію?

Це питання може бути поставлене в таких термінах: чи неґація, як структура міркувального речення, лежить в основі ніщо,— чи ж, навпаки, це ніщо, як структура реальності, є першоначалом і основою неґації? Отже, проблема буття відсилає нас назад до проблеми питання як людської поведінки, а проблема питання — до проблеми буття неґації.

Очевидно, небуття завжди постає в межах якогось людського очікування. Саме тому, що я сподіваюся знайти півтори тисячі франків, я знаходжу *лише* тисячу триста. Саме тому, що фізик *очікує* відповідної перевірки своєї гіпотези, природа може сказати йому «ні». Отже, було б марно заперечувати, що неґація з'являється на первісному тлі зв'язку людини зі світом; світ не розкриває своїх не-буттів тому, хто не покладає їх спочатку як можливості. Але чи означає це, що ці не-буття повинні бути зведені до чистої суб'єктивності? Чи значить це, що ми мусимо надати їм значущості й такого типу існування, як у стоїцистського *lecton*, гусерлівської ноеми? Вважаємо, що ні.

Передусім неправильно, що неґація є лише якістю судження: питання формулюється через запитальне судження, але воно не є судженням: це — якась поведінка, що передує судженню. Я можу запитати поглядом, жестом. Запитанням я ставлю себе перед буттям, і цей зв'язок із буттям є зв'язком буття. Судження тут — лише необов'язковий вираз. Водночас не є необхідним існування *особи,* щоб запитувач запитував про буття: ця концепція запитання, створюючи з нього інтерсуб'єктивний фено-

[1] «Лектон» (або грецькою мовою «лекта») означає «чисті предмети мислення».— *Перекл.*

мен, відриває його (запитання) від буття, до якого воно належить, і відпускає його на волю як чистий різновид діалогу. Навпаки, слід зрозуміти, що діалогічне запитання є частковим різновидом жанру «запитання» і що буття, яке запитують, не є від початку мислимим буттям: якщо моє авто зламалося, я запитую *карбюратор, запалювальні свічки* тощо. Якщо мій годинник зупинився, я можу запитати в годинникового майстра про причину цієї зупинки, але годинникар, своєю чергою, ставить запитання до різних частин годинника. Те, чого *я очікую* від карбюратора, і те, чого годинникар чекає від механізму годинника, не є судженням, це — вияв буття, на основі якого ми можемо скласти судження. І якщо я очікую розкриття буття, то водночас готую себе до можливого вияву небуття. Коли я запитую карбюратор, то це означає, що я розглядаю як можливість, що в карбюраторі *«нічого немає»*. Таким чином, моє запитання, за природою, містить у собі певне, до будь-якого судження, розуміння небуття; в самому собі воно є зв'язком буття з небуттям на основі первісної трансценденції, тобто зв'язком буття з буттям.

Утім, якщо власна природа запитання затьмарена тим фактом, що досить часто запитання ставить якась одна людина до інших, то тут слід зазначити, що існують численні, до будь-якого судження, типи поведінки, які презентують це безпосереднє розуміння не-буття на основі буття — в його первісній чистоті. Приміром, якби ми розглядали *руйнування*, то треба було б визнати, що це — якась *активність,* котра, безумовно, могла б використовувати судження як інструмент, але яка не може визначатися виключно або переважно судженням. Однак воно має таку ж саму структуру, як і запитання. Звичайно, в певному розумінні, людина — це єдина істота, завдяки якій може бути здійснене руйнування. Утворення гір, буря не руйнують (або принаймні не руйнують *безпосередньо)* — вони просто модифікують розподіл мас буття. Нічого не *зменшилося* після бурі. Є лише щось *інше*. І навіть цей вираз не зовсім вдалий, оскільки для того, щоб визначити інше (altérité), потрібен свідок, який був би у змозі утримати якимось чином минуле і порівнювати його з теперішнім у формі *«цього більше не-*

ма». За відсутності такого свідка буття є як до, так і після бурі: воно є всім. Якщо циклон призвів до загибелі кількох живих істот, то ця загибель буде руйнуванням лише за умови, якщо її розглядати як саме таку. Для того, щоб руйнування існувало, потрібен щонайперше зв'язок людини з буттям — тобто трансценденція, а в межах цього відношення необхідно, щоб людина осягла окреме буття як зруйноване. Це передбачає обмежене вирізнення якогось буття в бутті, що завжди є, як ми вже бачили у зв'язку з істиною, процесом неантизації. Розглядуване буття є *цим*, а ззовні нього — *нічого*. Канонір, якому визначили ціль, старанно вивіряє приціл своєї гармати в певному напрямку, *виключаючи* всі інші. Але це ще нічого б не значило, якби буття не відкрилося як *крихкість*. А що таке крихкість, як не певна можливість не-буття для даного буття за визначених обставин? Буття крихке, якщо воно несе у своєму бутті певну можливість не-буття. Проте знову ж таки, саме через людину крихкість *приходить* у буття, оскільки індивідуалізовані обмеження, які ми зауважили раніше, є передумовою крихкості: *певне* буття крихке, а не *будь-яке* буття, останнє перебуває поза будь-яким можливим руйнуванням. Отже, відношення індивідуалізуючого обмеження, в яке людина вступає з певним буттям на первісній основі свого відношення з буттям взагалі, спонукає крихкість приходити в це буття як перманентна можливість не-буття. Однак це ще не все: для того, щоб існувала руйнація, потрібно, аби людина визначила себе перед цією можливістю не-буття — позитивно чи негативно; вона або вживатиме належних заходів для того, щоб реалізувати її (власне кажучи, руйнацію), або ж через заперечення небуття утримуватиме його постійно на рівні простої можливості (завдяки превентивним заходам). Таким чином, саме людина руйнує міста якраз тому, що вона сприймає їх як крихкі і дорогоцінні, і саме через те, що вона здійснює щодо них систему запобіжних заходів. І саме внаслідок цих заходів якийсь підземний поштовх чи виверження вулкана здатні *зруйнувати* міста й людські будівлі. Первісний сенс і мета війни — в найменшій людській будівлі. Отже, слід визнати, що руйнівність — це суто людський феномен і що *саме людина* руйнує свої міста

за допомогою підземних поштовхів, а судна — безпосередньо чи за допомогою циклонів. Водночас слід визнати, що руйнація передбачає розуміння (до будь-якого попереднього судження) ніщо як такого і якоїсь поведінки *перед* ніщо. До того ж, руйнівність, незважаючи на те, що вона приходить у буття через людину, є *об'єктивним фактом,* а не думкою. Саме в бутті цієї вази міститься крихкість, а руйнація її була б подією незворотною й абсолютною, яку я міг би лише констатувати. Існує трансфеноменальність небуття, так само як і буття. Отже, розгляд «руйнівності» привів нас до тих самих результатів, що й дослідження запитальної поведінки.

Проте, якщо ми хочемо розв'язати проблему остаточно, слід розглянути негативне судження саме в собі і запитати себе, чи примусить воно з'явитися не-буття в осерді буття, чи просто обмежується фіксацією попереднього вияву. Я мав зустрітися з П'єром о четвертій, однак приходжу в кафе на чверть години пізніше: П'єр завжди пунктуальний, чи чекатиме він на мене? Я оглядаю кімнату, хазяїв і кажу: «Його тут немає». Що це — інтуїція відсутності П'єра, чи ж негація приходить лише з судженням? На перший погляд, абсурдно говорити тут про інтуїцію, оскільки якраз не можна мати інтуїції щодо *ніщо,* й оскільки відсутність П'єра є цим ніщо. Однак повсякденна свідомість засвідчує таку інтуїцію. Чи не кажуть, наприклад,: «Я одразу побачив, що його тут немає»? Чи йдеться тут про просте переміщення негації? Розгляньмо це пильніше.

Напевно, що саме кафе з його відвідувачами, столами, стільцями, дзеркалами, світлом, задимленим повітрям і звуками голосів, тарілок, кроків є повнотою буття, а всі деталізовані інтуїції, які я можу мати, наповнені цими пахощами, звуками, барвами, всіма явищами, котрі мають трансфеноменальне буття. Подібним чином такою ж повнотою буття є теперішня присутність П'єра в якомусь іншому місці, про яке я не знаю. Здається, повнота виявляє себе скрізь. Однак слід зазначити, що у сприйнятті завжди має місце певна форма на якійсь основі. Жоден об'єкт, жодна група об'єктів не призначені спеціально для того, щоб організовувати себе в основу або в певну форму: все залежить від спрямування моєї уваги.

Коли я входжу до кафе, щоб знайти в ньому П'єра, відбувається систематична організація всіх об'єктів кафе у тло, на якому має з'явитися П'єр. І ця організація кафе у тло є первісною неантизацією [1]. Кожен елемент цього набору (людина, стіл, стілець) намагається ізолювати себе, піднести себе над основою, конституйованою сукупністю інших об'єктів, але лише для того, аби ще раз повернутися, на індиферентність цієї основи; він розчиняється в основі. Тло — це те, що розглядається на додаток, це те, що є об'єктом суто маргінальної уваги. Отже, ця первісна неантизація всіх форм, що з'являються і поглинаються тотальною нейтральністю *тла*, є необхідною умовою вияву головної форми, в цьому випадку — це особа П'єра. І ця неантизація дається моїй інтуїції; я — очевидець послідовного зникнення всіх об'єктів, на які я дивлюся, зокрема, обличчя, котрі мене на якийсь час затримують («Чи це не П'єр?») і тієї самої миті розчиняються, оскільки вони «не є» обличчям П'єра. Проте якщо я, зрештою, знайшов би П'єра, то моя інтуїція наповнилась би вагомим компонентом, мій погляд раптом зупинився б, прикутий до його обличчя, і все кафе організувалося б навколо нього у дискретну присутність. Однак П'єра тут немає. Це не означає, що я знаходжу його відсутність як котрусь чітко окреслену пляму в цьому закладі. Фактично П'єр відсутній у кафе *як цілому;* його відсутність заморожує кафе в його розпорошеному стані; кафе залишається *тлом;* воно уперто продовжує існувати, пропонуючи себе як індиферентну тотальність лише моїй маргінальній увазі, зісковзує назад в основу, і переслідує свою неантизацію. Кафе творить себе лише як основу для якоїсь визначеної форми; воно скрізь несе її перед собою, повсюдно презентуючи її мені. І ця форма, що постійно просковзує між моїм поглядом і сталими, реальними об'єктами кафе, є якраз безперервним зникненням; це і є П'єр, що подає себе як ніщо на тлі неантизації кафе. Отже, те, що відкривається інтуїції, є миготінням ніщо, це — ніщо тла, неантизація якого викликає і вимагає появи певної форми, а ця фор-

[1] Неантизація — слово, утворене Сартром від французького *le neant* («ніщо»).— *Перекл.*

ма — ніщо, котре просковзує у вигляді *нікого* на поверхні тла. Те, що править підставою для судження — «П'єра тут немає», це фактично інтуїтивне осягнення подвійної неантизації. І, звісно, відсутність П'єра підтримує первісний зв'язок між мною і цим кафе; існує безліч людей без будь-якого зв'язку з цим кафе, і встановлення їхньої відсутності не викликає необхідності реального очікування. Або, точніше, саме сподівання побачити П'єра і моє очікування спонукали відсутність П'єра *відбутися* (*arriver*) у вигляді реальної події стосовно цього кафе. Зараз відсутність його — вже об'єктивний факт, я її *виявив*, і вона постає як синтетичний зв'язок П'єра з кімнатою, в якій я його шукаю. Відсутність П'єра *переслідує* це кафе і виступає умовою його самонеантизації і перетворення на *тло*. Навпаки, судження, котрі я дозволяю собі навести згодом, на зразок «Велінґтона немає в цьому кафе, Поля Валері тут більше немає» і т. п., мають суто абстрактне значення; вони — чисті аплікації принципу заперечення без реальної основи і сили дії, вони не дають змоги встановити *реальний* зв'язок між кафе і Велінґтоном чи Валері. Відношення «не є» тут просто *думка*. Цього прикладу досить для того, аби переконатися, що небуття не приходить до речей через негативні судження, а навпаки, останні зумовлені і підтримуються небуттям.

Втім, як могло бути інакше? Як ми можемо навіть осягати негативну форму судження, коли все є повнотою буття і позитивністю? Раніше ми гадали, що негація здатна виникати з порівняння, коли встановлюється різниця між очікуваним результатом і одержаним. Але погляньмо на це порівняння. Маємо первісне судження, конкретну, позитивну психічну дію, що встановлює факт: «У моєму гаманці є 1300 франків». Потім маємо інше судження, яке говорить щось інше, недалеке від попереднього, але констатує факт і стверджує: «Я сподівався знайти 1500 франків». Тут маємо реальні й об'єктивні факти, психічні й позитивні події, стверджувальні судження. Де ж ми маємо помістити негацію? Чи повинні думати, що вона є чистий і простий результат застосування категорії? Або ж, чи хочемо ми утвердитися в тому, що свідомість у самій собі містить заперечення «ні» у формі селекції та розподілення? Але в такому разі

ми знімаємо навіть найменшу підозру негативності з негації. Якщо ми стверджуємо, що категорія «ні», котра існує *справді* у свідомості і є позитивним та конкретним процесом для зв'язування й систематизації нашого знання, і якщо ми спочатку стверджуємо, що вона раптом вступає в дію за наявності в нас певних стверджувальних суджень і що вона раптом приходить позначити своєю печаткою певні думки, котрі випливають із цих суджень,— то такими міркуваннями ми турботливо позбавимо негацію будь-якої негативної функції, оскільки негації відмовлено в існуванні. Нею буття (або спосіб буття) було покладено, а потім знову відкинуто в ніщо. Якщо негація — це категорія, якщо вона — лише якийсь тампон, індиферентно вставлений у певні судження, то як тоді пояснити, що вона може неантизувати буття, спонукати його раптово з'явитися, а потім, визнавши його, знову кинути у не-буття? Якщо попередні судження — це констатації фактів, подібних до тих, що ми їх брали для прикладів, то негація мусить бути схожою на вільне відкриття, має вирвати нас із цієї стіни позитивності, котра нас стискає. Негація — це раптовий розрив у послідовності, яка ні в якому разі не може бути *наслідком* попереднього ствердження, вона — первісна і нередукована подія. Одне слово, ми тут перебуваємо у сфері свідомості, а свідомість нездатна продукувати негацію інакше, ніж у формі свідомості негації. Жодна категорія не «житиме» у свідомості і не розміщуватиметься в ній як речі. *Ні*, як раптове інтуїтивне розкриття, постає як свідомість (буття), свідомість стосовно *ні*. Словом, якщо буття існує повсюди, то не лише ніщо є неосяжним, як це вважав Бергсон: від буття ніколи не походитиме негація. Необхідною умовою для того, щоб можна було сказати *ні, є* та, аби не-буття весь час було присутнім у нас і ззовні нас, щоб ніщо *невідступно переслідувало* буття.

Проте звідки приходить ніщо? І якщо первісна умова запитальної поведінки і, в загальнішому плані, будь-якого філософського чи наукового дослідження існує, то який первісний зв'язок людського буття з ніщо? Як первісна неантизуюча поведінка?

III. Діалектична концепція ніщо

Ще зарано сподіватися добути увесь *смисл* ніщо, до якого нас раптово кидає позиція запитання. Але вже тепер є кілька зауважень, котрі ми можемо сформулювати. Зокрема, вони корисні для того, аби визначити відношення між буттям і не-буттям, яке невідступно переслідує його. Справді, ми констатували деякий паралелізм між людськими типами поведінки стосовно буття й такими самими типами поведінки стосовно ніщо. І ми одразу відчуваємо спокусу розглядати буття і не-буття як дві взаємодоповнювальні складові реальності, як-от світло й тінь; коротше кажучи, йдеться про два одночасних поняття, які настільки з'єдналися, утворюючи існуюче, що було б даремно розглядати їх як окремі. Чисте буття і чисте не-буття були б двома абстракціями, поєднання яких відбувалося б на основі конкретних реальностей.

Така, безперечно, точка зору Гегеля. І справді, в «Логіці» він якраз досліджує зв'язок буття й небуття і називає цю логіку «системою чистих визначень мислення». Й уточнює своє визначення: [1] «Думки, як вони звичайно репрезентовані, не є чистими думками, оскільки під буттям, яке ми мислимо, ми розуміємо буття, змістом котрого є емпіричний матеріал. У логіці думки сприймаються як такі, що не мають іншого змісту, окрім змісту чистого мислення, чий зміст породжується ним самим». Звичайно, ці визначення стосуються «того, що заглиблене в речах», але водночас, коли їх розглядають «у собі і для себе», їх виводять із самого мислення і відкривають у них їхню сутність. Однак зусилля гегелівської логіки спрямовані на те, щоб «зробити очевидною неповноту понять, що розглядаються (нею) одне за одним, і необхідність піднести їх (щоб їх зрозуміти) до більш повного поняття, яке їх знімає, водночас інтегруючи»[2]. Можна припасувати до Гегеля те, що Ле Сен сказав про філософію Гамлена: «Кожне нижче поняття залежить від вищого як абстрактне від конкретного, що необхідне йому для самореалізації». Для Гегеля справжнє конкретне –

---

[1] Вступ до «Малої логіки», 2 вид., Е., XXIV, цит. у: Lefebvre. *Morceaux choisis.*

[2] Laporte. *Le problème de l'Abstraction*, p. 25 (Presses universitaires, 1940).

це існуюче разом із його сутністю, це — тотальність, утворювана синтетичною інтеграцією всіх абстрактних моментів, які перевершуються в ній, вимагаючи свого доповнення. Буття, у цьому розумінні, буде найабстрактнішою і найбіднішою абстракцією, якщо ми розглядатимемо його як таке — тобто відокремлено від процесу сходження, що веде до сутності. Справді, «буття відноситься до сутності як безпосереднє до опосередкованого. В загальному плані речі „є", але їхнє буття полягає в репрезентації їхньої сутності. Буття переходить у сутність. Це можна виразити так: „Буття передбачає сутність". І хоча сутність виявляється стосовно буття як опосередковане, проте сутність є справжнім началом. Буття повертається до своєї основи; буття перевершує себе в сутності»[1].

Отже, Буття, відрізане від сутності, що є його основою, стає «простою порожньою безпосередністю». Саме так визначає його «Феноменологія духу», представляючи чисте буття «з погляду істинності» як щось безпосереднє. Якщо початком логіки має бути безпосереднє, то в такому разі ми знайдемо начало в *бутті*, яке є «невизначеністю, що передує будь-якому визначенню, невизначене як абсолютна відправна точка».

Проте невизначене буття відразу ж «переходить» у свою протилежність. «Це чисте буття,— пише Гегель у книзі «Мала логіка» — є чистою абстракцією і, отже,— абсолютною негацією, котра, взята також у її безпосередньому моменті, є не-буттям». Справді, чи не є ніщо простою тотожністю із самим собою, цілковитою порожнечею, відсутністю визначень і вмісту? Отже, чисте буття та чисте ніщо — одне й те саме. Правду кажучи, вони різні, але «оскільки ця різниця тут ще не визначена як така, яка вона є в них (внаслідок того, що буття й не-буття встановлені у вигляді безпосереднього моменту), то ця різниця не може бути названа; вона є лише чистою думкою»[2]. Конкретно це означає, що *«немає нічого ні в небесах, ні на землі, що не містило б у собі буття і ніщо»*[3].

---

[1] «Нарис логіки» Гегеля, написаний у 1808—1811 рр., що правив за основу його лекцій у Нюрнберзькій гімназії.

[2] Гегель Г. В. «Мала логіка», Е., § LXXXVIII.

[3] Гегель Г. В. «Велика логіка», розд. 1.

Нам ще зарано вступати в дискусію із гегелівською концепцією: потрібні всі результати нашого дослідження, аби визначити свою позицію стосовно цього. Слушно було б лише зауважити, що буття зведене Гегелем до значення існуючого. Воно оповите сутністю, котра є основою і началом. Уся гегелівська теорія ґрунтується на ідеї, згідно з якою для того, аби знову знайти в началі логіки безпосереднє, починаючи з опосередкованого, а абстрактне, починаючи з конкретного, які їх засновують, потрібна певна філософська процедура. Однак, як ми зазначали вище, буття не відноситься до феномена так, як абстрактне до конкретного. Буття не є якоюсь «структурою серед інших», якимось моментом об'єкта; воно само є передумовою всіх структур і всіх моментів, підґрунтям, на якому виявлятимуть себе різні характеристики феномена. Так само неприпустимо, щоб буття речей «полягало в репрезентації їхньої сутності», оскільки в такому разі було б необхідне якесь буття цього буття. Втім, якщо буття речей «полягає» у виявленні їхньої сутності, то тоді не зрозуміло, як Гегель зміг би зафіксувати чистий момент буття, в якому ми не знайшли б навіть сліду цієї первісної структури. Це правда, що розуміння визначає чисте буття, ізолює та фіксує його в процесі його визначення. Але якщо сходження до сутності становить первісну характеристику буття і якщо розуміння обмежується лише «визначенням і дотриманням визначень», то тоді незрозуміло, чому саме він не визначає буття як таке, що «полягає в репрезентації». Скажуть, що для Гегеля будь-яка детермінація — це негація. Проте розуміння, у цьому сенсі, обмежується запереченням свого об'єкта, що він є *іншим,* що він не є. Безперечно, цього досить, щоб заважати будь-якому діалектичному процесу, але замало, аби примусити сходження зникнути до його першовитоків. Оскільки буття перетворює себе *на щось інше,* воно уникає визначень розуміння, але оскільки воно перетворює *себе* (тобто перебуває в глибинах свого начала в процесі власного перетворення), то буття, навпаки, мусить з'являтися таким, яким воно *є* в розумінні, котре фіксує його у своїх власних визначеннях. Стверджувати, що буття є лише тим, чим воно є, принаймні означає залишити буття незайманим, оскільки воно *є* своїм власним пере-

ходом *(depassement)*. Тут бачимо двозначність гегелівського поняття «перехід», яке іноді з'являється для того, щоб визначити процес зростання з найпотаємніших глибин означеного буття, а іноді — як зовнішній рух, завдяки якому розгортається буття. Недостатньо стверджувати, що розуміння знаходить у бутті лише те, чим воно є, потрібно ще пояснити, як буття, котре є тим, чим воно є, може бути *лише цим*. Таке пояснення отримало б свою законність від розгляду феномена буття як такого, а не від негативно визначальних прийомів розуміння.

Однак особливого розгляду потребує твердження Гегеля, згідно з яким буття і ніщо утворюють дві протилежності, різниця між якими, на абстрактному рівні аналізу, полягає в тому, що це лише «думка».

Протиставляти буття та ніщо як тезу й антитезу, на зразок гегелівського розуміння, означає припускати, що вони логічно одночасні. Отже, одночасність двох протилежностей виникає як два крайніх терміни логічного ряду. Тут маємо зазначити, що протилежності можуть користуватися цією одночасністю, оскільки вони однаковою мірою позитивні (або негативні). Однак не-буття не є протилежністю буття; воно є його суперечністю. Це означає логічну вторинність ніщо щодо буття, оскільки воно є буттям, спочатку встановленим, а потім запереченим. Тому неможливо, аби буття і не-буття були поняттями з однаковим змістом, тоді як, навпаки, не-буття передбачає нередукований ментальний акт. Хоч яким би було визначальне недиференційоване буття, так само недиференційоване не-буття є *запереченням*. Це дало змогу Гегелю «примусити перейти» буття в не-буття; саме через такий підтекст введено негацію в те саме визначення буття. Це самоочевидно, оскільки будь-яке визначення є запереченням, що й стверджував Гегель, використовуючи визначення Спінози: *omnis determinatio est negatio*. І чи не писав він: «Будь-яке визначення або зміст, що відрізняв би буття іншої речі, що вкладав би в неї певний зміст, не дозволило б утримувати його у своїй чистоті. Буття є чистою невизначеністю й порожнечею. *Нічого* не можна осягнути в ньому». Отже, саме він вводить ззовні у буття цю негацію, яку він згодом знову знаходить, коли спонукає його перейти в не-буття. Але

це — гра словами щодо самого поняття неґації. Оскільки, якщо я відмовляюся надати буттю будь-якого визначення або змісту, то це може бути лише тоді, коли я стверджую, що принаймні воно *є*. Отже, хай заперечують у бутті все, що забажають, та не можна зробити так, щоб воно *не існувало*, адже заперечують, що воно є тим чи тим. Неґація неспроможна досягти ядра існування буття, що є абсолютною повнотою і цілковитою позитивністю. За контрастом, не-буття є неґацією, що націлена на саме це ядро цілковитої щільності. Якраз в осерді буття не-буття себе заперечує. Коли Ґеґель писав [1]: «(буття і ніщо) є порожніми абстракціями, і одна з них так само порожня, як і друга», то він забував, що порожнеча є порожнечею чогось [2]. Однак буття є порожнім *від* будь-якого іншого визначення, окрім тотожності із самим собою; але не-буття є порожнім *від буття*. Одне слово, проти Ґеґеля тут слід сказати те, що буття *є*, а ніщо *не є*.

Таким чином, навіть якщо буття не може бути підпорою для будь-якої диференційованої якості, то ніщо логічно слідує за ним, оскільки воно припускає буття для того, аби його заперечити, оскільки нередукована якість «ні» доходить до додавання себе до цієї недиференційованої маси буття з метою вивільнення її. Це означає, що ми не лише повинні відмовитися від спроби поставити *буття* й *не-буття* на один і той самий план, а ще й те, що ми повинні бути обережними, аби не визначити ніщо як первісну безодню, з якої виростає буття. Те використання поняття ніщо, яке ми знаходимо в загальноприйнятій формі, завжди передбачає попередню деталізацію буття. У зв'язку з цим вражає те, що мова дає нам ніщо *речей* (*«нічого»*) і ніщо стосовно *людського буття* (*«нікого»*). Ця деталізація ще чіткіше постає у більшості інших випадків. Так, коли ми говоримо про окрему колекцію речей: *«Нічого* не чіпайте», то це якраз означає: нічого з цієї колекції. А той, кого ми запитуємо про цілком визначені події з його особистого чи громадського життя, може відповісти: «Я *нічого* не знаю». І це *нічого* включає

---

[1] «Мала логіка», 2 вид., Е., § LXXXVII.

[2] Це тим паче дивно, бо Ґеґель перший зауважив, що «будь-яке заперечення — це визначене заперечення», тобто заперечення чогось.

сукупність фактів, про які ми його запитуємо. Навіть Сократ із його славнозвісним положенням: «Я знаю, що я нічого не знаю»,— вказував цим *нічого* на певну цілісність буття, що розглядається як істина. Якщо, ставши на якусь мить на позицію наївних космогоній, спробували б запитати себе, що «було» до існуючого світу, і якщо відповіли б *«нічого»,* то змушені були б визнати, що це «до», подібно до «нічого», має зворотний ефект дії. Те, що ми заперечуємо *сьогодні* (ми, хто міститься у бутті), означає те, що існувало буття до цього буття. Негація тут вивертається зі свідомості, котра повертається назад, до початку. Якби ми зняли з цієї первісної порожнечі її властивість бути порожнечею *цього світу тут* і будь-якої сукупності, взятої у формі світу (так само, як і її властивості бути «до», що припускає «опісля», по відношенню до якого я його конституюю як «до»), то тоді сама негація зникла б, полишаючи місце тотальній невизначеності, яку неможливо було б осягнути, навіть і особливо у вигляді ніщо. Отже, перевернувши формулу Спінози, ми могли б сказати, що будь-яка негація є визначенням. Це означає, що буття передує ніщо і його засновує. Під цим треба розуміти не лише те, що буття має над ніщо логічне верховенство, а ще й те, що саме із буття ніщо конкретним чином здобуває свою дієвість. Саме це ми мали на увазі, кажучи, що *ніщо невідступно переслідує буття.* Це означає, що буття зовсім не потребує ніщо для того, аби бути осягнутим, і ми можемо до повного вичерпання розглядати поняття буття, не знаходячи тут найменшого сліду ніщо. Навпаки, ніщо, *яке не є,* може мати лише запозичене існування: саме від буття воно одержує своє буття. З буттям ніщо стикаємося лише у межах буття, і тотальне зникнення буття не було б пришестям царства не-буття, а навпаки, супутним зникненням ніщо. *Не-буття існує лише на поверхні буття.*

IV. Феноменологічна концепція ніщо

Щоправда, доповненість буття і ніщо можна уявити по-іншому. І в першому, і в другому можна помітити дві однаково необхідні складові дійсності, але без «переходу» буття в ніщо (як у Гегеля) та не наполягаючи на під-

нішому походженні ніщо, як це робили ми, а навпаки, ставлячи наголос на взаємному виключенні, яке буття і не-буття здійснювали б одне щодо другого, тоді реальність була б, певною мірою, результатом тиску цих антагоністичних сил. Саме на цю нову концепцію орієнтувався Гайдеґер [1].

Не треба багато часу, щоб побачити той прогрес, який є теорією *Ніщо* Гайдеґера, порівняно з теорією Геґеля. Насамперед, буття і не-буття не є більше порожніми абстракціями. Гайдеґер у своїй головній праці довів правомірність питання щодо буття: воно більше не має цього схоластичного універсального характеру, який зберігало ще у Геґеля; існує сенс буття, який потрібно пояснити; існує «доонтологічне розуміння» буття, що утвердилося у кожній поведінці «людської реальності», тобто в кожній із її проектів. Так само апорії, які мають звичку з'являтися, як тільки філософ торкається проблеми ніщо, виявляють себе недосяжними: вони мають цінність, лише обмежуючи застосування розуміння і показуючи, що ця проблема не має *підтримки* розуму. Навпаки, є численні установки людської реальності, які містять у собі «розуміння» ніщо: ненависть, захист, розлука тощо. Для *Dasein* існує навіть перманентна можливість знаходження себе «перед обличчям» ніщо і відкриття його як феномена, і це — страх.

Встановлюючи можливості конкретного розуміння ніщо, Гайдеґер, однак, повторює не помилки Геґеля; він не зберігає буття для *не-буття,* навіть абстрактного буття. Ніщо не є; воно себе знищує. Воно підтримується й обумовлюється трансцендентністю. Відомо, що, за Гайдеґером, буття людської реальності визначається як «буття-в-світі». А світ є синтетичним комплексом інструментальних реальностей, оскільки вони вказують один на одного, розходячись дедалі ширшими колами, й оскільки людина заявляє про себе у термінах того комплексу, яким вона є сама. Це означає, що людська реальність пориває зі своєю вкоріненістю в буття і «себе знаходить» (*sich befinden*) у бутті, а також спричиняє буття, яке ототожнює її, зібрати навколо себе людську реальність у формі світу.

---

[1] Heidegger. *Qu'est-que ce la metaphisique.* (Trad. Corbin, N.R.F., 1938).

Але людська реальність може змусити буття виявлятися як організовану у світі тотальність, лише перевершуючи буття. Будь-яке визначення, за Гайдеґером, є перевершувальним, оскільки передбачає відхід від визначеної точки зору. Це перевершення світу, яке є умовою виникнення світу як такого, здійснюється за допомогою *Dasein*, який скеровує його *до самого себе*. Характеристика самості (*Selbstheit*) справді полягає в тому, що людина завжди відокремлена від того, ким вона є, усією шириною буття, яким вона не є. Вона постає самій собі з іншого боку світу і повертається до самої себе, щоб інтеріоризуватися, починаючи з горизонту: людина є «буттям дальностей». Саме у русі інтеріоризації, яка проходить через усе буття, буття з'являється й самоорганізовується як світ, до того ж, без пріоритету ані руху в світі, ані світу в русі. Але це з'явлення себе по той бік світу,— тобто тотальності реального,— є виникненням людської реальності і ніщо. Лише в ніщо можна перевершувати буття. Водночас, лише з погляду потойбічності світу, буття є організованим у світі, а це означає, з одного боку, що людська реальність виникає як з'явлення буття в не-бутті, а з другого,— що світ є «завислим» у ніщо. Результатом відкриття цієї подвійності і постійної неантизації є тривога. І лише виходячи з цього перевершення світу, *Dasein* реалізує випадковість світу, тобто ставить запитання: «Як сталося, що якась річ була раніше, ніж ніщо?» Таким чином, випадковість світу виявляється в людській реальності, оскільки людська реальність утвердила себе в ніщо, щоб зрозуміти випадковість.

Отже, ніщо оточує буття з усіх боків та водночас виключене з буття; ніщо постає як те, завдяки чому світ сприймає свої контури як світ. Чи може це ствердження нас задовольнити?

Звісно, неможливо заперечувати те, що розуміння світу як світу є неантизацією. Відтоді як світ з'являється як світ, він постає *лише як такий, який є*. Необхідним дублікатом цього розуміння є, отже, саме виникнення в ніщо людської реальності. Але звідки з'явилася сила, яку має людська реальність, щоб виникнути так само і в не-бутті? Без найменшого сумніву, Гайдеґер справедливо стверджує, що корені заперечення виходять з ніщо. Але

коли ніщо засновує заперечення, то це тому, що ніщо містить у собі суттєву структуру *ні*. Іншими словами, те, що ніщо створює підґрунтя для заперечення, не є байдужою порожнечею або замаскованою відмінністю [1]. Ніщо — джерело негативного судження, оскільки само є запереченням. Воно засновує заперечення як *дію*, оскільки воно є запереченням в якості *буття*. Але ніщо може бути ніщо лише тоді, коли воно неантизує себе саме як ніщо світу; інакше кажучи, якщо у своїй неантизації воно виразно скеровує себе до світу, аби конституювати себе як відторгнення світу. Ніщо несе буття у своєму осерді. Але як це виникнення може пояснювати таке неантизуюче *відторгнення*? Далеко від істини те, що трансценденція, яка є «проектом себе по той бік...», може засновувати ніщо; навпаки, ніщо є самим ядром трансценденції та обумовлює її. Отже, характеристика гайдеґерівської філософії — це використання для опису *Dasein* позитивних понять, які приховують усі імпліцитні заперечення. *Dasein* є «ззовні себе, у світі», він — «буття віддаленостей», він — «турбота», він — «свої власні можливості» тощо. Все це призводить до висновку, що *Dasein* «не є» у собі, що він «не є» сам у безпосередній близькості до себе і що він «перевершує» світ, оскільки стверджує себе як такий, що *не перебуває у собі*, та як такий, що *не перебуває у світі*. У цьому смислі Ґеґель, на відміну від Гайдеґера, має рацію, оскільки стверджує, що дух — це заперечення. І першому, і другому ми можемо поставити запитання, сформулювавши його з невеликою різницею. Ґеґелю можна сказати: «Недостатньо визначити дух як опосередкування та заперечення; слід показати заперечення як структуру буття духу. Чим повинен бути дух, щоб бути спроможним конституювати себе як заперечення?» А Гайдеґера можна запитати: «Якщо заперечення є першоструктурою трансценденції, що тоді має бути першоструктурою людської реальності, щоб вона могла перевершити світ?» В обох випадках нам показано негативну активність і відсутнє прагнення обґрунтувати цю активність у негативному бутті. Гайдеґер, крім того, робить із ніщо різновид інтенціонального корелята транс-

[1] Це те, що Ґеґель називав «безпосередня відмінність».

ценденції, не помічаючи того, що він уже ввів його у саму трансценденцію як його (ніщо) першоструктуру.

Але, крім того, чим є використання того твердження, що ніщо засновує заперечення, окрім як бажанням створити пізніше теорію небуття, яке, за визначенням, виключає ніщо зі свого конкретного заперечення? Якщо я з'являюся і ніщо по той бік світу, яким чином це екстрасвітове ніщо може створити ці маленькі озерця небуття, які ми зустрічаємо щомиті в осерді буття. Я кажу: «П'єра тут немає», «У мене більше немає грошей» тощо. Чи потрібно перевершувати світ до ніщо та повертатися після цього до буття, щоб обґрунтувати свої буденні судження? І яка ця дія може здійснюватися? Мова зовсім не йде про те, щоб змістити світ у ніщо, але, перебуваючи в межах буття, ми просто відмовляємо йому в атрибуті предмета. Хтось скаже, що кожний відокремлений атрибут, кожне відсторонене буття пронизане одним і тим самим екстрасвітовим ніщо, що не-буття подібне до повноти, якої немає, що світ зависає у небутті так само, як дійсність зависає в осерді можливостей? У цьому випадку кожне заперечення з необхідності мало б як своє джерело особливе перевершення: перевершення одним буттям іншого. Але чим є це перевершення, як не просто гегелівським опосередкуванням,— і ми марно шукали б у Гегеля неантизуючий фундамент опосередкування. Більше того, якщо навіть це пояснення є обґрунтованим для простих, радикальних заперечень, які відмовляли визначеному об'єктові у будь-якій присутності у серцевині буття («Кентавр *не існує*» — «Йому *немає* сенсу запізнюватися» — «Стародавні греки *не практикували* полігамію»), заперечення, які у крайньому разі могли сприяти створенню ніщо як своєрідного геометричного місця для нездійсненних проектів, для всіх неточних уявлень, усіх зниклих світів або таких, ідеї яких лише виникають, то навіть тоді ця інтерпретація небуття не могла б більше застосовуватися до визначених реальностей, які, правду кажучи, є найбільш поширеними, включають небуття у своє буття. Справді, як можна стверджувати, що одна їх частина була б у світі, а друга — ззовні його, в екстрасвітовому ніщо?

Візьмімо, наприклад, поняття відстані, яке обумовлює визначення розташування, локалізації точки. Легко по-

мітити, що воно має один негативний момент: дві точки знаходяться на відстані одна від одної, коли вони *відокремлені* певною мірою довжини. Це свідчить про те, що довжина, як позитивний атрибут частини прямої лінії, є запереченням абсолютної і невизначеної близькості. Можливо, хтось хоче звести відстань лише до буття довжини сегмента, межами якого були б дві визначені точки — А і В. Але хіба не видно, що в цьому разі змінено напрямок уваги і що їй, під прикриттям самого слова, дали інший об'єкт інтуїції. Організований комплекс, складений із сегмента та двох його меж-лімітів, може справді давати два різних об'єкти розуміння. Справді, можна видавати *сегмент* як безпосередній об'єкт інтуїції; в такому разі він являє собою повний та конкретний натяг, довжина якого є позитивним атрибутом, а дві точки А і В з'являються лише як елементи комплексу таким чином, нібито вони зв'язані цим сегментом як власними межами: тоді заперечення, виключене із сегмента та його довжини, приховується у двох *межах*; сказати, що точка В є межею сегмента, означає сказати, що цей сегмент *не виходить* за межі цієї точки. Заперечення в цьому разі є вторинною структурою об'єкта. Якщо, навпаки, зосередити увагу на двох точках — А і В, то вони постануть перед нами як безпосередні об'єкти інтуїції в глибині простору. Сегмент зникає як конкретний об'єкт; він вловлений, починаючи з двох точок, як порожнеча, як негатив, котрий їх розділяє; заперечення уникає точок, які перестають бути *межами,* щоб пронизати саму довжину сегмента назвою *відстань.* Таким чином, загальна форма, утворена сегментом і двома його межами з їхньою внутрішньою структурою заперечення, може бути осмисленою у два способи. Або, радше, є дві форми, і умовою виникнення однієї з них є розпад іншої так само, як у сприйнятті ми визначаємо будь-який об'єкт як *форму*, відмовляючись від іншого об'єкта, щоб зробити його *основою*, і навпаки. В обох випадках маємо одну й ту саму кількість цього заперечення, яка, в одному випадку, входить у поняття меж, а в другому — в поняття відстані, але в обох випадках не може бути скасованою. Можливо, скажуть, що ідея відстані є психологічною, що вона визначає протяжність, яку треба подолати, щоб перейти з точки А в точ-

ку В? Ми ж відповімо, що в це «подолати» включене саме заперечення, оскільки це поняття якраз засвідчує пасивний опір віддаленості. Ми, разом із Гайдеґером, охоче припускаємо, що людська реальність є «віддаленою-від-себе», тобто виникає у світі як така, що створює відстані і водночас призводить до їх зникнення (*ent-fernend*). Однак ця віддаленість-від-себе, навіть якщо вона є необхідною умовою того, щоб «бути» віддаленістю в цілому, містить віддаленість у собі як негативну структуру, котра повинна бути подоланою. Годі пробувати звести відстань до простого результату *міри*: як було зрозуміло із попереднього міркування, лише дві точки і сеґмент, розташований між ними, мають безперервну єдність (німці називають її *Gestalt*). Заперечення є тим цементом, який реалізує цю єдність. Воно якраз визначає безпосередній зв'язок, який поєднує ці дві точки та подає їх інтуїції як нерозривну цілісність відстані. Це заперечення ви можете приховати, лише зводячи відстань до міри довжини, оскільки саме воно є *сенсом буття* цієї міри.

Те, що ми тільки-но продемонстрували, розглядаючи *відстань*, можемо застосувати щодо опису реальностей, подібних до відсутності, змінювання, різниці, відразу, жалю, неуважності тощо. Існує безліч реальностей, які є не лише об'єктами судження, а й випробуваннями, битвами, страхами тощо завдяки людському буттю, які містяться у своїй внутрішній структурі через заперечення як необхідну умову їх існування. Назвемо їх негаціями. Кант передбачав відкриття їхнього значення, коли говорив про *граничні* поняття (безсмертя душі), типи синтезу між запереченням та ствердженням, у яких заперечення є умовою ствердження. Функція заперечення змінюється залежно від природи об'єкта, що розглядається: між цілком позитивними реальностями (які, однак, підтримують заперечення як основу очищення від своїх контурів, як те, що робить їх такими, якими вони є) і тими реальностями, в яких ствердження є лише видимістю, що приховує діру ніщо, можливі всі існуючі ґрадації. У будь-якому разі неможливо відкинути ці заперечення в екстрасвітове ніщо, оскільки вони були розсіяними у бутті, підтримуються буттям і є умовами реальності. Ультрасвітове ніщо відповідає за абсолютне заперечення; але ми тільки-но

виявили безліч різновидів ультрасвітового буття, які мають таку ж реальність і силу, як і інші типи буття, але вміщені у рамки свого небуття. Вони потребують пояснення, яке залишається в межах реальності. Ніщо, якщо воно не підтримується буттям, зникає *як ніщо*, і ми впадаємо в буття. Ніщо може бути неантизованим лише на тлі буття; якщо ніщо і може бути даним, то ані до, ані після буття, ані (якимось загальним чином) по той бік буття, але в самому ядрі буття, його осерді, як хробак.

V. Походження ніщо

Наразі варто б озирнутися назад, на вже пройдений шлях. Спершу ми поставили запитання про буття. Потім, досліджуючи те ж саме, але осмислене як тип людської *поведінки,* ми, своєю чергою, поставили до нього запитання. Далі змушені були визнати, що коли негації не існує, то жодного запитання не можна задати, зокрема, й щодо буття. Але та сама ж негація, якщо придивитися ближче, відправляє нас до ніщо як до свого походження і підґрунтя. Для того, щоб у світі існувала негація, отже, задля того, щоб ми могли себе запитати про буття, необхідно, аби ніщо якимось чином було дано. Ми зазначали: ніщо не може перебувати поза буттям ані як додаткове й абстрактне поняття, ані як нескінченне середовище, в якому буття перебувало б у підвішеному стані. Треба, аби ніщо було дано в надрах буття, щоб ми могли вловити цей частковий тип реальності, який ми назвали негативностями. Проте буття-у-собі не може продукувати це інтрасвітове ніщо: поняття буття як цілковита позитивність, не містить ніщо у формі однієї зі своїх структур. Годі й говорити, що буття не допускає його. Буття позбавлене будь-якого зв'язку з ним. Отож нині постає особливо нагальне питання: якщо ніщо не може бути осягнутим ані поза буттям, ані виходячи з буття, і якщо, з другого боку, оскільки воно є не-буттям і не може отримати від самого себе необхідну силу, щоб «неантизувати себе», то *звідки ж тоді з'являється ніщо?*

Якщо захочемо ближче підійти до цієї проблеми, то насамперед слід визнати, що ми не можемо приписати ніщо властивість «неантизувати себе». Незважаючи на

те, що вислів «неантизувати себе» слід розумти як такий, що відбирає в ніщо останню подобу буття, ми мусимо визнати, що лише *буття* здатне неантизувати себе, оскільки, хоч яким би воно було, для того, щоб неантизувати себе, воно мусить бути. Але ніщо *не є*. Якщо ми можемо говорити про нього, то лише тому, що воно має подобу буття, запозичене буття, як ми це зазначали раніше. ніщо не є, ніщо *було*, ніщо не неантизує себе: ніщо *неантизоване*. Отже, має існувати якесь буття (це не може бути буття в собі), властивість якого є здатність неантизувати ніщо, підпирати його в бутті, безперервно підтримувати його в тому самому стані *буття, через яке ніщо приходить до речей*. Однак яким може бути буття стосовно ніщо, так щоб через нього ніщо приходило до речей? Спочатку слід зазначити, що постульоване буття не може бути пасивним стосовно ніщо: воно не може одержувати його; ніщо не могло б *прийти* в це буття інакше, ніж через якесь інше буття, а це завело б нас у нескінченність. Але, з другого боку, буття, через яке ніщо приходить у світ, не може *продукувати* ніщо, залишаючись індиферентним до цього продукування — подібно до причини стоїків, яка справляє свій ефект, не змінюючи свого буття. Було б незрозуміло, як буття, наповнене позитивністю, спроможне підтримувати й створювати поза своїми межами ніщо або трансцендентне буття, оскільки в бутті немає нічого такого, завдяки чому воно могло б перевершувати себе в напрямі до небуття. Буття, через яке ніщо приходить у світ, мусить заперечувати ніщо у своєму бутті, більше того, воно уникає ризику встановлювати ніщо як трансцендентне в самому осерді іманентного, якщо не заперечувати ніщо в його існуванні у *зв'язку з його власним буттям*. Буття, через яке ніщо приходить у світ, є таким буттям, що в його бутті ніщо цього буття перебуває під запитанням. *Буття, через яке ніщо приходить у світ, мусить бути своїм власним ніщо*. І через це потрібно осягнути не неантизуючий акт, який вимагав би своєю чергою підгрунтя в бутті, а онтологічної характеристики відповідного буття. Залишилося з'ясувати, в якому примхливому й чудесному регіоні буття ми зустрінемо буття, яке буде своїм власним ніщо.

Ми зможемо допомогти собі в нашому дослідженні, звернувшись до складнішого прикладу поведінки, а саме до тієї, що слугувала нам відправним пунктом. Отже, слід повернутися до запитання. Ми вже бачили, як ви пригадуєте, що будь-яке запитання, по суті, передбачає можливість негативної відповіді. В процесі запитання ми запитуємо якесь буття стосовно його буття або стосовно способу його буття. І цей спосіб буття, або це буття приховані: завжди залишається можливість проявити себе як ніщо. Але, як уже розглядалося, саме тому, що якесь існуюче може завжди розкривати себе як *ніщо*, то звідси будь-яке запитання передбачає, що здійснюється неантизувальний відступ стосовно даного, яке стає простою *презентацією*, що коливається між цим буттям і ніщо. Таким чином, не має значення, що запитувач має перманентну можливість відірватися від каузальної серії, яка конституює дане буття і здатна продукувати лише буття. Справді, якщо ми погодимося, що запитання визначається у запитувача через якийсь універсальний детермінізм, то тоді воно не лише перестає бути інтелігібельним, а навіть не може бути осягнутим. Так, реальна причина здійснює реальну дію, і зумовлене причиною буття повністю втягнуте причиною в позитивність: тією мірою, якою воно залежить у своєму існуванні від причини, воно не матиме в собі найменшого зародку ніщо, оскільки запитувач повинен мати змогу здійснювати стосовно того, що запитують, певний вид неантизувального відступу, то він уникає каузального порядку світу, відділяється від буття. Це означає, що завдяки подвійному рухові неантизації, він неантизує те, що запитують, у його відношенні до себе, ставлячи його в якесь *нейтральне* становище між буттям і не-буттям, і ще він неантизує сам себе стосовно того, що запитують, відриваючись від буття, аби мати можливість добути із себе якесь не-буття. Отже, із запитанням у світ вводиться певна доза негативності: ми бачимо, що ніщо наповнює світ барвами, переливається різними кольорами в речах. Але водночас запитання йде від запитувача, який сам себе у своєму бутті обґрунтовує як той, хто запитує, відділяючись тим самим від буття. Отже, запитання, за визначенням,— це людський процес. Таким чином, людина пре-

зентує себе, принаймні в цьому випадку, як якесь буття, що примушує ніщо з'явитися у світ, оскільки вона сама вражена не-буттям.

Ці зауваги можуть слугувати нам провідною ниткою при розгляді неґативностей, про котрі ми попередньо говорили. Немає жодного сумніву, що це — трансцендентні реальності; наприклад, дистанція, кинута нам як щось, із чим потрібно рахуватися, що ми мусимо долати із зусиллям. Однак ці реальності за природою досить специфічні: цілком безпосередньо вони позначають суттєвий зв'язок людської реальності зі світом. Вони беруть свої витоки від акту людського буття, або від чекання чи від проекту, вони позначають кожен аспект буття, тільки-но той з'являється в людському бутті, втягнутому у світ. А відношення людини зі світом, що вказують на неґативності, не мають нічого спільного з відношеннями *a posteriori*, які вивільняються з нашої емпіричної діяльності. Йдеться про ті відношення *спідручності*, через які, за Гайдеґером, об'єкти світу розкривають себе людській реальності. Радше кожна неґативність з'являється як суттєва передумова цього відношення спідручності. Для того, щоб тотальність буття упорядковувалася навколо нас у спідручності, аби вона подрібнювалась у диференційованих комплексах, які посилаються один на одного й котрі можуть нам *слугувати,* потрібно, аби неґація виникала не як річ серед інших речей, а як поняттєва рубрика, що відає порядком і розподілом великих мас буття в речах. Отже, виникнення людини в середині буття, яке її «охоплює», уможливлює розкриття себе світові. Але суттєвим і первісним моментом цього виникнення є неґація. Таким чином, чи досягли ми першого поняття цього дослідження: людина є буттям, через яке ніщо входить у світ? Одначе це запитання відразу ж тягне за собою інше: чим повинно бути людське буття у своєму бутті, аби через нього ніщо приходило у світ?

Буття може породжувати лише буття, і якщо людина втягнута в цей процес породження, то вона може вийти з нього лише через буття. Якщо ми зобов'язані мати можливість запитати стосовно цього процесу, тобто поставити його під запитання, то потрібно, аби ми мали змогу утримувати його у своїй уяві як певну сукупність

тобто поставити самого себе *поза буттям* і водночас послабити буттєву структуру буття. Однак, у людській реальності, навіть попередньо, не задано здатності неантизувати масу буття, яка постає перед нею. Те, що вона може видозмінювати, це свій *зв'язок із* цим буттям. Для неї стати поза межею окремо існуючого означає поставити саму себе поза межею стосовно цього існуючого. В цьому випадку вона його уникає, перебуває поза межами досягнення, на неї неможливо впливати, вона себе знаходить по *той бік ніщо*. Цій здатності людської реальності секреторно виділяти ніщо, яке її вирізняє, Декарт, услід за стоїками, дав відповідне ім'я: *свобода*. Але свобода тут є тільки словом. Якщо ми хочемо проникнути в це глибше, то не повинні задовольнятися цією відповіддю, а мусимо одразу ж себе запитати: якою має бути людська свобода, якщо через неї ніщо повинно приходити у світ?

Ми ще не маємо можливості дослідити проблему свободи в її повному обсязі [1]. Справді, заходи, які ми здійснили до цього, чітко засвідчують, що свобода не є властивістю людської душі, яку можна було б розглянути й описати окремо. Те, що ми намагаємося визначити, то це — буття людини, оскільки воно зумовлює появу ніщо, і це буття постає перед нами як свобода. Отже, свобода, як необхідна умова в неантизації ніщо, не є *властивістю,* котра належить, з-поміж багатьох інших, сутності людського буття. Втім, ми вже зазначали, що зв'язок існування з сутністю у людини не тотожний тому, який притаманний речам світу. Людська свобода передує сутності людини й уможливлює її. Сутність людського буття — перебувати у невизначеному стані в своїй свободі. Таким чином, те, що ми називаємо свободою, неможливо відрізнити від *буття* людської реальності. Людина не є *спочатку,* щоб бути вільною *потім,* адже немає різниці між буттям людини та її «свободо-буттям» (*etre-libre*). Отже, тут не йдеться про те, щоб відразу перейти до питання, котре може бути вичерпно досліджене лише в світлі скрупульозного з'ясування людського буття, але ми маємо дослідити свободу у зв'язку з пробле-

[1] 1 Пор.: Частина IV, розд. I.

мою ніщо і в чіткій відповідності з тим, як вона зумовлює його появу.

Те, що спочатку проявляється з очевидністю, це — те, що людська реальність може відриватися від світу — в запитанні, методичному сумніві, у скептичному сумніві, в епохе [1] тощо — лише за умови, якщо вона за природою є відриванням від самої себе. Це те, що осягнув Декарт, коли засновував сумнів на свободі, вимагаючи від нас здатності зважувати наші судження, а після нього — Ален. Це також саме в цьому розумінні Гегель стверджував про свободу духу відповідно до того, що дух — то опосередковування, тобто негативне. А втім, це якраз саме один із напрямків сучасної філософії, що вбачає в людській свідомості різновид втечі від себе: таким є сенс гайдеґерівського поняття трансцендентного: інтенціональність Гусерля і Брентано також має, на додаток до головної функції, характерну ознаку відривання від себе. Але це не внутрішня структура свідомості, в рамках котрої розглядатимемо свободу: наразі нам бракує знарядь і техніки, які б дали змогу успішно провести це дослідження. Те, що нас зараз цікавить, це — часовоплинна операція, оскільки запитання, як і сумнів, є якоюсь поведінкою: вона передбачає, що людське буття спочатку перебуває в лоні буття, а потім відокремлюється від нього шляхом неантизувального відступу. Отже, це якраз зв'язок із собою протягом якогось часовоплинного процесу ми тут розглядаємо як передумову неантизації. Ми просто хочемо показати, що, асимілюючи свідомість у довготривалу каузальну серію, перетворюємо її на повноту буття і завдяки цьому примушуємо її повернутися в безмежну тотальність буття, як про це свідчать марні зусилля психологічного детермінізму відокремитися від універсального детермінізму і конституювати себе як окремий розряд.

Кімната відсутнього, книги, які він перегортав, предмети, котрих торкався, для них самих є лише книгами, *предметами,* тобто повноцінною дійсністю; навіть сліди, які він залишив, можуть бути розшифровані як його слі-

---

[1] Епохе — термін Е. Гусерля, що означає «утримання» від будь-яких суджень про реальне. — *Перекл.*

ди лише за умови перебування в ситуації, де він уже постає як відсутній; книга із загнутими, зачитаними сторінками для неї самої не є книгою, яку перегортав П'єр і яку він більше не гортає; це — просто том із загнутими сторінками, потріпаний, він може посилатися лише на самого себе або на присутні предмети, на лампу, котра його освітлює, на стіл, що її тримає, якщо його розглядати як сьогочасну і трансцендентну мотивацію мого сприйняття або навіть як синтетичний і упорядкований потік моїх чуттєвих вражень. Ні до чого б не привело й посилання на асоціацію за суміжністю, як це робив Платон у «Федоні», спонукаючи з'являтися образ відсутнього на тлі сприйняття ліри або цитри, котрих той торкався. Цей образ, якщо розглядати його як існуючий сам собою і в дусі класичних теорій, є певною наповненістю, конкретним і позитивним психічним фактом. Згодом необхідно приписати йому негативне судження подвійного плану: суб'єктивного, аби позначити, що образ не є сприйняттям, і об'єктивного, щоб заперечити стосовно цього П'єра, образ якого я формую, що зараз він *мав би* тут *бути*. Це славнозвісна проблема характерних ознак істинного образу, якою займалися стільки психологів від Тена до Сайєра. Як бачимо, асоціація не знімає цієї проблеми: вона штовхає її на рефлексивний рівень. Але в будь-якому разі вона вимагає негації: принаймні неантизувальний відступ свідомості стосовно образу вона сприймає як суб'єктивне явище, аби поставити його якраз лише як суб'єктивний феномен. Втім, я вже намагався показати [1], що коли ми *спочатку* конституюємо образ як відроджене сприйняття, то *згодом* у принципі неможливо відрізнити його від справжнього сприйняття. Образ повинен містити в самій своїй структурі неантизувальну тезу. Він конституює себе як образ, ставлячи свій об'єкт як такий, що існує десь в *іншому місці* або не існує. Він несе в собі подвійну негацію: спочатку є неантизацією світу (оскільки немає світу, який пропонував би в наш час під виглядом справжнього об'єкта сприйняття об'єкта, що існує в уяві), потім — неантизацією об'єкта образу (оскільки він визначається як недійсний)

[1] *L'imagination*, 1936.

і одразу ж — неантизацією самого себе (бо він — не конкретний і переповнений психічним процесом). Марно буде посилатися (щоб пояснити, як я сприймаю відсутність П'єра в кімнаті) на ті славнозвісні «порожні інтенції» Гусерля, які для значної більшості є такими, що конституюють сприйняття. Справді, між різними перцептивними інтенціями існують відношення *мотивації* (але мотивація не є каузальністю), і серед цих інтенцій одні є повними, тобто вони наповнені тим, на що вони націлені, а інші — порожні. Але саме через те, що матеріалу, який має наповнювати порожні інтенції, *не існує*, то він не може бути саме тим, хто обґрунтовує їх у їхній структурі. Оскільки ж інші інтенції є повними, то вони тим паче не можуть обґрунтовувати порожні інтенції, бо вони порожні. Втім, ці інтенції мають психічну природу, і було б помилкою розглядати їх як речі, тобто, що вони є посудинами, котрі мають бути дані спочатку, які можуть бути, відповідно до випадків, порожніми чи наповненими й котрі, за природою, були б байдужими до їхнього стану порожнечі чи наповненості. Здається, Гусерль не завжди уникав цієї речової ілюзії. Щоб бути порожньою, потрібно, аби інтенція усвідомлювала сама себе як порожню, і саме порожньою щодо певного матеріалу, яким вона прагне наповнитися. Порожня інтенція конституює саму себе як таку, що є порожньою, в чіткій відповідності з тим, що вона вважає свій матеріал як неіснуючий чи відсутній. Одним словом, порожня інтенція є свідомістю негації, яка себе трансцендентує до якогось об'єкта, ставлячи його в становище відсутнього чи неіснуючого. Таким чином, хоч якими були б пояснення цього, відсутність П'єра для того, щоб бути констатованою чи відчутною, вимагає якогось негативного моменту, завдяки котрому свідомість, за відсутності будь-якої попередньої детермінації, встановлює сама себе як негацію. Осягаючи (на основі моїх чуттєвих вражень від кімнати, де він живе) того, кого більше немає в кімнаті, я з необхідності був підведений до певної розумової дії, котру нездатний визначити чи мотивувати жоден попередній стан, коротше кажучи, зробити в самому собі якийсь розрив із буттям. І оскільки я постійно користуюся негаціями задля того, щоб відокремити і визначити існуючі

об'єкти, тобто, аби про них думати, то послідовність моїх «свідомостей» є постійним відділенням наслідку відносно причини, адже будь-який неантизуючий процес вимагає видобувати своє начало лише з самого себе. У тому разі, якби мій нинішній стан був продовженням мого попереднього стану, то будь-яка тріщина, через яку могла б прослизнути неґація, була б повністю зашпарована. Отже, будь-який психічний процес неантизації містить у собі розрив між безпосереднім психічним минулим і теперішнім станом. Саме цим розривом і є ніщо. Втім, можуть сказати, що залишається можливість послідовного утягування між неантизувальними процесами. Так, моя констатація відсутності П'єра могла б бути також зумовлена моїм жалем із приводу того, що я його не бачу, отже, не виключена можливість якогось детермінізму неантизацій. Однак, окрім того, що перша неантизація цієї серії з необхідності повинна відриватися від попереднього процесу, то, зрештою, що означатиме мотивування ніщо через ніщо? Якесь буття може постійно *себе неантизувати,* але тією мірою, якою воно себе неантизує, воно відмовляється бути першопричиною якогось іншого явища, навіть якби це була вторинна неантизація.

Залишається пояснити, яким є це відділення, це відклеювання свідомості, котре зумовлює будь-яку неґацію. Коли ми досліджуємо попередню свідомість, що розглядається як мотивування, то одразу з очевидністю бачимо, що нічого не приходить, прослизаючи між цими станами — попереднім і теперішнім. Не існувало ніякого розриву безперервності в потоці розкручування часу; інакше ми повернемося до неприйнятної концепції нескінченної подільності часу і до часового моменту чи миттєвості як до крайньої межі цього поділу. Немає також підстав для раптового включення якогось непрозорого елемента, який відділяв би попереднє від наступного, як-от лезо ножа розтинає плід на дві половинки. Немає також *послаблення* мотивувальної сили попередньої свідомості: вона залишається такою, якою вона є, вона нічого не втрачає від своєї нагальності. Те, що відділяє попереднє від наступного, і є *нічого.* І це нічого абсолютно нездоланне якраз саме тому, що воно є нічим; оскіль-

ки у будь-якій перешкоді, що її треба подолати, є якийсь позитив, котрий подає себе як подоланний. Але в цьому випадку, яким ми займаємося, марно було б шукати опір, котрий треба зламати, перешкоду, яку треба подолати. Попередня свідомість завжди є тут (навіть у її модифікації «минулості»), вона повсякчас підтримує відношення інтерпретації з нинішньою свідомістю, але на тлі цього екзистенційного відношення, вона перебуває поза грою, поза межею, в дужках, точно такою, якою вона є в очах того, хто здійснює феноменологічне «епохе», світ усередині неї і поза нею. Отже, умовою для того, аби людська реальність могла неантизувати увесь світ чи його частину, є те, щоб вона несла в собі ніщо як те *ніщо*, яке відділяє її теперішнє від будь-якого минулого. Однак це ще не все, оскільки досліджуване *ніщо* не мало б сенсу ніщо: тимчасова зупинка буття, яка залишалась би без назви й котра була б призупиненою свідомістю буття, приходила б іззовні свідомості і мусила б, як наслідок, ділити її навпіл, уводячи непрозорість в лоно цієї абсолютної прозорості [1]. Крім того, це ніщо не було б повністю негативним. Ніщо, як ми вже переконалися, є підґрунтям негації, адже воно її приховує у собі, оскільки є негацією у вигляді існування. Отже, потрібно, щоб усвідомлюване буття конституювало самого себе відносно свого минулого як таке, що відділене від цього минулого через ніщо; потрібно, аби була свідомість цього буттєвого розриву, але не як феномен, що переживається, а як структура свідомості, чим вона і є. Свобода — це людське буття, що ставить своє минуле поза грою, приховуючи своє власне ніщо. Цілком зрозуміло, що ця первинна необхідність бути своїм власним ніщо не з'являється у свідомості з перервами, у випадках окремих негацій: немає такого моменту психічного життя, коли б не з'являлися (принаймні як вторинні структури) негативні чи запитальні форми поведінки; якраз саме цю безперервність свідомість переживає як неантизацію свого колишнього буття.

Але, безумовно, нам можуть закинути заперечення, яким ми самі часто користувалися: якщо неантизуваль-

[1] Див.: Вступ, III.

на свідомість існує лише як свідомість неантизації, то має існувати можливість визначити й описати постійний модус свідомості, присутній *як* свідомість і який був би свідомістю неантизації. Чи існує така свідомість? Отже, постає нове запитання: якщо свобода — це буття свідомості, то свідомість має існувати як свідомість свободи? Якою є та форма, що її набуває свідомість свободи? У свободі людське буття *є* своїм власним минулим (так само, як і своїм власним майбутнім) у формі неантизації. Якщо наші аналізи не ввели нас в оману, то для людського буття має існувати, оскільки воно є усвідомлювальним буттям, певний спосіб утримувати себе перед лицем свого минулого і майбутнього як щось таке, що водночас є цим минулим і майбутнім, і як таке, що не є ними. Ми могли б одразу відповісти на це запитання: саме через тривогу людина усвідомлює свою свободу, або, якщо хтось вважає це за краще, тривога є способом буття свободи як буттєвої свідомості, якраз саме в тривозі свобода є у своєму бутті під запитанням для самої себе.

К'єркеґор, описуючи тривогу щодо провини, характеризував її як тривогу перед свободою. Але Гайдеґер, про якого відомо, що він був під впливом К'єркеґора [1], навпаки, розглядав тривогу як осягнення ніщо. Ці два описи тривоги нам не здаються суперечливими: навпаки, вони містять у собі один одного.

Спочатку треба погодитися з К'єркеґором: тривога відрізняється від страху тим, що страх — це страх істот цього світу, а тривога — це тривога перед собою. Запаморочення — це тривога тією мірою, якою я боюся не впасти в безодню, а туди кинутися. Ситуація, що викликає страх, включає ризик змінити ззовні моє життя, а моє буття викликає тривогу тією мірою, якою я боюся своїх власних реакцій на цю ситуацію. Артилерійська підготовка, що передує атаці, може викликати страх у солдата, котрий потрапив під обстріл, але тривога починається в нього лише тоді, коли він спробує передбачити свої дії, щоб протистояти обстрілу, коли він себе запитує, чи має він можливість «вистояти».

---

[1] J. Wahl: *Etudes kierkegaardiennes*: Kierkegaard et Heidegger.

Так само мобілізований, який відправляється на збірний пункт у момент початку війни, може, у деяких випадках, мати страх смерті, але значно частіше він має «страх мати страх», тобто боїться самого себе. У більшості випадків ризиковані або загрозливі ситуації є суміжними: вони сприймаються через почуття страху чи тривоги відповідно до того, як ми їх розглядатимемо: чи ситуацію як таку, що діє на людину, або людину як таку, що впливає на ситуацію. Людина, яка щойно дістала «важкий удар», втратила під час банкрутства велику частку своїх капіталовкладень, може мати страх перед бідністю, що їй загрожує. Згодом вона боятиметься тієї миті, коли, нервово заламуючи руки (символічна реакція жестикулювання, яка вважається обов'язковою, але ще й досі залишається цілком невизначеною), вигукне: «Що я маю робити? Ну, що мені робити?». У цьому розумінні страх і тривога виключають одне одного, тому що страх є несвідомим осягненням трансцендентного, а тривога — свідомим осягненням себе, одне народжується від руйнування другого, й у випадку, який я щойно наводив, відбувається нормальний процес постійного переходу від одного до другого. Але існують також ситуації, в яких тривога з'являється чистою, тобто без того, щоб коли-небудь існував попередній чи мав місце наступний страх. Наприклад, якщо мене призначили на нову посаду й доручили делікатну і приємну місію, я можу подумки тривожитися, що я, можливо, нездатний її виконати, але без найменшого страху перед світом від наслідків моєї можливої невдачі.

Що означає тривога в цих різних прикладах, які я щойно навів? Візьмімо знову запаморочення. Воно сповіщає про себе через страх: я знаходжуся на вузенькій стежці, без поручнів, яка пролягає над проваллям. Провалля подає себе мені як *уникання,* воно репрезентує смертельну небезпеку. Водночас я уявляю собі певну кількість випадків, що залежать від універсального детермінізму і які можуть перетворити цю смертельну загрозу на реальність: я можу послизнутися на якомусь камені і впасти в прірву, під моїми ногами може осипатися крихка земля. Через ці різні передбачення я даний сам собі як якась річ, я пасивний стосовно цих можли-

востей, вони приходять до мене ззовні, бо я *також* є об'єктом світу, що підпадає під закон всесвітнього тяжіння, це не *мої* можливості. Цієї миті з'являється *страх*, що охоплює мене, починаючи із цієї ситуації, як зруйноване трансцендентне посеред інших трансцендентностей, мов об'єкт, що не має в собі причини свого майбутнього зникнення. Реакція на це буде суто рефлексивна: я «буду уважним» до каміння на дорозі, триматимусь якомога далі від краю стежки. Я — той, хто щосили відштовхує загрозливу ситуацію, я уявляю собі певну кількість майбутніх вчинків, призначених для того, аби віддалити від мене загрози світу. Ці вчинки є *моїми* можливостями. Я уникаю страху навіть тоді, коли я вміщую себе в якийсь проект, де мої власні можливості поступаються місцем трансцендентним імовірностям, у котрих для людської активності немає місця. Але ці вчинки, якраз саме тому, що вони є *моїми* можливостями, не здаються мені визначеними сторонніми причинами. Не лише тому, що немає цілковитої певності стосовно їхньої ефективності, але особливо тому, що немає запоруки їхнього подальшого утримання, оскільки вони не мають достатнього існування для себе: можна було б сказати, зловживаючи висловом Берклі, що їхнє «буття є буттям-підтримкою» і що їхня «буттєва можливість — то лише обов'язок-бути-підтримкою»[1]. Звідси їхня можливість має за необхідні передумови здатність до протилежних вчинків (не зважати на каміння на дорозі, бігти, думати про щось інше) і спроможність до зворотного типу дій (кинутися у прірву). Те можливе, яке я бачу як *своє* конкретне можливе, здатне з'являтися як моє можливе, лише піднімаючись на тлі сукупності логічних можливостей, які містить ситуація. Але ці відкинуті можливості, своєю чергою, мають інше буття лише як «буття-підтримку», це саме я є тим, хто їх підтримує в їхньому бутті, і, навпаки, їхнє дійсне не-буття є «не обов'язково бути підтриманим». Жодна зовнішня причина їх не усуне. Я єдиний, хто є безперервним джерелом їхнього небуття, я залучений до них: щоб примусити з'явитися *мою* можливість, я ставлю інші можливості таким чином, аби їх неантизувати.

[1] Ми повернемося до цих можливостей у другій частині цієї праці.

Якщо я можу осягнути самого себе в моїх зв'язках із цими можливостями як причина, що породжує свої наслідки, то це не означає, що при цьому виникає тривога. У цьому випадку певний наслідок, як моя можливість, був би цілком визначеним. Однак тоді він перестав би бути можливістю, він став би просто наступним (*a-venir*). Отже, якби я хотів уникнути тривоги і запаморочення, то для цього досить, щоб я міг розглядати спонукальні причини (інстинкт самозбереження, попередній страх тощо), котрі спонукають мене відмовитися вважати ситуацію як таку, що *визначає* мою попередню поведінку на зразок того, як наявність у певній точці даної маси визначає траєкторію руху, здійснюваного іншими масами; потрібно, аби я вловив у собі чіткий психологічний детермінізм.

Проте я відчуваю тривогу саме тому, що мої вчинки є лише *можливими,* і це якраз означає, що, нагромаджуючи сукупність причин, аби відштовхнути цю ситуацію, я водночас сприймаю ці причини як не досить ефективні. Навіть тієї миті, коли я сприймаю самого себе як такого, що перебуває у стані *жаху* перед прірвою, я усвідомлюю цей жах як *незумовлений* стосовно моєї поведінки. В одному розумінні цей жах спричиняє поведінку обережності, містить у собі її абрис, а в іншому — встановлює подальший розвиток цієї поведінки лише як можливий, якраз саме тому, що я сприймаю його не як *причину* цього подальшого розвитку, а як вимогу, поклик і таке інше.

Однак ми це вже бачили, свідомість буття є буттям свідомості. Отже, тут не йдеться про якесь спостереження, яке я міг би зробити згодом, після вже існуючого жаху: це якраз буття жаху, що з'являється у самому собі як таке, що не є *причиною* тієї поведінки, котру він викликає. Одним словом, щоб уникнути страху, який мені відкриває чітко визначене трансцендентне майбутнє, я вдаюся до розмірковування *(reflexion),* але останнє пропонує мені лише невизначене майбутнє. Це означає, що, конституюючи певну поведінку як *можливу* і якраз саме тому, що вона є *моєю* можливістю, я усвідомлюю, що *ніщо* (*rien*) не зобов'язує мене дотримуватися цієї поведінки. Однак у майбутньому я справді є там, унизу, саме туди я потраплю одразу, залишивши стежку, за яку я

щосили тримаюся. І в цьому розумінні вже існує зв'язок між моїм майбутнім буттям і теперішнім, Але в надрах цього зв'язку прослизає ніщо: я не є таким, яким я буду. Спершу я не є таким, бо мене від нього відділяє час. Потім — через те, що той, яким я є, не являє собою основу того, яким я буду. І, нарешті, тому, що будь-яке актуально існуюче не може чітко визначити те, що має бути. Однак оскільки я вже є тим, яким я буду (інакше мене не цікавитиме можливість бути таким чи таким), то я є *таким, яким я буду, відповідно до цього способу не бути ним.* Саме через цей жах я спрямовуюся до майбутнього, і він себе неантизує в тому, що він конституює майбутнє як можливе. Якраз саме цю буттєву свідомість свого власного майбуття як певний спосіб не-буття ми й називатимемо *тривогою.* І якраз неантизація жаху як спонукальної причини, котра має своїм наслідком посилити жах як *настрій,* а у своїй позитивній частині — появу інших типів поведінки (зокрема, такої, що спонукає кинутися в прірву) як моїх *можливих* можливостей. Якщо *нічого* не примушує мене рятувати своє життя, то *ніщо* не заважає мені кинутися в безодню. Певна поведінка виходитиме з того мене, яким я не є. Таким чином, я, яким я є, залежу в самому собі від я, яким я ще не є, у точній відповідності з тим, як я, котрим я не є, не залежу від я, котрим я є. А запаморочення з'являється як усвідомлення цієї залежності. Я наближаюся до прірви, і саме мене мої очі шукають на її дні. Від цієї миті я граю з моїми можливостями. Мої очі, оглядаючи прірву зверху донизу, зображають моє можливе падіння і здійснюють його символічно: водночас поведінка самогубства, оскільки вона стає моєю можливою «можливістю», примушує своєю чергою виникнути можливі мотиви, щоб її прийняти (самогубство спонукало б тривогу вгамуватися). На щастя, ці мотиви, своєю чергою, саме тому, що вони є мотивами якоїсь можливості, подають себе як незадіяні, як недетерміновані: вони не можуть більше *продукувати* самогубство, так само як мій жах перед падінням не може мене *схилити* до того, аби його уникнути. Загалом, якраз саме ця контртривога спонукає тривогу припинятися, трансформуючи її у нерішучість. Нерішучість,

своєю чергою, закликає прийняти рішення: швидко віддалитися від краю прірви і знову йти своєю дорогою.

Приклад, який ми щойно аналізували, показав нам те, що можна було б назвати «тривогою перед майбутнім». Однак у ньому існує й інше: тривога перед минулим. Це тривога гравця, який добровільно і щиро вирішив більше не грати й котрий, коли він наближається до «зеленого сукна», раптом бачить, що всі його рішення «тануть». Часто описують цей феномен так, мовби вигляд грального столу пробуджує в нас прагнення, яке входить у конфлікт із нашим попереднім рішенням, і закінчується для нас тим, що нас втягнено в гру, незважаючи на прийняте рішення. Мало того, що подібний опис зроблено в речовинних термінах і що він населяє дух антагоністичними силами (скажімо, добре відома «боротьба розуму з пристрастями» моралістів), він ще й помилково тлумачить факти. Насправді ж — свідченням тому є листи Достоєвського — у нас немає нічого такого, що було б схоже на внутрішню *суперечку,* буцімто ми мусимо зважувати мотиви та спонукальні причини перед тим, як приймаємо рішення. Попередня обіцянка «більше не грати» завжди присутня *тут*, і у більшості випадків гравець, стоячи перед гральним столом, повертається до неї за допомогою: оскільки він не хоче грати, або, радше, давши собі обіцянку напередодні, він усе ще про себе думає як про такого, котрий не хоче більше грати, він вірить в ефективність цього рішення. Одначе те, що він вловлює тоді в тривозі, це якраз тотальна неефективність попереднього рішення. Безумовно, воно присутнє тут, але застигле, недієздатне, *перевершене (dépassée)* через те, що я є свідомим *щодо* нього. Воно ще є *моїм* тією мірою, якою я безперервно відтворюю свою ідентичність із самим собою крізь плин часу, але воно більше не є *моїм*, оскільки воно є *для* моєї свідомості. Я його уникаю, воно відсутнє у тій місії, яку я йому надав. Тут я ще перебуваю в модусі не-буття. Те, що гравець вловлює цієї миті, це також безперервний розрив детермінізму, це — ніщо, котре відділяє його від мене; я так хотів учора більше не грати; я навіть мав синтетичне сприйняття ситуації (загроза розорення, відчай моїх близьких), яка начебто *забороняла мені* грати. Мені здається, що таким чином я

мовби встановив *реальний бар'єр* між мною і грою, і раптом помічаю, що це синтетичне осягнення — не більше, ніж спогад про ідею, про почуття; для того, аби воно знову прийшло мені на допомогу, *потрібно, щоб я його переробив ex nihilo* і добровільно: воно — не більше, ніж одна із моїх можливостей, так само як участь у грі є серед них іншою, не більше й не менше. Мені необхідно цей страх доведення до відчаю сім'ї *знову віднайти,* наново відтворити як пережитий страх. Він стоїть позаду мене як безтілесний привид. Від мене одного залежить, чи позичати йому мою плоть. Я — самотній і беззахисний перед спокусою, як і напередодні. І після того, як терпляче були побудовані перешкоди та стіни, як я помістив себе в магічне коло якогось рішення, я з тривогою помічаю, що нічого не заважає мені грати, і тривога — це я, оскільки виключно через те, що я відчуваю себе в існуванні як буттєва свідомість *(conscience d'etre),* я спонукаю себе не бути цим минулим із добрими рішеннями, *яким я є.*

Тут марно було б заперечувати на тій підставі, що ця тривога має своєю єдиною передумовою незнання нижчевикладеного психологічного детермінізму: я стривожений через відсутність знання реальних і дійових причин, які, в глибинах підсвідомості, визначають мої вчинки. Передусім, ми відкажемо, що тривога не з'являється як *доведення* людської свободи: нам вона дається як необхідна передумова запитання. Ми хотіли б лише показати, що існує специфічна свідомість свободи, що ця свідомість є тривогою. Це означає, що ми хотіли утвердити тривогу в її суттєвій структурі як свідомість свободи. Однак, із цієї точки зору, існування психологічного детермінізму не могло би послабити наслідки нашого опису: бо справді, або ж тривога є невідомим, що не помічається цим детермінізмом — і тоді вона, справді, вловлює себе як свобода, або ж стверджувати, що тривога є свідомістю, котра не знає реальних причин наших дій. Тут тривога надходила б від того, що ми передчували ігральний стіл у глибині нас, жахливі пристрасті, які раптом призводили б до злочинних дій. Але в цьому разі ми зненацька з'являлися б собі *як речі світу* і були б для самих себе нашою власною трансцендентною ситуацією.

Тоді тривога розвіюється, аби звільнити місце *страху*, бо саме страх є синтетичним осягненням трансцендентного як чогось небезпечного.

Цю свободу, яка розкриває нам себе в тривозі, можна схарактеризувати через існування цього *ніщо (rien)*, яке прокладається між мотивами і дією. Це *не завдяки тому*, що я вільний, моя діяльність уникає детермінації мотивів, а навпаки, структура мотивів як незадіяних виступає передумовою моєї свободи. І якщо запитають, яким є це ніщо, яке засновує свободу, ми відповімо, що його годі описати, адже воно *не є*, але принаймні можна відкрити його сенс, оскільки це ніщо через людське буття *було* у відповідності із самим собою. Воно співвідносне необхідності, щоб мотив з'являвся як мотив, лише як кореляція свідомості з мотивом. Одне слово, тільки-но ми відмовляємося від гіпотези про вміст свідомості, мусимо знову визнати, що мотив ніколи не міститься у свідомості: він лише для свідомості. Оскільки ж мотив здатний зненацька з'являтися як поява, то він конституює сам себе як недійсне. Безумовно, не маючи часово-просторового зовнішнього виразу, він завжди належить до суб'єктивності і сприймається як *мій*, але за своєю природою він є трансцендентним в іманентному, і свідомість його уникає, тим самим докладаючи його: тепер для свідомості постає завдання надати йому його значення і значущості. Таким чином, *ніщо*, яке відділяє мотив від свідомості, характеризується як трансцендентне в іманентному: якраз продукуючи саму себе як іманентне, свідомість неантизує ніщо, яке її примушує існувати для самої себе як трансцендентне. Однак це ніщо, котре виступає передумовою будь-якої трансцендентної негації, може бути прояснене лише з двох інших первісних неантизацій:

1) свідомість *не є* своєю власною причиною (*motif*), оскільки вона *вільна* від будь-якого змісту. Це нас відправляє в неантизувальну структуру дорефлексивного *cogito*;

2) свідомість постає перед своїм минулим і своїм майбутнім, так само як і перед собою, якою вона є, в модусі не-буття. Це нас відсилає до неантизувальної структури часовості *(temporalité)*.

Звісно, тут не йдеться про те, аби пояснити ці два типи неантизації: наразі ми не володіємо необхідними техніками. Досить зазначити, що остаточне пояснення негації неспроможне бути дане поза описом свідомості (про) себе і часовості.

Ось що слід тут занотувати: свобода, яка себе проявляє через тривогу, характеризується через постійно відновлюваний обов'язок знову робити мої *я*, яке позначає вільне буття. Справді, коли б ми відразу показали, що мої можливості є бентежливими, оскільки від одного *мене* залежить підтримувати їх у їхньому існуванні, то це не означає, що вони випливають із якогось *я*, яке, принаймні йому, було б дане спочатку і згодом, із плином часу, переходило б від однієї свідомості до другої. Гравець, який повинен заново відтворити синтетичне осягнення певної *ситуації*, котра йому забороняла грати, має одразу ж віднайти те я, яке осягне цю ситуацію, котра «є в ситуації». Це я, з його апріорним історичним змістом, є *сутністю* людини. А тривога, як маніфестація свободи перед собою, означає, що людина через ніщо завжди відділена від своєї сутності. Тут необхідно знову звернутися до вислову Гегеля: «Сутність — це те, що було». Сутність — це те, на що людське буття може вказати зі словами: це *є*. І ось чому саме сукупність характерних рис *пояснює* вчинок. Але вчинок є завжди поза цією сутністю, він є людським вчинком лише тією мірою, якою переважає будь-яке пояснення, що йому дають якраз саме тому, що все те, що може позначитися людиною через формулу «це *є*», і у зв'язку з цим воно також *було*. Людина повсякчас носить у собі дорозсудливе (*prejudicative*) розуміння своєї сутності, але тим самим вона через ніщо відділена від неї. Сутність — це все те, що людська реальність вловлює стосовно самої себе як таке, що *було*. І саме тут з'являється тривога як осягнення себе як існуючого в модусі постійного розриву з тим, що є, або як такого, що примушує себе існувати. Оскільки ми ніколи не зможемо схопити *Erlebnis*[1] як живий наслідок цієї *природи*, що є нашою. Потік нашої свідомості поступово

[1] «Переживання, пережите» — термін Е. Гуссерля (*з нім.*).— *Перекл.*

формує цю природу, але вона завжди перебуває позаду нас і нас переслідує як постійний об'єкт нашого ретроспективного розуміння. Саме тому, що ця природа є якоюсь вимогою без того, щоб бути захистом, вона й осягається як тривожна.

У тривозі свобода бентежиться перед собою, оскільки ніколи не буває ані прошеною, ані затриманою через *ніщо (rien)*. Нарешті, можуть сказати, що нещодавно свободу було визначено як перманентну структуру людського буття: якщо тривога її проявляє, то вона повинна бути перманентним станом моєї чуттєвості. Однак, навпаки, вона — цілковитий виняток. Як же пояснити рідкісність феномена тривоги?

Передусім слід зазначити, що найзвичайніші ситуації нашого життя, ті, в яких ми осягаємо наші можливості як такі, в процесі і через активну реалізацію цих можливостей, не виявляють себе нам через тривогу, оскільки сама їхня структура виключає бентежливе осягнення. Справді, тривога є впізнаванням якоїсь можливості як моєї можливості, тобто вона себе конституює тоді, коли свідомість бачить себе відрізаною через ніщо від своєї сутності, або відділеною від майбутнього через свою ж таки свободу. Це означає, що неантизувальне ніщо позбавляє мене будь-яких вибачень і що, водночас, те, що я проектую як своє майбутнє буття, завжди є неантизованим і зведеним до рівня простої можливості, адже майбутнє, яким я є, залишається поза досяжністю. Але слід зазначити, що в цих різних випадках ми маємо справу з певною часовою формою, де я себе чекаю в майбутньому, де я «собі влаштовую побачення по той бік цього часу, цього дня або цього місяця». Тривога — це побоювання не знайти себе на побаченні, навіть небажання йти туди, однак я можу також себе знайти втягнутим у вчинки, котрі розкривають мені мої можливості в той самий момент, коли вони їх реалізують. Саме підпалюючи цю цигарку, я пізнаю свою конкретну можливість або, якщо хочете, своє бажання палити саме тоді, коли я беру цей папір і це перо, я відкриваю для себе як свою можливість безпосередньої дії — працювати над цим твором: мене сюди втягнуто, і я її відкриваю тієї самої миті, коли я вже в неї занурився. Звичайно, цієї миті вона й надалі

залишатиметься моєю можливістю, бо щохвилини я можу облишити свою роботу, відсунути зошит, закрутити ковпачок ручки. Але ця можливість припинити дію відходить на другий план, оскільки дія, що відкривається мені через мій вчинок, прагне кристалізуватися як трансцендентна і відносно незалежна форма. Свідомість людини, яка *перебуває в дії,* є свідомістю нерефлексивною. Вона являє собою свідомість *про* щось, і трансцендентне, котре розкривається в ній, має специфічну природу: це — якась *вимогова структура світу,* яка відповідно розкриває в собі складні зв'язки інструментального типу (*d'ustensilite*). В акті написання літер, чим я займаюся, ще не закінчена цілісна фраза проявляє себе як пасивна вимога бути написаною. Вона — це той самий смисл літер, який я створюю, і його викликання — це не предмет обговорення, тому що, справді, я не можу писати слова, не трансцендуючи їх до неї, і я відкриваю її як необхідну передумову того смислу слів, які я пишу. Водночас і в межах того ж акту проявляється й організується вказівна сукупність інструментарію (перо, чорнило, папір, лінії, поля тощо), сукупність, котра не може бути осягнута через саму себе, але раптом виникає в лоні трансцендентності, що розкривається фразою, призначеною для написання, як пасивна вимога. Отже, в квазізагальності повсякденних дій я втягнутий, я б'юся об заклад, і я виявляю свої можливості (під час їх реалізації і в тому самому акті їхньої реалізації) як вимоги, невідкладність, зв'язок між приладдями *(ustensilites).* Безумовно, в будь-якому акті цього виду залишається можливість поставити запитання щодо цього акту, бо він відсилає до віддаленіших і суттєвіших цілей як до своїх крайніх значень і до моїх суттєвих можливостей.

Наприклад, фраза, яку я написав, є значенням літер, що я виводжу, але твір, котрий я хочу написати, у цілому, є значенням фрази. А цей твір є можливістю, стосовно якої я можу відчувати тривогу: він справді виступає *моєю* можливістю, і я не знаю, чи продовжуватиму його завтра: завтра моя свобода відносно нього може застосувати свою неантизувальну силу. Якраз саме ця тривога містить у собі сприйняття твору як такого, що є моєю можливістю: необхідно, аби я постав прямо перед ним і

реалізував своє ставлення до нього. Це означає, що я не повинен ставити щодо своєї мети об'єктивні запитання типу: «Чи треба писати цей твір?», бо вони відсилають мене до ширших об'єктивних значень, таких як: «Чи своєчасно писати в *цей* момент?», «Чи дублюю якусь іншу книгу?», «Чи досить цікавий її зміст?», «Наскільки він продуманий?» тощо, всіх значень, котрі залишаються трансцендентними і подають себе як скупчення вимог світу. Для того, щоб моя свобода тривожилася стосовно книги, яку я пишу, необхідно, аби ця книга виявилася у своєму зв'язку зі мною, себто потрібно, аби я, з одного боку, розкрив свою *сутність* як *те, чим я був* (я був тим, хто «бажав написати цю книгу», я її задумав, я вважав, що було б цікаво її написати, і я себе конституював таким чином, що мене не зможуть *зрозуміти,* не беручи до уваги, що ця книга *була* моєю сутнісною можливістю); з другого — ніщо, яке відділяє мою свободу від цієї сутності (*я «хотів її писати»,* але *ніщо,* навіть те, чим я був, не може мене присилувати її писати), і, нарешті, ніщо, котре відділяє мене від того, чим я буду (я відкриваю перманентну можливість облишити книгу як саму передумову можливості її писати і як те саме розуміння моєї свободи).

Потрібно, щоб я вловлював свою свободу вже під час конституювання книги як моєї можливості, адже вона є можливістю, котра руйнує сьогоднішнє і майбутнє, те, чим я є. Це означає, що мені слід поставити себе в площину рефлексії. Оскільки я перебуваю у сфері дії, запланована книга має лише віддалене значення і передбачає дію, яка мені розкриває мої можливості: вона містить у собі лише причетність, не є тематизованою і встановленою для себе, «не створює проблему»; вона не сприймається ані як необхідна, ані як випадкова, вона має лише постійний і віддалений сенс, виходячи з якого, я можу зрозуміти те, що зараз пишу, і внаслідок цього вона сприймається як *буття,* тобто лише ставлячи її як *існуючу основу,* на тлі якої моя теперішня, існуюча фраза виникає, я можу надавати моїй фразі певного смислу. Однак щомиті ми закинуті у світ і втягнуті в нього. Це означає, що ми діємо до того, як постулюємо наші можливості, і ці можливості, котрі розкриваються, як реалі-

зовані, або як такі, що перебувають у процесі реалізації, відсилають до смислів, котрі вимагатимуть особливих дій задля того, аби стати предметом обговорення. Будильник, який дзвонить уранці, відсилає до можливості піти на роботу, що є моєю можливістю. Але осягнути дзвінок будильника як сигнал означає встати. Отже, сам акт вставання є заспокійливим, оскільки ухиляється від питання: «Чи є робота *моєю* можливістю?», і, як наслідок, він не дає мені спроможності осягнути можливість квієтизму, відмови від роботи і, в кінцевому підсумку, відмови від світу і смерті. Одним словом, відповідно до того, як осягнення сенсу дзвінка означає бути вже на ногах на його заклик, це осягнення ґарантує мене також від тривожливої інтуїції, що це саме я надаю будильнику його вимогливості: я і лише я один. Таким же чином те, що можна було б назвати повсякденною моральністю, включає етичну тривогу. Етична тривога існує тоді, коли я себе розглядаю у своєму первісному зв'язку з цінностями. Справді, цінності є вимогами, які потребують якогось підґрунтя. Але це підґрунтя аж ніяк не може бути буттям, оскільки будь-яка цінність, котра б засновувала свою ідеальну природу на своєму бутті, тим самим переставала б бути цінністю і реалізовувала б гетерономію моєї волі. Цінність відтягує своє буття від своєї вимоги, а не свою вимогу від свого буття. Отже, вона не відкривається споглядальній інтуїції, яка сприймала б її як *буттєву* цінність і тим самим позбавляла б її прав на мою свободу. Навпаки, вона може себе розкривати лише в діяльній свободі, котра її спонукає існувати як цінність лише через сам факт визнання її за таку. Звідси випливає, що моя свобода є єдиним підґрунтям цінностей і що *нічого*, абсолютно нічого не виправдовує мене при прийнятті тієї чи тієї цінності, того чи того масштабу цінностей. Як буття, завдяки котрому існують цінності, я не маю виправдання. І моя свобода тривожиться тим, що вона є безґрунтовною основою цінностей. Окрім того, вона сповнюється тривогою тому, що цінності (через те, що вони, по суті, проявляються в свободі) не можуть себе розкривати, не будучи одразу ж «винесеними на обговорення», оскільки можливість, що перевертає шкалу цінностей, додатково з'являється як *моя* можли-

вість. Якраз тривога щодо цінностей є визнанням їхньої ідеальності.

Проте, як звичайно, моя позиція віч-на-віч із цінностями є значною мірою схвальною. Справді, це тому так, що мене втягнуто у світ цінностей. Тривожне сприйняття цінностей як таких, що підтримані у своєму бутті моєю свободою, є явищем наступним і опосередкованим. Безпосереднє — це світ із його невідкладністю, і в цьому світі, куди мене втягнуто, мої дії полохають цінності, як куріпок; саме через моє обурення мені дається антицінність «ницості» і через моє захоплення мені дається цінність «величності». Й особливо через мою покірність перед юрбою табу, що є реальними, мені розкриваються ці табу як фактично існуючі. Якраз не після споглядання моральних цінностей буржуа, котрі самі називають себе «шляхетними людьми», стають шляхетними, але тому, що вони від самого їхнього народження введені у світ, у поведінку, смисл якої — шляхетність. Таким чином, шляхетність набуває статусу буття, вона не піддається обговоренню: цінності, посіяні на моєму шляху як тисячі дрібних реальних вимог, як-от написи, що забороняють ходити по газонах

Отже, в тому, що ми називатимемо світом безпосереднього, котрий відкривається нашій нерефлектуючій свідомості, ми не з'являємося *спочатку,* щоб *згодом бути* введеними в дії. Адже наше буття безпосередньо є «в ситуації», тобто воно *раптом виникає в* починаннях і спочатку пізнає себе, оскільки відбивається на цих починаннях. Таким чином, ми відкриваємо себе у світі, заселеному вимогами, в лоні проектів, що знаходяться в процесі реалізації: я пишу, я буду палити, я маю побачення цього вечора з П'єром, треба не забути відповісти Симоні, я більше не маю права приховувати істину від Клода. Усі ці дрібні пасивні очікування, буденні й повсякденні цінності, правду кажучи, добувають свій смисл із якогось першого проекту самого себе, що є як мій вибір самого себе в цьому світі. Проте саме ця проекція мого я на первісну можливість, яка робить так, що існують цінності, поклики, очікування і в цілому якийсь світ, з'являється мені за межами світу як сенс і абстрактне логічне значення моїх починань. Нарешті, конкретно

існують будильники, написи, декларації про податок, агенти поліції, стільки перепон для тривоги. Але як тільки справа віддаляється від мене, як тільки я відсилаюся до самого себе, оскільки мушу очікувати на себе в майбутньому, я раптом відкриваю себе як того, хто надає смисл будильнику, хто забороняє собі, відповідно до якогось напису, ходити по грядці або газону, хто вносить свою невідкладність у порядок основних статей, хто доходить висновку щодо інтересу до книги, котру я пишу, зрештою, як того, хто робить так, що цінності існують для визначення його дії через їхні вимоги. Я раптом виявляюся один і в стані тривоги перед лицем унікального й первісного проекту, який конституює моє буття, всі бар'єри, усі підпори обвалюються, неантизовані через усвідомлення моєї свободи: я не в змозі чи не маю можливості звернутися до жодної цінності, зігнорувавши той факт, що це якраз моє я підтримує буття цінностей: ніщо не може мене захистити від самого себе, відрізаний від світу і моєї сутності тим ніщо, чим я є, мушу реалізувати сенс буття та моєї сутності: я тут вирішую сам — без виправдання і без вибачення.

Отже, тривога є рефлексивним осягненням свободи самою нею, в цьому розумінні вона виступає опосередкуванням, оскільки, хоча це безпосередня свідомість самої себе, вона (тривога) раптом виникає від заперечення закликів світу, з'являється, як тільки я звільняюся від світу, в який я був анґажований, аби осягнути самого себе як свідомість, котра володіє доонтологічним розумінням своєї сутності і дорозсудковим смислом своїх можливостей, вона протиставляє себе духу серйозності, який схоплює цінності, починаючи зі світу, і який перебуває в заспокійливій і речоподібній субстантифікації цінностей. У цій серйозності я себе визначаю, виходячи з об'єкта, *a priori,* залишаючи осторонь, як неможливі, всі починання, якими я не займаюся, і вловлюючи смисл, котрий моя свобода дала світу як такий, який іде від світу, і такий, що конституює мої зобов'язання та моє буття. У тривозі я себе сприймаю водночас як такого, який тотально вільний, і такого, який не може не робити так, аби смисл світу надходив йому через мене.

Утім, не слід думати, що досить себе помістити в рефлексивний план і розглядати свої віддалені чи безпосередні можливості, аби одразу ж осягнути себе в *чистій* тривозі. В кожному випадку рефлексії тривога народжується як структура рефлексивної свідомості, оскільки вона розглядає відображувальну свідомість; але хоч би як там було, я здатен утримувати певну поведінку віч-на-віч із моєю власною тривогою, зокрема, у випадку втечі. Справді, все відбувається так, мовби саме втеча є нашою суттєвою і безпосередньою поведінкою віч-на-віч із тривогою. Психологічний детермінізм, перш ніж бути теоретичною коцепцією, є передусім поведінкою виправдання, або, якщо хочете, основою всіх поведінок самовиправдовування. Він виступає рефлексивною поведінкою віч-на-віч із тривогою і стверджує, що в нас містяться антагоністичні сили, тип існування яких подібний до типу існування речей, він намагається заповнити порожнечу, котра нас оточує, відновити зв'язки минулого з теперішнім, теперішнього з майбутнім. Психологічний детермінізм наділяє нас продукувальною *природою* наших дій і робить ці ж дії трансцендентними: він дарує їм певну інерцію і зовнішній вигляд, які надають їм іншого підґрунтя, ніж те, що вони його містять у собі, і котрі вельми заспокоюють, оскільки конституюють безперервну гру *виправдань*. Цей детермінізм заперечує те трансцендентне людської реальності, яке її спонукає з'являтися в тривозі по той бік власної сутності. Водночас, редукуючи нас до того, щоб *ніколи не бути тим, чим ми є*, він вкладає у нас абсолютну позитивність буття-в-собі і через це знову інтеґрує нас у лоно буття.

Одначе цей детермінізм, рефлексивний захист проти тривоги, не подає себе як рефлексивна *інтуїція*. Тому нічого не вдіяти проти *очевидності* свободи, тому він себе подає як захисна віра, як ідеальна мета, спрямовуючись до якої, ми можемо ухилитися від тривоги. На філософському ґрунті це проявляється в тому, що психологи-детерміністи не прагнуть обґрунтовувати свою тезу на чистих даних внутрішнього споглядання. Вони подають її як гіпотезу достатню і таку, цінність котрої походить від того, що вона віддає належне фактам, або як необхідний постулат для заснування будь-якої психології.

Ці науковці припускають існування якоїсь безпосередньої свободи, котру їхні супротивники протиставляють їм під назвою доведення через інтуїцію глибинного смислу. Вони просто примушують перенести дискусію на *цінність* цього внутрішнього саморозкриття. Таким чином, інтуїцію, яка нас спонукає осягнути себе як первісну причину наших станів і дій, ніхто не заперечує. Отже, виходить, що в межах досяжності кожного з нас спробувати опосередкувати тривогу, піднімаючись над нею і *оцінюючи* її як ілюзію, котра походить від необізнаності, що ми є реальними причинами наших вчинків. Тоді постає проблема віри в це опосередкування. Чи оцінена тривога обеззброєною тривогою? Очевидно, ні, однак тут має місце народження нового явища: процес відривання від тривоги, що знову ж таки передбачає у ній якусь неантизувальну силу.

Одного детермінізму не вистачить для обґрунтування цього відривання, оскільки він є лише постулатом чи гіпотезою. Він є найконкретнішим зусиллям утечі, яке здійснюється на тому самому підґрунті рефлексії. Передусім, це спроба відокремитися від можливостей, протилежних моїй можливості. Оскільки я утверджуюся під час розуміння якоїсь можливості як *моєї* можливості, то тим паче потрібно, щоб я визнав її існування наприкінці свого проекту, сприйняв її як себе самого, ось там, що чекає на мене в майбутньому, відділеному від мене через ніщо. В цьому розумінні я себе осягаю як першопричину моєї можливості, і саме це, зазвичай, називають свідомістю свободи. Саме цю структуру свідомості, і саме її одну, прихильники свободи волі мають на увазі, коли говорять про інтуїцію глибинного смислу. Але разом із тим трапляється, що я собі нав'язую бути *відокремленим* від конституювання інших можливостей, які забороняють *мою* можливість. Правду кажучи, я не можу зробити так, щоб я не встановлював їхнього існування через той самий процес, котрий породжує вибрану мною можливість як мою. Мені не перешкодити тому, що я їх встановлюю як *живі* можливості, себто як такі, що *мають змогу стати моїми можливостями*. Проте я себе змушую бачити їх наділеними трансцендентним і суто логічним буттям, коротше кажучи, як речі. Коли в рефлексивному

плані я розглядаю можливість писати цю книгу як мою можливість, то я змушую з'явитися між цією можливістю і моєю свідомістю буттєве ніщо, котре її конституює як можливість і яке я вловлюю якраз у перманентній можливості, щоб можливість не писати книгу була б моєю можливістю. Але я намагаюся поставити себе стосовно цієї можливості не писати як до якогось спостережуваного об'єкта, і мене пронизує те, що я хочу тут побачити, я прагну її вловити як таку, котра була просто предметом пригадування для пам'яті, що мовби мене не стосується. Необхідно, аби вона була зовнішньою можливістю стосовно мене, мов рух стосовно більярдної кулі. Якби я зміг цього досягти, то можливості, антагоністичні щодо *моєї* можливості, встановлені як логічні сутності, втратили б свою ефективність: вони більше не були б загрозливими, оскільки існували б *іззовні*, оточуючи мою можливість як можливості суто *умоглядні*, тобто, по суті, умоглядні *через когось іншого, хто перебував би в подібній ситуації*. Вони належали б до об'єктивної ситуації як трансцендентна структура; або, якщо хочете, і для того, щоб використати термінологію Гайдегера: це я писатиму книгу, але можливо [1] також її не писати. Таким чином, я начебто не признаюся самому собі, що вони — це я *сам* та іманентні умови спроможності моєї можливості. Вони якраз утримували б досить буття, аби зберегти моїй можливості характер безосновності як вільної можливості для вільного буття, але були б позбавлені свого загрозливого характеру: я б ними не *цікавився*, вибрана можливість з'являлася б унаслідок вибору як моя єдина конкретна можливість, і згодом ніщо (котре мене відділяє від неї і якраз надає їй спроможності) було б заповнене.

Проте втеча від тривоги не є лише зусиллям відділення від майбутнього: вона також намагається нейтралізувати загрозу від минулого. Те, чого я намагаюся тут уникнути, це якраз моя трансцендентність, адже вона підтримує і переважає мою сутність. Я стверджую, що я — це моя сутність у плані буття-в-собі. Втім, водночас я відмовляюся розглядати цю сутність як таку, що сама

[1] Безособова форма, аналогічна німецькому *Man*.— *Перекл.*

себе історично конституювала, і, відповідно, як таку, що містить у собі цю дію, подібно до того, як коло містить у собі свої властивості. Я її осягаю, або принаймні намагаюся осягнути як першоджерело моєї можливості й зовсім не припускаю, щоб вона мала в самій собі начало; тоді я стверджую, що якийсь акт є вільним, коли він точно відображає мою сутність. Однак, окрім того, цю свободу, яка мене турбувала б за умови, коли б була свободою *перед* моїм *я*, я намагаюся перенести в лоно моєї сутності, цебто в моє *я*. Йдеться про те, щоб розглядати це я як маленького Бога, котрий був би в мені і володів би моєю свободою як метафізичною чеснотою. Моє буття більше не було б вільним, як буття, але це моє я було б вільним у надрах моєї свідомості. Фікція надто заспокійлива, оскільки при цьому свобода заглиблена в надра якогось непрозорого буття: якраз у тих межах, де моя сутність не надпрозора, де вона є трансцендентним в іманентному, ця свобода ставала б однією зі своїх властивостей. Одне слово, йдеться про те, щоб осягнути мою свободу в моєму я як свободу *іншого* [1]. Видно головні теми цієї фікції: моє я стає першопричиною своїх дій (так само, як інший — своїх) під приводом того, що особистість уже конституйована. Звичайно, воно (я) живе і змінюється, навіть можна погодитися з тим, що кожна з його дій сприятиме його трансформації. Проте ці гармонійні і безперервні перетворення сприймаються на біологічному рівні. Вони схожі на ті, які я можу констатувати в мого друга П'єра, коли знову його побачу після певної розлуки. Якраз саме цими заспокійливими вимогами промовисто задовольнився Бергсон, коли задумав свою теорію глибинного я, яке триває і самоорганізовується, та постійно є теперішнім свідомості, що я маю про нього, і якому годі бути перевершеним свідомістю, воно знаходиться в першооснові наших дій не як приголомшлива сила, а як батько, котрий породжує своїх дітей, так що дія, не випливаючи із сутності як чіткий наслідок і навіть не будучи передбаченою, підтримує з нею (сутністю) заспокійливий зв'язок, подібний до сімейного: воно (я) заходить набагато далі, ніж вона, але на тому ж само-

[1] Пор.: Частина III, розд. 1.

му шляху, як звичайно, зберігає певну нездоланність. Однак ми себе пізнаємо і впізнаємо у ньому, як батько може пізнати і впізнати себе в сині, котрий продовжує його справи. Таким чином, через проекцію свободи (яку ми осягаємо в нас) на психічний об'єкт, яким є моє я, Бергсон сприяв маскуванню нашої тривоги, але на шкоду самій же свідомості. Те, що він встановив і описав таким чином, це не наша свобода, якою вона постає самій собі, *це — свобода іншого.*

Отже, такою є сукупність процесів, за допомогою яких ми намагаємося приховати від себе тривогу: ми осягаємо нашу можливість, уникаючи розгляду інших можливостей, з яких ми утворюємо можливості для якогось недиференційованого іншого: ми не хочемо бачити цю можливість як таку, що підтримана у своєму бутті чистою неантизувальною свободою, проте прагнемо осягнути її як таку, що породжена вже конституйованим об'єктом, котрий є не чим іншим, як нашим я, розглянутим і описаним як *особистість* іншого. Ми воліли б зберегти в первісній інтуїції те, що вона нам відкриває як наші незалежність і відповідальність, адже йдеться про те, щоб для нас зробити напоготові все те, що є в ній від первісної неантизації; втім, ми завжди готові сховатися за вірою в детермінізм, якщо ця свобода нас обтяжує або якщо ми маємо потребу у виправданні. Отже, ми втікаємо від тривоги, намагаючись осягнути себе *ззовні* як *іншого* або як *річ*. Те, що зазвичай називають розкриттям глибинного смислу або первісною інтуїцією нашої свободи, не має нічого від походження: це — вже сконструйований процес, недвозначно призначений для того, аби маскувати від нас тривогу, справжні «безпосередні дані» нашої свободи.

Чи досягнемо ми за допомогою цих різних конструкцій вгамування або приховування нашої тривоги? Безперечно, нам не вдасться її усунути, оскільки ми є тривогою. Стосовно ж того, що її приховує, то, окрім того, що сама ж природа свідомості та її надпрозорість забороняють нам брати цей вираз буквально, слід відзначити й особливий тип поведінки, який ми тут оголошуємо: ми можемо маскувати зовнішній об'єкт, тому що він існує незалежно від нас; з тієї самої причини ми можемо від-

вести наш погляд або нашу увагу від нього, тобто просто зафіксувати очі на якомусь іншому об'єкті; від цієї миті кожна реальність — моя і реальність об'єкта — знову набувають свого власного життя, і випадковий зв'язок, котрий пов'язував свідомість із річчю, зникає, не змінюючи тим самим ані першого, ані другого існування. Але якщо я — це те, що я хочу приховати, то питання набуває зовсім іншого ракурсу: справді, я можу хотіти «не бачити» певного аспекту мого буття лише в тому разі, якщо я, фактично, є тим самим аспектом, який я не волію бачити. Це означає, що я повинен вказати його в моєму бутті для того, аби мати можливість від нього відвернутися; або, ще краще, мені слід постійно думати про нього задля застереження від того, щоб не думати про нього. Через це потрібно розуміти не лише те, що я мушу з необхідності повсякчас носити з собою те, чого я хочу уникнути, але також те, що мені слід тримати в полі зору об'єкт моєї втечі, аби уникнути його: це означає, що тривога, її інтенційне спрямування і втеча від тривоги до міфів, що заспокоюють, повинні бути даними в єдності тієї самої свідомості. Одним словом, я втікаю, щоб не знати, але я не можу не знати того, чого я уникаю, і ця втеча від тривоги є лише способом усвідомлення тривоги. Отже, власне кажучи, вона (тривога) не може бути ані замаскованою, ані зігнорованою. Однак утікати від тривоги зовсім не може бути тим самим, що й бути в тривозі: якщо я є своєю тривогою, аби її уникнути, то це передбачає, що я можу себе децентрувати стосовно того, чим я є, а також можу бути тривогою у формі «не бути нею» і, зрештою, можу розмістити якусь неантизувальну силу в надрах самої тривоги. Ця неантизувальна сила неантизує тривогу, оскільки я її уникаю, та саму себе, бо я є *нею для того, щоб її уникнути*. Це те, що називають *нещирістю (la mauvaise foi)*. Отже, не йдеться про те, аби вивіяти тривогу зі свідомості, чи про те, щоб конституювати її як підсвідомий психічний феномен, але просто я можу поступитися нещирістю в сприйнятті тривоги, що є мною, і ця нещирість, призначена для того, щоб заповнити ніщо, яким я є в моєму власному ставленні до самого себе, містить у собі те саме ніщо, яке вона ж усуває.

Ось ми нарешті наприкінці нашого першого опису. Дослідження негації не могло нас привести ще далі. Вона відкрила нам існування особливого типу поведінки: поведінки перед лицем не-буття, яке передбачає особливе трансцендентне, яке слід вивчати окремо. Отже, ми перебуваємо в присутності двох людських екстазів (*ex-stases*): екстаз, який вкидає нас у буття-в-собі, та екстаз, котрий нас втягує в не-буття.

Здається, наша визначальна проблема, яка стосувалася лише зв'язків людини з буттям, через це значно ускладнилася, але також не є неможливим, щоб, доводячи до краю, до не-буття наш аналіз трансцендентного, ми одержали б цінні відомості для того, аби зрозуміти *будь-яке* трансцендентне. А втім, проблема ніщо не може бути вилучена з нашого розслідування: якщо людина *перебуває в стані поведінки* перед лицем буття-в-собі — а наше філософське запитання є різновидом такої поведінки,— то це означає, що вона *не є* цим буттям. Отже, ми знову знаходимо не-буття як передумову трансцендентності щодо буття. Таким чином, нам слід причепитися до пробеми ніщо і не відпускати її аж до повної ясності.

Дослідження лише запитання і негації дало нам усе те, що могло дати. Звідти ми були спрямовані до емпіричної свободи як неантизації людини в надрах вимірів часу *(la temporalite)* і як необхідної умови трансцендентного осягнення негативностей. Залишилося заснувати саму цю емпіричну свободу. Вона не може бути первісною неантизацією і підґрунтям будь-якої неантизації. Справді, вона сприяє конституюванню трансцендентного в іманентному, яке (трансцендентне) обумовлює всі трансцендентні негативності. Але той самий факт, що трансцендентності емпіричної свободи конституюють себе в іманентному *як трансцендентності,* засвідчує нам, що йдеться про вторинні неантизації, котрі передбачають існування якогось первісного ніщо: вони є лише стадією в аналітичній регресії, яка веде нас від трансценденцій, названих «негативностями», до буття, яке є своїм власним ніщо. Очевидно, потрібно віднайти основу будь-якої негації в якійсь неантизації, котра була б задіяна в *саму серцевину іманентного;* саме в абсолютній іманентності.

чистій суб'єктивності миттєво діючого *cogito* ми повинні відкрити первісний акт, завдяки якому людина є в самій собі своїм власним ніщо. Чим має бути свідомість у своєму бутті, аби людина, перебуваючи в ній і виходячи з неї, раптом з'являлася у світі як буття, яке є своїм власним ніщо і через котре ніщо приходить у світ?

Здається, тут не вистачає інструменту, який би дав нам змогу вирішити цю нову проблему: неґація прямо пов'язується *(engage)* лише зі свободою. Потрібно знайти в самій свободі поведінку, котра допоможе нам продовжити дослідження далі. Однак цю поведінку, яка нас приведе на поріг іманентного, яка залишається досить об'єктивною, аби ми могли об'єктивно-таки звільнити свої можливі стани, ми вже зустрічали. Чи не відзначали ми нещодавно, що в нещирості ми *перебуваємо в* тривозі *для того, щоб її уникнути,* тобто в єдності тієї ж самої свідомості? Якщо нещирість мусить бути можливою, то нам слід зуміти зустріти в тій самій свідомості єдність буття і не-буття, буття-для-того-щоб-не-бути. Таким чином, сама нещирість примушує з'явитися тепер об'єкт нашого запитання. Для того, аби людина могла запитувати, потрібно, щоб вона могла бути своїм власним ніщо, себто бути при виникненні не-буття в бутті лише тоді, коли її буття паралізується (в собі і через себе ж ніщо). Саме таким чином з'являються трансцендентності минулого та майбутнього в часовому бутті людської реальності. Але нещирість існує миттєво. Чим же тоді має бути свідомість у миттєвості дорефлексивного *cogito,* якщо людина повинна мати спроможність бути нещирістю?

Розділ II
НЕЩИРІСТЬ

I. Нещирість і брехня

Людське буття — не лише буття, для якого негації розкриваються у світі, воно також є таким, що може приймати негативні позиції стосовно самого себе. У вступі ми визначили свідомість як «буття, для якого в самому його бутті існує питання його буття, оскільки це буття містить у собі якесь інше, ніж воно само, буття». Але після з'ясування сутності запитальної поведінки ми тепер знаємо, що цю формулу можна також записати таким чином: «Свідомість є буттям, для якого у його бутті існує свідомість ніщоти його буття». Так, при захисті або *вето* людське буття заперечує майбутню трансцендентність, але ця негація не є констатуючою. Моя свідомість не обмежується *розглядом* негативності. Вона сама себе конституює у своїй плоті як негативізація можливості, яку інша людино-реальність проектує як *свою* можливість. Для цього вона повинна виникнути у світі як *ні*, і саме як *ні* раб первісно розуміє свого хазяїна, або ув'язнений, який намагається втекти, розуміє вартового, який за ним наглядає. Соціальна реальність деяких людей (охоронців, наглядачів, тюремників та ін.), полягає єдино в цьому *ні*, вони живуть і вмирають, завжди перебуваючи в цьому *ні* на землі. Інші, щоб внести *ні* в свою суб'єктивність, майже не конституюють себе в ньому як людські особистості, як постійна негація: суть і функція того, що Шелер назвав «людиною злопам'ятства», це є *ні*. Однак існують типи поведінки значно витонченіші, і детальний опис їх привів би нас до самої суті свідомості. Одна з них — це іронія. В іронії людина знищує те, що вона стверджувала. У

межах одного і того самого акту; вона спонукає вірити, щоб не вірили; вона стверджує, щоб заперечити, і заперечує, щоб стверджувати; вона створює позитивний об'єкт, але такий, який не має іншого буття, крім свого ніщо. Отже, негативні установки щодо себе дають змогу поставити нове запитання: ким людина повинна бути у своєму бутті для того, щоб бути спроможною себе заперечувати? Мова, однак, не йде про те, щоб узяти ставлення «негації себе» в його універсальності. Види поведінки, які можна було б розмістити під цією рубрикою, надто різні, ми ризикнули б лише утримати їх в абстрактній формі. Слід вибрати і дослідити якусь визначену установку, яка була б суттєвою для людино-реальності і водночас такою, яку б свідомість, замість того щоб спрямовувати свою негацію назовні, скеровувала б на саму себе. Такою установкою, як нам здається, повинна стати позиція *нещирості*.

Часто її прирівнюють до брехні. Ми, не розрізняючи, говоримо про якусь особу, що вона виявила себе як людина з нещирістю, або що вона бреше самій собі. Ми б охоче прийняли, що нещирість є брехнею собі за умови, якщо розрізняти безпосередньо брехню собі від просто брехні. Неправда є негативною установкою, із цим згодні усі. Але ця негація не виходить на свідомість, вона має на увазі лише трансцендентне. Справді, сутність брехні містить у собі те, що брехун цілком перебуває у факті істини, яку приховує. Не можна збрехати про те, чого не знаєш. Якщо хтось поширює помилкову думку, це не брехня, це ознака його глупоти. Так само не брешуть, якщо помиляються. Отже, ідеалом брехуна була б цинічна свідомість, що стверджує в собі істину, заперечуючи її своїми словами і заперечуючи для неї самої це заперечення. Однак ця подвійна негативна установка виходить на трансцендентне: викладений факт трансцендентний, оскільки не існує, і перша негація виходить на *істину*, тобто на частковий тип трансцендентного. Що ж стосується внутрішньої негації, яку я здійснюю корелятивно із ствердженням для себе істини, то вона виходить на *слова*, тобто на подію світу. Крім того, внутрішня диспозиція брехуна є позитивною і вона може бути об'єктом стверджувального

судження: брехун має намір обманути і не прагне ані приховати від себе свій намір, ані маскувати прозорість свідомості; навпаки, це якраз саме до нього він звертається, коли йдеться про те, щоб визначити вторинні поведінки. Так внутрішня диспозиція брехуна експліцитно здійснює регулятивний контроль над усіма його установками. Що ж стосується афішованого наміру говорити правду («Я не хотів би вас обманювати, це — правда, я в цьому присягаюсь» і т. п.), безперечно, він є об'єктом внутрішньої негації, але він також не визнається брехуном як *його* намір. Він перебуває в грі, в міміці, якраз намір персонажа грає в очах його співрозмовника, але персонаж цей, саме тому, що він *не є*, трансцендентний. Таким чином, неправда не залучає до гри внутрішню структуру присутньої свідомості, всі негації, які її (неправду) конституюють, виходять на об'єкти, які тим самим виключаються із свідомості. Отже, вона не потребує особливого онтологічного фундаменту, а пояснення, що вимагають існування загальної негації, дійсні без змін у разі обману. Безперечно, ми визначили ідеальну неправду; безумовно, досить часто брехун стає більшою або меншою мірою жертвою власної брехні, якщо сам наполовину в неї вірить. Але ці загальні і досить поширені форми брехні є також її виродженими аспектами; вони — посередники між брехнею і нещирістю. Брехня є поведінкою трансцендентності.

Однак саме брехня є нормальним феноменом того, що Гайдеґер назвав *Mitsein*. Я покладаю своє існування, існування *іншого*, моє існування *для* іншого та існування іншого *для* мене. Таким чином, немає жодних труднощів осягнути, що брехун повинен створити у цілковитій ясності проект брехні, володіти повним розумінням брехні й істини, яку він прагне підробити. Достатньо, щоб первісна непрозорість маскувала його наміри від *іншого*, достатньо, щоб інший зміг прийняти брехню за істину. Через брехню свідомість стверджує, що вона, за природою, існує як *прихована в іншому*, вона зуживає на свою користь онтологічну дуальність *мене* і *я* іншого.

Цього не може бути у разі нещирості, якщо воно, як ми вже говорили про це, є брехнею *собі*. Звісно, для того, хто практикує нещирість, йдеться про те, щоб маскувати неприємну істину або представити приємну помилку як істину. Отже, нещирість лише з вигляду має структуру брехні. Те, що змінює все, це той факт, що в нещирості я приховую істину саме від себе. Отже, дуалізму того, хто обманює, і того, кого обманюють, тут не існує. Нещирість, навпаки, містить у собі єдність *однієї* свідомості. Це, однак, не означає, що вона не може бути зумовлена *Mitsein*, як, між іншим, і всі феномени людино-буття, але *Mitsein* може закликати нещирість подати себе як *ситуацію*, яку нещирість дає змогу подолати (*depasser*); нещирість не приходить ззовні до людино-реальності. Свою нещирість не відчувають, нею не уражуються, це не є якийсь *стан*. Але свідомість сама уражується нещирістю. Потрібен перший намір і якийсь проект нещирості: цей проект містить у собі розуміння нещирості як такої, а також дорефлексивного схоплення свідомості як такої, що продукує нещирість. Передусім із цього випливає, що той, кому говорять неправду, і той, хто бреше,— це одна й та сама особа. Це означає, що я повинен знати істину як такий, хто обманює, і яка від мене прихована, оскільки я обманутий. Або ще краще, я досить точно повинен знати цю істину *для того, щоб* найстаранніше приховати її від себе — і це відбувається не в два різні моменти часовості (це те, що дозволило б із певною точністю встановити подібну дуальність), але в унітарній структурі того ж проекту. Отже, як може існувати неправда, якщо дуальність, яка її зумовлює, скасована? До цієї трудності додається інша, яка випливає з тотальної прозорості свідомості. Уражений нещирістю повинен усвідомлювати свою нещирість, оскільки буття свідомості — це буттєва свідомість. Отже, здається, я повинен мати чисте сумління принаймні в тому, що я усвідомлюю мою нещирість. Однак тоді вся ця психічна система знищується. Справді, погоджуються, що коли я намагаюся самохіть і цинічно собі брехати, то я повністю зазнаю невдачі в цьому починанні, обман відступає і обвалюється під цим поглядом; він зруйнований *позаду* тією ж свідомістю

самообману, яка себе невмолимо конституює всередині мого проекту як його передумова. Тут має місце *швидкоплинний* феномен, який існує лише та через своє власне розрізнення. Звичайно, ці феномени зустрічаються досить часто, і ми побачимо, що справді існує «розсіювання» нещирості; очевидно, що воно безперервно коливається між чистим сумлінням і цинізмом. Однак, якщо існування нещирості досить нетривке, якщо воно належить до того виду психічних структур, які можна було б назвати «метастабільними», то воно майже не існує в автономній і тривалій формі; воно навіть може бути нормальним аспектом життя для досить багатьох людей. Можна *жити* в нещирості; це не означає, що не буває раптових пробуджень цинізму або чистого сумління, але це передбачає певний постійний і особливий спосіб життя. Отже, оскільки ми не можемо ані відкинути, ані зрозуміти нещирість, наші утруднення здаються надзвичайними.

Щоб уникнути цих утруднень, охоче посилаються на несвідоме. Так, у психоаналітичній інтерпретації використовують гіпотезу цензури, яку розуміють на зразок лінії демаркації з митницею, паспортною службою, як контроль валюти тощо і яка дає можливість встановити дуальність обманщика і обманутого. Інстинкт (або, якщо хочете, первісні імпульси і комплекси імпульсів, конституйовані нашою індивідуальною історією) фігурує тут як *реальність*. Він не є ані *істинним*, ані *помилковим*, оскільки не існує *для себе*. Він просто *є*, є так само, як цей стіл, що є ані істинним, ані хибним *у собі*, а просто *реальним*. Що стосується свідомих символізацій інстинкту, то вони повинні прийматися не за видимість, а за реальні психічні факти. Фобія, ляпсус, мрія існують реально як конкретні факти свідомості так само, як слова й установки обманщика є конкретними і реально існуючими. Суб'єкт постає перед цими феноменами як обманутий перед вчинками обманщика. Він їх констатує в їхній реальності і повинен їх інтерпретувати. Існує певна *істина* вчинків обманщика: якби обманюваний зміг прив'язати їх до ситуації, в якій перебуває обманщик, і до його проекту брехні, то вони стали б складовими істини у вигляді оманливих поведінок. Аналогічним чином

існує істина символічних актів: саме їх розкриває психоаналітик, коли пов'язує їх з історичною ситуацією хворого, з несвідомими комплексами, які їх виражають, з блокуваннями цензури. Так, суб'єкт обманює себе щодо *сенсу* своїх поведінок, він схоплює їх у конкретному існуванні, але не в їхній *істині*; він не здатний добути їх із первісної ситуації і психічної конституції, оскільки вони залишаються для нього чужими. Справді, це саме через розрізнення «воно» і «я» Фройд розділив навпіл масову психіку. Я *є* я, але я не є *воно*. Я зовсім не маю привілейованої позиції щодо моєї несвідомої психіки. Я *є* мої власні психічні феномени, оскільки я констатую їх у свідомій реальності: наприклад, я є цей імпульс до крадіжки тієї чи тієї книги з виставки, я є єдине тіло з ним, він мені зрозумілий, і я себе визначаю, виходячи з нього, до здійснення цієї крадіжки. Але я не *є* цими психічними фактами, оскільки я одержую їх пасивно і зобов'язаний побудувати гіпотези щодо походження їх і справжнього значення, так само як учений висуває припущення щодо природи і сутності якогось зовнішнього феномена: наприклад, ця крадіжка, яку я інтерпретую як безпосередній імпульс, визначений рідкісністю, інтересом або ціною книги, яку я хочу вкрасти, *насправді* — це процес, який випливає з самопокарання і більш-менш безпосередньо пов'язаний із комплексом Едіпа. Отже, існує істина імпульсу до крадіжки, який осягнути можна за допомогою більш-менш вірогідних гіпотез. Критерій цієї істини — простір свідомих психічних фактів, який вона пояснює; це також буде, з більш прагматичного погляду, успіх психіатричного лікування, яке вона дозволяє здійснити. Врешті-решт, відкриття цієї істини визначає необхідність допомоги психоаналітика, який з'являється як *посередник* між моїми несвідомими потягами і моїм свідомим життям. *Інший* з'являється як такий, хто лише один у змозі здійснити синтез між несвідомою тезою і свідомою антитезою. Я можу пізнати себе лише за посередництвом іншого, а це означає, що я стосовно *мого* «воно» перебуваю у позиції *іншого*. Якщо я знаю кілька понять психоаналізу, я можу спробувати, за сприятливих обставин, сам вдатися до психоаналізу. Але ця спроба не буде успішною, якщо я боятимуся будь-якого виду

інтуїції, якщо я *ззовні* прикладатиму до себе абстрактні схеми і завчені правила. Що ж стосується результатів, одержаних моїми власними зусиллями або з допомогою фахівця, то вони будуть достовірними лише за умови довіри до інтуїції: вони просто матимуть вірогідність наукових гіпотез, що завжди зростає. Гіпотеза про комплекс Едіпа, як і гіпотеза про атоми, є лише «експериментальна ідея», вона не відрізняє себе, як говорив Пірс, від сукупності дослідів, які вона дає можливість провести, і результатів, які вона може завбачити. Таким чином, психоаналіз підставляє у поняття нещирості ідею брехні без брехуна, він дозволяє зрозуміти, як я можу себе не обманювати, але *бути обманутим,* оскільки він поміщає мене щодо мене самого в ситуацію іншого щодо мене, він заміняє дуальність обманщика та обманутого, суттєву передумову брехні, дуальністю «воно» і «я», він вводить в мою найглибшу суб'єктивність інтерсуб'єктивну структуру *Mitsein.* Чи можемо ми задовольнитися такими тлумаченнями?

За ближчого знайомства з психоаналітичною теорією вона вже не здається такою простою. Не є точним, що «воно» являє собою мовби річ у гіпотезі психоаналітика, оскільки річ байдужа до припущень, які робляться щодо неї, а «воно», навпаки, *зачіпляється* ними при наближенні до істини. Справді, Фройд зафіксував опір, коли наприкінці першого періоду лікар наближався до істини. Ці пручання є об'єктивними поведінками і схоплюються ззовні: хворий засвідчує недовіру, відмову говорити, дає фантастичні звіти про свої сновидіння, іноді навіть уникає психоаналітичного лікування. Однак дозвольте запитати, яка частина його самого може таким чином опиратися? Це не може бути Я, що розглядалося як психічна сукупність фактів свідомості; справді, Я не може підозрювати, що психіатр наближається до мети, оскільки воно розміщене перед *значенням* своїх власних реакцій так само, як і психіатр. Щонайбільше воно у змозі об'єктивно оцінити ступінь вірогідності вихідних гіпотез, як це міг би зробити якийсь свідок психоаналізу, а потім обшир суб'єктивних фактів, які прояснюють їх. А втім, йому здавалося б, що ця вірогідність межує з достовірністю, що не могло б його пригнічувати, оскільки

саме воно, через своє *свідоме* рішення, значний відтинок часу включено у процес психоаналітичної терапії. Може, скажуть, що хворий стурбований повсякденними викриттями психоаналітиком його єства і що він прагне це від себе приховати, симулюючи перед собою бажання продовжити лікування? У цьому випадку посилатися на несвідоме, прагнучи пояснити нещирість, неможливо: воно присутнє тут, при повній свідомості, з усіма своїми суперечностями. Однак це не зовсім те, що має на увазі психоаналітик, пояснюючи ці пручання: для нього вони глухі, глибокі, приходять здалеку і мають свої корені в якомусь явищі, яке можна прояснити.

Однак вони тим паче не можуть походити від комплексу, який треба виявити. Цей комплекс як такий мав би бути помічником психоаналітика, оскільки спрямований на те, щоб виявитися в ясній свідомості, оскільки він хитрує з цензурою і прагне обійти її. Єдиний рівень, на який ми можемо помістити відмову суб'єкта,— це рівень цензури. Вона одна може вловлювати запитання або викриття психоаналітика як такі, що більш-менш наближаються до реальних потягів, які вона має стримувати, оскільки лише цензура *знає*, що вона стримує.

Справді, якщо ми відмовимося від мови і речовинної міфології психоаналізу, то помічаємо, що для того, аби усвідомлено застосовувати свою активність, цензор повинен знати те, що стримує. Якщо ми відмовимося від усіх цих метафор, що описують стримування як поштовх сліпих сил, то змушені визнати, що цензор повинен *вибирати*, а щоб вибирати, він має *уявляти собі*. Іншими словами, звідки виходило б, що цензор дозволяє пройти узаконеним сексуальним імпульсам, що він допускає, щоб природні потреби (голод, спрага, сон) виявлялися в ясній свідомості? І як пояснити, що він може *послаблювати* свій нагляд, більше того, бути *обманутим* через перевдягання інстинкту? Але для цензора замало розпізнавати заборонені потяги, він також повинен схоплювати їх як призначені для *стримування*, а це ще принаймні передбачає уявлення про його власну діяльність. Словом, як цензор у змозі розпізнати стримувані імпульси, не маючи свідомості, яка б їх розпізнавала? Чи можна зрозуміти знання, яке не відає про себе? Зна-

ти — це знати, що знаєш, говорив Ален. Скажемо відразу: кожне «знати» є свідомістю знати. Таким чином, опір хворого містить у собі на рівні цензора уявлення про стримування як таке, розуміння мети, якої прагне своїми запитаннями психоаналітик, і акт синтетичного зв'язку, через який *істина* стримуваного комплексу зіставляється з психоаналітичною гіпотезою, яка має його на увазі. А ці різні операції, своєю чергою, передбачають, що цензор свідомий (de) себе. Однак який тип свідомості (de) себе може бути у цензора? Необхідно, щоб вона була свідомістю (de) буття свідомості щодо потягу, що підлягає стримуванню, і якраз *для того, щоб не бути свідомою цього*. Чи не означає це, що цензура повинна бути нещирістю? Психоаналіз тут нам нічим не допоможе, оскільки для того, щоб спростувати нещирість, він встановив між несвідомим і свідомим автономну свідомість і нещирість. Це означає, що його зусилля, встановити справжню дуальність — і навіть тріаду (Воно, Я, Над-Я, що виражає себе через цензора) — призвели лише до якоїсь словесної термінології. Сама сутність рефлексивної ідеї щось «приховувати» містить у собі єдність тієї ж психіки і як наслідок — подвійну активність у надрах єдності, яка прагне, з одного боку, підтримати і визначити те, що приховують, а з другого — виштовхнути і приховати його; кожен із двох аспектів цієї активності є доповнювальним щодо іншого, тобто містить його у своєму бутті. Відокремлюючи за допомогою цензора свідоме від несвідомого, психоаналіз не має успіху у роз'єднанні цих двох фаз дії, оскільки *libido* є сліпим потягом до свідомого вияву й оскільки свідомий феномен є пасивним і фальшивим результатом: він просто локалізував цю подвійну активність відштовхування і притягання на рівні цензора. Втім, щоб збагнути щодо єдності тотального феномена (стримування потягу, який перевдягається і «проходить» у вигляді символічної форми), залишається встановити зрозумілі зв'язки між різними його моментами. Як стримуваний потяг може «перевдягатися», якщо він не включає в себе: 1) свідомість бути стриманим; 2) свідомість бути відштовхнутим, оскільки вона є те, що вона є; 3) проект перевдягання? Жодна механістична теорія конденсації або переносу не може пояснити

ці модифікації, які відчуває сам потяг, оскільки опис процесу перевдягання містить у собі приховане посилання на доцільність. І паралельно, як збагнути задоволення або страх, які супроводжують символічні свідомі вгамування потягу, якщо свідомість не включає в себе, по той бік цензури, неясне розуміння мети, яку бажаємо досягти, оскільки мета одночасно є бажаною і забороненою? Для того щоб відкинути усвідомлену єдність психіки, Фройд повсюдно змушений був припускати магічну єдність, що пов'язує дистанційовані явища і по той бік перепон так само, як примітивна ідея причетності пов'язує особу, якій наврочили, і воскову фігурку, оброблену відповідно до її образу. Несвідомий Trieb (інстинкт) через причетність набуває «стримуючого» і «проклятого» характеру, який через неї поширюється на всіх, забарвлює її і магічно провокує до символізації. І таким чином усвідомлений феномен цілком забарвлений його символічним смислом, хоча він не може зрозуміти цей смисл сам і в ясній свідомості. Та, окрім свого принципово нижчого положення, пояснення через магію не усуває співіснування — на несвідомому рівні, на рівні цензури і на рівні свідомості — двох протилежних і доповнювальних структур, які взаємно передбачаються і руйнуються. Маємо гіпостазію і «речовинність» нещирості, нам цього не уникнути. Саме це й підштовхнуло віденського психіатра Штекеля до того, щоб звільнитися від влади психоаналізу й написати у «Фригідній жінці»[1]: «Щоразу, коли я міг розвинути свої дослідження досить далеко, я констатував, що ядро психозу було свідомим». А втім, випадки, які він наводить у своєму творі, свідчать про патологічну нещирість, яку фройдизм не може пояснити. Наприклад, ішлося про жінок, які через розчарування у шлюбі ставали фригідними, тобто які маскували від себе задоволення, що давав їм статевий акт. Передусім зазначимо, що для них актуально приховати не комплекси, глибоко занурені у напівфізіологічну темряву, а види реакцій, які об'єктивно можуть бути розкриті і які не можуть не бути зафіксовані в момент, коли жінки їх проявляють: справді, досить часто чоловік розказував Штекелю,

[1] *La femme frigide*, N.R.F. [1937].

що його дружина виявляла об'єктивні ознаки задоволення, і якраз ці ознаки жінка, яку запитували, вперто намагалася заперечити. Тут мовиться про певну діяльність *відволікання*. Поряд із цим, як вчать нас сповіді, що їх Штекель умів провокувати, ці патологічно фригідні жінки намагалися заздалегідь відволікти себе від задоволення, якого вони боялися: наприклад, багато з них під час статевого акту звертають свої думки до своїх повсякденних клопотів, роблять всілякі підрахунки по своєму домогосподарству. Хто посміє говорити тут про несвідоме? Однак якщо фригідна жінка *відволікає* таким чином свою свідомість від задоволення, яке вона отримує, то це зовсім не є цинічним і перебуває у цілковитій згоді з нею самою: це *щоб довести собі*, що вона фригідна. Ми напевно маємо справу з феноменом самообману (*mauvaise foi*), оскільки зусилля, спрямовані на те, щоб не бути втягненим у задоволення, яке відчуваєш, містять у собі визнання того факту, що задоволення справді відчувають; і містять у собі це визнання задля того, *щоб його заперечувати*. Але тоді ми вже залишаємо ґрунт психоаналізу. Отже, з одного боку, пояснення через несвідоме, яке фактично розкриває психічну єдність, не може пояснити факти, які, на перший погляд, здаються такими, що сприяють йому. А з другого боку, існує безліч поведінок самообману, які експліцитно виштовхують цей тип пояснення, оскільки їхня сутність передбачає, що вони можуть з'являтися лише в прозорості свідомості. Знову знаходимо неушкодженою проблему, яку намагаємося усунути.

II. Поведінки нещирості

Якщо ми прагнемо подолати перепону, то слід детальніше розглянути поведінки нещирості і спробувати описати їх. Це дасть нам можливість зафіксувати з більшою ясністю ймовірні передумови нещирості, тобто відповісти на відкрите питання: «Чим повинна бути людина у своєму бутті, якщо вона має спроможність бути нещирістю?».

Ось, наприклад, жінка пішла на перше побачення. Вона добре знає наміри, що їх чоловік, який із нею розмовляє, плекає щодо неї. Жінка також знає, що рано чи

пізно їй доведеться прийняти якесь рішення. Та вона не хоче поспішати: вона прив'язується лише до того, що свідчить про поштиве, скромне ставлення свого партнера. Вона не сприймає цю поведінку як спробу реалізувати те, що називають «першим зближенням», тобто ця жінка не хоче бачити можливостей розвитку в часі цієї поведінки: вона обмежила ставлення чоловіка тим, що він демонструє зараз, вона не хоче читати у фразах, які він їй адресує, щось інше, ніж їхній прямий смисл. Якщо їй кажуть: «Я від вас у такому захопленні»,— вона позбавляє цю фразу її сексуального підґрунтя, вона надає розмові та поведінці свого співрозмовника безпосередні значення, які вона розглядає як об'єктивні якості. Чоловік, який із нею говорить, здається їй щирим і поштивим, так само як стіл — круглий чи квадратний, як настінні шпалери — блакитні чи сірі. І ці якості, прив'язані до особи, яку вона слухає, застигають у речовинній незмінності, яка — не що інше, як її проекція у часову плинність суто теперішнього. Це якраз не є тим, чого вона насправді бажає: вона глибоко чутлива до бажання, яке її надихає, але задумане і відверте бажання образило б і вжахнуло її. Однак у повазі, яка була б лише повагою, вона не знаходить ніякого шарму. Щоб задовольнити цю жінку, потрібне почуття, що адресувалося б повністю до її *особистості*, тобто до її певної свободи, що було б визнанням її свободи. Але водночас потрібно, щоб це почуття було цілком бажаним, тобто цілком адресувалося до її тіла як до об'єкта. Отже, цього разу вона відмовляється сховати бажання як таке, яким воно є, вона йому навіть не дає імені і визнає його лише в тих межах, де воно підіймає себе до захоплення, поважання, пошани і де воно цілком поглинається більш піднесеними формами, які воно продукує, в тій точці, де воно не фігурує більш як вид пристрасті і тілесності.

Та ось її беруть за руку. Ця дія співрозмовника несе в собі ризик змінити ситуацію, вимагаючи миттєвого рішення: залишити руку — це самій погодитися на флірт, втягнути себе в нього. Висмикнути її — це припинити ту хвилюючу і нестабільну гармонію, яка становить шарм цієї години. Йдеться про те, щоб відтягнути яко-

мога далі мить прийняття рішення. Ми знаємо те, що відбувається згодом: молода жінка залишає свою руку, але *не помічає*, що вона її залишила. Вона цього не помічає, бо випадково так сталося, що в цей момент вона була цілком одухотворена. Вона тягне свого співрозмовника до піднесених сфер чуттєвих умоглядних побудов, вона говорить про життя, про своє життя, демонструє себе в своїх суттєвих вимірах — особистості, свідомості. І упродовж цього часу здійснюється розрив тіла і душі жінки; рука інертно перебуває між теплими долонями її партнера: ані згоджується, ані пручається — якась річ.

Ми скажемо, що ця жінка перебуває в самообмані. Але відразу ж побачимо, що вона вдається до різних способів для того, щоб тримати себе в цьому самообмані. Вона обеззброїла поведінку партнера, звівши її лише до буття, яким воно є, тобто до існування в модусі «у-собі». Але вона дозволяє собі насолоджуватися бажанням тією мірою, якою вона вловлює його як таке, що не є тим, чим воно є, тобто тоді, коли визнає за ним трансценденцію. Нарешті, все ще глибоко відчуваючи присутність власного тіла — можливо, перебуваючи в стані потрясіння,— вона реалізує себе як *така, що не має* власного тіла, і вона його споглядає зі своєї висоти як пасивний об'єкт, до якого події можуть *дійти*, але який не може ані викликати їх, ані уникнути, оскільки всі його можливості перебувають поза ним. Яку єдність знаходимо ми в цих різних аспектах самообману? Це — певне мистецтво формувати протилежні поняття, тобто такі, які поєднують в собі певну ідею і заперечення її. Базове поняття, яке таким чином актуалізується, використовує подвійну властивість людського буття — бути і *фактичністю*, і *трансцендентністю*. Ці два аспекти людино-реальності є і, правду кажучи, повинні бути здатними до відповідної координації. Але нещирість не хоче ані координувати їх, ані переважати їх у якомусь синтезі. Для нього йдеться про те, щоб утвердити їхню ідентичність, зберігаючи їхню розбіжність. Потрібно утверджувати фактичність, яка є трансцендентністю, і трансцендентність, яка є фактичністю, так що стає можливим у ту мить, коли ми схоплюємо одне, несподівано опинитися перед ін-

шим. На прототип формул нещирості ми натрапляємо у деяких славнозвісних фразах, які відтепер стають зрозумілими (щоб здійснити увесь свій ефект) у контексті самообману. Наприклад, назва твору Жака Шардона «Любов — це значно більше, ніж любов». Тут видно, як встановлюється єдність між коханням, що *постає* в його фактичності — у «контакті двох епідерм», чуттєвості, егоїзмі, прустівським механізмом заздрості, адлерівською боротьбою статей тощо,— і коханням як *трансцендентним*,— «потоком вогню» Моріака, закликом до нескінченності, платонівським еросом, глухою космічною інтуїцією Лоуренса і т. д. Тут якраз полишають фактичність для того, щоб раптом опинитися поза теперішнім і поза фактичними умовами існування людини, поза психологією, в цілковитій метафізиці. Навпаки, назва п'єси Сармана «Я занадто великий для себе», яка також презентує властивості самообману, кидає нас спочатку в повну трансцендентність, щоб раптом замкнути у вузькі межі нашої фактичної сутності. Знову знайдемо ці структури у відомій фразі: «Він став тим, ким він був», або у не менш відомому зворотному вислові: «Такого, як він, лише вічність змінить». Зрозуміло, ці різні форми мають лише *видимість* самообману, вони недвозначно викладені у цій парадоксальній формі, щоб вразити розум і привести його певною загадкою у сум'яття. Та саме ця видимість для нас важлива. Важливо, що вони не встановлюють нові і ґрунтовно структуровані поняття; навпаки, побудовані так, щоб зберегти їхню постійну роз'єднаність і щоб було можливим постійне ковзання від натуралістичного теперішнього до трансцендентного і у зворотному напрямку. Отже, бачимо спосіб, за допомогою якого нещирість здатна утворювати такі судження, причому всі вони намагаються утвердити, що я не є тим, чим я є. Якби я був лише тим, чим я *є*, то міг би, наприклад, серйозно сприймати докір на мою адресу, прискіпливо допитуючи себе, і може бути, що я змушений був би визнати його справедливим. Та саме завдяки трансценденції я уникаю всього того, чим я є. Я навіть не повинен дискутувати щодо обґрунтованості докору в тому сенсі, в якому Сюзанна говорить Фіґаро: «Доводити, що я маю розум, означало б погодитися, що я можу

помилятися». Я перебуваю на тому рівні, де жоден докір не може мене досягти, оскільки те, що я *є* насправді,— це моя трансцендентність; я від себе втікаю, я себе уникаю, я залишаю своє лахміття в руках ментора. Однак двозначність, потрібна для самообману, походить від того, що при цьому стверджують, що я *є* своєю трансцендентністю у модусі буття речі. І справді, тільки так я можу відчувати себе як такого, котрий уникає усіх цих докорів. Саме в цьому сенсі наша молода жінка очищає бажання від того, що її принижує, бажаючи бачити в ньому лише чисту трансцендентність, яка дає їй можливість навіть не називати його. Втім, у протилежному випадку, «я надто великий для себе», демонструючи нам трансцендентність, яка перетворюється на фактичність, є джерелом нескінченних вибачень за наші провали чи слабкість. Так молода кокетка підтримує трансцендентність доти, доки повага, шана, що виявляються в поведінці її залицяльника, перебувають на рівні трансцендентності. Але ось вона зупиняє цю трансцендентність, вона гортає її усією фактичністю теперішнього: повага — не що інше, як повага, застигле переважання, яке більше ні над чим не переважає.

Однак це метастабільне поняття «трансценденція-фактичність», коли воно є одним із базових знарядь самообману, не єдине у своєму роді. Паралельно використовують іншу подвійність людино-реальності, яку ми в загальних рисах сформували б так: її буття-для-себе містить у собі як доповнення буття-для-іншого. У будь-якій із моїх поведінок для мене завжди можна здійснити конвергенцію двох поглядів: мого й іншого. Втім, ця поведінка якраз не буде являти собою ту саму структуру в першому і в другому випадках. Але, як ми це побачимо пізніше (і кожен це відчуває), між цими двома аспектами мого буття не існує видимої різниці у бутті, так, начебто я був би для себе істиною самого себе, і так, нібито інший мав би про мене лише деформоване уявлення. Однакова буттєва гідність мого буття для іншого і мого буття для себе самого робить можливим постійно роз'єднуваний синтез і гру постійної втечі від *для-себе* до *для-іншого* і від *для-іншого* до *для-себе*. Ми також бачили спосіб, яким молода жінка здійснювала наше *бут-*

тя-посеред-світу, тобто нашу інертну присутність як пасивного об'єкта серед інших об'єктів, щоб раптово звільнитися від функції свого *буття-у-світі*, тобто від буття, яке робить існуючим якесь буття, що проектує себе за межі світу в напрямі до своїх власних можливостей. Нарешті, вкажемо на змішані синтези, які грають на неантизуючій двозначності трьох часових екстазів, яка стверджує одночасно, що я є той, хто я був (людина, яка самовільно *зупинилася* на якомусь періоді свого життя і яка відмовляється брати до уваги подальші зміни), і що я не є той, хто я був (людина, яка перед докорами або злостивістю цілком відмежовується від власного минулого, наполягаючи на своїй свободі і постійному самотворенні). В усіх цих поняттях, які відіграють лише перехідну роль у міркуваннях і які еліміновані з висновку як уявні числа в розрахунках фізиків, ми знову знаходимо ту саму структуру: йдеться про конституювання людино-реальності як буття, яке є тим, чим воно не є, і яке не є тим, чим воно є.

Що ж саме потрібно для того, щоб ці поняття дезінтеграції могли мати хоча б фальшиво-подібне існування, щоб вони могли з'являтися на якусь мить у свідомості, хай навіть у процесі зникнення? Побіжний розгляд ідеї щирості, антитези нещирості, був би досить повчальним щодо цього. Справді, щирість подає себе як вимога, і, отже, вона не є *станом*. Втім, який ідеал досягається в цьому разі? Потрібно, щоб людина була *для самої себе* лише тим, чим вона *є*, одне слово, щоб вона була повністю і єдино тим, чим вона *є*. Але чи не є це якраз визначенням буття-в-собі, або, якщо хочете, принципом тотожності? Постулювати буття речей як ідеал — чи не означає це відразу ж визнати, що це буття не належить людино-реальності, а принцип тотожності, замість того, щоб бути загальноуніверсальною аксіомою, є лише синтетичним принципом, який просто користується регіональною універсальністю? Отже, для того, щоб поняття нещирості могли принаймні якусь мить створювати у нас ілюзію, а щирість «чистих сердець» (Жид, Кесель) могла б підходити для людино-реальності як ідеал, потрібно, аби принцип тотожності не був принципом, який конституює людино-реальність, щоб людино-реальність

не була б із необхідності тим, чим вона є, а змогла б бути тим, чим вона не є. Що це означає?

Якщо людина є тим, чим вона є, то нещирість є назавжди неможливою, а щирість перестає бути її ідеалом, щоб стати її буттям; але чи є людина тим, чим вона є, і, більш загально, як люди можуть *бути* тим, чим є, тоді, коли ми існуємо як буттєва свідомість? Якщо відкритість або щирість — універсальна цінність, то зрозуміло, що її максима «треба бути тим, ким є» — не лише регулятивний принцип для суджень і понять, через які я виражаю те, ким я є. Вона постулює не лише ідеал знання, а й ідеал *буття*, вона пропонує нам абсолютну адекватність буття із самим собою як буттєвий прототип. У цьому сенсі нам потрібно *зробити буття* таким, якими ми є. Але хто ж *ми тоді є*, якщо маємо постійне зобов'язання робити буття тим, чим ми є, якщо ми перебуваємо в буттєвому модусі зобов'язання бути тим, чим ми є? Розглянемо ось цього ґарсона із кафе. Рухи його жваві й зграбні, дещо занадто точні і швидкі, він підходить до відвідувачів дещо занадто жвавим кроком, схиляється надто поспішно, його голос, його очі виражають аж надмірний інтерес, сповнений турботи задовольнити будь-яку вимогу клієнта; нарешті він повертається, намагаючись імітувати своєю ходою несхибну точність, яку ми знаємо лише в автомата, несучи тацю з відвагою канатохідця, підтримуючи її в нестабільній рівновазі, що постійно порушується, і яку він постійно встановлює легким порухом рук або долоні. Уся його поведінка здається нам якоюсь грою. Він докладає зусиль до своїх рухів, начебто він — механізм, що керується іншим, навіть його міміка й голос здаються механічними; він собі надає вправності й немилосердної швидкості речей. Він грає, він потішається. Але в кого ж він грає? Немає потреби довго спостерігати, аби дійти висновку: він грає в *буття* ґарсона кафе. Тут немає нічого такого, що могло б нас здивувати: ця гра — різновид місцеорієнтації та дослідження. Дитина грає зі своїм тілом, використовуючи його, щоб з'ясувати його можливості; ґарсон із кафе грає зі своїм становищем, щоб його *реалізувати*. Цей обов'язок не відрізняється від того, який покладено на всіх комерсантів: їхнє соціальне становище — цілковита цере-

монія, публіка вимагає від них, щоб вони реалізовували його як визначену церемонію. Існує танок бакалійника, закрійника, оцінника, через який вони намагаються переконати свою клієнтуру, що вони — не що інше, як бакалійник, оцінник, закрійник. Замріяний бакалійник — образа для покупця, оскільки він відтепер не є цілком бакалійником. Ввічливість вимагає, щоб він підтримував себе в своїй функції бакалійника, як солдат на посту стає солдатом-річчю з прямим поглядом, але який майже нічого не бачить, оскільки саме правило, а не інтерес моменту, визначає точку, на якій він повинен зосередити погляд (погляд «фіксувати на відстані десяти кроків»). Ось вам застережні заходи для того, щоб замкнути людину в тому, чим вона є. Так, начебто ми живемо в постійному остраху, щоб не уникнути його, щоб не вийти за межі, щоб раптом не ухилитися від свого становища. Але поряд із цим в середині самого себе гарсон кафе не може безпосередньо бути гарсоном кафе в тому сенсі, як чорнильниця *є* чорнильницею, а склянка — склянкою. Навіть не тому, що він не в змозі сформувати рефлексивні судження або поняття про своє становище. Він добре знає, що воно «означає»: обов'язок встати о п'ятій ранку, підмести підлогу, зігріти воду для кави і таке інше. Він знає права, які воно передбачає: право на чайові, профспілкові права тощо. Але всі ці поняття та судження відсилають до трансцендентного. Йдеться про абстрактні можливості — права й обов'язки зіставляються із якимось «суб'єктом права». І якраз цим суб'єктом я *маю бути*, і я ним зовсім не є. Це не означає, що не хотів би бути ним, ні що він є кимось іншим. Але радше те, що між його буттям і моїм не існує спільної міри. Він є певним «уявленням» для інших і для мене самого, а це означає, що я можу бути ним лише *в уявленні*. Але якщо я себе ним уявляю, то я ним зовсім не є, я від нього відокремлений як об'єкт від суб'єкта, відокремлений *через ніщо*, але це ніщо ізолює мене від нього, я не можу ним бути, я можу лише *грати в буття*, тобто уявляти собі, що я є ним. І через це ж я надаю йому ніщо. Я можу добре виконувати функції гарсона кафе, я можу бути ним лише в нейтралізованому модусі, як актор, що грає Гамлета, механічно виконуючи *типові жести* мого

статусу і націлюючи себе через ці жести, що приймаються як «аналог», на якогось уявного гарсона кафе [1]. Те, що я намагаюся реалізувати, це — буття-в-собі гарсона кафе, начебто не існує моєї свободи вибору вставати щоранку о п'ятій або залишитися в ліжку, звільнитися зі своєї служби. Так, начебто через те, що я підтримую цю роль як існуючу, я не перевершую її з усіх боків, я не встановлюю себе як такого, що перебуває *поза* своїм статусом. Утім, не варто сумніватися, що я є в якомусь сенсі гарсоном кафе — інакше, чи не зміг би я себе називати також дипломатом чи журналістом? Але якщо я ним є, то це не може бути в модусі буття в собі. Я є ним у модусі *бути тим, чим я не є*. Однак ідеться не лише про соціальний статус; я ніколи не є жодною з моїх установок, жодною з моїх поведінок. Красномовець є тим, хто *грає* в говоріння, оскільки він не може *бути тим, що говорить;* уважний учень, який хоче *бути* уважним (очі звернені до вчителя, великі вуха нашорошені), вичерпує себе в цьому пункті, граючи уважного, і закінчує тим, що більше нічого не чує. Постійно відсутній у своєму тілі, у своїх діях, я є, всупереч самому собі, тією «дивною відсутністю», про яку говорив Валері. Я не можу сказати, ані що я тут є, ані що я тут не є, в тому розумінні, як мовиться, що «ця коробка сірників є на столі»: це означало б сплутати моє «буття-в-світі» з «буттям-посеред-світу». Так само я не можу сказати, ані що я є на ногах, ані що я є сидячим: це означало б сплутати моє тіло з ідіосинкратичною тотальністю, однією із структур якої воно було б. Я всіляко уникаю буття, і все ж я є.

Але ось модус буття, який стосується лише мене: я зажурений. Чи не схоплюю я цей смуток, чим я є, в тому модусі буття, чим я є? Чим він є, як не інтенційною єдністю, що приходить зібрати й оживити сукупність моїх поведінок? Він — сенс цього тьмяного погляду, яким я дивлюся на світ, цих сутулих плечей, опущеної голови, млявості усього мого тіла. Але я зовсім не певен, що в той момент, коли я дотримуюся кожної з цих поведінок, чи міг би я їх не дотримуватися? Ось раптом з'являється незнайомець, я піднімаю голову, я знову

[1] Пор.: L'Imaginaire (N.R.F., 1940), Висновки.

набуваю жвавої та рухливої постави, то що ж тоді залишається від моєї журби, хіба що я їй знову люб'язно призначу побачення відразу ж, як тільки відійде візитер? Утім, чи не є сама ця журба якоюсь *поведінкою,* чи не є це свідомістю, що сама відчуває журбу як магічне сховище проти занадто складної ситуації? [1] І в цьому ж випадку бути зажуреним — чи не означає це спочатку стати зажуреним? Хай так, можуть сказати. Але надавати собі *буття* зажуреності — чи не означає це, попри все, *одержувати* це буття? Зрештою, не так важливо, звідки я його одержую. Фактом є те, що свідомість, яка зачіпається зажуреністю, *є* журбою якраз із цієї причини. Однак це означає погано розуміти природу свідомості: буття-журба не є цілком тим буттям, якого я собі надаю, подібно до того, як я можу дати цю книгу своєму другові. Я не маю здатності *надавати собі буття.* Якщо я стаю зажуреним, то я повинен бути зажуреним від початку до кінця моєї журби, я не можу користуватися набутим пориванням і дозволити моїй журбі тягнутися без повторного відтворення чи переносити її мовби якесь інертне тіло, що продовжує свій рух після першого поштовху: свідомість не має ніякої інерції. Якщо я стаю зажурливим, то це означає, що я не *є* журба: буття журливості мене уникає в тому ж акті, через який я себе відчуваю в журбі. Буття-в-собі журби постійно й невідступно переслідує мою свідомість (de) бути зажурливим, але як цінність, котру я не можу реалізувати як регулятивний сенс моєї журби, а не як її конституююча властивість.

Скажуть, що оскільки моя свідомість принаймні *є,* то яким має бути об'єкт чи стан, від якого вона стає свідомістю? Та як відрізнити від журби мою свідомість у стані зажуреності? Невже це — єдине? Це так у тому сенсі, що моя свідомість *є,* якщо розуміти під цим те, що вона для іншого є складовою тієї буттєвої тотальності, на яку можуть бути перенесені судження. Але треба зазначити, як це добре бачив Гусерль, що моя свідомість з'являється спочатку іншому як якась відсутність. Це — об'єкт, який завжди присутній як *сенс* усіх моїх установок і всіх

[1] *Esquisse d'une théorie des émotions.* Hermann, Paris, 1939.

моїх поведінок і який завжди відсутній, оскільки він дається інтуїції іншого як безперервне питання або, ще краще, як постійна свобода. Коли П'єр дивиться на мене, я, безумовно, знаю, що він дивиться на мене, його очі — річ світу — зафіксовані на моєму тілі — речі світу: ось об'єктивний факт, щодо якого я можу сказати: він *є*. Але це також факт *світу*. Сенс цього погляду зовсім не є, і якраз це мене бентежить: хоч би що я робив — посміхався, обіцяв, погрожував — ніщо не здатне *усунути* схвалення, вільне судження, якого я шукаю. Я знаю, що воно завжди по той бік, я його відчуваю у самих моїх вчинках, які більше не мають *робочого* характеру, який вони зберігали б стосовно речей, які є для мене тією мірою, в якій я пов'язую його з іншим, лише простими *присутностями*, і які очікують, що будуть конституйовані милостиво чи немилостиво, щиро чи нещиро тощо через сприйняття, яке є завжди по той бік усіх моїх зусиль викликати його, сприйняття, яке ніколи не буде викликано моїми власними зусиллями, якщо тільки воно само не позичить їм свою силу (яке є лише остільки, оскільки воно примушує себе викликати ззовні), *яке є своїм власним посередником із трансцендентним*. Отже, об'єктивний факт буття-в-собі свідомості іншого постулює себе для того, щоб розсіятися в неґативності і свободі: свідомість іншого *є* як неіснуюча, її буття-в-собі «тут» і «тепер» — це не бути.

Свідомість іншого є тим, чим вона не є.

А втім, моя власна свідомість не з'являється у своєму бутті як свідомість іншого. Вона є тому, що вона себе здійснює, оскільки її буття — це свідомість бути. Однак це не означає, що діяння підтримує буття: свідомість має бути своїм власним буттям, вона ніколи не підтримується буттям, бо саме вона підтримує буття в надрах суб'єктивності; це знову означає, що вона відбувається через буття, але що вона майже ним не є: *вона не є тим, чим вона є*.

Ідеал щирості за цих умов означає не що інше, як завдання, яке неможливо виконати і сенс якого суперечить структурі моєї свідомості. Ми б сказали так: бути щирим — це бути тим, чим не бувають. Це припускає, що від зародження я не є тим, чим я є. Але тут,

природно, мається на увазі кантівське: «Ти повинен, отже, ти можеш». Я можу *стати* щирим: ось те, що містить у собі моє зобов'язання і моє зусилля щодо щирості. Однак ми якраз констатуємо, що визначальна структура «не бути тим, чим бувають» заздалегідь робить неможливим будь-яке становлення в напрямі до буття-в-собі або до «бути тим, чим бувають». І ця неможливість не є замаскованою у свідомості: навпаки, вона є самим матеріалом свідомості; вона є тим постійним неспокоєм, який ми відчуваємо, вона є самою нашою нездатністю визнати себе, конституювати себе як те, чим ми є, вона є тією необхідністю, яка хоче (як тільки ми покладаємо себе як певне буття через якесь легітимне судження, засноване на внутрішньому досвіді або коректно виведене з апріорних чи емпіричних передумов), щоб через саме це покладання ми перевершували це буття — і це не до якогось іншого буття: до порожнечі, до *ніщо*. Отже, як ми можемо ганьбити іншого за те, що він нещирий, чи радіти нашій щирості, якщо ця щирість водночас з'являється нам як неможлива? Як ми можемо в розмові, у сповіді, в дослідженні свідомості навіть започаткувати зусилля до щирості, якщо це зусилля, за своєю суттю, приречене на провал, і що в той самий момент, коли ми про нього заявляємо, ми маємо прежюдикативне розуміння його марності? Справді, коли я досліджую себе, аби точно визначити те, чим я є, то для мене йдеться про те, щоб безповоротно зважитися на певне буття і згодом кинутися на пошуки засобів, які могли б змінити мене. Але чи не означає це, що для мене мова йде про те, щоб конституювати себе як річ? Чи зміг би я визначити сукупність мотивів і спонук, які штовхають мене зробити те чи те? Та це вже означає постулювати каузальний детермінізм, який конституює потік моїх свідомостей як результат фізичних станів. Чи відкрию я в собі «схильності», визнавши їх для себе в соромі? Чи не означає це зумисно забути, що ці потяги реалізуються за мого сприяння, що вони не є силами природи, а саме я позичаю їм ефективність постійним наголошенням на їхній цінності? Чи буду я формувати судження щодо мого характеру, щодо моєї природи? Чи не приховую я від себе в даний момент те, що я знатиму згодом? Це озна-

чало б, що я таким чином у змозі судити минуле, якого моє теперішнє уникає за визначенням. Доказ цього полягає в тому, що та сама людина, яка в щирості постулює, що вона є тим, чим фактично вона була, обурюється проти злопам'ятства іншого і намагається його обезброїти, охоче стверджуючи, що вона не може більше бути тим, чим вона була. Щиро дивуються й засмучуються, що вирок трибуналу спостиг людину, яка в своїй новій свободі *не є більше* тим винуватцем, яким вона була. Але водночас від неї вимагають, щоб вона визнала себе як таку, що *була* винна. Отже, що тоді є щирість, як не феномен нещирості? Справді, чи не довели ми, що в нещирості йдеться про те, щоб конституювати людино-реальність як буття, яке є тим, чим воно не є, і яке не є тим, чим воно є?

Гомосексуаліст часто має нестерпне почуття провини, його існування цілком визначене цим почуттям. Охоче в цьому вбачають, що він перебуває в нещирості. І справді, часто трапляється, що ця людина, визнаючи свою гомосексуальну схильність і — одну за одною — кожну окрему помилку, яку вона допустила, з усіх своїх сил відмовляється вважати себе *«педерастом»*. Її випадок завжди «окремий», особливий; вона потрапила у нього через гру, випадково, через невдачу: ці колишні помилки пояснюються певною концепцією краси, яку жінки не змогли задовольнити, що тут радше треба вбачати наслідок якогось тривожного пошуку, аніж вияви глибоко вкоріненого потягу і т. д. і т. п. Так запевняє нас людина з нещирістю, яка здається навіть комічною, оскільки, визнаючи усі факти, які їй ставлять у провину, вона відмовляється зробити висновок, який випливає з них. Тому друг цієї людини, який є найсуворішим її цензором, дратується цією подвійністю: цензор вимагає лише однозначності — і тоді, можливо, він видав би індульгенцію: щоб винуватець визнав себе винуватцем, щоб гомосексуаліст заявив щиросердно, покірно чи протестуючи, дарма, *«я є педерастом»*. Ми ж тут запитаємо: хто ж перебуває в самообмані? Гомосексуаліст чи прихильник щиросердності? Гомосексуаліст визнає свої помилки, але з усіх сил бореться з гнітючою перспективою, що його помилки визначають йому певну *долю*. Він не хоче

розглядати себе як річ: маючи нечітке, але сильне розуміння того, що гомосексуаліст не є гомосексуалістом так само, як цей стіл є столом або як ця руда людина є рудою. Йому здається, що він уникає будь-якої помилки, як тільки постулює та визнає її, навіть краще, що психічна плинність сама собою відмиває його від кожної помилки, обіцяє йому невизначене майбутнє, спонукає народитися заново. Чи він помиляється? Хіба він сам не визнає своєрідний і нередукований характер людино-реальності? Отже, його позиція включає в себе незаперечне розуміння істини. Але водночас, щоб жити, він потребує цього постійного відродження, цієї постійної втечі; потрібно, щоб він постійно ставив себе поза межею досягнення для того, щоб уникнути жахливого осудження колективу. Він також грає словом *бути*. Справді, була б його правда, якби він розумів фразу: «Я не є педерастом» у значенні «Я не є тим, чим я є». Тобто, якби він заявляв: «Тією мірою, якою серія поведінок визначається як педерастичні поведінки і я підтримую ці поведінки, я є педерастом. У межах, в яких людська реальність уникає будь-якого визначення через поведінки, я ним не є». Та він нишком сповзає до іншого вживання слова «бути». Він розуміє «не бути» в значенні «не бути в собі». Він утверджує «не бути педерастом» у значенні, в якому цей стіл *не є* чорнильницею. Він перебуває в самообмані.

Але прибічник щиросердності не ігнорує трансцендентність людської реальності і вміє, при потребі, обернути її на свою користь. Він навіть використовує її і ставить у свою теперішню вимогу: чи ж не хоче він, в ім'я щирості, а отже, свободи, щоб гомосексуаліст звернувся до самого себе і визнав себе гомосексуалістом; чи ж не припускає це розуміння, що така сповідь принесе йому індульгенцію? Що це означає, як не те, що людина, яка визнала себе гомосексуалістом, не буде більше *ним* як гомосексуаліст, який визнав буття, і втече в регіон свободи і доброї волі. Отже, від цієї людини вимагається бути тим, чим вона є, для того щоб більше не бути тим, чим вона є. У цьому глибокий сенс фрази: «Грішник, який покаявся, вже наполовину прощений». Від винуватця вимагають, щоб він себе конституював як річ саме для того, щоб йо-

го більше не називали річчю. І ця суперечність є конституюючою у вимозі щирості. Справді, хто не бачить того, скільки образливого для іншого і заспокійливого для мене містить фраза на зразок: «Ба! Це якийсь педераст»,— яка викреслює останній слід неспокійної свободи і віднині націлює на те, щоб встановлювати всі дії іншого як наслідки, що цілком випливають з його сутності. Ось, однак, те, чого цензор вимагає від своєї жертви: щоб вона сама конституювала себе як річ, щоб вона віддала йому свою свободу як вотчину, яку він поверне їй як сюзерен повертає своєму васалу. Прибічник щиросердності у тій сфері, де він хоче себе заспокоїти, тоді як він хоче судити, в тій сфері, де він вимагає конституювати себе в свободі як такій, як речі, перебуває в самообмані. Тут йдеться лише про один епізод цієї смертельної боротьби свідомостей, яку Гегель назвав «відношенням хазяїна і раба». Звертаються до свідомості, щоб вимагати від неї, в ім'я природи свідомості, радикально зруйнувати себе як свідомість, примушуючи її сподіватися на якесь відродження після цієї руйнації.

Скажуть, хай так, але наша людина незаконно робить собі із щирості зброю проти іншого. Шукати щирості слід не у відношенні *Mitsein*, а там, де вона чиста, тобто у відношеннях із самим собою. Але хто не бачить, що об'єктивна щирість конституюється саме таким чином? Хто не бачить, що щира людина конституюється як річ саме для того, щоб уникнути статусу речі за допомогою акту щирості? Людина, яка визнала себе насправді злою, обміняла свою неспокійну «свободу-для-зла» на бездуховну злу властивість: вона є злою, злилася із собою, вона є тим, чим вона є. Але тієї самої миті вона уникає цієї *речі*, оскільки вона є тим, хто це споглядає, оскільки саме від неї залежить тримати її у полі зору чи залишити її у падінні в нескінченність окремих актів. Вона видобуває *достоїнство* зі своєї щирості, а достойна людина не є злою, оскільки, хоча вона є злою, перебуває по той бік своєї злості. Водночас злість обеззброєна, оскільки вона є нічим, якщо вона не перебуває у площині детермінізму та якщо, визнаючи її, я ставлю свою свободу перед нею: моє майбутнє недоторканне, мені все дозволено. Таким чином, суттєва структура щирості не відрізняється від

структури нещирості, оскільки щира людина конституює себе як така, що вона є *для того, щоб не бути нею*. Саме це пояснює ту визнану всіма істину, що можна опинитися в самообмані через зусилля бути щирим. Це був би випадок Стендаля, говорить Валері. Тотальна і постійна щирість як постійне зусилля, спрямоване на те, щоб злитися із собою, є за природою постійним зусиллям відмежуватися від себе; звільняються від себе через той самий акт, через який стають об'єктом для себе. Скласти нескінченний перелік того, чим бувають,— означає постійно заперечувати себе та звертатися до сфери, де більше немає нічого, окрім чистого і вільного погляду. Самообман, говоримо ми, має на меті постати поза межею досягнення, це — певна втеча. Тепер ми констатуємо, що потрібно використати ті ж поняття для визначення щирості. Що це означає?

Це означає, що, врешті-решт, мета щирості і мета самообману не такі вже й різні. Звичайно, існує щирість, яка несе в собі минуле і яка нас тут не турбує; я щирий, якщо визнаю, що мав певне задоволення або будь-який намір. Ми побачимо, що коли така щирість можлива, то це означає, що у своєму падінні в минуле буття людини конституює себе як буття в собі. Але для нас єдино важливою тут є щирість, яка сама спрямовує себе в теперішню іманентність. Яка її мета? Зробити так, щоб я визнав себе тим, чим я є, для того, щоб нарешті я злився з моїм буттям; зробити так, щоб я був би в модусі буття-в-собі, тим, чим я повинен бути. Отже, в надрах щирості ми знаходимо безперервну гру дзеркала і відображення, безперервний перехід від буття, яке є тим, чим воно є, до буття, яке не є тим, чим воно є, і, навпаки, від буття, яке не є тим, чим воно є, до буття, яке є тим, чим воно є. А яка мета самообману? Зробити так, щоб я був би тим, чим я є, в модусі «не бути тим, чим бувають», або щоб я не був тим, чим я є, в модусі «бути тим, чим бувають». Ми тут знову знаходимо ту саму гру дзеркал. Справді, для того, щоб мати інтенцію щирості, потрібно, щоб від самого початку і водночас я був би і не був би тим, чим я є. Щирість не визначає мені певний спосіб буття або особливу якість, але стосовно цієї якості вона спонукає мене зробити перехід від одного модусу буття до друго-

го. І цей другий модус буття, ідеал щирості, мені заборонено, внаслідок його природи, тут досягнути, і в той самий момент, коли я докладаю зусиль, щоб його досягти, я маю нечітке й прежюдикативне розуміння того, що я його не досягну. Та, крім того, щоб я міг лише осягнути інтенцію нещирості, потрібно, щоб у своєму бутті я, в принципі, уникав свого буття. Якби я був зажурливим чи боягузом, як-от ця чорнильниця є чорнильницею, можливість нещирості не могла б бути зрозумілою. Я не лише не зміг би уникнути свого буття, а й навіть уявити, що я міг би його уникнути. Але якщо нещирість можлива як звичайний проект, то це означає, що між бути і не бути цілком правомірно не існує такої глибокої розбіжності, оскільки йдеться про моє буття. Нещирість можлива лише остільки, оскільки щирість є, по суті, усвідомленим нехтуванням своєї мети. Я можу спробувати зрозуміти себе як *не боягуза*, тоді як я ним «є» тільки за тієї умови, якщо це «бути боягузом» є саме «під питанням» в той самий момент, коли воно є, якщо воно саме є *якимось* питанням, якщо в той самий момент, коли я хочу зрозуміти його, воно втікає від мене на всі боки і неантизує себе. Умовою для того, щоб я міг спокуситися силою самообману, є та, аби я в якомусь сенсі *не був* цим боягузом, яким я бути не хочу. Але якщо *я не був* боягузом у простому модусі не-бути-тим-чим-не-бувають, то я був би «щиросердним» кажучи, що я не боягуз. Отже, крім того, потрібно, щоб я якимось чином був цим невловимим, щезаючим боягузом, яким я не є. І хай не розуміють під цим, що я повинен бути «трохи» боягузом, в сенсі, де це «трохи» означає «певною мірою боягуз і певною мірою не боягуз». Ні. Це водночас я повинен бути і не бути боягузом тотально і в усіх своїх аспектах. Таким чином, у цьому випадку самообман вимагає, щоб я не був тим, чим я є, тобто щоб існувала нездоланна відмінність, яка відокремлює буття від не-буття в модусі буття людської реальності. Однак самообман не обмежується відкиданням якостей, притаманних мені, не бачачи буття, яким я є. Він намагається також конституювати мене як такого, яким я не є. Він сприймає мене позитивно як сміливця, тоді як я ним не є. І це знову ж таки можливе тільки якщо я є тим, чим я не є, тобто, тільки якщо

не-буття в мені не має ним бути навіть як не-буття. Безумовно, необхідно, аби я *не був* сміливим, інакше самообман не буде *нещирістю*. Але, крім того, потрібно, щоб зусилля нещирості містило в собі онтологічне розуміння, усвідомлення того факту, що те, чим я *є* в самій узвичаєності мого буття, насправді я ним не є, і що не існує такої різниці, наприклад, між буттям «бути зажуреним» (те, чим я *є* в модусі не бути тим, чим я є) і «не бути» не-бути-сміливим (яке я хочу від себе приховати). Крім того, потрібно, щоб сама буттєва негація була об'єктом постійної неантизації, щоб сам сенс «не бути» постійно перебував під питанням у людській реальності. Якби я *не був* сміливим, як от ця чорнильниця не є столом, тобто якби я був ізольований у своєму боягузтві, опертий на нього, нездатний поставити його у відношення з його протилежністю, якби я не здатен був *визначити* себе як боягуза (тобто *заперечити* себе сміливістю і таким чином уникнути свого боягузтва в той самий момент, коли я його постулюю), якби я, в принципі, був *неспроможний* злитися зі своїм *не бути сміливим* так само, як і зі своїм *бути боягузом*, то будь-який проект нещирості був би для мене забороненим. Отже, для того, щоб нещирість була можливою, потрібно, щоб сама щирість була нещирістю. Передумовою можливості нещирості є те, що у своєму найбезпосереднішому бутті, у внутрішній структурі дорефлективного *cogito*, людська реальність є тим, чим вона не є, і не є тим, чим вона є.

III. «Віра» самообману

Ми визначили досі лише ті передумови, які роблять можливим осягнення самообману, ті структури буття, які дають змогу сформулювати поняття самообману. Ми не зможемо обмежитися цими міркуваннями, оскільки ми ще не з'ясували, чим саме самообман відрізняється від брехні; описані нами двозначні поняття брехун міг би, без будь-якого сумніву, використовувати, прагнучи спантеличити свого співрозмовника, хоча двозначність їх, що ґрунтується на бутті людини, а не на якихось емпіричних обставинах, може й повинна виявлятися у

всьому. Справжня проблема самообману полягає, очевидно, в тому, що самообман є *вірою*. Самообман не може бути ані цинічною брехнею, ані очевидністю, якщо очевидність є інтуїтивним володінням об'єкта. Але якщо називати вірою зчеплення буття зі своїм об'єктом, то коли об'єкт не даний або даний невиразно, тоді самообман є вірою, а його основною проблемою є проблема віри. Як можна сприймати самообман за допомогою понять, навмисно винайдених саме для того, щоб переконувати себе? Справді, треба зауважити, що проект самообману сам повинен бути самообманом: я перебуваю в самообмані лише наприкінці моїх зусиль, коли я сконструював мої двозначні поняття і переконав себе. Правду кажучи, я себе не переконував: тією мірою, якою я міг бути ним, я ним був завжди. І потрібно, щоб тієї самої миті, коли я схиляюся до думки створити собі самообман, я був би самообманом віч-на-віч зі своїми намірами. Уявити їх як самообман було б цинізмом; вірити ж у їх щиру непричетність було б щиросердністю. Рішення бути самообманом не наважується назвати себе, воно і вважає, і не вважає себе самообманом, воно і вважає, і не вважає себе щиросердним. І це саме воно, від початку виникнення самообману, вирішує щодо будь-якої подальшої установки і, певним чином, щодо *Weltanschauung* самообману. Оскільки самообман не зберігає норм і критеріїв істини, остільки вони приймаються критичною думкою щиросердно. Те, що він, насправді, вирішує насамперед — це природа істини. Разом із самообманом з'являються істина, метод мислення, тип буття речей; і цей світ самообману, який раптом оточує суб'єкт, має як онтологічну характеристику те, що буття є тим, чим воно не є, і не є тим, чим воно є. Отже, з'являється особливий тип очевидностей: *непереконлива* очевидність. Самообман сприймає очевидності, але він заздалегідь підкоряється тому, щоб не бути заповненим цими очевидностями, не бути впевненим і перетвореним на щиросердність: він перетворюється на невибагливе й покірливе, він не ігнорує те, що, як він переконує, віра — це рішення і що після кожного вияву інтуїції необхідно вирішувати і *бажати того, що є*. Тому самообман у своєму початковому проекті і в своєму виникненні є судженням про справж-

ню природу своїх вимог, він повністю вимальовується в цьому вирішенні, яке приймає: *не бути надто вимогливим*, підтримувати себе, щоб задовольнити себе, якщо буде недостатньо переконаним, посилювати цим рішенням свою прив'язаність до невизначених істин. Цей перший проект самообману є його рішенням щодо природи віри. Авжеж, ми розуміємо, що йдеться не про рефлективне й добровільне рішення, а про спонтанне визначення нашого буття. *Втягуються* в самообман, як засинають, і перебувають у самообмані, як мріють. Оскільки цей модус буття одного разу реалізувався, то вийти з нього так само важко, як важко прокинутися: це тому, що самообман є типом буття в світі, як неспання чи мрія, який сам себе підтримує у своїй безперервності, хоча його структура належить до *метастабільного* типу. Але самообман свідомий своєї структури, і для того, щоб метастабільна структура була структурою буття, а непереконаність — структурою всіх переконань, він вживає запобіжних заходів. Зрештою, якщо самообман є вірою і як такий включає до свого первісного проекту своє власне заперечення (він визначає себе щодо недостатньо переконливого буття для того, щоб переконати себе в тому, що я є тим, чим я не є), необхідно, щоб у своєму витокові віра, що бажає бути малопереконливою, була можливою. Які ж існують передумови можливості такої віри?

Я вірю, що мій приятель П'єр має щодо мене почуття дружби. Я вірю в це *щиросердно*. Я вірю йому, і я не маю інтуїції, що супроводжує очевидність, оскільки сам предмет, за своєю природою, не готовий до інтуїції. *Я йому вірю*, а це означає, що я дозволяю собі слідувати імпульсам довіри, що я вирішую вірити в це й підтримую себе в цьому рішенні, що я підводжу себе, нарешті, до впевненості в цьому, і все це — у синтетичній єдності щодо одного і того самого ставлення. Те, що я визначаю таким чином як щиросердність, це те, що Гегель назвав би *безпосереднім*, це — сліпа віра. Гегель показав би також, що безпосереднє закликає до опосередкування і що віра, ставши *вірою для себе*, переходить у стан невіри. Якщо я *вірю*, що мій приятель П'єр поважає мене, то це означає, що його дружба виявляє себе як сенс усіх його

вчинків. Віра є особливою свідомістю *сенсу* вчинків П'єра. Але якщо я знаю, що я вірю, віра виявляється як чисте суб'єктивне визначення, без зовнішньої співвіднесеності. Це якраз те, що робить із самого слова «вірити» якийсь термін, що байдуже використовується для демонстрації непохитної сталості віри («Мій Бог, я вірю в Тебе»), так і її неозброєного, суто суб'єктивного характеру («Чи є П'єр моїм другом? Я про це нічого не знаю: я вірю в це»). Однак природа свідомості така, що опосередкованість та безпосередність у ній є одним і тим самим буттям. Вірити — це знати, що віриш, і знати, що віриш, це означає більше не вірити. Таким чином, вірити — це означає більше не вірити, оскільки це якраз і означає вірити, в єдності самої нететичної свідомості (de) себе. Звісно, ми підсилили тут опис феномена, визначивши його словом *знати*; нететична свідомість не є *знати*. Але, завдяки своїй прозорості, вона є основою будь-якого знання. Тому нететична свідомість віри є водночас і її руйнівником. Але водночас сам закон дорефлексивного *cogito* передбачає, що буття віри повинно бути буттям свідомості віри. Таким чином, віра — це буття, яке стоїть під питанням у своєму власному бутті, яке може реалізуватися лише в своєму руйнуванні та маніфестувати себе собі, лише заперечуючи себе; це — буття, для якого бути — це проявлятися, а проявлятися — це заперечувати себе. Вірити — це не вірити. У цьому є сенс: буття свідомості — це існування через себе, отже, творення себе існуючим і через це переважання себе. В цьому сенсі свідомість є постійним уникненням себе, віра стає невірою, безпосереднім опосередкуванням, відносним абсолютом і абсолютним відношенням. Ідеал щиросердності (вірити в те, в що вірять), як і ідеал відвертості (бути тим, чим бувають),— це ідеал буття-в-собі. Будь-яка віра не є достатньою, ніколи не вірять у те, чому вірять. І, як результат, початковий проект самообману є лише використанням цього саморуйнування свідомості. Якщо віра щиросердності є неможливою вірою, то є місце для присутності будь-якої неможливої віри. Моя неспроможність *вірити* в те, що я сміливий, більше не бентежить мене, оскільки, справді, будь-яке вірування ніколи не може бути достатньою вірою. Я буду визна-

чати цю неможливу віру як *мою* віру. Звісно, я можу лише приховувати від себе те, що я вірю, щоб не вірити, і те, що я не вірю, *щоб* вірити. Але невловиме і загальне знищення самообману не може мене здивувати: воно лежить в основі будь-якої віри. Що це в такому випадку? Тієї миті, коли я хочу *вірити*, що я сміливий, я *знаю*, що я боягуз? І ця достовірність призводить до руйнування моєї віри? Але, *по-перше*, я не більш сміливий, ніж боягуз, якщо це треба розуміти в модусі буття в-собі. По-друге, *я не знаю*, що я сміливий; така самооцінка може супроводжуватися лише *вірою*, оскільки віра переважає чисту рефлексивну достовірність. По-третє, цілком справедливо, що самообману не вдається вірити в те, у що він хоче вірити. Але це саме через згоду не вірити в те, у що він вірить, він є самообманом. Щирість хоче втекти від «не-віри-в-те-в-що-вірить» до буття; самообман утікає від буття до «не-віри-в-те-в-що-вірить». Він заздалегідь обеззброїв будь-яку віру: ту, яку він бажав би мати, і, водночас, ту, від якої він прагне втекти. *Бажаючи* цього саморуйнування віри (від якого наука втікає до очевидності), він руйнує вірування, які йому протистоять, які самі виявляються *лише як буття* віри. Так ми можемо краще зрозуміти основний феномен самообману.

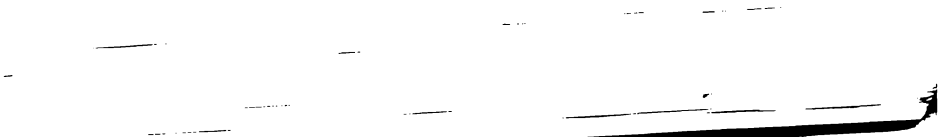
У самообмані немає ані цинічної брехні, ані науково препарованих оманних понять. Перша дія самообману полягає в тому, щоб утекти від того, від чого втекти неможливо, втекти від того, що є. Так, сам проект утечі відкриває в самообмані якесь внутрішнє руйнування в ядрі буття, і саме цим руйнуванням він прагне бути. Правду кажучи, це означає, що ці дві безпосередні установки, які ми можемо приймати перед нашим буттям, зумовлені самою природою цього буття та його безпосереднім зв'язком із буттям-в-собі. Щиросердність прагне втекти від внутрішнього руйнування мого буття до в-собі, яким вона повинна бути і зовсім не є. Самообман прагне втекти від у-собі до внутрішнього руйнування мого буття. Але саме це руйнування він заперечує, як заперечує й щодо самого себе, що він є самообманом. Втікаючи через «не-бути-тим-чим-бувають» до в-собі, яким я не є в модусі бути тим, чим не бувають, самообман,

який заперечує себе як самообман, має наміром у-собі, яким я не є в модусі «не-бути-тим-чим-не-бувають»[1]. Якщо самообман можливий, то це саме він є безпосередньою й постійною загрозою для будь-якого проекту людського буття, тому що свідомість приховує в своєму бутті постійний ризик самообману. І основою цього ризику є якраз те, що свідомість у своєму бутті є водночас тим, чим вона не є, і не є тим, чим вона є. У світлі цих зауважень ми можемо тепер розпочати розгляд онтологічного вчення про свідомость, оскільки воно є не тотальністю людського буття, а миттєвим ядром цього буття.

[1] Якщо між буттям щиросердності та самообману немає розбіжності (оскільки самообман схоплює щиросердність і прослизає в саму основу свого проекту), то це не означає, що радикально уникнути самообману неможливо. Але це водночас припускає відновлення буття, зіпсованого завдяки самому собі, буття, яке ми назвемо справжнім і опис якого був би тут недоречним.

Частина II

БУТТЯ-ДЛЯ-СЕБЕ



Розділ I

БЕЗПОСЕРЕДНІ СТРУКТУРИ ДЛЯ-СЕБЕ

I. Присутність у собі

Негація скерувала нас до свободи, свобода — до нещирості, нещирість — до буття свідомості як умови своєї можливості. Отже, слід повернутися, в світлі вимог, які ми визначили у попередніх розділах, до опису, зробленого у вступі до цієї праці, тобто на ґрунт дорефлексивного *cogito*. Але *cogito* завжди відкриває лише те, що в нього хочуть відкрити. Декарт зазначав у своєму функціональному аспекті: «Я *сумніваюся*,— отже, я *думаю*», та оскільки він бажав без провідної нитки перейти від цього функціонального аспекту до екзистенціальної діалектики, то припустився субстанціалістської помилки. Гусерль, навчений цією помилкою, нерішуче зупинився на плані функціонального опису. Внаслідок цього він ніколи не піднімався вище чистого опису явища як такого, він замкнувся в *cogito* і заслуговує, незважаючи на його заперечення, бути названим швидше феноменалістом, ніж феноменологом; його феноменологізм щоразу стикається з кантівським ідеалізмом. Гайдеґер, намагаючись уникнути такого феноменологізму опису, що веде до мегарської, антидіалектичної ізольованості сутностей, безпосередньо стикається з екзистенціальною аналітикою, обминаючи *cogito*. Але *Dasein*, уже від самого початку позбавлений виміру свідомості, так ніколи й не зможе опанувати цей вимір. Гайдеґер наділив людську реальність розумінням себе, яке він визначив як «екстатичний проект» її власних можливостей. І в наші наміри не входить заперечувати існування цього проекту. Але чим мало б бути розуміння, яке, саме собою, не було б свідомістю (de) буття? Цей екстатичний характер людської

реальності знову впадає до речовинного та сліпого у-собі, якщо він не виникає зі свідомості екстазу. Насправді ж треба відштовхуватися від *cogito*, але про нього можна сказати, дещо перефразувавши відомий вислів, що воно веде до всього за умови, якщо вийти з нього. Наші попередні дослідження стосовно можливості певних поведінок мали на меті лише навчити нас запитувати *cogito* щодо його буття та забезпечити діалектичним знаряддям, яке дало б змогу знайти в самому *cogito* засіб, що виведе нас із цієї миттєвості до загальності буття, яке конституює людську реальність. Отже, повернімося до опису нететичної свідомості (de) себе, оглянемо результати й запитаймо себе, що означає для свідомості необхідність бути тим, чим вона не є, і не бути тим, чим вона є.

«Буття свідомості,— писали ми у вступі,— є буттям, для якого у його бутті існує питання щодо свого буття». Це означає, що буття свідомості не збігається із самим собою у цілковитій тотожності. Ця адекватність, яка є адекватністю у-собі, визначається такою простою формулою: буття є тим, чим воно є. В у-собі не існує навіть частки буття, яка не була б сама собою без відстані. У бутті, замисленому таким чином, немає найменшої риси дуальності; саме тому говоримо, що щільність буття-у-собі безкінечна. Це — повнота. Принцип тотожності може бути названим синтетичним не лише тому, що він обмежений своєю приналежністю до визначеного регіону, але, головним чином, тому, що він вбирає у себе безкінечність щільності. «А є А» означає: А існує у безкінечному стисненні, у безкінечній щільності. Тотожність — це граничне поняття уніфікації; помилковим є те, що у-собі мало потребу в синтетичній уніфікації свого буття: на крайній межі самої себе єдність зникає, перетворюється на тотожність. Тотожність — ідеал єдиного, а єдине приходить у світ через людську реальність. У-собі наповнене собою, і неможливо уявити більш загальну повноту, більш досконалу адекватність змісту вмістилища: у бутті немає найменшої порожнечі, найменшої щілини, через яку могло б проникнути *ніщо*.

Навпаки, характеристикою свідомості є розрідження буття. Справді, її неможливо визначити як збігання з собою. Про цей стіл я можу сказати лише те, що він — просто *цей* стіл. Але щодо моєї віри, то я не можу обмежитися твердженням, що вона — віра: моя віра — свідомість (de) вірування. Часто говорять, що рефлективний погляд змінює факт свідомості, на який він скерований. Сам Гусерль визнавав, що факт «бути розглядуваним» спричиняє для кожного *Erlebnis* тотальну модифікацію. Але вважаємо, ми показали, що першою передумовою будь-якої рефлексивності є дорефлексивне *cogito*. Це *cogito*, звісно, не покладає об'єкт; воно залишається внутрішньосвідомим. Але воно є не менш рівнозначним рефлексивному *cogito* в тому, що воно з'являється як перша необхідність для нерефлективної свідомості, щоб бути розглядуваним самим собою; отже, воно первісно включає цей скасовуючий характер існування заради свідка, хоча свідок, заради якого існує ця свідомість, був би самою нею. Таким чином, із того факту, що моя віра осягається як віра, вона — щось більше, ніж віра, тобто вона вже не є вірою, це — віра, яка стривожена. Отже, онтологічне судження «віра — це свідомість (de) віри» аж ніяк не може сприйматися як судження тотожності: предмет і атрибут радикально різняться між собою, але, однак, у нерозривній єдності одного й того ж буття.

Гаразд, зауважить дехто, але принаймні потрібно сказати, що свідомість (de) віри є свідомістю (de) віри. Ми знову знаходимо на цьому рівні тотожність та буття-в-собі. Йдеться лише про те, щоб обрати відповідний ракурс, у якому ми зрозуміли б наш об'єкт. Але це помилка: стверджувати, що свідомість (de) віри є свідомістю (de) віри, означає відокремити свідомість від віри, знищити дужки [1] та зробити з віри об'єкт для свідомості — тобто зробити раптовий стрибок до плану рефлективності. Свідомість віри, яка була б лише свідомістю віри, справді, повинна була б сприймати свідомість самої

[1] Щоб продемонструвати нететичний характер свідомості віри, Ж.-П. Сартр бере в дужки частку *de (conscience (de) croyance).– Перекл.*

себе як свідомість віри. Віра стала б чистою трансцендентною і ноематичною якістю свідомості; свідомість була б вільною визначати себе, як їй заманеться, перед цією вірою; вона уподібнилася б до того незворушного погляду, який свідомість Віктора Кузена кидає на психічні феномени, щоб за чергою їх прояснити. Але аналіз методичного сумніву, який випробував Гусерль, ясно засвідчив, що лише рефлексивна свідомість може відмежовуватися від того, що покладає рефлексивна свідомість. Лише на рефлексивному рівні можна випробовувати *епохе*, взяття в дужки, можна відкинути те, що Гусерль називає *Mitmachen*. Свідомість (de) віри, все ще невиправно відчужуючи віру, не відрізняється від неї; вона є, *щоб* здійснювати акт віри. Отже, мусимо визнати, що свідомість (de) віри — це віра. Тому від початку приймемо цю подвійну гру відносин: свідомість (de) віри є вірою, і віра є свідомістю (de) віри. В жодному разі ми не можемо говорити, ані що свідомість є свідомістю, а віра є вірою. Кожне з понять відсилає до іншого й переходить в інше, і втім, кожне поняття відрізняється від іншого. Ми це бачили: ані віра, ані задоволення, ані гра не можуть існувати *перед* буттям свідомості, свідомість є мірою їхнього буття; але не менш істинне й те, що віра, сам факт того, що вона може існувати лише як *заспокоєна*, від самого початку вона існує як така, що уникає себе, що розбиває єдність усіх понять, куди хтось запрагне її замкнути.

Отже, свідомість (de) віри і віра — одне й те саме буття, характеристикою якого є абсолютна іманентність. Але як тільки забажаємо осягнути це буття, воно прослизає крізь наші пальці, і ми знаходимо себе перед начерком дуальності, грою рефлексій, бо свідомість — це рефлексія; але як рефлексія вона є рефлектуючим, і, якщо ми намагаємося осягнути її як рефлектуючу, вона зникає, і ми знову впадаємо у рефлексію. Ця структура рефлексії-рефлектуючого бентежила тих філософів, які намагалися пояснити її посиланням на нескінченність, чи постулюючи її (наприклад, як Спіноза) як *idea — ideae*, що викликає *idea — ideae-ideae* і т. д. чи визначаючи, в дусі Геґеля, повернення до себе як до справжньої нескінченності. Але введення безкінечності до сві-

домості, окрім того, що вона робить нерухомим феномен і затемнює його, є лише теорією, виразно призначеною для того, щоб звести буття свідомості до у-собі. Об'єктивне ж існування рефлексії-рефлектуючого, якщо ми сприймаємо його таким, як воно себе подає, зобов'язує нас, навпаки, осягнути спосіб буття, що відрізняється від модусу буття у-собі: не єдність, яка підтримує дуальність, не синтез, який знімає та перевищує абстрактні тези й антитези, але дуальність, яка *є* єдністю, рефлексія, яка *є* своєю власною рефлексивністю. Якщо ми справді намагаємося досягти тотального феномена, тобто єдності цієї дуальності чи свідомості (de) віри, то він одразу ж відсилає нас до одного із цих понять, а це поняття, своєю чергою, відсилає нас до унітарної організації іманентного. І навпаки, якщо хочемо виходити з дуальності як такої та стверджувати свідомість та віру як пару, ми зустрічаємо *idea-ideae* Спінози та не помічаємо дорефлексивний феномен, який хотіли б вивчати. Це означає, що дорефлексивна свідомість є свідомістю (de) себе. І це — якраз те саме поняття *себе*, яке треба вивчати, оскільки воно визначає саме буття свідомості.

Перш за все відзначимо, що поняття у-собі, яке ми, згідно з традицією, запозичили для позначення трансцендентного буття, неточне. Справді, на межі співпадіння з собою, себе зникає, щоб поступитися місцем тотожному буттю. *Себе* не може бути властивістю буття-у-собі. Від природи, воно *відрефлектоване*, як на це переконливо вказує синтаксис, і, зокрема, логічна строгість латинського синтаксису, який чітко розрізняє використання *ejus* і *sui*. *Себе* відсилає, але відсилає точно до *суб'єкта*. Воно вказує на зв'язок суб'єкта із самим собою, і цей зв'язок якраз є дуальністю, але особливою дуальністю, бо вона потребує окремих вербальних символів. Але, з другого боку, *себе* не визначає буття ні як суб'єкт, ні як предикат. Якщо, для прикладу, справді, я розглядаю *se* у виразі «*il s'ennuie*» (він нудьгує), я констатую, що *se* відкривається, щоб за ним з'явився суб'єкт. Воно зовсім не є суб'єктом, оскільки суб'єкт без зв'язку із собою конденсувався б у тотожність буття-в-собі; воно тим більше не є щільним зчленуванням реальності, оскільки дозволяє з'явитися суб'єкту поза собою. Фак-

тично, *себе* не може бути осягнутим як реально існуюче — суб'єкт не може *бути* собою, бо співпадіння з собою, як ми бачили, змушує себе зникнути. Але воно тим більше не може *не бути* собою, оскільки *себе* — покажчик самого суб'єкта. Отже, *себе* репрезентує ідеальну дистанцію в іманентності суб'єкта стосовно самого себе, спосіб *не бути своїм власним співпадінням*, уникати тотожності, все ж покладаючи її як єдність, коротше кажучи, перебувати у постійно хиткій рівновазі між тотожністю як абсолютним зв'язком без натяку на розбіжність і єдністю як синтезом множинності. Це саме те, що ми будемо називати *присутністю у собі*. Закон існування *для-себе* як онтологічна основа свідомості є *бути* собою у формі присутності у собі.

Ця присутність у собі, котру часто приймають за повноту існування (хибна думка, досить поширена серед філософів), змушувала приписувати свідомості найвищу буттєву вартість. Але цей постулат не можна підтримати після ретельнішого з'ясування поняття присутності. Справді, будь-яка *«присутність у»* містить у собі дуальність, отже, відокремлення, принаймні потенційне. Присутність буття-в-собі припускає відставання буття стосовно себе. Співпадіння тотожного є справжньою повнотою буття саме тому, що в цьому співпадінні не лишається місця будь-якому неґативу. Без сумніву, принцип тотожності може апелювати до принципу несуперечності, як це бачив Ґеґель. Буття, яке є тим, чим воно є, мусить мати змогу бути буттям, яке не є тим, чим воно не є. Але, в першу чергу, ця неґація, як і всі інші, виходить на поверхню буття, як ми це показали, через людську реальність, а не через діалектику, властиву самому буттю. Крім того, цей принцип може вказувати лише на зв'язки буття із *зовнішнім*, оскільки саме воно керує зв'язками буття з тим, чим воно не є. Отже, йдеться про конститутивний принцип *зовнішніх зв'язків*, таких, якими вони можуть з'являтися у людській реальності, презентованій у бутті-у-собі та анґажованої до світу; він не стосується внутрішніх зв'язків буття; таких зв'язків, оскільки вони постулювали б різницю між собою, не існує. Принцип тотожності є запереченням усіх видів зв'язку у серцевині буття-у-собі. Навпаки, присутність у

собі передбачає, що невловима щілина проникає у буття. Якщо вона присутня у собі, то це тому, що не є цілком собою. Присутність — це безпосередня деградація співпадіння, оскільки вона передбачає розділення. Але якщо ми запитаємо: *що* відокремлює суб'єкт від самого себе, будемо змушені визнати, що це — *ніщо*. Як правило, те, що розділяє,— це відстань у просторі, проміжок часу, психологічна відмінність чи просто індивідуальність двох співприсутностей, коротше кажучи,— *якісно визначена* реальність. Але, у нашому випадку, *ніщо* не може відокремити свідомість (de) віри від віри, оскільки віра є *не чим іншим*, як свідомістю (de) віри. Ввести у єдність дорефлексивного *cogito* зовнішній якісний елемент цього *cogito* — це означало б розбити єдність, зруйнувати прозорість; тоді у свідомості існувало б щось, що не було б свідомістю і що не існувало б у собі як свідомість. Розрізнення, яке відокремлює віру від неї самої, не дозволяє ані вловити, ані навіть осягнути себе зі сторони. Намагаємося виявити його, воно зникає: знаходимо віру як чисту іманентність. Якщо ж, навпаки, хочемо осягнути віру як таку, тоді є щілина, яка з'являється, коли ми не хочемо її бачити, і зникає, як тільки хочемо роздивитися її. Отже, ця щілина — цілковитий негатив. Відстань, проміжок часу, психологічна відмінність можуть бути осягнуті самі собою і містять як такі елементи позитивності; вони мають просту негативну *функцію*. Але інтрасвідомісна щілина є нічим поза тим, що вона заперечує, і не може мати буття, оскільки її не видно. Цей негатив, який є ніщо буття та потужність неантизувати усю сукупність, це і є *ніщо*. Ніде більше ми не можемо осягнути його в такій чистоті. Втім скрізь, так чи так, йому потрібно стверджувати буття-у-собі як ніщо. Але ніщо, яке виникає у серцевині свідомості, *не є*. Воно *було*. Віра, наприклад, не є суміжністю якогось буття з іншим, вона є своєю *власною* присутністю у собі, своїм власним розрідженням (*décompression*) буття. Інакше єдність для-себе розчинилася б у дуальності двох у-собі. Отже, для-себе мусить бути своїм власним ніщо. Буття свідомості як свідомості — це існування на *відстані від себе* як присутність у собі, і ця нульова відстань, яку буття носить у своєму бутті,— *ніщо*. Отже, щоб *себе* існувало, необхідно,

аби єдність цього буття містила у собі своє власне ніщо, як неантизацію тотожності. Бо ніщо, яке проникає у віру, це *його* ніщо, ніщо віри як віри-у-собі, як сліпої і цілковитої віри, як «простодушної віри». для-себе — це буття, яке визначає самого себе для існування, оскільки не може співпадати із самим собою.

Звідси зрозуміло, що, розглядаючи дорефлексивне *cogito* без будь-якої провідної нитки, ми ніде не *знайшли* б ніщо. Ніщо не *знаходять*, не *розкривають* таким же чином, яким знаходимо, розкриваємо буття. Ніщо завжди є *деінде*. Це є обов'язок для для-себе завжди існувати саме у формі деінде стосовно себе самого, існувати як буття, яке постійно вражене необґрунтованим буттям. Втім, ця необґрунтованість не відсилає нас до якогось іншого буття, вона є лише постійним відсиланням себе до себе, від рефлексії до рефлектуючого, від рефлектуючого до рефлексії. Однак це відсилання не спричиняє нескінченного руху у серцевині буття для-себе, воно є даним у єдності єдиного акту: нескінченний рух належить лише рефлексивному погляду, який намагається осягнути феномен як тотальність і який відсилає від рефлексії до рефлектуючого, від рефлектуючого до рефлексії без можливості зупинитися. Отже, ніщо — це дірка буття, це падіння від у-собі до себе, завдяки чому конституюється для-себе. Але це ніщо може «бути бувшим», лише якщо його запозичене існування є співвідносним із неантизуючим актом буття. Цей безперервний акт, завдяки якому у-собі деґрадує у присутність у собі, ми назвемо онтологічним актом. Ніщо ставить під сумнів буття через буття, тобто є якраз свідомістю чи для-себе. Це — абсолютна подія, яка приходить до буття через буття і яка, не маючи буття, безперервно підтримується буттям. Буття-у-собі ізольоване у своєму бутті через загальну позитивність, аніяке буття не може продукувати буття, і ніщо не може дійти до буття через буття, якщо це не є ніщо. Ніщо — це власна можливість буття, його унікальна можливість. Крім того, ця своєрідна можливість з'являється лише в абсолютному акті, який її реалізує. Ніщо, будучи буттєвим ніщо, може прийти до буття лише через саме буття. І, без сумніву, воно приходить до буття через особливе буття — людську ре-

альність. Але це буття конституює себе як людська реальність, лише оскільки воно є нічим іншим, як первісним проектом свого власного ніщо. Людська реальність — це буття, оскільки воно в своєму бутті і для свого буття є єдиною основою ніщо у серцевині буття.

II. Фактичність для-себе

Однак для-себе *є*. Воно є, так би мовити, як буття, що не є тим, чим воно є, і є тим, чим воно не є. Воно є, оскільки, які б не були підводні рифи, об які розбивається щирість, проект щирості принаймні є збагненним. Воно є як подія в тому сенсі, в якому я можу сказати, що Філіп II *був*, що мій друг П'єр є, існує; воно є, оскільки з'являється за умов, які не обирає, так П'єр — французький буржуа 1942 року, Сміт *був* робітником у Берліні у 1870 році; воно *є*, оскільки його кинули у світ, ввели в деяку «ситуацію»; воно є, оскільки воно — чиста випадковість, оскільки до нього, як до речей світу, як до цієї стіни, цього дерева, цієї чашки можна поставити первісне питання: «Чому це буття саме таке, яким воно є, а не інакше?»; воно є, бо у ньому є дещо, основою чого воно не є — його *присутність у світі*.

Це осягнення буття через нього самого як такого, що не має своєї власної основи, лежить в основі будь-якого *cogito*. З цього погляду зазначимо, що воно відкривається безпосередньо *рефлексивному cogito* Декарта. Справді, коли Декарт хоче мати користь від свого відкриття, він сам осягає себе як недосконале буття, «оскільки він має сумнів». Але в цьому недосконалому бутті він констатує присутність ідеї досконалості. Отже, він усвідомлює розходження між типом буття, яке він може осягнути, та буттям, яким він є. Саме це розходження чи недостатність буття лежить в основі другого доказу існування Бога. Справді, якщо відкинути схоластичну термінологію, то що залишиться від цього доказу? Цілком ясний сенс того, що буття, яке містить у собі ідею досконалості, не може бути своєю власною основою, інакше воно створило б себе відповідно до цієї ідеї. Іншими словами, буття, яке могло б бути своєю власною основою, не могло б стерпіти навіть найменшої неподібності між тим,

чим воно є, і тим, що воно сприймає, оскільки воно творило б себе відповідно до свого розуміння буття і могло б лише осягати те, чим воно є. Але це розуміння буття як буттєвої недостатності перед буттям — це, передусім, осягнення *cogito* своєї власної випадковості. Я думаю — отже, я існую. Чим я є? Буття, яке не є своєю власною основою, котре як буття могло б бути інакшим, ніж воно є, тією мірою, якою воно не пояснює свого буття. Саме цю першу інтуїцію нашої власної випадковості Гайдеґер подав як першу мотивацію переходу від неавтентичності до автентичності. Це — неспокій, поклик совісті (*Ruf des Gewissens*), почуття провини. Щоправда, в описі Гайдеґера занадто ясно виявляться турбота про те, щоб онтологічно заснувати Етику, якою він не претендував займатися, чи узгодити свій гуманізм із релігійним смислом трансцендентного. Інтуїція нашої випадковості не тотожна почуттю провини. Принаймні залишається те, що в нашому власному осягненні нас нами самими ми виявляємося як невиправданий факт.

Чи осягнули ми себе тепер [1] як свідомість, тобто як «буття, яке існує через себе»? Як можемо ми бути в єдності від самого виникнення до буття, того буття, яке існує через себе як таке, що не є основою свого буття? Або, інакше кажучи, яким чином для-себе (яке, оскільки воно *є*, не є своїм власним буттям у тому сенсі, щоб бути йому основою), може бути, оскільки воно є для-себе, основою свого власного ніщо? Запитання риторичне.

Справді, якщо буття є основою ніщо як неантизація свого власного буття, то це зовсім не означає, що воно є основою свого буття. Щоб заснувати своє власне буття, треба існувати на відстані від себе, і це припускало б певну неантизацію заснованого буття як буття засновуючого, дуальність, яка була б єдністю; тут ми знову стикаємося із для-себе. Коротше, будь-яке зусилля осягнути ідею буття, яке було б основою свого буття, веде, всупереч собі самому, до формування ідеї якогось буття, що випадково, як буття-у-собі, було б основою свого власного ніщо. Дія причинності, де Бог є *causa sui*, є неантизуючою дією, як і кожне повернення себе через себе, та-

[1] Пор.: Вступ, § III.

кою ж точно мірою, якою первісне відношення необхідності є поверненням до *себе*, рефлексивністю. І ця первісна необхідність, своєю чергою, з'являється на основі того випадкового буття, яке *є для того*, щоб бути причиною себе. Спроба Ляйбніца визначити необхідність, виходячи з можливості (визначення, повторене Кантом), здійснюється з погляду пізнання, а не буття. Перехід від можливості до буття, такий, яким його уявляє собі Ляйбніц (необхідність — це буття, можливість якого містить у собі існування), свідчить про перехід від нашого невігластва до знання. Справді, можливість може тут бути можливістю лише у порівнянні з нашою думкою, оскільки вона передує існуванню. Вона є зовнішньою можливістю стосовно буття, можливістю якого вона є, оскільки буття витікає із неї, як наслідок із принципу. Але вище ми звертали увагу на те, що поняття можливості можна розглянути у двох аспектах. Справді, можна зробити з нього суб'єктивну вказівку (вислів «Можливо, П'єр мертвий» означає, що я не знаю про долю П'єра), але в цьому випадку саме свідок вирішує щодо присутності можливості у світі; буття має свою можливість поза собою, в чистому спогляданні, яке вимірює його шанси бути; можливість може бути *нам* даною саме до буття, але вона дається саме *нам*, і вона зовсім не є можливістю *стосовно* цього буття. До можливостей більярдної кулі, яка котиться столом, не належить можливість бути відхиленою від напрямку свого руху на зморшках сукна; можливість відхилення більше не належить столу, вона може бути штучно встановленою лише свідком як зовнішнім зв'язком. Але можливість може також з'являтися нам як онтологічна структура реальності: тоді вона належить до певних видів буття як *їхня* можливість; вона є можливістю, якою вони є, якою вони мають бути. У цьому випадку буття підтримує в бутті свої власні можливості, воно є їхньою основою, отже, неможливо, щоб необхідність буття могла добувати себе зі своєї можливості. Коротше, Бог, якщо він існує, випадковий.

Отже, буття свідомості, оскільки це буття є у собі, *щоб* неантизувати себе в для-себе, залишається випадковим, тобто свідомості не належить ані давати собі його, ані,

тим паче, отримувати його від інших. Крім того, онтологічний доказ, як і доказ космологічний, зазнає поразки при спробі конституювати необхідне буття; пояснення й основу мого буття, оскільки Я є *таким-то* буттям, не можна знайти у необхідному бутті: засновки «Все випадкове має знайти основу в необхідному бутті, отже, я випадковий» означають бажання засновувати, а не експлікативну прив'язку до реальної основи. Справді, їх аж ніяк не можна брати до уваги щодо *цієї* випадковості, а лише для абстрактної ідеї випадковості в цілому. Крім того, йдеться про цінність, а не про факт [1]. Але, якщо буття-у-собі випадкове, воно знову самовідновлюється, деградуючи в для-себе. Воно є для того, щоб втратити себе в для-себе. Словом, буття *є* і може лише бути. Але власна можливість буття — та, яка відкривається у неантизуючій дії,— бути основою себе як свідомості через жертовний акт, який його неантизує. Для-себе — це в-собі, яке втратило себе як у-собі, щоб заснувати себе як свідомість. Отже, сама свідомість тримає своє буття-свідомість і може посилатися лише на саму себе, оскільки вона — своя власна неантизація, але *те*, що неантизується у свідомості без можливості бути названою основою,— це випадкове у-собі. У-собі не може нічого засновувати; якщо воно засновує саме себе, то робить це, вдаючись до модифікації для-себе. Воно — основа самого себе, оскільки *вже більше не є* у-собі. Тут ми зустрічаємося з походженням будь-якої основи. Якщо буття-у-собі не може бути ані власною основою, ані основою інших видів буття, то основа взагалі приходить у світ через для-себе. Не лише для-себе, як неантизоване у-собі, засновує саме себе, але разом із ним з'являється і щонайперша основа.

Зрештою, це якраз у-собі, поглинене та неантизоване в абсолютну подію, яка є виявом основи чи виникненням для-себе, залишається у серцевині для-себе як його первісна випадковість. Свідомість є своєю власною основою, але залишається випадковим, *що* свідомість *існувала* швидше, ніж просте у-собі у нескінченності. Абсолютна подія чи для-себе є випадковими у своєму ж бутті.

---

[1] Справді, це міркування явно ґрунтується на *вимогах* розуму.

Якщо я розшифровую дані дорефлексивного *cogito*, то я, звісно, констатую, що для-себе відсилає до себе. Хоч яким би було для-себе, воно є таким у модусі буттєвої свідомості. Спрага звертається до свідомості спраги, якою вона *є* як своя основа — і навпаки. Але тотальність «відображене — відображаюче», якби вона могла бути даною, була б випадковістю й у-собі. Однак цієї тотальності не можна досягти, оскільки я не можу сказати, що свідомість спраги є свідомістю спраги, що спрага є спрагою. Вона є тут як неантизована тотальність, як швидкоплинна єдність феномена. Якщо я осягаю феномен як множинність, ця множинність постає як загальна єдність, і через це її сенсом є випадковість, тобто я можу запитати себе: «Чому я є спрагою, чому я є свідомістю цієї склянки, свого Я?» Але, як тільки я розглядаю цю тотальність як таку, вона неантизується під моїм поглядом, вона *не є*, вона є для того, щоб не бути, і я повертаюся до для-себе, осягнутого в начерку дуальності як основи себе: я розгніваний, оскільки я продукую себе як гнівну свідомість; скасуйте цю причинність себе, яка конституює буття для-себе, і ви нічого більше не знайдете, навіть «гнів-у-собі», бо гнів від природи існує як для-себе. Отже, для-себе підтримується безперервною випадковістю, яку воно бере на свій рахунок і поглинає без будь-якої можливості її скасувати. Ця випадковість, що безперервно розчиняється в у-собі, яке переслідує для-себе, прив'язує його до буття-у-собі і ніколи не дається себе вловити,— це і є те, що ми будемо називати *фактичністю* для-себе. Саме ця фактичність дає можливість стверджувати, що воно (для-себе) *є*, що воно *існує*, хоча ми ніколи не можемо *реалізувати* її і яку ми завжди осягаємо через для-себе. Вище ми зазначали, що ніколи не можемо обійтися без гри у буття [1]. «Якщо я — гарсон у кафе,— писали ми,— то це може бути лише у модусі *не бути* ним». І це правильно: якби я міг *бути* гарсоном у кафе, я себе раптом конституював би як випадковий блок тотожності. Це зовсім не так: це випадкове буття й у-собі завжди мене уникають. Але щоб я міг вільно визначати сенс обов'язків, які передбачаються

[1] Частина I, розд. II, підрозд. 2. Повсдінки нещирості.

моїм становищем, треба, аби в якомусь сенсі, у надрах для-себе як тотальності, що безперервно розсіюється, було даним буття-у-собі як скороминуща випадковість моєї *ситуації*. Якраз це і випливає з того факту, що якщо я мушу *грати у буття* ґарсона у кафе, аби бути ним, то принаймні я міг би грати у буття дипломата чи моряка, котрими я не буду. Цей незбагненний *факт* мого становища, ця невловима різниця, яка відокремлює комедію, що реалізується, від простої комедії,— саме це призводить до того, що для-себе, вибираючи сенс своєї ситуації та конституюючи основу себе у ситуації, *не обирає* своєї позиції. Це зумовлює те, що я осягаю себе водночас як тотально відповідального за своє буття — бо я є його основою,— і, водночас, як тотально невиправданого. Без фактичності свідомість могла б обирати свої зв'язки зі світом так само, як душі у «Державі» Платона обирають своє становище: я міг би визначити себе «народитися робітником» чи «народитися буржуа». Але, з другого боку, фактичність не може конституювати мене як такого, хто є буржуа чи є робітником. Власне, вона навіть не є *спротивом* факту, оскільки, лише відновлюючи її в інтраструктурі *дорефлексивного cogito*, я можу надати їй сенсу та опору. Вона — лише вказівка, яку я даю самому собі стосовно буття, до якого я повинен приєднатися, щоб бути тим, чим я є. Неможливо осягнути фактичність у її брутальній наготі, бо все, що ми знайдемо в ній, уже відновлено і вільно сконструйоване. Простий *факт* «бути тут», за цим столом, у цій кімнаті, вже є чистим об'єктом граничного поняття і не може бути досягнутим як такий. Одначе він є уміщений у мою «свідомість бути-тут» як її цілковита випадковість, як неантизоване у-собі, на тлі чого для-себе продукує себе як свідомість бути тут. Для-себе, заглиблюючись у самого себе як свідомість бути-тут, ніколи нічого не відкриє у собі, крім *мотивацій*; тобто постійно відсилатиме до самого себе та до своєї постійної свободи («Я є тут для того, щоб...» і т. д.). Але випадковість, яка переносить ці мотивації такою ж мірою, якою вони тотально самі себе засновують, є фактичністю для-себе. Зв'язок для-себе, яке є своєю власною основою як для-себе, з фактичністю може бути точно названим: необхідність факту. Це

саме та необхідність факту, яку Декарт і Гусерль розуміли як конституюючу очевидність *cogito*. Для-себе є необхідним, оскільки воно засновує саме себе. І саме тому воно є відрефлектованим об'єктом аподиктичної інтуїції: я не можу сумніватися в тому, що я є. Але оскільки це для-себе, таке, яким воно є, може і не бути, воно має характер цілковитої випадковості факту. Саме так, як моя неантизуюча свобода сприймає саму себе через тривогу, так і для-себе є усвідомленням своєї фактичності: воно має почуття своєї цілковитої необґрунтованості, воно осягає себе як таке, що є тут *для ніщо*, як таке, що є *надлишком*.

Не треба плутати фактичність із тією картезіанською субстанцією, атрибутом якої є думка. Звісно, мисляча субстанція існує лише тоді, коли вона мислить, та, будучи створеною річчю, вона бере участь у випадковості *ens creatum*. Але вона *є*. Вона зберігає властивість у-собі в його недоторканості, хоча для-себе є її атрибутом. Це те, що називається субстанціалістською ілюзією Декарта. Для нас, навпаки, з'ява для-себе чи абсолютної події відсилає до спроби якогось у-собі заснувати самого себе: це відповідає спробі буття усунути випадковість зі свого буття; але ця спроба зводиться до неантизації в-собі, тому що у-собі не може заснувати *себе*, не вводячи *себе*, або рефлексованого та неантизуючого відсилання в абсолютну тотожність свого буття і, як наслідок, без деградації в *для-себе*. Отже, для-себе відповідає декомпресивному руйнуванню в-собі, а в-собі неантизується та абсорбується у своїй спробі заснувати себе. Отже, воно не є субстанцією, атрибутом якої було б для-себе та яка породжувала б думку, не вичерпуючись у процесі самого цього породження. Воно просто перебуває у для-себе як буттєва пам'ять, як його невиправдана *присутність у світі*. Буття-у-собі може заснувати своє ніщо, але не своє буття; у своєму розрідженні воно само неантизує себе у для-себе, що стає як для-себе своєю власною основою; але його випадковість для-себе залишається поза межею досягнення. Це те, що *залишається* від у-собі в для-себе як фактичність, і саме це призводить до того, що для-себе має лише необхідність факту; тобто, що воно є основою свого *буття-свідомості*, або *екзистенції*, але, що воно аніяк не може засновувати свою *присут-*

ність. Отже, свідомість у жодному разі не може перешкоджати собі бути, і, однак, вона є тотально відповідальною за своє буття.

III. Для-себе та буття цінності

Вивчення людино-реальності має починатися з *cogito*. Але картезіанське «Я мислю» сприймається в миттєвій перспективі часовості. Чи можна знайти в надрах *cogito* засіб трансцендувати цю миттєвість? Якщо людино-реальність обмежувалася б буттям *«Я мислю»*, вона мала б лише миттєву істину. І це справді так, у Декарта вона була миттєвою тотальністю, оскільки сама собою вона не висуває ніяких претензій щодо майбутнього, оскільки потрібен тривалий акт «творення» для того, щоб примусити її здійснити перехід від однієї миті до другої. Але чи можна збагнути істину миті? І чи не втягує *cogito* минуле і майбутнє? Гайдеґер настільки упевнений у тому, що *«Я мислю»* Гусерля — це хитра пастка із зачарованою приманкою, що він цілком уникає посилань на свідомість у своєму описі *Dasein*. Його мета — показати його безпосередньо як *турботу*; тобто як уникання себе в собі в проектуванні себе до можливостей, якими він є. Саме цей проект себе поза собою він називає «розумінням» (*Verstand*), і цей проект дозволяє йому встановлювати людино-реальність як таку, що є «відкриваючою-відкриванням». Але ця спроба показати спочатку уникання в собі *Dasein* незабаром наштовхується, своєю чергою, на нездоланні труднощі: не можна спочатку скасовувати вимір «свідомості», щоб потім відновити його знову. Розуміння має сенс лише тоді, коли воно є свідомістю розуміння. Моя можливість може існувати як *моя* можливість лише тоді, коли це — моя свідомість, яка уникає себе в собі в напрямі до неї. Інакше будь-яка система буття та його можливостей впаде у несвідоме — тобто в у-собі. Ось нас знову відкинуло до *cogito*. Потрібно виходити з нього. Але чи можна його розширити, не втративши переваг рефлексивної очевидності? Що нам відкрив опис для-себе?

Спочатку ми зустрілися з неантизацією, якою буття для-себе вражене у своєму бутті. І це відкриття ніщо не

здалося нам таким, яке виступає за межі *cogito*. Але придивімося до цього уважніше.

Для-себе не може підтримувати неантизацію без визначення самого себе як *буттєвої недостатності*. Це означає, що неантизація не збігається з простим введенням порожнечі у свідомість. Зовнішнє буття не виштовхнуло у-собі зі свідомості, але саме для-себе постійно визначає самого себе до *не бути* у-собі. Це означає, що воно може самого себе засновувати, лише виходячи з у-собі та всупереч у-собі. Таким чином, неантизація, будучи буттєвою неантизацією, репрезентує первісний зв'язок між буттям для-себе та буттям у-собі. Конкретне та реальне у-собі цілком присутнє у серцевині свідомості як таке, чим вона сама себе визначає до не бути. *Cogito* обов'язково повинно привести нас до відкриття цієї загальної присутності поза сферою досягнення у-собі. І, без сумніву, факт цієї присутності був би самою трансценденцією для-себе. Але саме ця неантизація є джерелом трансценденції, яка розуміється як первісний зв'язок для-себе з у-собі. Таким чином, ми невиразно передбачаємо засіб виходу з *cogito*. І, далі, ми справді побачимо, що глибинний сенс *cogito* є, по суті, викиданням поза межі себе. Але зараз ще не час описувати цю характеристику для-себе. Онтологічний опис зробив безпосередньо явним те, що це буття є основою себе як буттєвої недостатності, тобто що воно примушує визначати себе у своєму бутті через буття, яким воно не є.

Втім, існує багато способів не бути, і деякі з них не стосуються внутрішньої природи буття, яке не є тим, чим воно не є. Якщо, наприклад, я кажу про чорнильницю, що вона не є птахом, то ця чорнильниця й птах залишаються незачепленими цією негацією. Це — зовнішній зв'язок, який може бути встановленим лише людино-реальністю як свідком. Навпаки, існує тип негації, який встановлює внутрішній зв'язок між тим, що заперечують, і тим, на що це заперечення спрямоване [1]. З

[1] До цього типу негації належить гегелівська опозиція. Але ця опозиція повинна сама себе заснувати на внутрішній первісній негації, тобто на нестачі. Наприклад, якщо несуттєве, своєю чергою, стає суттєвим, то це тому, що його відчувають як нестачу в серцевині суттєвого.

усіх внутрішніх негацій найглибше проникає у буття та, що конституює *в своєму бутті* буття, *яким* вона заперечує разом із буттям, *що* вона заперечує, це — *нестача*. Нестача не належить до природи у-собі, яка є цілковитою позитивністю. Вона з'являється у світі лише з появою людино-реальності. Лише у людському світі можна мати нестачі. Нестача передбачає трійцю: те, чого бракує, або «відсутнє», те, чому бракує того, чого бракує, або існуюче, і тотальність, яка була зруйнована через нестачу і яка може відродитися через синтез відсутнього й існуючого: це і є *нестача*. Буття, яке дається в інтуїції людино-реальності, є завжди таким, *якому чогось бракує*, або існуючим. Наприклад, якщо я кажу, що місяць не є вповні і що йому бракує однієї чверті, я засновую своє судження цілком на інтуїції місяця, що зростає. Отже, те, що дається в інтуїції, є у-собі, яке само не є ані повним, ані неповним, але яке просто *є* тим, чим воно є, без зв'язку з іншими видами буття. Для того, щоб це у-собі було сприйняте як місяць, що зростає, необхідно, щоб людино-реальність перевищувала даність у напрямі до проекту реалізованої тотальності (тут — диск повного місяця) і поверталася потім до даності, щоб конституювати її як місяць, що зростає. Тобто щоб здійснити її в її бутті, виходячи з тотальності, яка стає її основою. І в самому цьому перевищенні *відсутнє* буде покладене як те, синтетичний домішок чого до існуючого реконструює синтетичну тотальність цієї відсутності. У цьому сенсі *відсутнє* має ту саму природу, що й існуюче; достатньо було обернути ситуацію, аби воно стало існуючим, якому бракує того, чого бракує, у той час як існуюче стало б відсутнім. Це відсутнє, як доповнення існуючого, визначається у своєму бутті через синтетичну тотальність відсутнього. Таким чином, *у людському світі,* неповне буття, що дається в інтуїції як відсутнє, конституюється у своєму бутті через відсутнє — тобто через те, чим воно не є; це саме повний місяць надає місяцевому зростанню його буття зростаючого; це саме те, чого немає, визначає те, що є; воно є в бутті існуючого як співвідносного з людською трансценденцією, щоб вивести за межі себе і привести до буття, яким воно не є, як до свого *сенсу*.

Людино-реальність, завдяки якій нестача з'являється у світі, сама повинна бути нестачею. Бо нестача може увійти у буття лише через нестачу; у-собі не може бути випадком нестачі в у-собі. Іншими словами, щоб буття було таким, що здійснює відсутність, чи таким, що потерпає від відсутності, необхідно, щоб якесь буття само створювало власну нестачу; лише буття, якому чогось бракує, може перевершувати буття у напрямі до того, що потерпає від нестачі.

Щоб довести, що людино-реальність є нестачею, достатньо було б існування бажання як людського факту. Справді, як можна пояснити бажання, якщо хочуть бачити в ньому якийсь психічний *стан*, тобто якесь буття, природа якого полягає в тому, щоб бути тим, чим воно є? Буття, яке є тим, чим воно є, тією мірою, якою воно розглядається як те, чим воно є, нічого до себе не кличе, щоб поповнитися. Неповне коло вимагає завершення, оскільки воно перевершується людською трансцендентністю. У собі воно повне й цілком позитивне, як розімкнута крива. Психічний стан, який існував би разом із достатністю цієї кривої, не міг би володіти зверх того ані найменшим «закликом до» чогось іншого: він був би сам собою, без будь-якого зв'язку з тим, чим він не є сам. Щоб конституювати його як голод або спрагу, потрібна була б зовнішня трансценденція, яка перевершувала б його до тотальності «вгамованого голоду», як вона перевершує зростаючий місяць до повного. Ми не завершимо справу, зробивши із бажання якийсь *conatus*, що розуміється як фізична сила. Бо *conatus*, знову ж таки, навіть якщо надати йому ефективності якоїсь причини, не зміг би містити в собі властивість потягу до якогось іншого стану. *Conatus* як *продуцент* станів не зміг би ідентифікуватися з бажанням як *закликом* стану. Звернення до психофізіологічного паралелізму тим паче не було б здатним усунути ці утруднення: спраги як органічного феномена, як «фізіологічної» потреби у воді, не існує. Організм, позбавлений води, має деякі позитивні феномени: наприклад, дещо краще згортання крові, яке, своєю чергою, викликає інші визначені явища. Система — це позитивне явище організму, який відсилає лише

до самого себе, точно так, як згущення розчину, з якого випаровується вода, не можна розглядати в собі самому як жадання води в цьому розчині. Якщо припустити точну відповідність між ментальним та фізіологічним, цю відповідність можна встановити лише на основі онтологічної тотожності, як це розумів Спіноза. Як наслідок, буття психічної спраги буде буттям у собі якогось *стану*, і знову нас відіслано до трансцендентного свідка. Але тоді спрага буде бажанням *для* цієї трансценденції, однак не для самої себе; вона буде бажанням в очах іншого. Якщо бажання має бути бажанням у собі самому, потрібно, щоб воно було трансценденцією; тобто щоб воно за своєю природою було втечею від себе до жаданого об'єкта. Іншими словами, потрібно, щоб воно було нестачею — але не як нестача-об'єкт, нестача, якої зазнали, створена перевершенням, яким воно не є: потрібно, щоб воно було своєю власною нестачею... Бажання — це буттєва нестача, воно переслідується в своєму найінтимнішому бутті буттям, бажанням якого воно є. Таким чином, воно є свідком існування нестачі у бутті людино-реальності. Але якщо людино-реальність є нестачею, то тоді через неї в бутті виникає трійця — існуюче, нестача, що здійснюється, і недостатнє. Якими є насправді три складники цієї трійці?

Те, що відіграє тут роль існуючого, є тим, що дається в *cogito* як безпосередність бажання; наприклад, якраз це для-себе ми сприйняли як таке, що не є тим, чим воно є, і як таке, що є тим, чим воно не є. Але чим може бути недостатнє?

Щоб відповісти на це запитання, ми повинні повернутися до ідеї нестачі і точніше визначити зв'язок, який поєднує існуюче з нестачею, що здійснюється. Цей зв'язок не міг би бути простою суміжністю. Якщо те, чого бракує, є настільки глибоко присутнім, навіть у своїй власній відсутності, в осерді існуючого, то це тому, що існуюче і нестача, що здійснюється, одночасно вловлюються і перевищуються в єдності тієї ж самої тотальності. І те, що само конституює себе як нестачу, може здійснювати це лише через перевищення себе в напрямі до певної великої форми, що розпадається. Отже, неста-

ча — це поява на тлі якоїсь тотальності. А втім, малоістотним є те, що ця тотальність була первинно даною, а тепер розпалася («У Венери Мілоської *не вистачає* рук»), або що вона ніколи ще не була реалізованою («Йому бракує мужності»). Важливо лише те, що відсутнє й існуюче подають себе, або схоплюються, мовби перед самознищенням, в єдності недостатньої тотальності. Все те, що відсутнє, відсутнє *в ... для ...* І те, що дано в єдності первісного виникнення, є цим *для*, яке розуміється як таке, що ще не існує, або вже не існує, як відсутність, до якої перевищує себе, або є перевищеним урізане існуюче, яке конституюється через неї як урізане. Яким є це *для* людино-реальності?

Для-себе, як основа себе, є виникненям негації. Воно засновує себе, оскільки заперечує *себе* якогось буття чи якогось способу буття. Те, що воно заперечує, або неантизує, як ми знаємо,— це буття-в-собі. Але не будь-*яке* буття-у-собі: людино-реальність є, насамперед, своїм власним ніщо. Те, що вона заперечує чи неантизує *себе* як для-себе, може бути лише *себе*. Й оскільки вона конституюється у своєму значенні через неантизацію і присутність у ній того, що вона неантизує як неантизоване, то це якраз недостатнє *себе-як-буття-у-собі* складає сенс людино-реальності. Оскільки в своєму первісному зв'язку з собою людино-реальність не є тим, чим вона є, її зв'язок із собою не є первісним і може набути свого смислу лише від якогось первинного зв'язку, який є *ніяким зв'язком*, або тотожністю. Саме це себе, яке було б тим, чим воно є, дозволяє вловити для-себе як таке, що не є тим, чим воно є; відношення, що заперечується у визначенні для-себе і яке як таке повинно бути постульованим спочатку,— це і є тим відношенням, що дається як постійна відсутність для-себе в самому собі в модусі тотожності. Сенс легкого занепокоєння, через яке спрага уникає себе і не є спрагою, оскільки це — свідомість спраги, це спрага, яка була б спрагою і яка переслідує її (свідомість). Те, чого бракує для-себе, так це себе — або самого себе як у-собі.

Однак ми не повинні плутати це відсутнє у-собі з у-собі фактичності. У-собі фактичності, у своїх невдалих спробах заснувати себе, розчиняється у чистій прису-

тності для-себе в світі. Відсутнє у-собі, навпаки, є чистою відсутністю. Більше того, поразка засновуючої дії стала причиною з'явлення у-собі для-себе як основи свого власного ніщо. Але сенс акту, що засновує відсутність, залишається трансцендентним. Для-себе у своєму бутті – це поразка, бо воно засновує *лише* самого себе як ніщо. Правду кажучи, ця поразка є саме його буття, але вона має сенс лише тоді, коли сприймається самою собою як поразка *в присутності* буття, яким воно вражене в бутті, тобто буття, яке було б основою свого буття, а не лише основою свого ніщо, тобто яке було б своєю основою *як* збіг із собою. За своєю природою *cogito* відсилає до того, в чому воно відсутнє, та до того, чого йому бракує, оскільки воно є *cogito,* що переслідується буттям, як це добре розумів Декарт; і це є витоком трансценденції: людино-реальність є своїм власним перевершенням у напрямі до того, чого їй бракує, вона перевершує себе в напрямі до часткового буття, яким вона була б, якби була тим, чим вона є. Людино-реальність не є чимось, що існувало б спочатку, щоб згодом не мати того чи того: вона існує спочатку як нестача та у безпосередньому синтетичному зв'язку з тим, чого їй бракує. Таким чином, чиста подія, завдяки якій людино-реальність з'являється як присутність у світі, сприймається нею самою через саму себе як своя *власна нестача.* У своєму входженні в існування людино-реальність сприймається як неповне буття, як така, що є, оскільки вона не є, у присутності особливої тотальності, якої їй бракує і якою вона є у вигляді не бути нею, і яка є тим, чим вона є. Людино-реальність – це постійне піднесення до збігу з собою, яке ніколи не є даним. Якщо *cogito прагне* до буття, так це тому, що завдяки своєму власному поштовху воно себе перевищує до буття, визначаючи себе у своєму бутті як таке буття, якому бракує збігу з собою, щоб бути тим, чим воно є. *Cogito* нерозривно пов'язане з буттям-у-собі, але не так, як думка зі своїм об'єктом,– це те, що релятивізувало б у-собі, але як нестача того, що визначає свою нестачу. У цьому сенсі другий картезіанський доказ логічний: недосконале буття перевершується в напрямі до досконалого буття; буття, яке є основою лише свого ніщо, перевершується до буття, яке є осно-

вою свого буття. Але буття, до якого перевершується сама людино-реальність, не є трансцендентним Богом; воно перебуває в самому осерді її, воно є людино-реальністю лише як тотальність.

Справді, ця тотальність — не випадкове, просте у-собі трансцендентного. Те, що свідомість сприймає як буття, до якого вона перевершується, якби воно було чистим у-собі, збігалося б зі знищенням свідомості. Але свідомість зовсім не перевершується в напрямі до свого знищення, вона не хоче загубитися в тотожності у-собі в межах свого перевершення. Це саме заради для-себе як такого для-себе вимагає буття-у-собі.

Отже, це постійно відсутнє буття, яке переслідує для-себе, є застиглим в у-собі. Це — неможливий синтез для-себе та в-собі: він був би своєю власною основою не як ніщо, а як буття, і зберіг би у ньому необхідну прозорість свідомості та, водночас, збіг із собою буття-у-собі. Він зберіг би у собі повернення до себе, яке обумовлює будь-яку необхідність і будь-яку фундаментальність. Але це повернення до себе відбувалося б без проміжку, воно було б не присутністю в собі, а тотожністю з собою. Коротко кажучи, це буття було б якраз *собою*, котре, як ми довели, може існувати лише як зв'язок, що постійно зникає, але воно було б ним як субстанційне буття. Отже, людино-реальність виникає як така в присутності своєї власної тотальності, або себе як відсутності цієї тотальності. І ця тотальність за своєю природою не може бути даною, оскільки вона поєднує в собі несумісні властивості у-собі та для-себе. І хай нам не дорікають за бажання вигадувати буття такого роду: коли ця тотальність, де буття та абсолютна відсутність гіпостазовані як трансценденція, поза світом, поза внутрішнім рухом опосередкувань, вона бере собі ім'я Бога. І чи є Бог тим буттям, яке є тим, чим воно є, оскільки воно є самою позитивністю й основою світу — і, водночас, буттям, яке не є тим, чим воно є, і яке є тим, чим воно не є, як свідомість себе та як необхідна основа самого себе? Людино-реальність багатостраждальна в своєму бутті, оскільки вона з'являється у бутті як така, котру постійно переслідує якась тотальність, якою вона є без можливості бути нею, оскільки вона якраз не може досягти у-собі, не

втративши себе як для-себе. Отже, вона є, за природою, нещасливою свідомістю, без можливого перевищення нещасливого стану.

Але яким у своєму бутті є те буття, до якого перевершується нещаслива свідомість? Чи можемо ми сказати, що його не існує? Ті протиріччя, які ми виявили у ньому, доводять лише те, що воно не може бути *реалізованим*. І нічого не можна протиставити цій очевидній істині: свідомість може існувати лише як *заангажована* в це буття, що оточує її з усіх боків і сковує її своєю фантомною присутністю — це буття, яким вона є, і яке, однак, не є нею. Чи можемо ми сказати, що це буття *відносне* щодо свідомості? Це означало б сплутати його з об'єктом якоїсь *тези*. Це буття не покладається через і до свідомості; не існує свідомості *цього* буття, оскільки воно переслідує нететичну свідомість себе. Воно позначає її як свій буттєвий сенс, і вона не є більше свідомістю його, оскільки вона не є свідомістю себе. Однак воно тим паче не може уникнути свідомості: але, оскільки вона віддається буттю як буттєва свідомість, воно є тут. І саме тому це не є свідомість, яка надає свого сенсу цьому буттю, як вона це робить щодо цієї чорнильниці або щодо цього олівця; але без цього буття, яким вона є у формі не бути ним, свідомість не була б свідомістю, тобто нестачею: навпаки, це саме від нього вона одержує для самої себе своє значення свідомості. Воно з'являється саме тоді, коли з'являється й свідомість, одночасно в її осерді та поза нею, воно є абсолютною трансценденцією в абсолютній іманентності й не має пріоритету ані його перед свідомістю, ані свідомості перед ним: вони *утворюють* пару. Безперечно, воно не могло б існувати без для-себе, але для-себе тим паче не могло б існувати без буття. Свідомість подає себе стосовно цього буття в модусі *бути* цим буттям, оскільки воно є нею самою, але як буття, яким вона не може бути. Воно є нею самою, в осерді неї і поза межею досягання як відсутність та нереалізованість, і його природа містить у собі свою власну суперечність; його зв'язок із для-себе є тотальною іманентністю, яка завершується в тотальній трансценденції.

Однак не треба розуміти це буття як присутнє у свідомості з певними абстрактними властивостями, які вста-

новило наше дослідження. Конкретна свідомість з'являється в ситуації і є унікальною й індивідуалізованою свідомістю *щодо* цієї ситуації і *щодо* себе самої у ситуації. Саме в цій конкретній свідомості «себе» є присутнім і всі конкретні властивості свідомості мають свої кореляти в тотальності «себе». «Себе» є індивідуальним, і те, що воно переслідує для-себе, є його індивідуальним завершенням. Наприклад, почуття є почуттям у присутності якоїсь норми, тобто почуття такого ж типу, але яке було б тим, чим воно є. Ця норма, або тотальність афективного себе, безпосередньо присутня як *страждальницька* нестача у самому осерді страждання. Ми страждаємо і страждаємо через недостатність страждання. Страждання, про яке ми *говоримо*, ніколи не є цілком таким, яким ми його відчуваємо. Те, що ми називаємо «прекрасним», чи «справжнім», чи «істинним» стражданням і яке нас хвилює, це страждання, яке ми читаємо на обличчях інших, ще краще, на портретах, на обличчях статуй, на якійсь трагічній масці. Це — страждання, яке має *буття*. Воно пропонується нам як цілком компактне та об'єктивне, яке, щоб бути, не чекало на наш прихід і яке виходить за межі уявлення, яке ми про нього маємо; воно є там, у середині світу, непроникненне й щільне, як це дерево чи каміння, воно тривке; нарешті, воно є тим, чим воно є. Ми можемо сказати про нього — це страждання ось там, передається цією гримасою, цим зламом брів. Воно підтримується та виявляється виразом обличчя, але не створюється ним. Страждання прорисовується на ньому, воно є по той бік і пасивності, й активності, заперечення й ствердження — воно є. Однак воно може бути лише як свідомість себе. Ми добре знаємо, що ця маска не виражає ані несвідому гримасу сплячого, ані застиглість від жаху мертвого: вона відсилає до можливостей, до ситуації у світі. Страждання — це усвідомлене ставлення до цих можливостей, до цієї ситуації, але воно — застигле, відлите в бронзі буття. І саме як таке воно зачаровує нас: воно — як деградована апроксимація цього страждання-у-собі, яке переслідує наше власне страждання. Страждання, яке *я* відчуваю, навпаки, ніколи не є достатнім стражданням від того, що воно неантизується як у-собі через саму дію, завдяки

якій засновує себе. Воно уникає себе як страждання в напрямі до свідомості страждання. Я ніколи не можу бути *здивованим* ним, оскільки воно є лише в тій точній мірі, в якій я його відчуваю. Його прозорість віднімає у нього будь-яку глибину. Я не можу спостерігати його, як спостерігаю страждання статуї, оскільки я створюю його і знаю його. Якщо треба страждати, я хотів би, щоб моє страждання охопило мене і наповнило мене як буря; але потрібно, навпаки, щоб я підняв його до існування у моїй вільній спонтанності. Я хотів би одночасно бути ним і відчувати його, але це необ'ємне і непроникне страждання, яке перемістило б мене по той бік мене, воно постійно торкається мене своїм крилом, але я не можу його вловити. Я знаходжу лише *мене*, мене, який скаржиться, стогне, який, щоб втілити це страждання, яким я є, повинен грати без зупинки у комедію страждання. Я заламую руки, я кричу, щоб різні буття-у-собі, звуки, жести проходили світом, наповзаючи одне на одне стражданням-у-собі, яким я не можу стати. Кожний стогін, кожний вираз обличчя того, хто страждає, націлений на оскульптурювання статуї-у-собі страждання. Але ця статуя завжди буде існувати лише через інших і для інших. Моє страждання страждає від спонукання бути тим, чим воно не є, та від не бути тим, чим воно є; у пункті, де воно готове зустрітися з собою, воно себе уникає, відокремлене від нього через ніщо, через те ніщо, основою якому воно є саме. Воно — балакуче, тому що воно не є достатнім, але його ідеал — мовчання. Мовчання статуї, згорбленої людини, яка опустила голову і приховує обличчя, не в змозі щось сказати. Але ця мовчазна людина якраз *для-мене* не говорить. У самій собі вона говорить безперервно, бо слова внутрішньої мови подібні до контуру «себе» страждання. Це в моїх очах вона є «розчавленою» стражданням: у собі вона відчуває себе відповідальною за цей біль, якого бажає, не бажаючи його, і не бажає, бажаючи його, біль, який переслідується постійною відсутністю, відсутністю нерухомого та німого страждання, яке є в-*собі*, конкретною тотальністю, що перебуває поза межами досяжності для-себе, яке страждає; *для-себе* людино-реальності у стражданні. Як бачимо, це страждання-в-собі, яке відвідує моє страждання,

ніколи не *покладається* ним. І моє реальне страждання не є *зусиллям,* щоб досягти в-собі. Але воно може *бути* стражданням лише як свідомість (de) *не-бути достатнім* стражданням у присутності цього повного та відсутнього страждання.

Зараз ми можемо точніше визначити, чим є буття себе: це — цінність. Цінність, справді, є афектованою цією подвійною властивістю (яку вкрай неповно пояснюють моралісти) — безумовно бути і не бути. Справді, як цінність, вона має буття; але це нормативне існуюче якраз не має буття як реальності. Його буття — це буття цінності, тобто не-буття буття. Отже, буття цінності як цінності — це буття того, що не має буття. Отже, цінність здається невловимою: сприймаючи її як буття, ми ризикуємо цілком не зрозуміти її ірреальності і вимагати від неї, як це роблять соціологи, бути фактом серед інших фактів. У цьому разі випадковість буття вбиває цінність. Але, навпаки, якщо ми виходимо лише з ідеальності цінностей, то позбавляємо їх буття, і замість того, щоб бути, вони зникають. Безперечно, я можу, як довів Шелер, досягти інтуїції цінностей, виходячи з конкретних ілюстрацій: я можу осягнути доброчесність, виходячи з доброчесного вчинку. Але цінність, усвідомлена таким чином, не дається як існуюча на тому ж рівні в бутті разом із вчинком, який воно оцінює,— за типом, наприклад, як-от сутність «червоного» по відношенню до часткового червоного. Цінність дається по той бік розглядуваних дій як межа, наприклад, нескінченної прогресії доброчесних вчинків. Цінність перебуває по той бік буття. Однак, якщо не відбутися словами, слід визнати, що це буття, яке перебуває по той бік буття, принаймні якимось чином володіє буттям. Цих міркувань достатньо, щоб стверджувати, що людино-реальність є тим, завдяки чому цінність приходить у світ. Але цінність має за сенс бути тим, до чого якесь буття перевищує своє буття: кожна ціннісна дія є вириванням зі свого власного буття в напрямі до... Цінність, що завжди і всюди перебуває по той бік усіх перевищень, можна розглядати як безумовну єдність усіх буттєвих перевершень. Завдяки цьому, вона утворює пару з реальністю, яка від початку переверпшує своє буття і завдяки якій перевищення входить у бут-

тя — тобто з людино-реальністю. І також зрозуміло, що цінність, будучи безумовно по той бік усіх перевершень, повинна від початку бути по той бік саме того буття, яке перевищує, бо це єдиний спосіб, у який вона може бути первісним потойбіччям усіх можливих перевершень. Справді, якщо кожне перевершення повинно мати здатність перевершувати себе, то необхідно, щоб буття, яке перевершує, було б *a priori* перевершеним, *оскільки* воно якраз і є джерелом перевершень; таким чином, цінність, взята у своїй основі, або вища цінність, перебуває по той бік і *для* трансценденції. Вона — потойбічність, яка перевершує та засновує всі мої перевищення, але до якої я ніколи не можу перевершити себе, оскільки саме мої перевершення її передбачають. Вона є *нестачею* всіх нестач, а не тим, чого не вистачає. Цінність — це себе, оскільки воно переслідує осердя для-себе як те, для чого воно є. Вища цінність, до якої свідомість щомиті свого буття перевершується через своє власне буття,— це абсолютне буття себе з його властивостями тотожності, чистоти, постійності тощо, оскільки воно є основою себе. Саме це дозволяє нам зрозуміти, чому цінність може одночасно бути й не бути. Вона є як сенс і потойбічність усіх перевершень, вона — як відсутнє у-собі, яке переслідує буття-для-себе. Але якщо розглянути її пильніше, можна впевнитися, що вона сама є перевищенням цього буття-у-собі, оскільки вона себе *дає йому*. Вона є по той бік свого власного буття (свого буття, що є різновидом збігання із собою), оскільки вона відразу ж перевершує це буття з його постійністю, чистотою, стійкістю, тотожністю, мовчанням, вимагаючи цих якостей як присутності в собі. І навпаки, якщо починають із розгляду її як присутності в собі, то ця присутність відразу ж стає стійкою, застиглою в у-собі. Окрім того, вона є в своєму бутті недостатньою тотальністю, стосовно якої якесь буття робить себе буттям. Вона з'являється для якогось буття не тому, що це буття є тим, чим воно є, у цілковитій випадковості, але тому, що воно є основою своєї власної неантизації. У цьому сенсі цінність переслідує буття, оскільки воно себе засновує, але не тому, що воно є: вона переслідує *свободу*. Це означає, що зв'язок цінності з для-себе є дуже своєрідним: вона є буттям, яким

воно має бути, оскільки воно є основою свого буттєвого ніщо. І якщо воно має бути цим буттям, то це не під впливом зовнішнього примусу, не тому, що цінність, як першодвигун Арістотеля, здійснювала б щодо нього фактичне тяжіння не через властивість свого буття, а тому, що воно створює буття в своєму бутті як таке, що має бути цим буттям. Коротше, *себе*, для-себе та їхній зв'язок підтримуються в межах необумовленої свободи — в тому сенсі, що *ніщо* не примушує існувати цінність, якби ця сама свобода водночас не примушувала існувати власне мене — і, водночас, у межах конкретної фактичності, оскільки, як основа свого ніщо, для-себе не може бути основою свого буття. Отже, існує тотальна випадковість *буття-для-цінності*, яка перейде згодом на всю мораль, щоб пронизати та релятивізувати її,— і, водночас, вільна й абсолютна необхідність [1].

Цінність у своєму первісному з'явленні зовсім не *покладається* через для-себе: вона для нього є консубстанційною, тією мірою, оскільки зовсім не існує свідомості, яку не переслідувала б *її* цінність, і оскільки людино-реальність, у широкому розумінні, охоплює для-себе і цінність. Якщо цінність переслідує для-себе, не будучи спричиненою ним, то це тому, що вона не є об'єктом тези: справді, для цього було б потрібно, щоб для-себе було в самому собі об'єктом позиціювання, оскільки цінність і для-себе можуть з'являтися лише в консубстанційній єдності пари. Отже, для-себе як нететична свідомість себе не існує *перед* цінністю в тому сенсі, як у

---

[1] Можуть спробувати перекласти розглянуту тріаду за термінологією гегельянців та зробити із у-собі тезу, із для-себе антитезу, а із у-собі-для-себе, або цінності, синтез. Але тут треба зазначити: якщо для-себе *бракує* у-собі, то у-собі не бракує для-себе. Отже, в опозиції немає відповідності. Одним словом, для-себе залишається несуттєвим і випадковим по відношенню до у-собі, і це є та несуттєвість, яку ми називали раніше його фактичністю. Крім того, синтез, або цінність, був би саме повернешим до тези, отже, повернешим до себе, але, оскільки він є нереалізованою тотальністю, то для-себе не є тим моментом, який може бути перевершеним. Як така, його природа дуже наближає його до «двозначних» реальностей К'єркеґора. Крім того, ми знаходимо тут подвійну гру опозицій односторонньої дії: для-себе, в якомусь сенсі, бракує у-собі, якому не бракує себе; але, в якомусь іншому сенсі, йому бракує своєї можливості (або відсутнього для-себе), якої йому аж ніяк не бракує.

Ляйбніца, монада існує «одна, перед лицем Бога». Отже, цінність зовсім *не є пізнаною* на цій стадії, оскільки пізнання ставить об'єкт перед свідомістю. Вона є даною лише з нететичною прозорістю для-себе, яке змушує себе бути як буттєва свідомість, вона є повсюди ніде, в осерді неантизуючого зв'язку «відображення — відображуюче», присутня і поза межами досягнення, що просто переживається як конкретний смисл цієї нестачі, яка робить моє буття присутнім. Для того, щоб цінність стала об'єктом якоїсь тези, потрібно, щоб для-себе, яке вона переслідує, постало б перед поглядом рефлексії. Справді, рефлексивна свідомість покладає відображений *Erlebnis* у свою природу недостачі та визволяє, водночас, цінність як недосяжний сенс того, що є недостатнім. Отже, рефлексивна свідомість може бути, власне кажучи, так званою моральною свідомістю, оскільки вона не може виникати без того, щоб водночас виявляти цінності. Само собою зрозуміло, що я вільний у моїй рефлективній свідомості скерувати свою увагу на них або нехтувати ними — так само, як від мене залежить уважніше зосередитися на цьому столі, моїй ручці чи пачці тютюну. Але чи є вони об'єктом пильної уваги, чи ні — вони є.

Однак з цього не треба робити висновок, що рефлексивний погляд — єдиний, який може спонукати появу цінності; і що ми — проектуємо за аналогією цінності нашого для-себе в світ трансцендентності. Якщо об'єктом інтуїції є феномен людино-реальності, але трансцендентний, то він одразу себе виявляє разом зі своєю цінністю, оскільки для-себе іншого не є прихованим феноменом і таким, який себе подавав би лише як висновок міркування за аналогією. Від початку він демонструє себе моєму для-себе, і навіть, ми це побачимо, його присутність як для-іншого є необхідною умовою конституювання для-себе як такого. І в цьому виникненні для-іншого, цінність подана як у виникненні для-себе, хоча й у модусі іншого буття. Але ми не можемо досліджувати об'єктивне зіткнення цінностей у світі, оскільки ми не з'ясували природу буття для-іншого. Отже, ми повернемося до розгляду цього питання у третій частині цієї роботи.

IV. Для-себе та буття можливостей

Ми переконалися, що людино-реальність — це нестача і що їй бракує, як для-себе, певного збігу із самою собою. Точніше, кожному окремому для-себе (*Erlebnis*) бракує певної окремішньої та конкретної реальності, синтетична асиміляція якої трансформувала б його у *себе*. Йому бракує ... *для* ..., як ущербному диску місяця бракує *того, що* надало б йому повноти та трансформувало б його в повню. Таким чином, нестача з'являється в процесі трансценденції і визначається поверненням до існуючого, виходячи з того, чого не вистачає. Визначене таким чином відсутнє є трансцендентним стосовно існуючого та доповнювальним. Отже, воно таке саме за своєю природою: те, чого бракує ущербному місяцю, щоб бути місяцем, так це саме краю місяця; те, чого бракує тупому куту ABC, щоб утворити два прямих, так це гострого кута CBD. Отже, те, чого бракує для-себе щоб злитися з себе — це для-себе. Але в жодному разі не йшлося б про чуже для-себе, тобто про для-себе, яким я не є. Справді, оскільки з'являється ідеал, що означає збіг із себе, то відсутнє для-себе є для-себе, яким я *є*. Але, з другого боку, якби я був ним у модусі тотожності, то сукупність ставала б у-собі. Я — недостатнє для-себе у модусі спонукання бути для-себе, яким я не є, щоб збігатися з ним у єдності себе. Отже, трансцендентний первісний зв'язок для-себе з себе постійно прорисовує як проект збіг для-себе з відсутнім для-себе, яке *є* і якого йому *бракує*. Те, що подає себе як *власна нестача* кожного для-себе і що точно визначається як нестача саме цього для-себе і жодного іншого, це і є можливе для-себе. Можливе з'являється на тлі неантизації для-себе. Воно не є тематично зрозумілим *через потім* як спосіб поєднання із себе. Але виникнення для-себе як неантизації у-собі та зниження тиску буття сприяє з'явленню можливого як одного з аспектів цієї декомпресії буття, тобто як спосіб бути на відстані від себе тим, чим бувають. Отже, для-себе не може виникати, не будучи переслідуваним цінністю та проектованим у напрямі до своїх власних можливостей. Однак у той час, коли воно відправляє нас до своїх мож-

ливостей, *cogito* одразу ж спрямовує нас до того, чим воно є у модусі не-бути ним.

Але, щоб краще зрозуміти, як людино-реальність є і водночас не є своїми власними можливостями, нам треба повернутися до цього поняття *можливого* та спробувати його з'ясувати.

Щодо можливого, як і щодо цінності, маємо чимало труднощів у розумінні його буття, бо воно дається як попереднє до буття, чистою можливістю якого воно є, принаймні як можливість воно мусить мати буття. Не кажуть: «*Існує* можливість, що щось трапиться». Охоче називають «можливою», за Ляйбніцем, подію, яка зовсім не втягнена в існуючий причинний ряд, який можна було б визначити певно та який не містить у собі жодної суперечності ані з самим собою, ані з системою, що її ми розглядаємо. Таким чином, визначене можливе є можливим лише у порівнянні з пізнанням, оскільки ми однаково не можемо ані стверджувати, ані заперечувати розглянуте можливе. З огляду на це, є дві позиції щодо можливого: можна розуміти, за Спінозою, що вони існують лише відповідно до нашого незнання і що вони зникають, коли зникає незнання. У цьому випадку можливе — лише суб'єктивна стадія на шляху до досконалого знання; воно має реальність лише психічного типу: як нечітка й неповноцінна думка, воно має конкретне буття, але не як властивість світу. Однак дозволяється також створювати із нескінченності можливостей об'єкт думок божественного розуму, як у Ляйбніца, що надає їм модус абсолютної реальності, зберігаючи за божественною *волею* спроможність реалізувати найкращу серед них систему. У цьому випадку, хоча зчіплення перцепцій монади було строго визначеним, і всезнаюче буття могло з певністю встановити рішення Адама, виходячи із самої формули його субстанції, не буде абсурдним сказати: «Можливо, Адам не зірве яблуко». Це означає лише те, що існує, як думка божественного розуму, інша система співможливостей, у якій Адам фігурує не як той, хто з'їв плід із дерева знань. Але чи відрізняється ця концепція від концепції Спінози? Справді, реальність можливості — лише реальність божественної *думки*. Це означає, що вона має буття як думка, яка зовсім не була

реалізована. Безперечно, ідею суб'єктивності тут було доведено до її крайньої межі, бо йдеться про божественну свідомість, а не про мою; і якщо від самого початку опікуватися змішуванням суб'єктивності та конечності, то суб'єктивність зникає, коли розум стає безкінечним. Утім, залишається те, що можливе — це думка, яка *є лише думкою*. Здається, сам Ляйбніц хотів надати можливостям автономності та певного виду власної вагомості, оскільки більшість метафізичних фрагментів, що їх опублікував Кутюра, засвідчують, що можливості організуються самі собою в системи співможливостей, і найповніші, найбагатші з них спонукають себе до своєї реалізації. Однак тут маємо лише ескіз доктрини, і Ляйбніц її не розвинув — безперечно тому, що вона не могла нею бути: дати можливостям тенденцію до буття означає, що можливість вже є цілковитим буттям і має той самий тип буття, як і буття (в тому сенсі, в якому можна надати бруньці тенденцію стати квіткою), або що можливе, у серцевині божественного розуму, вже є ідеєю-силою, а максимум ідей-сил, організованих у систему, автоматично приводить у рух божественну волю. Але, в цьому останньому випадку, ми не виходимо із суб'єктивного. Отже, якщо визначити можливе як несуперечливе, то воно може мати буття лише як думка про якесь буття, котра передує реальному світові, або чистому пізнанню світу такого, яким він є. В обох випадках можливе втрачає свою природу можливого і розчиняється в суб'єктивному бутті репрезентації.

Але це репрезентоване-буття можливого не могло б самовизначити свою природу, оскільки, навпаки, воно руйнує її. Ми аж ніяк не осягаємо можливе у тому вжитку, який тут розглядаємо, ані як аспект нашого незнання, ані, тим паче, як несуперечливу структуру, котра належить до нереалізованого світу і перебуває за межами цього світу-тут. Можливе постає нам як властивість буттів. Лише після того, як я кину погляд на небо, я роблю висновок: «Можливо, буде дощ»,— і я не розумію тут «можливо» як «несуперечливе стану неба на цей момент». Ця можливість притаманна небу як загроза, ця можливість — переважання хмар, які я сприймаю як наближення дощу, і це переважання (хмари його несуть у

самих собі) не означає, що воно зреалізується, а лише те, що структура буття хмари — це трансценденція до дощу. Можливість є тут даною як приналежність до якогось особливого буття, *спроможністю* якого вона є, як це переконливо засвідчує той факт, коли байдуже говорять про приятеля, на якого чекають: «Можливо, він прийде», або «Він *може* прийти». Отже, можливе не може зводитися до суб'єктивної реальності. Воно не передує реальності чи істині. Але воно — конкретна властивість уже існуючих реальностей. Для того, щоб дощ був можливий, треба, аби на небі були хмари. Знищувати буття, щоб встановити можливе у своїй чистоті,— абсурдна спроба; часто такий процес, що йде з не-буття у буття через можливе, не відповідає реальності. Звісно, можливого стану ще немає; але це — можливий стан певного існуючого, що підтримує своїм буттям можливість і небуття свого майбутнього стану.

Звісно, ці декілька зауважень можуть привести нас до арістотелівської «потенції». А це означало б втрапити від Харібди до Сцілли; уникнувши чисто *логічної* концепції можливого, впадаємо до концепції *магічної*. Буття-у-собі не може ані «бути у потенції», ані «мати потенцію». У собі воно є тим, чим воно є в абсолютній повноті своєї тотожності. Хмара — не «дощ у потенції», вона, у собі,— це певна кількість водяної пари, яка, за даної температури та тиску, є саме тим, чим вона є. У-собі є актуальним. Але можна доволі чітко зрозуміти, як науковий світогляд у своїй спробі дегуманізувати світ натрапив на можливості як *потенції* та позбавився їх, перетворивши на чисто суб'єктивні результати нашого логічного розрахунку та нашого незнання. Перший науковий хід правильний: можливість приходить у світ через людино-реальність. Ці хмари можуть перетворюватися на дощ лише тоді, коли я їх переважаю в напрямі до дощу, так само як ущербному місячному диску бракує півмісяця, коли я переважаю його в напрямі до повні. Але чи треба після цього робити з можливості просту даність нашої психічної суб'єктивності? Так само, як нестача в світі може мати місце лише тоді, коли вона приходить у світ через якесь буття, яке є своєю власною нестачею, так само і можливість не може існувати в світі, якщо вона не

приходить через якесь буття, що є в самому собі своєю власною можливістю. Але якраз можливість не може, за сутністю, збігатися із чистою *думкою* про можливості. Справді, якщо можливість не є даною від самого початку як об'єктивна структура різних типів буття чи якогось певного буття, думка, у тому значенні, як ми її розглядаємо, не може містити у собі можливе як свій мислимий зміст. Справді, якщо ми розглядаємо можливості у серцевині божественного розуму як зміст божественної думки, то саме вони просто стають *конкретними репрезентаціями*. Як чисту гіпотезу припускаємо (хоча не можна зрозуміти, звідки прийшла б у цілком позитивне буття ця негативна сила), що Бог мав спроможність заперечення, тобто силу внести до своїх репрезентацій негативні судження. Втім, не можна зрозуміти, як він трансформував би ці репрезентації в *можливості*. Більше того, внаслідок цього негація мала б конституювати їх як такі, що «не відповідають реальності». Але сказати, що Кентавр не існує, це зовсім не те, що говорити, що він можливий. Ані ствердження, ані заперечення не можуть надати репрезентації характеру можливості. І якщо стверджують, що цей характер може бути даним через синтез заперечення і ствердження, то треба ще зауважити, що синтез — це не якась сума і що треба розуміти цей синтез як органічну тотальність, котра має власне значення, а не виходячи з елементів, синтезом яких вона є. Водночас, чисто суб'єктивна та негативна констатація нашого незнання, яка стосується зв'язку однієї з наших ідей з реальністю, не дозволила б осягнути характер можливості цієї репрезентації. Вона могла б лише ввести нас у стан байдужості по відношенню до неї, але не надати їй це *право* на реальність, яке є фундаментальною структурою можливого. Якщо ж хтось додасть, що деякі тенденції спонукають мене до надання переваги тому чи тому, то ми скажемо, що ці тенденції досить далекі від того, аби пояснити трансцендентність, а навпаки, її припускають: треба, як ми вже переконалися, щоб вони існували як нестача. Крім того, якщо можливість не є даною певним чином, то ці тенденції можуть підштовхнути нас до *бажання*, щоб моя репрезентація адекватно відповідала реальності, але не дають мені права на цю

реальність. Одне слово, схоплення можливого як такого передбачає первісне переважання. Будь-яка спроба визначити можливе, починаючи із суб'єктивності, яка була б тим, чим вона є, тобто яка замикалася б на саму себе, приречена, в принципі, на поразку.

Якщо ж істинно, що можливе — це вибір у бутті і що можливе може приходити в світ лише через якесь буття, яке є своєю власною можливістю, то для людино-реальності це означає необхідність бути своїм буттям у формі права вибору свого буття. Коли існує можливість, то замість того, щоб безумовно бути тим, чим я є, я є як право бути тим, чим я є. Але саме це право мене відділяє від того, чим я маю право бути. Право власності з'являється лише тоді, коли заперечують мою власність, коли фактично, якимось чином, вона вже більше не моя; вільне користування тим, що я маю,— простий факт, а не право. Отже, щоб існувало можливе, треба, щоб людино-реальність, оскільки вона є самою собою, була іншою річчю, ніж вона сама є. Таке можливе — це елемент для-себе, який за природою уникає його, оскільки воно є для-себе. Можливе є новим аспектом неантизації у-собі в бутті для-себе.

Справді, якщо можливе може приходити в світ лише через буття, яке є своєю власною можливістю, то це тому, що у-собі, будучи за природою тим, чим воно є, не може «мати» можливостей. Його зв'язок із можливістю можна встановити лише зовнішньо, через буття, яке постає перед самими можливостями. Буттєва можливість, спричинена зморшками сукна, не належить ані кульці, яка котиться, ані сукну: вона може виявлятися лише в організації в систему кульки й сукна через буття, яке має певне розуміння можливостей. Але це розуміння не може ані прийти до нього *ззовні*, тобто від у-собі, ані обмежувати себе до того, щоб бути лише думкою як суб'єктивним модусом свідомості, воно має збігатися з об'єктивною структурою буття, що розуміє можливості. Розуміти можливість як можливість, або бути своїми власними можливостями — це одна й та ж необхідність для буття, у якого, в своєму бутті, існує питання щодо свого буття. Але якраз бути своєю власною можливістю, тобто визначати себе нею, означає визначати себе через

частку самого себе, якої немає, визначати себе як втечу-в-себе в напрямі до ... Одне слово, звідтоді, як я схочу зрозуміти своє безпосереднє буття, оскільки воно просто є тим, чим не є, і не є тим, чим воно є, мене відкинуто по той бік його, до якогось сенсу, який перебуває поза межею досягнення і який аж ніяк не можна сплутати із суб'єктивною іманентною репрезентацією. Декарт, осягнувши себе через *cogito* як *сумнів*, не міг сподіватися визначити цей сумнів як методичний сумнів, або просто як сумнів, якби він обмежувався тим, що вловлює чистий миттєвий погляд. Сумнів можна розуміти, лише виходячи з можливості, завжди відкритої для нього як очевидності його «зняття»; він може осягати себе як сумнів, лише посилаючись на можливості *епохе*, ще не реалізовані, але завжди відкриті. Жоден факт свідомості, власне, не є *цією* свідомістю (навіть якби ми, як Гусерль, досить штучно надавали б цій свідомості інтраструктурних пружностей, які, не маючи в своєму бутті жодного засобу перевершити свідомість, структурою якої вони є, безсило опускаються на самих себе і стають схожі на мух, які б'ються об шибки і не можуть пробитися крізь них), свідомість, як тільки її хочуть визначити як сумнів, відчуття, спрагу тощо, відсилає нас до ніщо того, що ще не є. Свідомість (de) читання — це не свідомість (de) читання ані цієї літери, ані цього слова, ані цієї фрази, ані навіть цього параграфа, а свідомість (de) читання *цієї книги*, що відсилає мене до всіх ще не прочитаних сторінок, до всіх сторінок, уже прочитаних, що відриває, за визначенням, свідомість від себе. Свідомість, яка була б свідомістю лише того, чим вона є, була б вимушеною читати по складах.

Конкретніше, кожне *для-себе* — це нестача певного співпадіння з собою. Це означає, що його переслідує присутність того, з чим воно мало б співпадати, щоб бути *собою*. Але оскільки це співпадіння в собі є також співпадінням з собою, то те, чого бракує для-себе як буттю, уподібнення до якого зробило б його собою, це ще є для-себе. Ми бачили, що для-себе було «присутністю в собі»: те, чого бракує присутності в собі, може йому не вистачати лише як присутність у собі. Визначальний зв'язок для-себе зі своєю можливістю є неантизуючим

звільненням від зв'язку присутності в собі: це звільнення йде до трансценденції, оскільки присутність у собі, якої бракує для-себе,— це присутність у собі, яка *не є*. Отже, для-себе, оскільки воно не є *собою*, є присутністю в собі, якій бракує певної присутності у собі, і саме як нестача цієї присутності воно є присутністю в собі. Кожній свідомості *бракує чогось для чогось*. Але слід добре розуміти, що нестача не приходить до нього ззовні, як нестача місяця, що наростає, до повні. Нестача для-себе є нестачею, якою воно є. Це — ескіз якоїсь присутності в собі як того, чого не вистачає для-себе, котра є тим, що конституює буття для-себе як основу свого власного ніщо. Можливе — це відсутність, що конституює свідомість, оскільки вона створює саму себе. Спрага, наприклад, ніколи не є достатньою спрагою, оскільки вона створює себе спрагою, переслідується присутністю себе, або спрагою-себе. Але, оскільки її переслідує ця конкретна цінність, спрага ставить себе під питання в своєму бутті як недостатність якогось для-себе, яке реалізувало б її як *вгамовану спрагу* та надало б їй буття-у-собі. Це недостатнє для-себе і є можливе. Справді, замало сказати, що якась спрага має тенденцію до своєї анеантизації як спраги: немає жодної свідомості, яка воліла б скасувати себе як таку. Однак спрага — це нестача, як ми відзначали вище. Як така, вона хоче *себе задовольнити*, але якраз втамована спрага, яка реалізувала б себе через синтетичне уподібнення, в акті збігу для-себе-бажання, або спраги з для-себе-рефлексією, або з актом пиття, не націлена на скасування спраги. Навпаки, вона є спрагою, що перейшла в повноту буття, спрагою, яка втілюється в повноту так само, як арістотелівська форма охоплює і трансформує матерію, вона стає вічною спрагою. Це пізніша і рефлективна точка зору, ніж погляд людини, яка п'є, щоб позбавитися своєї спраги, ніж погляд людини, яка йде в дім розпусти, аби позбавитися свого сексуального бажання. Спрагою, сексуальним бажанням, у нерефлексивному та наївному стані, хочуть користуватися ними самими, шукають цього збігу з собою, яке є утамуванням, коли спрага сприймає себе як спрагу в той самий момент, коли пиття заповнює її, коли, згідно з тим же фактом заповнювання, вона втрачає характер нестачі,

реалізуючи себе в бутті спраги і через це заповнювання. Отже, Епікур водночас має і не має рацію: згідно з його думкою, справді, бажання — це порожнеча. Але жоден нерефлексивний проект не спрямовується безпосередньо на ліквідацію своєї порожнечі. Бажання через себе прагне себе нескінченно продовжити, людина вперто плекає свої бажання. Те, чим бажання хоче бути, це — заповнена порожнеча, яка формує свою порожнечу, як ливарна форма формує бронзу, яку ми заливаємо всередину. Можливе свідомості спраги є свідомість пиття. Однак відомо, що співпадіння з *собою* неможливе, бо для-себе, досягнуте через реалізацію можливого, змусить себе бути як для-себе, тобто з якогось іншого горизонту можливостей. Звідси — постійне розчарування, яке супроводжує порожнечу, славнозвісне: «Невже це воно?», яке не має на увазі конкретну втіху, що дає задоволення, але швидкоплинність співпадіння з собою. Звідси ми ще невиразно передбачаємо зародження темпоральності, оскільки спрага є своєю можливістю в той самий час, коли вона *не є нею*. Ніщо, яке відділяє людську реальність від неї самої, перебуває біля джерел часу. Але до цього ми ще повернемося. Треба зазначити, що для-себе відділене від присутності в собі, якої йому бракує і яка є його власною можливістю, в одному сенсі — через *ніщо*, а в іншому — через тотальність існуючого у світі, оскільки недостатнє, чи можливе для-себе, є для-себе як *присутність у* деякому стані світу. В цьому смислі буття, по той бік якого для-себе проектує співпадіння з собою,— це світ або відстань безкінечного буття, по той бік якої людина повинна з'єднуватися зі своєю можливістю. Ми назвемо «колом самості» зв'язок для-себе з можливістю, якою він є, і «світом» — тотальність буття, оскільки вона пронизується цим колом самості.

Тепер можемо пояснити спосіб буття можливого. Можливе — це те, *чого* бракує для-себе, *щоб* бути собою. Отже, не слід говорити, що воно *є* як можливе. Принаймні якщо ми не розуміємо під буттям можливе якогось існуючого, яке *«було»*, оскільки можливе не існувало, або, якщо хочете, з'явленням на відстані того, чим я є. Воно не існує як чиста репрезентація (вона була запере-

ченою), але як реальна нестача буття, котре як нестача перебуває по той бік буття. Воно має буття якоїсь нестачі, і як нестачі йому бракує буття. Можливе не є, можливе уможливлює себе в тих чітких межах, де для-себе робить себе буттям, воно визначає через схематичний ескіз місце ніщо, яким для-себе є по той бік самого себе. Звісно, воно не є від початку тематично постульованим: воно вимальовується по той бік світу і надає свого сенсу моєму теперішньому сприйняттю, оскільки сприйняття охоплює світ у колі самості. Але воно більше не є невідомим чи несвідомим: воно накреслює межі нететичної свідомості себе як нететичної свідомості. Нерефлексивна свідомість (de) спраги сприймає склянку води як бажане, без доцентрової позиції себе як мети бажання. Але можлива повнота з'являється як непозиційний корелят нететичної свідомості себе в горизонті склянки-усередині-світу.

V. Я та коло самості

У статті в «Філософських дослідженнях» ми спробували довести, що *Ego* не належить до сфери для-себе. Не будемо повертатися до цього. Відзначимо тут лише причину трансцендентності *Ego*: як уніфікуючий полюс різних *Erlebnisse*, *Ego* є у-собі, а не для-себе. Справді, якби воно було б «свідомістю», то воно було б у собі самому своєю власною основою у прозорості безпосереднього. Але тоді воно було б тим, чим воно не є, і не було б тим, чим воно є, тим, що зовсім не є способом існування я. Справді, свідомість, яку я маю щодо я, ніколи його не вичерпує, і вона тим паче не є тим, що примушує його повернутися до існування: воно дається завжди як *існуюче* там, перед нею — і, водночас, як те, що володіє глибинами, які спонукають поступово себе відкривати. Отже, *Ego* з'являється у свідомості як трансцендентне у-собі, як існуюче людського світу, а не як свідомості. Але звідси не треба робити висновок, що для-себе — це просте «безособове» споглядання. Просто, *Ego* досить далеке від того, щоб бути персоналізованим полюсом якоїсь свідомості, яка без нього перебувала б у стадії безособовості, навпаки, саме свідомість, у своїй фундаментальній самості, за певних

умов сприяє появі *Ego* як трансцендентного феномена цієї самості. Справді, ми це бачили, неможливо говорити про у-собі, що воно є *собою*. Воно просто *є*. І в цьому сенсі, про *я*, з якого даремно роблять поселенця свідомості, будуть говорити, що воно є я свідомості, але не те, що воно є своїм власним *собою*. Отже, щоб мати гіпостизоване рефлексивне буття для-себе в у-собі, зупиняють і руйнують рефлексивний рух щодо себе: свідомість була б чистим поверненням до *Ego* як до свого *себе*, але *Ego* більше не відсилає ні до чого, зв'язок рефлексивності трансформовано у простий доцентровий зв'язок, де центр був би, до того ж, ядром непроникливості. Ми, навпаки, показали, що *себе*, у принципі, не може міститися в свідомості. Воно є, якщо хочете, *причиною* нескінченного руху, через який відображення відсилається до того, що відображає, і це останнє — до відображення: за визначенням, воно є ідеалом, межею. І те, що спонукає його з'являтися як межа, це — неантизована реальність присутності буття у бутті в єдності буття як буттєвого типу. Звідтоді, як вона з'являється, свідомість, через чистий неантизуючий рух рефлексії, стає *особистісною*: бо те, що надає буттю особистісного існування, це не сфера володіння *Ego* (яке є лише *знаком* особистісності), це — факт існування для-себе як присутності в собі. Але, крім того, цей перший рефлексивний рух тягне за собою другий, або самість. У самості моє можливе відбивається на моїй свідомості і визначає її як те, чим вона є. Самість репрезентує ступінь неантизації більш просунуту, ніж чиста присутність у собі дорефлексивного *cogito*, в тому сенсі, що можливе, яким я є, не є чистою присутністю в для-себе як відображення в тому, що відображає, але що воно є *присутністю-відсутністю*. Але з цього факту існування *відсилання* як буттєвої структури для-себе виражене ще більш ясно. Для-себе є собою *там*, поза межею досяжності, у віддаленні від своїх можливостей. І саме ця вільна необхідність бути там тим, чим бувають у вигляді нестачі, яка конституює самість, або другий суттєвий аспект особи. Бо як, справді, визначити особу, якщо не вільним зв'язком із собою? Що стосується світу, тобто тотальності всіх видів буття, оскільки вони існують в середині кола самості, то він може бу-

ти лише тим, що людино-реальність перевершує в напрямі до себе, або, запозичаючи у Гайдеґера його визначення: «Те, виходячи з чого людино-реальність змушує себе постати тим, чим вона є»[1]. Справді, можливе, яке є *моїм* можливим, є можливим для-себе та, як таке, присутністю в у-собі як свідомість *щодо* у-собі. Те, що я шукаю, постаючи перед світом, це — співпадіння з для-себе, яким я є, і яке є свідомістю *щодо* світу. Але це можливе, яке *нететично* є присутньо-відсутнім у теперішній свідомості, не є присутнім як об'єкт позиційної свідомості, інакше воно було б рефлексивним. Втамована спрага, яка переслідує мою актуальну спрагу, не є свідомістю (de) себе як втамованої спраги: вона є тетичною свідомістю *щодо випитої склянки* і непозиційною свідомістю (щодо) себе. Отже, вона змушена трансцендуватися до склянки, *щодо якої вона є свідомістю*, і, як корелятивна цій можливій нететичній свідомості, випита склянка переслідує повну склянку як своє можливе і конституює її як склянку для пиття. Отже, світ, за своєю природою, є *моїм*, оскільки він є корелятивним у-собі щодо ніщо, тобто необхідною перепоною, по той бік якої я знаходжу себе як те, чим я є, у вигляді того, хто «має ним бути». Без світу немає самості, особистості; без самості, без особистості немає світу. Але ця приналежність світу до особистості ніколи не *покладена* на рівні дорефлексивного *cogito*. Було б абсурдом говорити, що світ, оскільки він відомий, є відомим як мій. Однак, ця «моєвість» світу — швидкоплинна структура і завжди показує, що я *живу*. Світ (є) моїм, оскільки його переслідують можливості, свідомості яких — можливі свідомості (de) себе, що *я є*, і якраз ці можливості як такі надають йому єдності і його сенсу світу.

Розгляд негативних поведінок та нещирості дозволив нам підійти до онтологічного вивчення *cogito*, і буття *cogito* постало перед нами у вигляді буття-для-себе. Це буття трансцендувало себе на наших очах до цінності і можливостей, ми не змогли утримати його в субстанціоналістських межах миттєвості картезіанського *cogito*.

---

[1] У III розділі цієї ж частини ми побачимо, що це визначення (яке ми приймаємо попередньо) — недостатнє та помилкове.

Але саме тому ми не можемо задовольнитися результатами, які тільки-но отримали: якщо *cogito* відхиляє миттєвість і якщо воно трансцендується до своїх можливостей, то це може бути лише в часовому переважанні. Це саме «в часі» для-себе є своїми власними можливостями в модусі «не бути»; саме в часі мої можливості постають на горизонті світу, який вони роблять моїм. Отже, якщо людино-реальність осягає саму себе як темпоральну і якщо сенсом трансценденції є її темпоральність, ми не можемо сподіватися на те, що буття для-себе буде з'ясоване до того, як ми опишемо та зафіксуємо значення темпорального. І тільки тоді зможемо підійти до вивчення проблеми, яка нас цікавить: проблеми первісного зв'язку свідомості з буттям.

Розділ II
ТЕМПОРАЛЬНІСТЬ

I. Феноменологія трьох часових вимірів

Темпоральність — це, певне, організована структура, і три її так звані «елементи» — минуле, теперішнє та майбутнє — не треба розглядати як колекцію «даних», із яких треба скласти суму, наприклад, як нескінченну низку «тепер», у якій одних ще немає, а інших — уже немає, але вони вже сутні як структурні елементи якогось первісного синтезу. Інакше ми відразу зіткнемося з парадоксом: минулого більше немає, майбутнього ще немає, а миттєве теперішнє, кожний добре знає,— його немає взагалі, воно — межа нескінченного ділення, безрозмірна вихідна. Отже, уся серія ліквідується, до того ж подвійно, оскільки майбутнє «тепер», наприклад,— ніщо як майбутнє, і реалізується в ніщо, коли перейде в теперішнє «нині». Єдиний можливий метод вивчення темпоральності — розгляд її як тотальності, що домінує над своїми вторинними структурами і надає їм властивого значення. Цього ми ніколи не маємо прогавлювати. Проте, ми не можемо заглиблюватися в дослідження буття часу без попереднього з'ясування через доонтологічний та феноменологічний опис досить часто затемненого сенсу трьох його вимірів. Треба лише розглядати цей феноменологічний опис як попередню ситуацію, мета якої — лише зробити доступною для нашої інтуїції глобальну темпоральність. І, особливо, треба показати кожен вимір, що його розглядаємо, *на тлі* часової тотальності, зберігаючи при цьому присутнє в пам'яті *unselbstständigkeit* цього виміру.

А) Минуле

Будь-яка теорія пам'яті містить у собі припущення щодо буття минулого. Ці припущення, які ніколи не були з'ясовані, затемнювали проблему пам'яті та темпоральності загалом. Отже, треба відверто запитати: яким є *буття* минулого буття? Здоровий глузд вагається між двома однаково невизначеними концепціями: минулого, мовляв, більше не існує. Із цього погляду — буття слід віднести лише до теперішнього. Це онтологічне припущення започаткувало відому теорію церебральних слідів: оскільки минулого більше немає, оскільки воно розчинилося в ніщо, а пам'ять існує й надалі, потрібно, щоб це вміщалося в межі *теперішньої* модифікації нашого буття; наприклад, це буде відбиток, залишений у теперішньому на групі церебральних клітин. Отже, все — теперішнє: тіло, нинішнє сприйняття й минуле як теперішній слід у тілі; все — *в дії*; відбиток не має потенційного існування *як* пам'ять; це — цілком *актуальний* відбиток. Якщо пам'ять відроджується, то лише в теперішньому, внаслідок теперішнього процесу, тобто як прорив протоплазмової рівноваги в означеній клітинній групі. Психофізіологічний паралелізм, миттєвий і екстратемпоральний, існує тут для того, щоб пояснити, як цей фізіологічний процес є корелятивним суто психічному, а також теперішньому явищу: появі образу-пам'яті у свідомості. Сучасніше поняття *анграми* не додає нічого, окрім того, що прикрашає цю теорію псевдонауковою термінологією. Але ж, якщо все це є теперішнім, то як пояснити *пасивність* пам'яті, тобто те, що в своїй інтенції свідомість, яка пригадує, трансцентендує теперішнє, щоб сприймати подію там, де вона *відбулася*. В іншій роботі ми вже довели, що немає жодного засобу, аби відрізнити сприйняття від образу, якщо ми спершу зробили з образу відроджувальне сприйняття [1]. Тут ми спіткаємося об такі самі неспроможності. Але, більше того, ми позбавляємося засобу відрізнити пам'ять від образу: ані «слабкість» пам'яті, ані її блідість, ані неповнота, ані суперечності з даними сприйняття, які в ній виявляються, не можуть відрізнити її від образу-фікції, бо остання передбачає ті

[1] *L'Imagination*, Alcan, 1936.

ж самі характеристики; до того ж, ці характеристики як *теперішні* якості пам'яті не можуть примусити нас вийти із теперішнього, щоб скерувати в минуле. Марно посилатися на приналежність пам'яті до «я» чи «я-йності» (*moiité*), як Клапаред, чи до свого «інтимного», як Джеймс. Або ж ці характеристики передають лише нинішню атмосферу, яка огортає пам'ять,— і тоді вони залишаються теперішніми й знову відсилають до теперішнього, або ж вони — вже зв'язок із минулим як таким, але тоді вони припускають те, що треба пояснити. Дехто гадає: легко позбавитися цієї проблеми, звівши визнання до ескізу локалізації, а цю останню — до сукупності інтелектуальних операцій, полегшених завдяки існуванню «соціальних кадрів пам'яті». Такі операції існують, без найменшого сумніву, і мають стати предметом певного психологічного вивчення. Але, якщо зв'язок із минулим не є даним якимось чином, то вони не змогли б його створити. Одним словом, якщо почнемо робити з людини островитянина, замкненого на миттєвому острівці його теперішнього, і якщо всі способи буття, як тільки вони з'являться, приречені, по суті, на постійне теперішнє, то радикальним чином ми позбавляємося усіх способів розуміння свого первісного зв'язку з минулим. Подібно до того, як «генетисти» нічого не досягли у створенні просторовості за допомогою непросторових елементів, так і ми не зможемо нічого досягти, конституюючи вимір «минулого» за допомогою елементів, почерпнутих винятково із теперішнього.

Між іншим, людській свідомості так важко відмовитися від реального існування минулого, що вона дозволяє, поряд із першою тезою, другу концепцію, таку ж неточну, згідно з якою минуле могло б мати різновид почесного існування. Бути минулим (для якоїсь події) — це просто піти у відставку, втратити дієздатність, не втративши буття. Філософія Бергсона користується цією ідеєю: переходячи в минуле, подія не перестає бути, вона просто-напросто припиняє своє діяння, але перебуває «на своєму місці», у своєму часі навічно. Таким чином ми повернули буття минулому, і це — дуже добре зроблено. Ми навіть стверджуємо, що тривалість часу — це множина взаємопроникнень і що минуле безперервно

поєднується з теперішнім. А втім, ми не надали жодної підстави для цього поєднання і взаємопроникнення; ми не з'ясували, як минуле може «відроджуватися», переслідувати нас, тобто існувати *для нас*. Якщо воно є несвідомим, як у Бергсона, і якщо це несвідоме означає бути бездіяльним, то як можна вплести його в тканину нашої теперішньої свідомості? Чи матиме воно власну снагу? Але ж тоді ця сила буде теперішньою, оскільки вона впливає на теперішнє? Яким же чином вона випливає з минулого як такого? Чи будемо переінакшувати питання, як Гусерль, і демонструвати в теперішній свідомості гру «утримань», які зачіпають попередні свідомості, підтримують їх у їхньому часі і заважають їм зникнути? Але, якщо *cogito* Гусерля дане спочатку як миттєве, то немає жодного засобу вийти з нього. У попередньому розділі ми з'ясували, що *protentions* марно стукають у вікна теперішнього, не маючи змоги розбити їх. Те ж саме і з утриманнями. Гусерля впродовж усього його довгого шляху філософа переслідувала ідея трансценденції та перевищення. Але філософські знаряддя, якими він володів, зокрема ідеалістична концепція існування, позбавили його засобів дати пояснення цій трансценденції: його інтенціональність — це лише карикатура на неї. Гусерліанська свідомість насправді не може трансцендувати себе ані до світу, ані до майбутнього, ані до минулого.

Отже, ми нічого не досягли, надаючи буття минулому, бо, за термінологією цього надання, воно має стати для нас неіснуючим. Чи *є* минуле, як цього хочуть Бергсон та Гусерль, чи його *більше немає*, як у Декарта,— це навряд чи має якесь значення, якщо починають з руйнування мостів між ним та нашим теперішнім.

Справді, якщо дати привілей теперішньому як «присутності у світі», то поміщаємо себе в перспективу інтрасвітового буття, щоб розглянути проблему минулого вважаючи, що ми передусім існуємо як сучасники цього стільця чи цього столу, які змушують себе визначати через світ значення темпорального. Якщо ж поміщаємо себе в осердя світу, то втрачаємо будь-яку можливість відрізнити те, чого *немає більше*, від того, що *не є*. Однак скажуть, що те, чого немає більше, принаймні було, тоді

як те, чого немає, не підтримує аніякого зв'язку з жодним типом буття. І це правильно. Але закон буття інтрасвітової миті, як ми переконалися, може визначитися такими простими словами: «Буття є», які вказують на масивну повноту позитивів, де нічого з того, що *не є*, не може виявити себе в будь-який спосіб — через відбиток, порожнечу, звертання, *hysteresis*. Буття, яке є, цілком вичерпується в буттям; із того, чого немає, з того, чого більше немає, ніколи не зможуть цього зробити. Жодна негація, чи радикальна, чи пом'якшена через «не ... більше», не може знайти місця в цій абсолютній цільності. Після цього минуле може існувати лише саме собою: мости зруйновані. Буття навіть не «забуло» своє минуле: це було б ще способом зв'язку. Минуле вислизнуло з нього, як сон.

Якщо концепції Декарта та Бергсона можна однаково відхилити, то це тому, що й першій, і другій можна закинути один і той самий докір. Дарма, чи йдеться про знищення минулого, чи про збереження його у вигляді існування якогось бога домашнього вогнища, ці автори розглянули його вид *відокремлено*, ізольовано від теперішнього: хоч якою була б їхня концепція свідомості, вони надають їй існування у-собі, вони розглядають її як таку, якою вона була. Отже, немає чого дивуватися, що вони зазнали поразки у спробах зв'язати минуле й теперішнє, оскільки теперішнє, сприйняте таким чином, щосили відкидає минуле. Якби вони розглядали темпоральний феномен у його тотальності, то побачили б, що «моє» минуле є передусім *моїм*, тобто що воно існує у функції певного буття, яким я *є*. Минуле не є *ніщо*, воно тим паче не *є* теперішнім, але воно належить своєму джерелу, як пов'язане з певним теперішнім і певним майбутнім. Ця «я-йність», про яку нам твердив Клапаред,— це не суб'єктивний нюанс, який призводить до порушення пам'яті: це — онтологічний зв'язок, який поєднує минуле й теперішнє. Моє минуле ніколи не з'явилося б окремо від своєї «минущості», абсурдно навіть уявляти, що воно могло б *існувати* як таке: воно від початку є саме минулим *цього* теперішнього. І саме це треба тут пояснити насамперед.

Я пишу, що Поль у 1920 році був студентом політехнічного інституту. *Хто* це «був»? Без сумніву, Поль; але який Поль? Юнак 1920 року? Але єдиний час дієслова «бути», що стосується Поля, яким він був 1920 року (оскільки надає йому статус студента політехнічного інституту), є теперішнім. Оскільки він був, потрібно сказати про нього: «Він є». Якщо це саме якийсь Поль, котрий став минулим, був студентом політехнічного, то всі зв'язки з теперішнім розірвані: людина, яка відповідала б цьому визначенню, суб'єкт, залишився б там, разом зі своїми атрибутами, у 1920 році. Якщо ми хочемо, щоб пригадування залишалося можливим, треба було б, згідно з цією гіпотезою, припустити розпізнавальний синтез, який надійшов би з теперішнього, щоб підтримати цей контакт із минулим. Цей синтез неможливий для осягнення, якщо він не є модусом первісного буття. За відсутності такої гіпотези нам слід залишити минуле в гордій ізоляції. Що, до речі, визначав би такий розкол особистості? Пруст, без сумніву, припускає послідовну чисельність Я, але ця концепція, якщо прийняти її буквально, завдає нам неподоланних труднощів, з якими свого часу зіткнулися асоціаністи. Можливо, пропонуватимуть гіпотезу постійності в мінливості: той, хто був студентом політехнічного інституту, це — той самий Поль, який існував у 1920 році й існує в теперішньому. Це — він, про якого тоді говорили: «він *є* студентом політехнічного», а тепер говорять: «він *є* колишнім студентом політехнічного». Але це звернення до постійності не може вивести нас із труднощів: якщо нічого не сприяє витіканню із «нині» в зворотний бік, щоб конституювати темпоральну серію, а в цій серії — постійні властивості, то постійність є не що інше, як певний миттєвий зміст, і без згущення кожного індивідуального «нині». Треба, щоб було минуле і, отже, дещо або дехто, хто *був би* цим минулим, аби існувала постійність; вона аж ніяк не може допомогти конституювати час, вона його передбачає, щоб розкритися в ньому та, разом із собою, розкрити зміну. Отже, ми повертаємося до передбачуваного раніше: якщо екзистенційний залишок буття у формі минулого не виникає первісно з мого актуального теперішнього, якщо моє вчорашнє минуле не існує як транс-

ценденція поза моїм сьогоднішнім теперішнім, то ми втратили будь-яку надію зв'язати минуле з теперішнім. Отже, якщо я кажу, що Поль *колись був*, або що він *деякий час був* студентом політехнічного інституту, то це саме той Поль, який *є* зараз, і про якого я також кажу, що він уже сорок років *є* той, про якого я кажу. Це вже не той юнак, який *був* студентом. Оскільки він був, можна говорити: він *є*. Це — сорокарічна людина, яка ним *була*. Правду кажучи, людина тридцяти років також ним *була*. Але чим була б ця людина тридцяти років, своєю чергою, без сорокарічної, яка ним була? І сам сорокарічний — це саме він «*був*» студентом у межовій точці його теперішнього. І, нарешті, це якраз буття *Erlebnis* має місію бути сорокарічним, людиною тридцяти років, юнаком у модусі *буття, яке існувало*. Про це *Erlebnis* сьогодні говорять, що воно *є*; про сорокарічного і про юнака, свого часу, також говорили, що вони *є*; сьогодні вони складають частку минулого, і саме минуле є в тому сенсі, що зараз *це є* минуле Поля, або цього *Erlebnis*. Отже, окремі часи досконально засвідчують ті буття, які існують цілком реально, хоча у різних буттєвих модусах, але в яких одне *є*, і водночас *було іншим*; минуле характеризується як минуле *щодо* чогось або когось, минуле *мають*. Це саме знаряддя, суспільство, людина *мають* своє минуле. Немає відпочаткового універсального минулого, яке дрібнилося б потім у конкретному минулому. Але, навпаки, те, що ми знаходимо спочатку, це — *різні* минулі. І справжня проблема (яку ми розглянемо в наступному розділі) полягає в тому, щоб з'ясувати, через які процеси ці індивідуальні минулі можуть об'єднуватися, щоб утворити *це минуле*.

Можливо, заперечать, що ми вдалися до найвиразнішого прикладу, в якому суб'єкт, який «був», існує й нині. Нам наведуть інший випадок. Наприклад, про П'єра, який уже помер, я можу сказати: «Він любив музику». У цьому випадку і суб'єкт, і атрибут є минулим. І немає справжнього П'єра, від якого могло б з'явитися це минуле-буття. Ми згодні з цим. Ми згодні навіть визнати, що відчуття музики ніколи не було *минулим* для П'єра. П'єр завжди був сучасним цьому відчуттю, яке було *його* відчуттям; ані його жива особистість не пережила його, ані

воно — її. Отже, тут те, що є минулим, так це П'єр-люблячий-музику. І я можу задати запитання, яке я нещодавно задавав: *завдяки чому* цей П'єр-минуле є минулим? Це не може бути через зв'язок з універсальним теперішнім, яке є чистим ствердженням буття; отже, це — минуле *моєї* сучасності. Справді, П'єр був для-мене і я був для-нього. Ми побачимо, що існування П'єра пронизало мене аж до кісткового мозку, воно стало часткою якогось теперішнього «у-світі, для-мене і для-іншого», яке було *моїм* теперішнім, живого П'єра,— теперішнього, яким я був. Отже, конкретні щезлі об'єкти є минулими, оскільки вони — частка конкретного минулого когось живого. «Страшне в смерті,— говорить Мальро,— це те, що вона трансформує життя в долю». Під цим треба розуміти те, що вона приводить для-себе-для-інших до стану простого для-інших. За буття мертвого П'єра, сьогодні відповідаю лише я один, у своїй свободі. І мертві, яких не можна врятувати й перенести в конкретне минуле когось живого, не є *минулими*, але вони самі і їхнє минуле зникло.

Отже, є буття, які «мали» минуле. Будь-якої миті ми байдуже посилаємося на знаряддя, суспільство, людину. Чи за нами правда? Чи можна від початку відносити минуле до всіх смертних існуючих, чи лише до певних серед них категорій? Саме це ми можемо досить легко визначити, якщо уважніше розглянемо дуже специфічне поняття: «мати» минуле. Не можна «мати» минуле, як «мають» автомобіль чи іподром. Тобто минулим не можна опанувати через теперішнє буття, яке залишалося б щодо нього суто зовнішнім, як я, наприклад, зовнішній щодо моєї авторучки. Одне слово, в тому сенсі, що власність зазвичай засвідчує *зовнішній* зв'язок власника з тим, чим він володіє, вираз володіння (власність) є недостатнім. Зовнішні зв'язки приховували б нездоланну безодню між минулим і теперішнім, які були б двома фактичними даними без реального зв'язку. Навіть цілковите взаємопроникнення теперішнього крізь минуле, таке, як замислив Бергсон, не усуває труднощів, оскільки це взаємопроникнення, поєднання минулого з теперішнім, приходить, по суті, із самого минулого, і воно є лише зв'язком *місцепроживання*. Минуле тоді може бути

добре зрозумілим як таке, що перебуває *в* теперішньому, але це позбавляє нас засобів презентувати цю іманентність інакше, ніж як іманентність якогось камінця на дні річки. Минуле може переслідувати теперішнє, та воно не може ним *бути*; саме теперішнє *є* своїм минулим. Отже, якщо з'ясовувати зв'язки минулого з теперішнім, виходячи з минулого, то ніколи не можна визначити *внутрішні* стосунки одного з другим. Як наслідок, якесь у-собі, теперішнє якого — це те, чим воно є, не може «мати» минулого. Приклади, наведені Шевальє на підтримку його тези, зокрема — факти *hysteresis*, не дозволяють визначити вплив минулого цієї матерії на її теперішній стан. Справді, жоден із них не можна інтерпретувати звичними засобами механістичного детермінізму. Щодо цих двох цвяхів, стверджує Шевальє, то одного із них щойно зроблено, він ніколи не використовувався, а другий зігнувся, а потім був випрямлений молотком: зовні вони дуже подібні. Однак при першому ударі один із них заглибиться у перегородку, а другий знову зігнеться: дія минулого. У нашому розумінні, треба мати нещирість, аби вбачати в цьому дію минулого; це незрозуміле, але щільне пояснення буття легко замінити на єдино можливе інше: зовні ці цвяхи схожі, але їхня внутрішня молекулярна структура зовсім різна. І те, що молекулярний теперішній стан щоміті є безпосереднім наслідком попереднього молекулярного стану, зовсім не означає для вченого, що був «перехід» з однієї миті до іншої, і не свідчить про постійність минулого, а лише про незворотний зв'язок між змістом двох миттєвостей фізичного часу. Видавати остаточний магнетизм у шматку м'якого заліза за доведення цієї постійності минулого не означає надати доказові більшої вагомості: справді, йдеться про феномен, який пережив свою причину, а не про існування цієї причини як причини в *минулому стані*. Тривалий час після того, як камінь, кинутий у воду, досягнув морського дна, на поверхні води все ще розбігаються концентричні хвилі; при цьому зовсім не треба посилатися на те, що я не знаю, якою дією минулого можна пояснити цей феномен; цей механізм майже очевидний. Не здається, що факти *hysteresis* чи остаточного магнетизму потребують інших пояснень. Справді, цілком очевидно, ви-

слів «*мати* минуле», який припускає модус володіння, за якого власник міг би бути пасивним, і як такий, не зачеплений, застосований до матерії має бути зміненим на вислів *бути* своїм власним минулим. Минуле є лише для теперішнього, яке не може існувати без того, щоб не бути там, поза собою, своїм минулим, тобто: лише ті буття мають минуле, які є такими, що в їхньому бутті міститься питання про їхнє минуле буття, які *мають бути* своїм минулим. Ці зауваження *a priori* дають можливість відмовитися від минулого у-собі (це аж ніяк не означає, що ми повинні помістити його в теперішньому). Ми не будемо розв'язувати питання про минуле *живих істот*. Ми лише зауважимо: якщо треба було б (що аж ніяк не є напевним) узгоджувати минуле з життям, то це могло б бути лише після доведення того, що буття життя є таким, що містить у собі минуле. Треба було б спершу довести, що жива матерія — це *щось інше*, ніж фізико-хімічна система. Зворотне зусилля, як у Шевальє, й котре надає перебільшеного значення минулому як складової своєрідності життя, є якимось «пізніше — раніше» (грецькою), яке цілком позбавлене значення. Лише для людино-реальності існування якогось минулого є характерним, оскільки було з'ясовано, що вона *має бути тим, чим вона є*. Саме через для-себе минуле з'являється на світ, оскільки його «я є» існує у формі «я є *собою*».

Отже, що означає «було»? Спочатку ми бачимо, що це — перехідна форма дієслова. Якщо я кажу: «Поль є втомленим», можна, звичайно, заперечити щодо того, що зв'язка мала онтологічне значення; можливо, захочуть у ній вбачати лише вказівку на властивість. Але коли ми говоримо: «Поль *був* утомленим», суттєве значення «був» впадає у вічі: теперішній Поль є по-справжньому відповідальним за те, що мав цю втому в минулому. Якби він не підтримував цю втому своїм буттям, то він не мав би навіть забуття того стану, але мав би стан «не-бути-більше», цілком ідентичний до якогось «не-бути». Втома була б *утраченою*. Теперішнє буття є, отже, основою свого власного минулого; і саме цю властивість основи засвідчує це «було». Але під цим не треба розуміти, що воно засновує його у модусі байдужості, без глибоких змін у бутті: «було» означає, що теперішнє

буття має бути в своєму бутті основою свого минулого, саме *будучи* цим минулим. Що це означає; як теперішнє може *бути* минулим?

Сутність запитання міститься, очевидно, в терміні «було», що, як посередник між теперішнім і минулим, не є саме собою ані цілком теперішнім, ані цілком минулим. Справді, «було» не може бути ані одним, ані другим, оскільки, в цьому випадку, воно містилось би посередині часу, який позначав би його буття. Отже, термін «було» означає онтологічний стрибок із теперішнього в минуле і первісний синтез цих двох модусів темпоральності. Що треба розуміти під цим синтезом?

Передусім я вбачаю, що термін «було» перебуває у модусі буття. В цьому сенсі я *є* своїм минулим. Я не маю його, я є ним: те, що мені говорять про дію, яку я виконав учора, про настрій, який я мав, не полишає мене байдужим: я ображаюся чи радію, гніваюся чи не звертаю увагу на те, що говорять, це проймає мене до самого єства. Я не цураюся свого минулого. Без сумніву, згодом я можу спробувати відцуратися, можу сказати, що я «більше не той, ким був», послатися на зміни, якийсь прогрес. Але йдеться про вторинну реакцію, яка себе вдає такою. Заперечувати мою буттєву єдність із минулим із того чи того часткового погляду,— це значить стверджувати її як сукупність мого життя. На межі, у безкінечно коротку мить моєї смерті, я буду лише своїм минулим. Воно єдине буде визначати мене. Це те, що стверджував Софокл, коли (у «Трахінянках») спонукував говорити Деяніру: «Це якраз та максима, набута людьми протягом тривалого часу: не можна нічого говорити про життя смертних і стверджувати, було воно щасливим чи нещасним до їхньої смерті». У цьому також полягає смисл фрази Мальро, яку ми вже цитували: «Смерть перетворює життя на долю». Це, нарешті, те, що вражає віруючого, коли він із жахом думає в момент смерті, що всі ігри вже зіграно, більше не залишилося карт. Смерть поєднує нас із нами самими, з такими, якими нас змінила вічність. У момент смерті ми *є*, тобто ми беззахисні перед судженнями інших; вони можуть *насправді* вирішувати, чим ми є, ми не маємо аніякого шансу уникнути підсумку, що міг би зробити розум.

який все знає. І розкаяння в свою останню годину — це підсумкове зусилля, щоб примусити розколотися все це буття, яке повільно застигає *на нас*, остання спроба відректися від того, чим ми *є*. Але марно: смерть заморожує цю спробу разом з усім іншим, ніщо більше не примушує входити в єднання з тим, що їй передувало, як чинник серед інших, як одиничне визначення, що його розумієш, починаючи лише з тотальності. Завдяки смерті для-себе назавжди перетворюється на у-собі настільки, наскільки воно цілком проникло в минуле. Отже, минуле — це завжди зростаюча тотальність у-собі, якою ми є. Однак, оскільки ми не мертві, ми не є цим у-собі в модусі тотожності. Ми *повинні бути нею*. Злість, зазвичай, минає по смерті: це схоже на те, як людина з'єднується з минулим, вона є ним, не будучи відповідальною за це. Коли вона живе, вона є об'єктом моєї злості, тобто я докоряю їй за своє минуле не лише тому, що воно є нею, а й тому, що воно бере його щомиті й підтримує в бутті, оскільки воно *відповідає* за це. Неправда, що злість заморожує людину такою, якою вона була, інакше злість пережила б смерть: вона звертається до живого, вільного у своєму бутті бути тим, чим він був. Я є своїм минулим, і якби мене не було, моє минуле більше не існувало б ані *для мене*, ані *для будь-кого*. Воно не мало б жодного зв'язку з теперішнім. Це зовсім не означає, що його не було б, а тільки те, що його буття було б невиявленим. Я — той, завдяки якому моє минуле з'являється в цьому світі. Але треба втямити, що я не *даю* його буттю. Інакше кажучи, воно не існує як «моє» уявлення. Це не тому, що я його собі «уявляю» як своє минуле, воно існує. Але це якраз тому, що я *є* своїм минулим, воно приходить у світ, і, починаючи саме з його буття-у-світі, я можу, йдучи вслід за певним психологічним процесом, уявляти його собі. Воно є тим, чим я маю бути, але, однак, за своєю природою воно відрізняється від моїх можливостей. Можливе, яким я також маю бути, залишається, як моє конкретне можливе, таким, що протилежне йому так само можливе — хоча й меншою мірою. Навпаки, минуле є таким, що існує без жодної можливості будь-якого іншого типу, воно вичерпало свої можливості. Я *маю бути* тим, що зовсім не залежить від моєї можливос-

ті-бути, тим, яке вже є у собі всім тим, чим може бути. Минуле, яким я є, я маю ним бути без жодної можливості не бути ним. Я беру на себе щодо нього повну відповідальність, так, нібито я міг би його змінити, й, одначе, я не можу бути нічим іншим, крім нього. Ми пізніше переконаємося, що ми зберігаємо постійну можливість змінити *значення* минулого, оскільки воно — екс-теперішнє, що *мало майбутнє*. Але у змісті минулого як такого я нічого не можу ані відняти, ані додати. Інакше кажучи, минуле, *яким я був*, є тим, чим воно є; це — якесь у-собі як речі світу. І цей буттєвий зв'язок, який я маю підтримувати з минулим,— це зв'язок типу в-собі. Тобто це — ототожнення із собою.

Але, з другого боку, я не є своїм минулим. Я не є ним, оскільки я ним *був*. Злість іншого завжди дивує її обурює мене: як можна ненавидіти в тому, чим я *є*, те, чим я *був*? Антична мудрість досить часто наголошувала на цьому: я не можу нічого сказати про себе, бо сказане мною стає брехнею вже тоді, коли я говорю. Гегель не нехтував використовувати цей аргумент. Хай би що я робив, хай би що я говорив, у той момент, коли я хочу ним *бути*, я вже *робив* це, я вже *говорив* це. Але краще розгляньмо цей афоризм: у ньому йдеться про те, що будь-яке судження, яке я складаю про себе, уже помилкове, коли я його складаю, тобто я став *іншою річчю*. Але що слід розуміти під цим — *інша річ*? Якщо під цим розуміємо модус людино-реальності, яка використовувала б той самий екзистенційний тип, що й той, якому відмовлено в теперішньому існуванні, то це повертає до твердження, буцім помиляємося, приписуючи предикат предметові, і що залишається приписати інший предикат: треба було б тільки націлити його в безпосереднє майбутнє. Так само мисливець, який цілиться в пташку *туди, де* він її бачить, прогавлює здобич, бо пташки вже немає на тому місці, куди втрапляє куля. Навпаки, куля влучить у здобич, якщо мисливець націлиться трохи вперед, туди, куди пташка ще не долетіла. Якщо пташки *немає* на цьому місці, це значить, що вона *є вже* на іншому; в будь-якому випадку, вона десь *є*. Але згодом ми побачимо, що ця елеатська концепція руху глибоко помилкова: якщо, справді, можна говорити, що стріла є в АВ,

тоді рух є послідовністю нерухомостей. Так само, якщо визнають, що існувала закоротка мить, якої більше немає, де я був тим, чим я вже більше не є, то мене конституюють як серію застиглих станів, які змінюються один за одним як кадри чарівного ліхтаря. Якщо я не є ним, то це не з причини розходження між висловленою думкою та буттям, не через затримку між судженням і фактом, це, в принципі, якраз у моєму безпосередньому бутті, в присутності мого теперішнього я не *є* ним. Одне слово, це не тому, що існує зміна, становлення, що розуміється як перехід гетерогенності в гомогенність буття, коли я не *є* тим, чим я був; але, навпаки, якщо можна мати становлення, то це означає, що моє буття, в принципі, є гетерогенним у моїх способах буття. Пояснення світу через становлення, що розуміється як синтез буття і не-буття, є миттєво даним. Однак чи не міркували ми, що буття в становленні могло бути цим синтезом, якщо воно було ним у самому собі в дії, яка засновувала б своє власне ніщо? Якщо я більше не є тим, ким я був, то все ж потрібно, щоб я мав ним бути у єдності якогось неантизуючого синтезу, який я сам підтримую в бутті, інакше я не мав би жодного зв'язку з тим, чим я більше не є, і моя цілковита позитивність була б виключеною із суттєвого не-буття становлення. Становлення не може бути чимось *даним*, безпосереднім буттєвим модусом буття, оскільки, якщо ми осягаємо таке буття, то в його осерді буття і не-буття містились би поряд, і жодна привнесена чи *зовнішня* структура не може поєднати їх одну з одною. Зв'язок буття і небуття може бути лише внутрішнім: це якраз у бутті як такому має з'явитися не-буття, в не-бутті, яке буття мусить зростити і яке не може бути якимось фактом, якимось природним законом, але з'явленням буття, яке є своїм власним буттєвим ніщо. Отже, якщо я не *є* своїм власним минулим, то це не може існувати у первісному модусі становлення, але оскільки *я маю бути ним, щоб не бути ним, і маю не бути ним, щоб бути ним*. Це повинно прояснити природу модусу «був»: якщо я не є тим, чим я був, то це не тому, що я вже змінився,— це припускало б, що час уже даний,— а тому, що я стосовно свого буття перебуваю в модусі внутрішнього зв'язку *не-буття*.

Отже, тільки тому, що я *є* своїм минулим, я можу не бути ним; саме ця необхідність бути своїм минулим є єдиною можливою основою того факту, що я не є ним. Інакше, щомиті, я не буду ним, хіба що в очах суто стороннього свідка, який сам, між іншим, мусив би бути своїм минулим у модусі *не-буття*.

Ці зауваги можуть допомогти нам зрозуміти неточності в скептицизмі Геракліта, який категорично наполягав на тому, що я вже більше не є тим, чим я був, коли говорив. Без сумніву, все те, що можна сказати, чим я є, я не є тим. Але марно стверджувати, що я більше *вже* не є ним, бо я ним ніколи не був, якщо розуміти під цим буття-у-собі; і, з другого боку, із цього тим паче не випливає, що я помилився би, кажучи про буття, оскільки якраз і треба, аби я був ним, щоб не бути ним: я є ним у модусі *«був»*.

Отже, все те, що можна сказати, ким *я є* у сенсі буття-в-собі разом із повною, компактною насиченістю (він є розгніваним, він *є* функціонером, він *є* незадоволеним) — це завжди *є моє минуле*. Це саме в минулому я є тим, чим я є. Але, з другого боку, ця важка буттєва повнота перебуває поза мною, існує якась абсолютна відстань, яка відрізає її від мене та відкидає її поза мою досяжність, без контакту, без зв'язків. Якщо я був або бував колись щасливим, то це означає, що я нещасливий нині. Але це не означає, що я *є* нещасливим: просто я можу *бути* щасливим лише в минулому; це не *тому, що* я маю минуле, котре я, як і своє буття, тримаю поза собою: але минуле є якраз тією онтологічною структурою, яка зобов'язує мене бути тим, чим я є *поза собою*. Це і є те, що означає «був». За визначенням, для-себе існує зі спонуки брати на себе своє буття, і воно нічим іншим не може бути, як для-себе. Саме так, воно може перебрати на себе своє буття тільки через відновлення цього буття, яке відсторонює його *на відстань* від цього буття. Через це ж твердження, що я є як у в-собі, я уникаю цього твердження, бо воно містить у своїй природі негацію. Отже, для-себе є завжди по той бік того, чим воно є, виходячи з того, що воно ним є для-себе і мусить ним бути. Але, водночас, це є якраз *його* буття, а не якесь інше, що перебуває поза ним. Отже, ми розуміємо сенс цього

«було», яке просто характеризує тип буття для-себе, тобто зв'язок для-себе зі своїм буттям. Минуле — це в-собі, котрим я є як *перевищений*.

Залишилося з'ясувати сам спосіб, у який для-себе «було» своїм власним минулим. Бо ж відомо, що для-себе виявляється у первісній дії, через яку в-собі себе неантизує, щоб заснувати себе. Для-себе є своєю власною основою, оскільки воно завдає поразки у-собі, щоб бути собою. Але воно не досягло, однак, свого визволення від у-собі. Перевищене у-собі продовжує існувати і переслідує для-себе як свою первісну випадковість. Воно ніколи не може ані досягти, ані сприйняти його як *існуючого* таким чи таким, але, тим паче, воно не може перешкодити собі бути на відстані від себе тому, чим воно є. Ця випадковість, ця важкість на відстані від для-себе, яка ніколи *не* є, але яка мусить бути, як важкість, перевищена та збережена у цьому ж перевищенні, це — *фактичність*, але також і минуле. Фактичність і минуле — ці два слова визначають одну й ту саму річ. Справді, минуле, як і фактичність,— це невразлива випадковість у-собі, якою я маю бути без будь-якої можливості не бути нею. Це — неминучість фактичної необхідності, але не як необхідності, а як фактичності. Це — фактичне буття, яке не може визначити зміст моїх мотивацій, але яке переносить їх своєю випадковістю, оскільки вони не можуть ні скасувати його, ні змінити, але яке є, навпаки, тим, що вони з необхідністю носять із собою, аби змінити його, це те, що вони зберігають, аби втекти від нього; те, чим вони мають бути у їхній же спробі не бути ним, те, виходячи із чого, вони роблять себе такими, якими вони є. Саме це і спричиняє те, що я щомиті не *є* дипломатом чи моряком, що я є професором, хоча я можу лише грати у це буття без будь-якої можливості поєднатися з ним. Якщо я не можу повернутися в минуле, то це не через якусь магічну властивість, яка ставить його поза межею досягання, але просто тому, що воно є у-собі, а я є для-себе; минуле — це те, чим я є, без можливості ним жити. Минуле — це субстанція. У цьому сенсі картезіанське *cogito* краще було б сформулювати так: «Я думаю, отже, я був». Те, що обманює, це оманлива гомогенність минулого і теперішнього. Бо це почуття сорому, яке я

відчував учора, було для-себе, коли я його відчував. Отже, думають, що воно і надалі є для-себе сьогодні, звідси помилково висновують: якщо я не можу повернутися до нього, то це означає, що воно більше *не є*. Але потрібно інверсувати зв'язок, щоб осягнути істину: між минулим і теперішнім існує цілковита гетерогенність, і якщо я не можу ввійти в минуле, то це означає, що воно *є*. Єдиний спосіб, в який я міг би ним бути, це бути саме собою у собі, щоб згубити себе у ньому шляхом ототожнення: це те, в чому відмовлено мені за сутністю. Справді, цей сором, який я відчував учора і який був соромом для-себе, він завжди є соромом у теперішньому, і за своєю сутністю він може описати себе також як і для-себе. Але він уже не є для-себе у своєму бутті, бо він не є більше відображення-відображаюче. Описаний як для-себе, він просто-напросто *є*. Минуле подає себе як для-себе, що *стало* у-собі. Цей сором, такий, як я його пережив, не є тим, чим він є. Тепер, коли я ним *був*, я можу сказати: це *був* сором; він став тим, чим він був, позаду мене; він має безперервність і постійність у-собі, його увічнено у своєму датуванні, він має загальну приналежність у-собі самому собі. Отже, в певному сенсі, минуле, яке є одночасно для-себе і у-собі, *подібне* до цінності або себе, про що йшлося в попередньому розділі; як і цінність, минуле репрезентує певний синтез буття, яке є тим, чим воно не є, і не є тим, чим воно є, разом із буттям, яке є тим, чим воно є. Саме в цьому сенсі можна говорити про швидкоплинну цінність минулого. Звідси походить, що пам'ять презентує нам буття, яким ми були разом із буттєвою повнотою, що надає їй деякого вигляду поезії. Цей біль, який ми *мали*, заціпенівши в минулому, не перестає презентувати сенс певного для-себе, і, однак, він існує у собі самому, з мовчазною нерухомістю болю іншого, болю статуї. Він більше не має потреби поставати перед собою, щоб примусити себе існувати. Навпаки, він є, і його характер для-себе, далекого від того, щоб бути буттям за типом буття, стає просто буттєвим способом, певною властивістю. Саме для того, аби розглядати психічне в *минулому*, психологи і наполягають, що свідомість є певною властивістю, яка б могла або не могла впливати на нього, не перетворюючи його у своє буття.

Минуле психічне *є спочатку*, і воно є для-себе потім, як П'єр є блондином, як це дерево є дубом.

Але саме через це минуле, що *подібне* до цінності, *не є* цінністю. В цінності для-себе стає собою, перевищуючи і засновуючи своє буття, існує відновлення у-собі через себе, тому випадковість буття поступається місцем необхідності. Минуле, навпаки, є спочатку у-собі. Для-себе підтримується в бутті через у-собі, основою буття не є більше буття для-себе: воно стало у-собі і постає перед нами самочинно, як чиста випадковість. Немає жодної *підстави* для того, щоб наше минуле було тим чи тим: воно з'являється в тотальності своєї серії, як чистий факт, котрий треба брати до уваги як факт, як *безпричинне*. В цілому, воно — обернена цінність, для-себе захоплюється у-собі і фіксується ним, пронизане і заліплене цілковитою щільністю у-собі, згущене завдяки у-собі такою мірою, що більше не може існувати ані як відображення для того, хто відображає, ані як той, хто відображає, для відображення, а просто як вказівка у-собі для пари відображуючий — відображення. Ось чому минуле може в крайньому випадку бути об'єктом, що взятий до уваги для-себе, яке хоче *реалізувати* цінність і втекти від неспокою, якого йому завдає постійна відсутність себе. Але воно є, за своєю сутністю, радикально відмінним від цінності: воно — просто індикатив, жоден імператив якого не може себе дедуціювати, воно — факт, властивий кожному для-себе, факт випадковий і незмінний, що я *був*.

Отже, минуле є для-себе, схоплене і занурене через у-собі. Як це може відбуватися? Ми описали те, що означало *буття-минуле* для події і *мати минуле* для людської реальності. Ми пересвідчилися, що минуле — це онтологічний закон для-себе, тобто все те, що може бути для-себе, має ним бути там, позаду себе, по той бік досяжності. Саме в такому сенсі можемо сприйняти слова Гегеля: «*Wesen ist was gewesen ist*». Моя сутність — у минулому, це закон її буття. Однак ми не пояснили, чому конкретний випадок для-себе *стає* минулим. Яким чином для-себе, що *було* своїм минулим, стає минулим, що має бути новим для-себе? Перехід у минуле — це модифікація буття. Яка ж вона, ця модифі-

кація? Аби зрозуміти це, треба спершу визначити зв'язок *теперішнього* для-себе з буттям. Отже, як ми могли це передбачити, вивчення минулого відсилає нас до вивчення теперішнього.

Б) Теперішнє

На відміну від минулого, яке є у-собі, теперішнє є для-себе. Яким є його буття? Існує антиномія, властива теперішньому: з одного боку, його охоче визначають через *буття*; теперішнє є таким, що існує через опозицію до майбутнього, якого ще немає, і до минулого, яке вже більше не є. Але, з другого боку, сумлінний аналіз, що вимагав би позбавити теперішнє всього, що не є ним, тобто безпосереднього минулого та безпосереднього майбутнього, не знайшов би, звісно, нічого, окрім дуже короткої миті, тобто, як це відзначає Гусерль у своїх *«Лекціях про внутрішню свідомість часу»*, ідеального поняття якогось поділу, доведеного до нескінченності: ніщо. Отже, як і щоразу, коли зіштовхуємося у вивченні людино-реальності з якимось новим поглядом, знаходимо цю нерозлучну пару — буття і ніщо.

Який же первісний сенс теперішнього? Зрозуміло, те, що існує в теперішньому, відрізняється від будь-якого іншого існування своїм характером *присутності*. При поіменному зверненні вояк чи учень відповідає: «Присутній» — у сенсі *adsum*. І *теперішнє* протиставляється *відсутньому* таким самим чином, як і *минулому*. Отже, сенс *теперішнього* — це присутність у ... Слід, отже, запитати себе, *стосовно чого* теперішнє є присутністю і *що* є теперішнім. Це, без сумніву, дозволить нам згодом прояснити саме буття теперішнього.

Моє теперішнє — це буттєве теперішнє. Теперішнє стосовно чого? Стосовно цього столу, цієї кімнати, Парижа, світу; коротше кажучи, буття-у-собі. Але, навпаки, чи є буття-у-собі теперішнім стосовно *мене* і стосовно буття-у-собі, яким воно не є? Якби це було так, то теперішнє було б взаємним зв'язком присутностей. Але неважко переконатися, що це зовсім не так. Присутність у... є внутрішнім зв'язком буття, яке є теперішнім, разом із буттями, для яких воно є теперішнім. У жодному разі тут не можна говорити про просте зовнішнє відношення

суміжності. Присутність у... означає існування ззовні себе, близько до... Те, що може бути присутнім у..., має бути таким у своєму бутті, яке мало б у самому собі буттєвий зв'язок з іншими буттями. Я можу бути присутнім стосовно цього стільця тільки тоді, коли я поєднаний із ним в онтологічному зв'язку синтезу, коли я є тут, у бутті цього стільця, *не будучи* цим стільцем. Буття, яке є теперішнім стосовно..., не може, отже, бути в стані «у-собі», у-собі не може бути теперішнім, як воно не може бути і минулим: воно просто *є*. Не може бути питання щодо будь-якої одночасності одного у-собі з другим у-собі, окрім буття, яке могло б бути співприсутнім в обох у-собі і яке могло б мати у собі самому можливість присутності. Отже, теперішнє може бути лише присутністю для-себе в бутті-у-собі. І ця присутність не може бути наслідком випадку, збігу обставин; навпаки, вона передбачена всіма збігами і повинна бути онтологічною структурою для-себе. Цей стіл повинен бути теперішнім щодо цього стільця в світі, який людино-реальність невідступно переслідує як присутність. Інакше кажучи, неможливо уявити тип існуючого, який був би *спочатку* для-себе, щоб бути *згодом* — теперішнім у бутті. Але для-себе перетворює себе на присутність у бутті, ставши буттям для-себе, та перестає бути присутністю, припиняючи бути буттям для-себе. Для-себе визначає себе як присутність у бутті.

У якому бутті для-себе стає присутністю? Відповідь чітка: якраз у будь-якому бутті-у-собі для-себе є присутністю. Або, швидше, присутність для-себе є тим, що сприяє тому, що існує тотальність буття-у-собі. Тому, у цей самий спосіб присутності у бутті як такого, будь-яка можливість усувається, щоб для-себе могло б бути *більш присутнім* в одному визначеному бутті, ніж в інших. Навіть якщо фактичність його існування обумовлює те, що воно перебуває скорше *тут*, ніж у будь-якому іншому місці, бути *тут* не означає бути *присутнім*. *Буття-тут* визначає лише перспективу, згідно з якою присутність реалізується в тотальність у-собі. Через це для-себе обумовлює те, що буття існують *для* однієї й тієї самої присутності. Буття розкривають себе як співприсутні в світі, де для-себе з'єднує їх зі своїм власним родом через цю

тотальну екстатичну жертву себе, яка називається присутністю. «Перед» жертвою для-себе було б неможливим говорити, чи існували б буття разом, чи окремішньо. Але для-себе є буттям, через яке теперішнє входить у світ; різні буття світу, справді, співприсутні, оскільки саме їхнє для-себе є одночасно теперішнім для всіх. Отже, те, що зазвичай називають *теперішнім* для буттів у-собі, виразно відрізняється від їхнього буття, хоча воно не є *нічим понад тим*: їхня співприсутність має місце лише остільки, оскільки їхнє для-себе є теперішнім.

Тепер ми знаємо, *що є теперішнє* і *стосовно чого* теперішнє є присутнім. Але що таке *присутність*?

Ми пересвідчилися, що це не може бути чистим співіснуванням двох існуючих, осягнутим як простий зовнішній зв'язок, бо він потребував би третього елементу, аби установити таке співіснування. Цей третій елемент існує у випадку співіснування речей в осерді світу: це якраз для-себе встановлює таке співіснування, роблячи себе співприсутнім зі всіма іншими. Але, у випадку присутності для-себе в бутті-у-собі, не може бути третього елементу. Будь-який свідок, хай навіть сам Бог, не може *установлювати* цю присутність, саме для-себе може її пізнати лише тоді, коли вона *вже є*. Однак вона не може існувати в модусі у-собі. Це означає, що первісно для-себе є присутністю у бутті, оскільки воно є в самому собі своїм власним свідком співіснування. Як ми повинні це розуміти? Відомо, що для-себе — це буття, котре існує як свідок свого буття. Або ж для-себе присутнє у бутті, якщо воно інтенційно спрямоване назовні на це буття. І воно має примикати до буття настільки щільно, наскільки це можливо без ототожнення. У наступному розділі ми побачимо, що це примикання цілком реальне, бо для-себе народжується у собі в первісному зв'язку з буттям: воно — свідок самому собі як такому, що *не є* цим буттям. Саме тому воно перебуває назовні його, на бутті та в бутті, не будучи цим буттям. Якраз це, крім того, ми можемо вивести із самого сенсу присутності: присутність у бутті припускає, що вона пов'язана з цим буттям внутрішнім зв'язком, інакше будь-який зв'язок теперішнього з буттям неможливий; але цей внутрішній зв'язок негативний, він заперечує теперішнє буття, що воно

є тим буттям, у якому воно є теперішнім. Інакше внутрішній зв'язок розчинився б у простій ідентифікації. Отже, присутність у бутті для-себе припускає, що для-себе — свідок себе в присутності буття як те, що не є цим буттям; присутність у бутті — це присутність для-себе, оскільки воно не є. Бо неґація стосується не розбіжностей способів буття, які відрізняли б для-себе від буття, а буттєвої відмінності. Саме так можна стисло висловитися, говорячи, що теперішнє *не є*.

Що означає це не-буття теперішнього і для-себе? Щоб осягнути це, треба повернутися до для-себе, до його способу існування та окреслити в загальних рисах його онтологічне відношення до буття. Про для-себе як таке, ніколи не можна сказати: «Воно є»,— у такому сенсі, коли ми, наприклад, кажемо: «Зараз — дев'ята година»,— тобто в сенсі тотальної адекватності буття із самим собою, яка покладає і скасовує себе, набирає зовнішніх рис пасивності. Бо для-себе має існування якогось з'явлення, пов'язане зі свідком певного відображення, котре відсилає до того, хто відображає, без присутності будь-якого об'єкта, відображення якого було б відображуваним. Для-себе не має буття, оскільки його буття — завжди на відстані: там — у того, хто відображає, якщо ви розглядаєте появу, яка є появою або відображенням лише *для* того, хто відображає; там — у відображенні, якщо ви розглядаєте того, хто відображує, який не є більше в собі, а лише чистою функцією відображати *це* відображення. Але, окрім того, в самому собі для-себе не є буттям, оскільки воно змушує себе бути однозначно для-себе, не бувши буттям. Воно є свідомістю про... як внутрішня неґація чогось... Базова структура інтенціональності і самості — це неґація як *внутрішній* зв'язок для-себе з річчю; для-себе конституює себе ззовні, виходячи з речі як неґація цієї речі; отже, його первісний зв'язок із буттям у собі — це негація; воно «є» у модусі для-себе, тобто як розсіяне існуюче, оскільки воно з'являється у самому собі як таке, що не є буттям. Воно подвійно уникає буття, через внутрішній розпад та експресивну неґацію. А теперішнє є власне цією негацією буття, цією втечею від буття, оскільки буття є *тут* як те, чого воно уникає. Для-себе присутнє в бутті у формі

втечі; теперішнє — це постійна втеча від буття. Таким чином, ми уточнили перший сенс теперішнього: теперішнє *не є*; теперішня мить витікає з реалізаторської та речовинної концепції для-себе; саме ця концепція приводить нас до визначення для-себе за допомогою того, що *є* і стосовно чого воно є теперішнім, наприклад, розташування годинникових стрілок на циферблаті. У цьому сенсі було б абсурдно говорити, що зараз дев'ята година відносно до для-себе; але для-себе може бути теперішнім стосовно годинникових стрілок, які показують дев'яту годину. Те, що ми помилково називаємо теперішнім, це — буття, щодо якого теперішнє є присутністю. Неможливо осягнути теперішнє як миттєвість, бо мить була б моментом, у якому теперішнє є. Але теперішнє не є, воно себе оприсутнює як втечу.

Однак теперішнє є не лише оприсутненим не-буттям для-себе. Як для-себе, воно має своє буття ззовні себе, попереду і позаду. Позаду — воно *було* своїм минулим і попереду — *буде* своїм майбутнім. Воно є втечею від буття співприсутнього і від буття, яким воно було, в напрямі до того, яким воно буде. Як теперішнє воно не є тим, чим воно є (минуле) і є тим, чим воно не є (майбутнє). Отже, тепер прямуємо до майбутнього.

B) Майбутнє

Передусім зазначмо, що у-собі не може бути ані майбутнім, ані включати в себе частку майбутнього. Місяць-повня може бути майбутнім (коли я дивлюся на місяць, що наростає) лише «в світі», який розкривається в людино-реальності: саме через людино-реальність майбутнє приходить у світ. У-собі ця чверть місяця є тим, чим вона є. Ніщо в ній не є можливістю. Вона — дійсна. Отже, немає більше майбутнього, як і минулого, як феномена первісної темпоральності буття-у-собі. Майбутнє у-собі, якби воно існувало, існувало б *у-собі*, відокремлено від буття, як і минуле. Навіть якщо допустити, як Лаплас, тотальний детермінізм, що дозволяє *передбачити* майбутній стан, усе ж треба було б, аби ця майбутня обставина вимальовувалася попереднім відкриттям майбутнього як такого, у бутті-що-приходить-зі-світу — або, інакше кажучи, тоді це означає, що час — це ілюзія, і що

хронологічне приховує строгий логічний порядок дедукування. Якщо майбутнє вимальовується на обрії світу, то це може бути лише через буття, яке є своїм власним майбутнім, тобто яке є прийдешнім для самого себе, чиє буття конституйоване через прихід-до-себе свого буття. Ми знову знаходимо тут екстатичні структури, схожі на ті, які ми описали щодо минулого. Лише буття, яке має бути своїм буттям, замість того, щоб просто бути ним, може мати майбутнє.

Але що точно означає бути своїм майбутнім? І який тип буття має майбутнє? Спочатку треба відмовитися від ідеї, що майбутнє існує як *репрезентація*. Передусім, майбутнє тільки зрідка є «репрезентованим». Коли ж воно є таким, то, як говорив Гайдеґер, воно тематизується і перестає бути *моїм* майбутнім, щоб стати байдужим об'єктом моєї репрезентації. Потім, як репрезентоване, воно не могло б бути «змістом» моєї репрезентації, бо цей зміст, якщо він був, мав би бути теперішнім. Скажуть, що цей теперішній зміст оживлятиметься «майбутньою» інтенцією? Та це зовсім не мало б сенсу. Навіть якби така інтенція існувала, треба, аби вона сама була б теперішнім,— і тоді проблема майбутнього не дається ніякому вирішенню,— або ж вона трансцендує теперішнє в майбутнє, і тоді буття цієї інтенції є таким-що-надходить, треба в майбутньому завбачати буття, яке відрізняється від просто *percipi*. Крім того, якщо для-себе було обмеженим у своєму теперішньому, то як воно могло б репрезентувати собі майбутнє? Як воно могло б мати знання про нього чи передчуття? Жодна вигадана ідея не могла б надати йому якогось еквівалента. Якщо спочатку замкнути теперішнє у теперішньому, то, звісно, воно з такого ув'язнення вже ніколи не вийде. Марно уявляти його «ядром майбутнього». Або це визначення нічого не означає, або воно означає актуальну дієвість теперішнього, або ж воно вказує на закон буття для-себе як такого, яке є майбутнім у собі самому, і в останньому випадку воно лише вказує на те, що треба описати та пояснити. Для-себе не може бути ані «ядром майбутнього», ані «очікуванням майбутнього», ані «знанням майбутнього», заснованого на якомусь первісному, до будь-якого судження, відношенні себе до себе: не можна

уявити щодо для-себе найменшу можливість тематичного передбачення, навіть щодо визначених станів наукового універсуму, хіба що воно — це буття, яке приходить до себе самого з майбутнього, буття, яке спонукає себе існувати як таке, що має своє буття по той бік самого себе, у майбутньому. Ось простий приклад: позиція, яку я швидко займаю на тенісному корті, має сенс лише завдяки рухові, який я зроблю згодом моєю ракеткою, аби перекинути м'яч через сітку. Але я не підкоряюся ані «ясній репрезентації» майбутнього руху, ані «твердому бажанню» виконати його. Репрезентації та бажання — це ідоли, вигадані психологами. Це якраз майбутній рух, не будучи навіть тематично закладеним, повертає назад, на позиції, які я займаю, щоб з'ясувати їх, зв'язати і модифікувати. Спочатку я є тут, на корті, після одного удару, яким повернув м'яч, як нестача в самому собі, і проміжні позиції, які я займаю,— це лише засоби поєднати мене із цим майбутнім станом, щоб розчинити мене в ньому. Кожна з цих позицій має свій сенс тільки *через* цей стан майбутнього. У моїй свідомості немає миті, яка не була б таким же чином визначена внутрішнім зв'язком із майбутнім; коли я пишу, коли курю, коли п'ю, коли відпочиваю,— сенс моїх свідомостей завжди на відстані, там, по той бік. У цьому сенсі Гайдеґер справедливо зазначає, що *Dasein* «завжди безкінечно більше, ніж те, чим воно було б, якби його обмежили до його чистого теперішнього». Або ще точніше: це обмеження було б неможливим, бо ж тоді із теперішнього зробили б якесь у-собі. Отже, справедливо стверджують, що завершеність — це обернена причинність, тобто ефективність майбутнього стану. Але досить часто забувають розуміти це формулювання буквально.

Не треба розуміти під майбутнім якесь «тепер», якого ще немає. Ми знову впадемо в у-собі, ба більше: муситимемо розглядати час як задану й статичну місткість. Майбутнє є тим, *чим я маю бути*, оскільки я можу не бути ним. Нагадаймо, що для-себе презентується перед буттям як таке, що не є цим буттям, бувши своїм буттям у минулому. Ця присутність — утеча. Не йдеться про затриману присутність і в стані спокою поряд із буттям, а про втечу по той бік буття в напрямі до... І ця втеча по-

двійна, оскільки, уникаючи буття, яким вона не є, присутність уникає буття, яким вона була. У напрямку *до чого* вона втікає? Не забуваймо, що для-себе, оскільки воно презентує себе буттю, щоб уникнути його, є нестачею. Можливість — це те, *чого* бракує для-себе, щоб бути собою, або, якщо хочете, появою на відстані від того, чим я є. Звідси виводимо сенс утечі, яка є присутністю: це — втеча до *свого буття*, тобто до себе, якою вона стане, поєднавшись із тим, чого їй бракує. Майбутнє є нестачею, яка вириває його, як нестачу, в у-собі присутності. Якби їй нічого не бракувало, вона знову впала б у буття й втратила б *присутність до буття*, надбавши натомість ізоляцію в самототожній повноті. Саме нестача як така дозволяє їй бути присутністю, оскільки вона — по той бік самої себе, прямує до відсутнього, яке є поза світом, саме з цієї причини вона може бути по той бік самої себе як присутність щодо якогось у-собі, котрим вона не є. Майбутнє — це буття детермінуюче, яким для-себе має бути по той бік буття. Майбутнє існує, тому що для-себе має бути своїм буттям замість того, щоб просто ним бути. Це буття, яким для-себе має бути, воно не може бути за типом співприсутніх у-собі, інакше воно було б без примусу бути; отже, не можна уявляти його як цілком визначений стан, якому бракувало б лише присутності, бо, як говорив Кант, існування нічого більше не додає до предмета поняття. Але воно не могло б і не існувати, інакше для-себе було б лише *даним*. Воно є тим, чим для-себе примушує себе бути у постійному сприйнятті себе для-себе — як незавершене стосовно нього. Воно є тим, що невідступно переслідує пару «відображення — той, хто відображує», і тим, що робить так, що відображення сприймається тим, хто відображає, (і навпаки) як якесь ще-немає. Але конче необхідно, щоб це недостатнє було дане в єдності якогось одиничного виникнення із для-себе, якого бракує, інакше не буде нічого, стосовно чого для-себе сприймається як ще-немає. Майбутнє виявляється в для-себе як те, чим для-себе ще не є, оскільки для-себе нететично конституюється для себе як ще-немає у перспективі цього проявлення, оскільки воно примушує себе бути проектом самого себе по той бік теперішнього в напрямку до того,

чим воно ще не є. І, звісно, майбутнє не може бути без цього вияву. І цей вияв сам собою вимагає бути виявом собі, тобто потребує вияву для-себе самому собі, інакше сукупність вияву, виявленого западала б у несвідомість, тобто в у-собі. Таким чином, лише буття, яке у собі самому є своїм виявленим, тобто буття якого є під запитанням для себе, може мати майбутнє. Але, відповідно, таке буття може бути для себе лише у перспективі якогось ще-немає, бо воно осягається ним самим як ніщо, тобто як буття, буттєве завершення якого перебуває на відстані від самого себе. На відстані, тобто по той бік буття. Таким чином, усе те, чим для-себе є по той бік буття,— це майбутнє.

Що значить це «по той бік»? Щоб осягнути це, треба зауважити, що майбутнє має суттєву характеристику для-себе: воно є присутністю (майбутньою) в бутті. І присутністю цього для-себе-*тут*, для-себе, майбутнім якого вона є. Коли я кажу: «*Я* буду щасливим»,— то це саме теперішнє для-себе буде щасливим, це — актуальне *Erlebnis* разом зі всім тим, чим воно *було* і що воно тягне за собою. І воно буде ним як присутність у бутті, тобто як майбутня присутність для-себе у співмайбутньому бутті. За типом того, що дається мені як сенс теперішнього для-себе, це, звичайно, співмайбутнє буття, оскільки воно відкриється майбутньому для-себе як те, стосовно чого це для-себе буде теперішнім. Бо для-себе — це тетичне уявлення про *світ* у формі присутності, а не тетична свідомість про *себе*. Отже, те, що звичайно відкривається свідомості, це — *майбутній світ*, без побоювання, що це саме світ як такий постає у свідомості: світ, оскільки він покладений як майбутнє через присутність якогось для-себе, яке надходить. Цей світ має сенс лише як майбутній, оскільки я в ньому є теперішнім як *інший*, яким я *буду*, в іншому фізичному, емоційному, соціальному тощо стані. Крім того, саме він перебуває на краю мого теперішнього для-себе і по той бік буття-у-собі, і саме через це ми схильні уявляти майбутнє передусім як стан світу, і яке потім постає перед нами на тлі світу. Якщо я пишу, я усвідомлюю слова і написані, і такі, що мають бути написаними. Слова лише уявляються майбутнім, яке очікує на мене. Але той єдиний факт, що во-

ни з'являються як призначені для *написання*, вказує на те, що написання як нететична свідомість себе — це можливість, якою я є. Таким чином, майбутнє, як майбутня присутність якогось для-себе у якомусь бутті, тягне буття-у-собі разом із ним у майбутнє. Це буття, в якому воно буде теперішнім,— сенс співтеперішнього у-собі в теперішньому для-себе, як майбутнє — сенс для-себе. Майбутнє є присутністю у якомусь співмайбутньому бутті, оскільки для-себе може існувати лише по той бік себе поряд із буттям і оскільки майбутнє є майбутнім для-себе. Але, таким чином, через майбутнє, близьке майбутнє приходить у світ, тобто для-себе *є* своїм сенсом як присутність у якомусь бутті, яке є по той бік буття. Через для-себе відкривається якесь по-той-бік буття, поблизу якого воно має бути тим, чим воно є. Я мушу, за відомим висловом, «стати тим, чим я був», але я мушу стати ним лише в світі, який сам *став*. У світі, який здійснився, *починаючи з того*, чим він є. Це означає, що я даю світові свої власні можливості, починаючи зі стану, який я осягнув у ньому: детермінізм з'являється на ґрунті майбутнього проекту мене-самого. Отже, майбутнє відрізнятиметься від уявленого, де я однаково є тим, чим я не є, де я рівнозначно знаходжу свій сенс у якомусь бутті, що ним я маю бути, але де це для-себе, яким я маю бути, постає з глибин неантизації світу *поряд* зі світом буття.

Але майбутнє — це не лише присутність для-себе у якомусь бутті, що міститься по той бік буття. Це — дещо, котре очікує на для-себе, яким я є. Це дещо, це — я сам: коли я кажу, що *я* буду щасливим, то цілком зрозуміло, що це якраз моє теперішнє «я», котре тягне за собою своє минуле, буде щасливим. Отож, майбутнє — це я, оскільки я очікую на себе як присутність у якомусь бутті по той бік буття. Я проектую себе до майбутнього, щоб там злитися з тим, чого мені бракує,— тобто з тим, синтетичне додавання якого до мого теперішнього призведе до того, що я буду тим, чим я є. Отже, те, чим для-себе має бути як присутність у бутті по той бік буття,— це його власна можливість. Майбутнє — ідеальна точка, де раптове й необмежене стиснення фактичності (минулого), для-себе (теперішнього) та його можливого

(майбутнього) зумовлювало б, нарешті, виникнення *себе* як існування у собі для-себе. І проект для-себе до майбутнього, яким воно є, є проектом до у-собі. У цьому сенсі для-себе має бути своїм майбутнім, бо воно може бути основою того, чим воно є, лише перед собою і по той бік буття: це якраз сама природа для-себе полягає у спонуканні бути «западиною, завжди майбутньою». З цієї причини воно ніколи в теперішньому не *стане* таким, яким мусило б бути в майбутньому. Завершене майбутнє теперішнього для-себе впадає у минуле як майбутнє разом із самим цим для-себе. Воно буде минулим майбутнім певного для-себе або попереднім майбутнім. Це майбутнє *не реалізується*. Те, що реалізується, це — для-себе, *визначене* через майбутнє, і яке конституюється у зв'язку із цим майбутнім. Наприклад, моя кінцева позиція на тенісному корті визначена на основі майбутнього всіх моїх проміжних позицій та, насамкінець, вона поєднується з кінцевою позицією, ідентичною з тією, якою вона була в майбутньому як сенс моїх рухів. Але якраз це «поєднання» — виключно ідеальне, воно реально не відбувається: майбутнє не дозволяє самому собі поєднатися, воно проникає у минуле як колишнє майбутнє, і теперішнє для-себе відкривається у всій своїй фактичності як основа свого власного ніщо й знову ж таки як нестача якогось нового майбутнього. Звідси це онтологічне розчарування, яке очікує для-себе за кожного виходу в майбутнє: «Яка гарна Республіка була під час імперії!». Навіть якщо моє теперішнє строго ідентичне за своїм змістом із майбутнім, до якого я проектую себе по той бік буття, це не є *тим* теперішнім, до якого я себе проектував, бо я себе проектую до майбутнього як майбутнього, тобто як точки з'єднання мого буття, як місця виникнення *себе*.

Тепер ми вже краще підготовлені до того, щоб поцікавитися буттям майбутнього, оскільки це майбутнє, яким я маю бути, це просто моя *можливість* присутності у бутті по той бік буття. У цьому сенсі майбутнє чітко протиставляє себе минулому. Минуле, справді, є буттям, яким я є по той бік себе, але це — буття, яким я є без можливості не бути ним. Це саме те, що ми назвали: бути своїм минулим *позаду* себе. Майбутнє, яким я маю

бути, навпаки, є таким у своєму бутті, що я лише *можу* ним бути, бо моя свобода підгризає його в своєму бутті з-під низу. Це означає, що майбутнє конституює сенс мого теперішнього для-себе, як проект своєї можливості, але воно аж ніяк не визначає наперед моє для-себе, що надходить, оскільки для-себе є завжди покинутим у цьому неантизуючому зобов'язані бути основою свого ніщо. Майбутнє робить лише передескіз перспективи, в якій для-себе буде спонукувати себе бути як оприсутнююча втеча від буття до іншого майбутнього. Воно є тим, чим я був би, якби не був вільним, і тим, чим я лише й можу *бути спонуканий*, оскільки я вільний. У той час, коли воно постає на обрії, щоб оголосити *мене* тим, чим я є, виходячи з того, чим я буду («Що ти робиш?» — «Я *перебуваю* в процесі прибивання цього килиму, прикріплення до стіни цієї картини»), воно, завдяки своїй природі майбутнього теперішнього-для-себе, обеззброює себе, оскільки для-себе, котре буде, буде в модусі визначення самого себе до буття, і що майбутнє, ставши минулим майбутнім, як передескіз цього для-себе, матиме змогу лише спонукати його, як минуле, бути тим, чим воно примушує себе бути. Одним словом, я є своїм майбутнім у постійній перспективі можливості не бути ним. Звідси ота тривога, яку ми описали вище і яка виходить із того, що я не повною мірою є тим майбутнім, яким я маю бути і яке надає свого сенсу моєму теперішньому, це значить, що я є буттям, сенс котрого — завжди проблематичний. Марно для-себе прагнуло б приєднатися до свого можливого як до буття, яким воно є по той бік самого себе, але яким воно є принаймні *напевно* по той бік самого себе: для-себе завжди може бути своїм майбутнім лише проблематично, бо воно відділене від нього через ніщо, яким воно є; коротше, воно вільне, і його свобода у самій собі є своєю власною межею. Бути вільним — це бути приреченим бути вільним. Отож, майбутнє не має буття як майбутнє. Воно не є *у-собі* і не є, тим паче, в модусі буття для-себе, оскільки воно — *сенс* для-себе. Майбутнє не є, воно себе *уможливлює*. Майбутнє — постійне уможливлення можливостей, як сенс теперішнього для-себе, оскільки цей сенс проблематичний і оскільки він як такий радикально уникає теперішнього для-себе.

Майбутнє, визначене таким чином, не відповідає гомогенній та хронологічно упорядкованій послідовності миттєвостей, що надходять. Звісно, існує ієрархія моїх можливостей. Але вона не відповідає порядкові універсальної темпоральності, такому, який буде утверджуватися на основі первісної темпоральності. Я є безкінечністю можливостей, бо смисл для-себе складний, його не можна утримати в одній якійсь формулі. Але деяка можливість є більш визначальною для сенсу теперішнього для-себе, ніж якась інша, що значно ближча в універсальному часі. Наприклад, справжня можливість, якою я є,— це можливість прийти о другій годині, аби побачити друга, якого я не бачив більше двох років. Але можливості ближчі — приїзд туди на таксі, автобусом, на метро, пішки — залишаються на цей час невизначеними. Я не є жодною з цих можливостей. Існують також прогалини в серії моїх можливостей. Вони заповняться в процесі пізнання, через конституювання гомогенного і без лакун часу — почергово, через бажання, тобто через раціональний і тематизований вибір, у функціонуванні моїх можливостей, які не існують, які ніколи не будуть *моїми* можливостями і які я буду реалізовувати в модусі тотальної безприхильності, *щоб поєднатися* з якоюсь можливістю, якою я є.

II. Онтологія темпоральності

A) Статична темпоральність

Феноменологічний опис трьох часових екстатичностей дає можливість підійти тепер до темпоральності як загальної структури, котра організовує в собі вторинні екстатичні структури. Але це нове дослідження слід здійснювати з двох різних позицій.

Темпоральність часто розглядають як таку, що не можна визначити. Однак припускають, що вона, передусім, є послідовністю. А послідовність, своєю чергою, можна визначати як певний порядок, принципом упорядкування якого є відношення перед — після. Множина, впорядкована через перед — після,— це темпоральна множина. Отже, спершу треба розглянути структуру і

вимоги термінів «*перед*» і «*після*». Саме це ми називатимемо темпоральною *статикою*, оскільки ці поняття (перед і після) можна розглядати в їхньому строго впорядкованому аспекті і, власне кажучи, незалежно від їхніх змін. Але час — це не лише незмінний порядок для визначеної множини: за пильнішого розгляду темпоральності констатуємо *факт* послідовності, тобто факт, що деяке «після» *стає* якимось «перед», що теперішнє *стає* минулим, а майбутнє — попереднім майбутнім. Саме це треба буде дослідити пізніше як темпоральну *динаміку*. Поза сумнівом, саме в темпоральній динаміці слід шукати секрет статичного устрою часу. Але бажано розмежувати труднощі. У цьому смислі, справді, можна сказати, що темпоральну статику можна розглядати відокремлено як певну формальну структуру темпоральності — це те, що Кант називає *порядком* часу і що динаміка відповідає матеріальному потоку, або, скориставшись кантіанською термінологією, *ході* часу. Отже, цікаво розглянути цей порядок, а відтак — цей хід.

Порядок «перед — після» визначається, передусім, через незворотність. Назвімо послідовною таку серію, яку можна розглядати лише в термінах один за другим і лише в такому сенсі. Але в *перед* і в *після* бажають бачити (саме тому, що складники серії знаходять свій вияв *один за одним* і що кожен із них відрізняється від іншого) різновиди розподілу. Справді, саме цей час відділяє мене, наприклад, від реалізації моїх бажань. Якщо я повинен очікувати на цю реалізацію, то саме тому, що вона настає *після* інших подій. Без послідовності «після» я був би *відразу* тим, чим я хочу бути, не було б більше ані дистанції між мною і мною, ані різниці між дійсністю і мрією. Посутньо, саме на цій роздільній властивості часу наполягали романісти і поети, так само, як і на спорідненій ідеї, що витікає, втім, із темпоральної динаміки: це те, що кожне «нині» неминуче стане «колись». Час підточує і спустошує, він розділяє, він утікає. І саме як розділяючий (відокремлюючи людину від її страждання або від об'єкта її страждання), час лікує.

«Полиште це часові»,— говорить король дону Родріго. Загалом же, особливо вражає необхідність, властива всьому буттю: бути четвертованим на безкінечно розсія-

ні *після*, які йдуть один за одним. Навіть *перманентності*, навіть цей стіл, який залишається незмінним тоді, коли змінююсь я, повинен встановити та відбити своє буття в темпоральній розсіяності. Час відокремлює мене від мене самого, від того, чим я був, чим я хочу бути, від того, що я хочу робити, від речей та інших людей. І саме час обрано як практичну міру відстані: ми знаходимося на відстані півгодини від такого-то міста, година — до іншого міста, потрібно три дні, аби завершити таку-то роботу тощо. Із цих засновків випливає, що темпоральне бачення світу і людини розчинятиметься в дробленні «перед» і «після». Одиниця цього дроблення — темпоральний атом,— буде *миттєвістю*, яка міститься *перед* певними визначеними миттєвостями і *після* інших, не передбачаючи ані перед, ані після у своїй власній формі. Миттєвість неподільна й нечасова, оскільки темпоральність — це послідовність; але світ розчиняється у нескінченних порохах миттєвостей, і саме це стало проблемою для Декарта: як, наприклад, з'ясувати, *яким чином* можна визначити перехід від однієї миттєвості до другої, вони ж щільно злиті одна з одною, тобто розділені через ніщо і, крім того, без зв'язку між собою? Подібно запитує себе й Пруст: як його я може переходити з однієї миті до другої, як, наприклад, після нічного сну воно знову знаходить якраз своє я, яким воно було вчора, а не якесь інше? Ще радикальніші — емпірики: заперечивши постійність я, вони марно намагалися встановити видимість поперечної єдності через миттєвості психічного життя. Отже, коли розглядають ізольовано розчиняючу силу темпоральності, то змушені визнавати, що факт існування в певну задану мить не конституює ані права існувати в наступну, ані навіть запоруки чи права вибору щодо майбутнього. І тоді постає проблема: як пояснити, що світ існує, тобто як пов'язані зміни й сталість у часі?

Утім, темпоральність не є ані виключно, ані навіть передусім поділом. Щоб у цьому переконатися, досить уважніше розглянути поняття *перед* і *після*. А, говоримо ми, йде *після* В. Цим ми встановлюємо точний *порядок* зв'язку між А і В, що, отже, передбачає їх поєднання в глибині самого цього порядку. Якби між А і В існував інший порядок, а не цей, його принаймні, вста-

чало б, аби забезпечити їхній зв'язок, бо він уможливлював би в думці перейти від одного до другого, поєднавши їх послідовно. Отже, якщо час — це поділення, то це принаймні поділ особливого типу: розподіл, що поєднує. Гаразд, скажуть, але цей уніфікуючий зв'язок є переважно зовнішнім зв'язком. Коли асоціаністи хотіли встановити, що відбитки духу пов'язані один із другим лише завдяки суто зовнішнім зв'язкам, то чи не є це відношенням перед — після, осягнутим як просто «суміжність», до якого вони звели в кінцевому підсумку всі асоціативні зв'язки?

Безперечно. Але хіба ж Кант не довів, що потрібна єдність досвіду, а тому — уніфікація різних темпоральностей, аби осягнути навіть найменший зв'язок емпіричних асоціацій? Розгляньмо уважніше асоціаністську теорію. Вона обгрунтовується моністичною концепцією буття як цілком буття-у-собі. Кожен відбиток духу в собі самому є тим, чим він є, він ізолюється у своїй теперішній повноті, не допускає жодної риси майбутнього, жодної нестачі. Г'юм, кинувши свій відомий виклик, був цілком заклопотаним визначенням цього закону, який хотів вивести з досвіду: можуть розглядати виразний чи слабкий відбиток як завгодно, але ніколи нічого в ньому не знайдуть, окрім нього самого, отож будь-який зв'язок між попереднім і наступним як константа, якби він міг існувати, залишається незрозумілим. Отже, припустімо, що темпоральний зміст А існує як буття-у-собі, а темпоральний зміст В, наступного щодо першого й існуючого в такий самий спосіб, тобто в тотожності, приналежної до у-собі. Треба спершу зазначити, що ця тотожність із самим собою змушує кожного з них існувати без будь-якого відокремлення від себе, навіть темпорального, отже, у вічності, або в миті, що повертає до того самого, оскільки мить, яка внутрішньо зовсім не визначена через зв'язок перед—після, є інтемпоральною. Запитаймо, як за таких умов стан А може бути *попереднім* щодо стану В? Нічого не дасть відповідь: мовляв, це не *стани*, попередні чи наступні, але *миттєвості*, які їх вміщують: бо миттєвості, за гіпотезою, є *у собі* як стани. Однак випереджуваність А щодо В передбачає в самій природі А (миті або стану) незавершеність, яка вказує на В. Якщо

А є попереднім В, то воно саме *в* А може отримати це визначення. Інакше ані виникнення, ані зникнення В, ізольованого в своїй миті, не може надавати А, ізольованого в самому собі, найменшої власної якості. Одне слово, якщо А має бути попереднім щодо В, треба, щоб воно було в самому своєму бутті *в В* як майбутнє в собі. І, відповідно, В, якщо воно має бути наступним щодо А, мусить тягнутися позаду самого себе, в А, яке надасть йому його сенсу наступності. Отже, якщо ми *a priori* допускаємо буття-у-собі в А і в В, то не можна встановити між ними найменшого послідовного зв'язку. Справді, цей зв'язок був би суто зовнішнім, і треба було б допустити, що він як такий зависає у повітрі, позбавлений основи, без можливості приєднатися ані до А, ані до В як інтемпоральне ніщо.

Залишається можливість, що відношення перед — після може існувати лише для свідка, який визначає його. Однак якщо цей свідок може бути *одночасно* і в А, і в В, то це тому, що він сам темпоральний, і проблема заново постає вже перед ним. Чи, навпаки, можна трансцендувати час через властивість темпоральної повсюдності, яка є еквівалентною інтемпоральності. Саме на цьому вирішенні однаково зупинилися Декарт і Кант: для них темпоральна єдність, у надрах якої відкривається синтетичний зв'язок перед — після, є наданою множині миттєвостей через буття, яке уникає самого себе у темпоральності. Вони виходять (і перший, і другий) із пресупозиції часу, яка була б формою поділу й яка сама розчиняє себе в чистій множинності. Єдність часу, яка не може бути здійсненою через сам час, вони навантажили його екстратемпоральним буттям: у Декарта — Бог та його триваюче творення, «*я мислю*» та його форми синтетичної єдності — у Канта. Тільки у першого час уніфікується через його матеріальний зміст, який підтримується в існуванні через безперервне творення *ex nihilo*, а другий, навпаки, якраз до самої форми часу застосовує поняття чистого розуму. У будь-якому разі саме *інтемпоральне* (Бог чи «*Я мислю*») забезпечує *інтемпоральності* (миттєвості) їхньою темпоральністю. Темпоральність стає простим зовнішнім і абстрактним зв'язком між інтемпоральними субстанціями: вони прагнуть ціл-

ком реконструювати її разом з атемпоральними матеріями. Очевидно, така реконструкція, здійснена спершу проти часу, не може потім привести до темпорального. Справді, або ми будемо неявно, тишком-нишком темпоралізувати інтемпоральне, або, якщо ми сумлінно збережемо його інтемпоральність, час стане суто людською ілюзією, маревом. Справді, якщо час є *реальним*, то потрібно, щоб Бог «вичікував, доки цукор розчиниться»; потрібно, щоб він був там, у майбутньому, і вчора — в минулому, щоб здійснився зв'язок моментів, оскільки важливо, щоб він їх брав там, де вони є. Отже, його псевдоінтемпоральність приховує інші поняття, поняття темпоральної безкінечності та поняття темпоральної повсюдності. Але вони можуть мати сенс лише для певної синтетичної форми виривання стосовно себе, що аніяк більше не відповідає буттю-у-собі. Якщо, навпаки, спираються, наприклад, на всезнання Бога щодо його екстратемпоральності, тоді немає жодної потреби вичікувати, доки цукор розчинився, аби *побачити*, що він розчиниться. Але тоді необхідність вичікувати і, відповідно, темпоральність можуть бути лише ілюзією як результат людської обмеженості; хронологічний порядок — лише сплутане сприйняття якогось логічного і вічного порядку. Цей аргумент можна застосовувати без будь-яких змін до кантівського «я мислю». І недоцільно було б заперечувати, що у Канта час має єдність як таку, оскільки він виникає, як апріорна форма, з інтемпорального; бо тут менше йдеться про з'ясування тотальної єдності його з'явлення, ніж про інтратемпоральні зв'язки «*перед*» і «*після*». Чи, можливо, посилатимуться на віртуальну темпоральність, яку уніфікація змушує перейти до дійсності? Але ця віртуальна послідовність ще менше зрозуміла, ніж реальна послідовність, про яку щойно мовилося. Чим є ця послідовність, яка очікує уніфікації, аби стати послідовністю? Кому або чому вона належить? І, крім того, якщо вона не задана якимось чином, то як інтемпоральне могло приховати її, не втративши всієї інтемпоральності, як вона могла навіть виникнути з нього, не руйнуючи його? Втім, сама ідея уніфікації цілком незрозуміла. Справді, ми припускали існування двох ізольованих у-собі на їхньому місці, в їхньому часі. Як ми

можемо їх об'єднати? Чи йдеться тут про *реальну* уніфікацію? В цьому випадку ми або просто граємо словами — й уніфікація не відбувається з двома ізольованими у-собі в їхній ідентичності та завершеній повноті, або ж треба конституювати єдність нового типу, точніше — *екстатичну* єдність: кожний стан буде по той бік себе, там, щоб бути *перед* чи *після* іншого. Тільки тоді потрібно було б зруйнувати їхнє буття, розпресувати його, коротше — темпоралізувати його, а не лише зблизити їх. Але ж яким чином інтемпоральна єдність «*я мислю*», як проста здатність мислити, спроможеться здійснити цю декомпресією буття? Чи зможемо ми довести, що уніфікація є *віртуальною*, тобто, що по той бік уявлень запроектовано певний тип єдності, досить подібний до гуссерлівської ноеми? Але як інтемпоральне, що мало б об'єднати інтемпоральності, зачало б уніфікацію типу послідовності? І якщо (із чим змушені будемо погодитися пізніше) *esse* часу є *percipi*, то яким чином конституюється *percipitur*, коротше, як буття атемпоральної структури могло б сприймати як темпоральні (або інтенціоналізовані як такі) буття у-собі, ізольовані у своїй інтемпоральності? Отже, темпоральність, оскільки вона водночас перебуває у формі розділення і у формі синтезу, не дозволяє собі ані виростати із якогось інтемпорального, ані прикладатися *ззовні* до інтемпоральностей.

Ляйбніц, заперечуючи Декарту, і Бергсон, заперечуючи Канту, прагнули, своєю чергою, бачити в темпоральності лише чистий зв'язок іманентності та зчіплення. Ляйбніц розглядав проблему переходу однієї миті в другу та її вирішення (безперервне творення) як помилкову проблему разом з її непотрібним вирішенням: Декарт, мовляв, забув про *безперервність* часу. Наполягаючи на безперервності часу, ми позбавляємо себе можливості осягнути його як утворений із миттєвостей, а якщо більше немає миттєвості, то немає і зв'язку перед — після між миттєвостями. Час — це широка безперервність протікання, в якій не можна означити жодний первісний елемент, який існував би у-собі.

Це означає забути, що перед—після — це також форма, яка розокремлює. Якщо час є *даною* безперервністю разом із неухильною тенденцією до розокремлення, то

можна сформулювати запитання Декарта інакше: звідки витікає пов'язуюча спроможність безперервності? Без сумніву, не існує первісних елементів, розташованих поряд у якомусь континуумі. Але це саме тому, що *спочатку* є об'єднання. Саме тому, що я накреслюю пряму лінію, вона, як говорив Кант, будучи реалізованою в єдності єдиної дії,— це вже інша річ, ніж безперервна низка точок. Отже, хто *накреслює* час? Ця безперервність, якщо коротко, є *фактом*, якому треба дати раду. Вона не може бути якимось вирішенням. Утім, хай пригадають відоме визначення Пуанкаре: серія *a, b, c*, стверджує він, безперервна, якщо можна записати: $a = b$, $b = c$, $a \div c$. Це визначення корисне тим, що воно дає можливість якраз передчувати тип буття, яке є тим, чим воно не є, і яке не є тим, чим воно є: згідно з аксіомою, $a = c$; через саму ж безперервність $a \div c$. Отож, *a* є та не є еквівалентом *c*. А *b* дорівнює *a* та дорівняне *c*, відрізняється від себе самого, оскільки *a* не дорівнює *c*. Але це винахідливе визначення — чиста гра духа, оскільки ми розглядаємо його в перспективі у-собі. І якщо воно постачає нам тип буття, яке одночасно є та не є, то воно не дає нам ані принципів, ані основи. Все це треба ще зробити. Із вчення про темпоральність, зокрема, ми добре затямили, яку користь може дати безперервність, розміщена між миттю *a* і миттю *c* (якщо вони могли б наблизитися одна до другої), посередник *b* як такий, що згідно з формулою $a = b$, $b = c$, $a \div c$ одночасно нічим би не відрізнявся від *a* і від *c*, які дуже різняться між собою. Саме *b* здійснюватиме зв'язок перед — після, саме воно буде перед самим собою, оскільки воно не відрізняється від *a* і *c*. Чудово. Але яким чином таке буття здатне існувати? Звідки походить його екстатична природа? Яким чином не завершується поділ, який накреслюється в ньому, чому воно не розпадається на два складники, з яких один розчинився б в *a*, другий — в *c*? Чому не бачать того, що існує проблема його єдності? Можливо, глибше дослідження можливостей цього буття могло б довести нам, що лише для-себе могло б існувати таким чином в екстатичній єдності з собою. Але таке дослідження якраз і не було проведено, а темпоральний зв'язок у Ляйбніца приховує, по суті, зв'язок через абсолютну іманентність

логіки, тобто тотожність. Але якщо хронологічний порядок — це континуум, то він не може символізувати порядок ідентичності, оскільки континуум не узгоджується з тотожним.

Таким же чином і Бергсон, зі своїм поняттям тривалості, яка є гармонійним устроєм і множиною взаємопроникнення, здається, не бачить, що певна організація множини передбачає організуючу дію. У полеміці з Декартом він скасовує *миттєвість*; але, всупереч йому, справедливо стверджує і Кант, що немає *даного* синтезу. Це бергсонівське минуле, яке причіплюється до теперішнього і навіть проникає в нього,— лише риторичний образ. І саме в цьому переконують труднощі, з якими зіткнувся Бергсон у своїй теорії пам'яті. Бо якщо минуле, як він стверджує, бездіяльне, воно може тільки залишатися позаду і ніколи не повернеться, аби прослизнути в теперішнє у модусі пам'яті, принаймні доки теперішнє буття не спробує існувати, крім того, екстатично, в минулому. І, без сумніву, у Бергсона це — одне й те ж саме буття, яке триває. Але саме це спонукає чіткіше відчути потребу онтологічних пояснень. Бо ми, зрештою, не знаємо, чи то є буття, яке триває, чи то є тривалість, яка є буттям. А якщо тривалість є буттям, то тоді нам необхідно сказати, якою є онтологічна структура тривалості; якщо ж, навпаки, це є буття, яке триває, то необхідно представити те, що в своєму бутті дозволяє йому тривати.

Який висновок можемо зробити на підсумок цієї дискусії? Передусім такий: темпоральність — розчиняюча сила, але всередині уніфікуючої дії: вона — не стільки реальна множина (яка не змогла б згодом набути жодної єдності і яка, внаслідок цього, не могла б навіть існувати як множина), скільки — квазімножина, проект розпаду в серцевині єдності. Не варто намагатися розглядати ці два аспекти розокремлено: постулюючи спочатку темпоральну єдність, ми ризикуємо нічого не зрозуміти у незворотній послідовності як *сенсі* цієї єдності; але, розглядаючи дезінтегруючу послідовність як первісну властивість часу, ми ризикуємо навіть не збагнути, що ж таке *певний* час. Отже, якщо не існує жодного пріоритету ані єдності над множиною, ані множини над єдністю, слід осягнути темпоральність як єдність, котра *себе* множить.

тобто, що темпоральність може бути лише певним буттєвим зв'язком у надрах самого буття. Ми не можемо його розглядати як певний зміст, яким було б *наділене* буття, оскільки це змусило б назавжди відмовитися від намагань зрозуміти, як це буття-у-собі може себе подрібнювати на множину, або як у-собі мінімальних змістовностей чи миттєвостей можуть знову зливатися в єдність *певного* часу. Темпоральність *не існує*. Лише буття якоїсь певної буттєвої структури може бути темпоральним у єдності свого буття. *Перед* і *після* зрозумілі, як ми вже зазначали, лише як внутрішнє відношення. Саме тут, у *після*, *перед* примушує себе визначати як *перед* і навпаки. Отож, *перед* зрозуміло лише тоді, коли саме буття є *перед* ним самим. Тобто темпоральність може лише вказати на спосіб існування якогось буття, яке саме міститься по той бік себе. Темпоральність повинна мати структуру самості. Справді, це лише тому, що *себе* є самим собою там, по той бік себе, в своєму бутті, воно може бути перед чи після себе, воно взагалі може мати *перед* і *після*. Темпоральність існує лише як інтраструктура якогось буття, яке має бути своїм буттям, тобто як інтраструктура для-себе. Не те, щоб для-себе мало б якийсь онтологічний пріоритет над темпоральністю. Але темпоральність — це буття для-себе, оскільки воно має бути нею екстатично. Темпоральність не існує, але для-себе, існуючи, темпоралізує себе.

І навпаки, наше феноменологічне дослідження минулого, теперішнього та майбутнього дає нам можливість показати, що для-себе може існувати лише в темпоральній формі.

Для-себе, яке з'являється у бутті як неантизація у-собі, конституює себе одночасно в усіх можливих вимірах неантизацій. Із яких би боків його не розглядали, це — буття, котре утримує себе самого лише завдяки певному протіканню, або, точніше, це буття, яке, існуючи, змушує існувати всі можливі виміри своєї неантизації. В стародавньому світі глибокий зв'язок і розкиданість єврейського народу позначали поняттям «діаспора». Саме це слово використовуватимемо для визначення способу буття для-себе: воно — діаспоричне. Буття-у-собі має лише один вимір буття, але поява *ніщо* як такого,

що є *існуючим* в осерді буття, ускладнює екзистенційну структуру, спричиняючи появу онтологічного міражу себе. Пізніше побачимо, що відображення, трансценденція та буття-в-світі, буття-для-іншого репрезентують кілька вимірів неантизації, або, якщо хочете, кілька первісних зв'язків буття із самим собою. Отже, *ніщо* вводить квазімножинність в осердя буття. Ця квазімножинність – основа всіх інтрасвітових множинностей, бо множинність припускає існування первісної єдності, у надрах якої окреслюється множинність. У цьому сенсі не є правильним, як стверджує Меєрсон, те, що має місце певне збурення від розбіжності і що відповідальність за це збурення покладається на реальність. У-собі не є розбіжністю, воно не є множинністю, і для того, аби воно отримало множинність як властивість свого буття-всередені-світу, потрібна поява якогось буття, одночасно присутнього в кожному у-собі, ізольованому в своїй тотожності. Саме через людино-реальність множинність з'являється в світі, саме квазімножинність у надрах буття-для-себе спричиняє до того, що кількість відкриває себе у світі. Але який сенс цих численних (або квазічисленних) вимірів для-себе? Вони — це його різні зв'язки зі своїм буттям. Коли щось є тим, чим воно є, то цілком зрозуміло, що воно має лише один спосіб бути своїм буттям. Але з того моменту, коли щось уже більше не є своїм буттям, одночасно з'являються різні способи буття, якими воно не є. Для-себе, якщо ми дотримуємося первісних екстатичностей (таких, які водночас засвідчують первісний сенс неантизації і репрезентують *найменшу* неантизацію), може і мусить водночас: 1) не бути тим, чим воно є; 2) бути тим, чим воно не є; 3) в єдності постійного перетворення бути тим, чим воно не є, і не бути тим, чим воно є. Йдеться саме про три екстатичні виміри, де сенс екстатичності був би відстанню від самого себе. Неможливо осягнути свідомість, яка не існувала б згідно з цими трьома вимірами. І якщо *cogito* відкриває спочатку один із них, це зовсім не означає, що він (вимір) — первинний, а тільки те, що він легше відкривається. Але лише завдяки йому він є *unselbstständig*, і відразу ж дає можливість побачити інші виміри. Для-себе – це певне буття, що мусить існувати водночас у всіх своїх

вимірах. Тут *відстань*, осягнута як відстань від-себе, не має нічого від реальності, нічого, що *було б* деяким загальним чином як в у-собі: це просто нічого, ніщо, котре *існує* як відокремлення. Кожен вимір — це спосіб марно проектувати себе в напрямі до себе, бути тим, чим бувають по той бік ніщо, у різний спосіб бути цим буттєвим ослабленням, буттєвою оманою, якою має бути для-себе. Розгляньмо кожен із цих вимірів окремо.

У першому вимірі для-себе має бути своїм буттям позаду себе, як те, чим воно є, не будучи його основою. Його буття — там, навпроти нього, але ніщо відокремлює його від його буття, ніщо фактичності. Для-себе як основа свого ніщо (і, як таке, необхідне), відокремлене від своєї первісної випадковості в тому, що воно не може ані позбавитися її, ані розчинитися в ній. Воно існує для себе самого, але в модусі незворотного та невмотивованого. Його буття існує для нього, але воно — не для цього буття, бо якраз ця взаємність відображення — той-хто-відображує спонукає зникнути первісну випадковість того, що є. Саме тому, що для-себе вловлює себе у формі буття, воно перебуває на відстані, як гра пари відображення — той-хто-відображує, що проникла в у-собі і в якій воно більше не є ані відображенням, яке змушує існувати того-хто-відображає, ані тим-хто-відображає, яке змушує існувати відображення. Звідси це буття, яким має бути для-себе, подає себе як щось, до чого не можна більше повернутися саме тому, що для-себе не може його заснувати в модусі відображення — той-хто-відображає, а лише оскільки воно засновує зв'язок цього буття з ним самим. Для-себе зовсім не засновує буття цього буття, а тільки засвідчує факт, що це буття може бути *даним*. Тут мовиться про безумовну необхідність: хоч яким було б для-себе, котре ми розглядаємо, воно *є* в певному сенсі, воно є, оскільки його можна назвати, стверджувати чи заперечувати його певні властивості. Але оскільки воно є для-себе, воно ніколи не є тим, чим воно є. Те, чим воно є, існує позад нього, як постійно *перевищене*. Саме цю перевищену фактичність ми називаємо минулим. Отже, минуле — це необхідна структура для-себе, бо для-себе може існувати лише як перевищення, котре неантизується, і це перевищення

містить у собі якесь перевищене. Отже, неможливо будь-якої миті, бодай коли ми розглядали б для-себе, осягнути його як ще-не-існуюче минуле. Не слід думати, що для-себе існує спочатку і з'являється в світі в абсолютній новизні буття без минулого, щоб потім мало-помалу конституювати себе як минуле. Та хоч якою була б поява в світі для-себе, воно приходить у світ в екстатичній єдності зв'язку зі своїм минулим: немає абсолютного початку, який став би минулим, не маючи минулого, але, як для-себе, в образі для-себе, має бути своїм минулим, воно з'являється *разом* із минулим. Ці кілька зауваг дають можливість дещо по-новому розглянути проблему народження. Справді, здається досить дивним, як це свідомість «з'являється» в певний момент, що вона приходить «жити» в зародку, коротше, що існував такий момент, коли живе в процесі формування було без тями, і такий момент, коли свідомість без минулого заполоняє його. Але здивування мине, якщо виявиться, що не може бути свідомості без минулого. Це, однак, не означає, що будь-яка свідомість передбачає попередню свідомість, яка застигла в у-собі. Цей зв'язок теперішнього для-себе з для-себе, котре *стало* у-собі, приховує від нас первісний зв'язок минулості (*passéité*), який є зв'язком для-себе і чистого у-собі. Справді, саме як неантизація у-собі і з'являється для-себе в світі, і саме завдяки цій абсолютній події минуле як таке конституює себе як первісний і неантизуючий зв'язок для-себе з у-собі. Те, що первісно конституює буття для-себе,— це зв'язок із певним буттям, яке *не є* свідомістю, яке існує в абсолютній темряві тотожності та яким для-себе, проте, зобов'язане бути по той бік нього, позад нього. Разом із цим буттям, яке в жодному разі не можна *звести* лише до для-себе, стосовно якого для-себе представляє абсолютну новизну, для-себе відчуває свою глибоку буттєву солідарність, що означає себе словом *перед*: у-собі — це те, чим було для-себе *перед*. У цьому сенсі, цілком зрозуміло, що наше минуле зовсім не з'являється нам як обмежене чіткою і виразною лінією (це те, що сталося б, якби свідомість могла б ринути у світ *перед* тим, як мати минуле), але, навпаки, воно губиться в поступовому затемненні аж до темряви, котра, однак, є ще *нами-самими*; ми розуміємо

онтологічний сенс цієї шокуючої солідарності із зародком, солідарності, що її не можемо ані заперечити, ані зрозуміти. Бо, врешті, цей зародок — це *був* я, це — фактична межа моєї пам'яті, але не безпосередня межа мого минулого. Існує метафізична проблема народження тією мірою, наскільки я можу непокоїтися щодо знання, як *я* народився з *того єдиного* ембріона; і ця проблема, можливо, нерозв'язна. Але не існує онтологічної проблеми: нам немає потреби запитувати себе, чому можна мати народження свідомості, бо свідомість може з'являтися самій собі лише як неантизація у-собі, тобто як *уже народжена*. Народження, як буттєвий екстатичний зв'язок з у-собі, яким воно не є, і як *a priori* конституювання минулого, є єдиним законом існування для-себе. Бути для-себе — це *бути народженим*. Але тоді немає місця для *метафізичних* запитань до у-собі, з якого народилося для-себе, як-от: «Як існувало у-собі *перед* народженням для-себе, як народилося для-себе швидше з *цього* у-собі, ніж з іншого у-собі?» тощо. Всі ці запитання не враховують того, що якраз завдяки для-себе минуле загалом і може існувати. Якщо існує якесь *перед*, то це якраз тому, що для-себе з'явилося у світі, і що, виходячи із для-себе, його можна виявити. Мірою того, як у-собі стає співприсутнім із для-себе, замість ізольованих у-собі з'являється *світ*. І в цьому світі можна здійснювати розпізнавання й визначати: *цей* предмет тут, *той* предмет там. У цьому сенсі, оскільки для-себе своєю появою в бутті змушує існувати світ співприсутностей, він викликає також появу свого «*перед*» як співприсутнього багатьом у-собі в світі, або, якщо хочете, в стані світу, який має минуле. Таким чином, у деякому сенсі для-себе з'являється як народжене *зі* світу, бо у-собі, з якого воно народилося, перебуває в середині світу, як співприсутнє минуле серед співприсутніх минулих: поява існує (в світі і починаючи зі світу) від певного для-себе, яке не існувало перед тим і яке народилося. Але, в іншому сенсі, якраз для-себе змушує, якимось загальним чином, існувати «*перед*», і, в цьому *перед* — співприсутніх, пов'язаних єдністю минулого світу, і серед них таких, що можна *позначити* те чи те, говорячи: *цей* предмет. Не існує *спочатку* універсального часу, де раптом з'явилося б

для-себе, ще не маючи минулого. Але саме з *народження*, як первісного й *апріорного* буттєвого закону для-себе, світ розкривається разом з універсальним часом, у якому можна позначити момент, коли для-себе ще не існувало, і момент, коли воно з'явилося, ті буття, із яких воно не народилося, і те єдине буття, з якого воно народилося. Народження — це поява абсолютного зв'язку минущості як екстатичного буття для-себе в у-собі. Завдяки йому з'являється минуле світу. Ми ще повернемося до цього. А тут досить зауважити, що свідомість, або для-себе, є буттям, яке виникає в бутті по той бік незворотного, яким воно є, і що це незворотне, оскільки воно існує позаду для-себе, в осереді світу, це і є минуле. Минуле як незворотне буття, яким я маю бути без жодної можливості не бути ним, не входить до єдності «відображення — той-хто-відображує» *Erlebnis*: воно існує поза ним. Однак воно, тим паче, не існує як те, *щодо чого* маємо свідомість, в тому сенсі, наприклад, як стілець, який ми сприймаємо, є тим, щодо чого маємо перцептивну свідомість. У випадку сприйняття стільця маємо тезу, покладання, тобто схоплення та ствердження стільця як у-собі, чим свідомість не є. Те, чим свідомість має бути в модусі буття для-себе, це не-бути-стільцем. Бо його не-бути-стільцем існує, як далі переконаємось, у формі небуттєвої свідомості, тобто появою не-бути для свідка, який є тут лише для засвідчення цього небуття. Отже, негація явно виражена, вона засновує буттєвий зв'язок між предметом, який ми сприймаємо, і для-себе. Для-себе — це не що інше, як просвічене *ніщо*, яке є негацією речі, що її ми сприймаємо. Але хоча минуле міститься *по той бік*, зв'язок тут не того самого типу, бо для-себе подає себе як минуле. Внаслідок цього, тут не може мати місце *покладання* минулого, бо покладають тільки те, чим не бувають. Отож, для-себе, у сприйнятті предмета, визнає себе для себе як те, що не є предметом, і навпаки, в розкритті минулого для-себе визнає себе як минуле і відокремлюється від нього лише за своєю природою для-себе, яке нічим не може бути. Отже, не існує *покладання* минулого, й, однак, минуле — не іманентне стосовно для-себе. Воно переслідує для-себе тієї самої миті, коли для-себе визнає себе як таке, що не є тією чи тією

річчю. Воно не є об'єктом *погляду* для-себе. Цей погляд, що просвічує самого себе, спрямовує себе на той бік речі, в майбутнє. Минуле як річ, що *існує* без її покладання, як те, що переслідує, не бувши поміченим, міститься позаду для-себе, по той бік свого тематичного поля, котре існує перед ним як те, що воно освітлює. Минуле «покладене навпроти» для-себе, що сприймається як те, чим воно має бути, не маючи можливості бути ним ані ствердженим, ані запереченим, ані тематизованим, ані абсорбованим. Це не означає, звісно, що минуле не може бути об'єктом покладання для мене, ні навіть те, що воно часто не буває тематизованим. Але саме тоді воно є об'єктом певного недвозначного дослідження, і в цьому випадку для-себе стверджує себе як таке, що не є цим *минулим*, яке воно покладає. Минуле вже не *позаду*: воно зовсім не перестає бути минулим, але я перестаю ним *бути*: в первинному модусі я був своїм минулим, не знаючи цього (але усвідомлюючи його), у другому модусі я знаю своє минуле, але я більше не є ним. Як це може бути, скажуть, що я усвідомлював своє минуле, якщо це — не в тетичному модусі? Однак минуле є *тут*, постійно, воно — сенс об'єкта, який я розглядаю і який я вже бачив, знайомі обличчя, що оточують мене, це — початок того руху, який тепер себе переслідує і про який я не міг би сказати, що він циркулярний, якби я сам не був би в минулому свідком його початку. Це — джерело й трамплін усіх моїх дій, це — постійно дана щільність світу, яка дозволяє мені орієнтуватися і визначати себе, це — я сам, оскільки я бачу себе як певну особистість (існує також певна структура усвідомлення *ego*), коротше, це — мій випадковий і невмотивований зв'язок зі світом і мною самим, як я його постійно бачу в образі загальної закинутості. Психологи називають його *знанням*. Але, окрім того, що самим цим терміном вони його «психолізують», вони ще й втрачають засіб пояснити його. Бо знання — повсюди, воно зумовлює все, навіть пам'ять; одне слово, інтелектуальна пам'ять завбачає знання, а що таке — знання, якщо його треба розуміти як теперішній факт, якщо це не інтелектуальна пам'ять? Якраз гнучке, закрадливе, мінливе знання тче канву для всіх наших думок і складається з тисяч порожніх вказі-

вок, тисяч позначок, які окреслюються позаду нас без зображення, без слів, без покладання,— це і є моє конкретне минуле, оскільки я ним був як невідновлювана глибина — позаду всіх моїх думок і почуттів.

У другому своєму вимірі неантизації для-себе осягає себе як певну нестачу. Воно *є* цією нестачею і воно є також *тим, чого бракує*, бо має бути тим, чим воно є. Пити чи бути тим, хто п'є, означає ніколи не кидати пити, весь час бути тим, хто п'є, по той бік суб'єкта пиття, яким я є. І коли «я закінчив пити», я *пив*: сукупність проникає в минуле. Отже, п'ючи нині, я є тим, хто п'є, яким я маю бути і яким я не є; кожне визначення мене самого відсилає мене в минуле, якщо воно має бути важким і наповненим, мати щільність тотожності. Якщо воно досягає мене в теперішньому, то це тому, що воно розчленовує самого себе в ще-немає, визнаючи мене незавершеною тотальністю, яка не може завершитися. Це ще-немає підточується неантизуючою свободою для-себе. Воно не є тільки буття-на-відстані, а й буттєве послаблення. Тут для-себе, яке було попереду себе в першому вимірі неантизації, міститься позаду себе. Попереду, позаду себе, але ніколи не було *собою*. Саме в цьому сенс двох екстатичностей минулого і майбутнього, і саме тому цінність у-собі є за своєю природою спокоєм у собі, інтемпоральністю! Вічність, яку шукає людина,— не безкінечність тривалості, не в цьому марному бігу за собою, за що я сам не відповідаю: це — спокій у-собі, атемпоральність абсолютного співпадіння із собою.

Нарешті, в третьому вимірі для-себе, розсіяне в безконечній грі відображення — той-хто-відображує, уникає самого себе в єдності тієї самої втечі. Тут буття є повсюди і ніде: коли намагаються його осягти, воно — навпроти, й воно — щезло. Саме ця чехарда в осерді для-себе й є *теперішнім* у бутті.

Для-себе — теперішнє, минуле, майбутнє *водночас*,— що розсіює своє буття в трьох вимірах, лише тому, що воно себе неантизує, є темпоральним. Жоден із цих вимірів не має онтологічного пріоритету над іншим, жоден із них не може існувати без двох інших. Однак слід, не зважаючи ані на що, зробити наголос на екстатичному теперішньому (а не як Гайдеґер — на екстатичному май-

бутньому), оскільки якраз як розкриття в самому собі для-себе *є* своїм минулим, як те, чим воно має бути-для-себе в неантизуючому перевищенні, і саме як розкриття в собі воно є нестачею і воно переслідується своїм майбутнім, тобто тим, чим воно є для себе там, на відстані. Теперішнє не є онтологічно «попереднім» стосовно минулого і майбутнього, воно обумовлене ними так само, як саме їх обумовлює, але воно — порожнеча необхідного не-буття у синтетичній загальній формі темпоральності.

Таким чином, темпоральність — не універсальний час, що вміщає всі буття та, зокрема, людино-реальності. Вона тим паче не є певним законом розвитку, який приписується буттю ззовні. Вона тим паче не є буттям, а виступає інтраструктурою буття, яке є своєю власною неантизацією, тобто *модусом буття,* властивого бути-для-себе. Для-себе є буттям, яке має бути своїм буттям у діаспоричній формі темпоральності.

Б) Динаміка темпоральності

Те, що поява для-себе обов'язково відбувається згідно з трьома вимірами темпоральності, нічого нам не дає для розуміння проблеми *тривалості*, яка відноситься до динаміки часу. На перший погляд, проблема видається подвійною: чому для-себе піддає цій модифікації, яка примушує його *стати* минулим своє буття? І чому нове для-себе з'являється *ex nihilo*, щоб стати теперішнім цього минулого-там?

Ця проблема тривалий час приховувалася за концепцією людського буття як *у-собі*. Провідним мотивом кантіанського спростування берклiанського ідеалізму, улюбленим аргументом Ляйбніца є саме те, що зміна містить у собі перманентність. Відтак, якщо ми припускаємо певну інтемпоральну перманентність, яка має протяжність *крізь* час, то темпоральність зводиться до стану бути не більше, ніж мірою та порядком мінливості. Без мінливості немає темпоральності, оскільки час не міг би мати зчеплення з постійним і тотожним. Втім, якщо, як у Ляйбніца, сама мінливість є даною як логічне пояснення певного зв'язку наслідків і посилань, тобто як

розвиток атрибутів певного постійного об'єкта, тоді більше не існує реальної темпоральності.

Але ця концепція грішить багатьма помилками. Перш за все, існування постійного елементу *поряд* із тим, що змінюється, не може дозволити мінливості заснувати себе як таку, за винятком очей свідка, який сам би був єдністю того, що змінюється, і того, що залишається. Одне слово, *єдність* мінливості й постійності необхідна для конституювання змінювання як такого. Але той самий термін єдності, яким зловживали Ляйбніц і Кант, тут не має великої ваги. Що хочуть довести цією єдністю різноманітних елементів? Чи не є вона виключно зовнішнім зв'язком? Тоді вона не має сенсу. Потрібно, щоб вона була *буттєвою* єдністю. Але така буттєва єдність зводиться до вимоги, аби постійність *була* тим, що змінюється; і, отже, вона є екстатичною за сутністю; крім того, вона є деструктивною щодо властивості *у-собі* постійності та мінливості. Ще не сказано, що постійність і мінливість узяті тут як феномени і мають лише *відносне* буття: у-собі не протиставляється феноменам як ноумен. Феномен є у собі, в тих самих термінах нашого визначення, оскільки він є тим, чим він є, будучи у певному відношенні чи із суб'єктом, чи з іншим феноменом. А втім, поява *відношення* як визначального припускає, передусім, появу якогось екстатичного буття, яке може бути тим, чим воно не є, щоб обґрунтувати, до того ж, і зв'язок.

Звертання до перманентності, щоб заснувати мінливість, є цілком недоцільним. Що хотіли довести, так це те, що абсолютна мінливість не є більше, власне кажучи, мінливістю, оскільки більше не залишається *нічого*, що змінюється,— або стосовно чого існує мінливість. Але насправді, досить того, щоб те, що змінюється, *перебувало б* у модусі минулого, своїм давнім станом для того, аби перманентність стала зайвою; у цьому випадку мінливість може бути абсолютною; можна вести мову про метаморфозу, яка стосується всього буття: воно принаймні не буде конституювати себе як мінливість стосовно якогось попереднього стану, яким воно буде в минулому у модусі «*було*». Цей зв'язок із минулим приходить на зміну псевдонеобхідності перманентності; проблема три-

валості може й повинна постати стосовно абсолютних змін. Утім, тут немає ніяких інших, навіть «у світі». До певної межі вони є неіснуючими; переходячи цю межу, вони набувають загальної форми, як це засвідчили експерименти ґештальтистів.

Крім того, якщо йдеться про людино-реальність, то необхідно, щоб була чиста й абсолютна мінливість, до того ж цілком, була мінливістю без *ніщо*, яке змінює і яке є тривалістю. Навіть якщо ми припускаємо, наприклад, абсолютно порожню присутність для-себе у постійному у-собі як просту свідомість цього для-себе, то саме існування свідомості передбачало б темпоральність, оскільки вона мала б бути, без змін, тим, чим вона є, у вигляді «існуючої ним». Отже, не було б вічності, а тільки постійна необхідність для теперішнього для-себе ставати минулим якогось нового теперішнього, і це — на підставі самого буття свідомості. І якби нам сказали, що це постійне перетворення теперішнього на минуле через нове теперішнє передбачає внутрішнє змінення для-себе, ми відповіли б, що тоді саме темпоральність для-себе є основою змінення, а не змінення засновує темпоральність. Отже, ніщо не може приховати від нас ці проблеми, які спочатку здаються нерозв'язними: чому теперішнє *стає* минулим? Як це нове теперішнє, що фонтанує згодом? Звідки воно приходить і чому воно виникає? Зазначмо: як показує наша гіпотеза «порожньої» свідомості, те, що становить запитання, це — не необхідність для постійності спадати від миттєвості до миттєвості, матеріально залишаючись при цьому постійністю: це — необхідність для буття, хоч яким би воно було, метаморфозувати себе цілком, водночас і форму, і зміст, занурюватися у минуле і водночас продукувати себе *ex nihilo*, до майбутнього.

Але чи існують ці дві проблеми? Придивімося пильніше: теперішнє не могло б *минати*, якби не ставало б *перед* для-себе, що конституює себе в ньому як *після*. Отже, існує лише один феномен: поява нового теперішнього, яке оминулює теперішнє, яким воно *було*, й оминулення теперішнього тягне за собою появу певного для-себе, для якого це теперішнє має стати минулим. Феномен темпорального становлення являє собою гло-

бальну модифікацію, оскільки минуле, яке не було б минулим *із* нічого, не може більше бути минулим, оскільки теперішнє з необхідності мусить бути теперішнім цього минулого. Ця метаморфоза, втім, не досягає лише чистого теперішнього: попереднє минуле та майбутнє рівною мірою зачеплені. Минуле теперішнього, яке піддалося модифікації минущості, стає минулим минулого, або давноминулим. У тому, що стосується давноминулого, гетерогенність теперішнього і минулого відразу скасовується, оскільки те, що відрізняло себе від минулого як теперішнє, стало минулим. У процесі метаморфози теперішнє залишається теперішнім цього минулого, але воно стає минулим теперішнім цього минулого. Це означає, що спочатку воно гомогенно існує в низці минулого, яке проростає в ньому від народження, потім те, що воно більше не є своїм минулим у тому вигляді, в якому воно має ним бути, а в тому, в якому воно мало б бути ним. Зв'язок між минулим і давноминулим — це зв'язок, який перебуває у модусі у-собі: він виникає на основі теперішнього для-себе. Саме він підтримує низку минулого і давноминулих, з'єднаних у єдиний блок.

З другого боку, майбутнє, хоча й відчуває вплив тієї ж метаморфози, не перестає бути майбутнім, тобто перебувати поза для-себе, попереду, по той бік буття, але воно стає майбутнім минулого, або попереднім майбутнім. Воно може підтримувати два типи відносин із новим теперішнім, відповідно до того, про що йдеться: про безпосереднє майбутнє чи про віддалене майбутнє. В першому випадку теперішнє подає себе як таке, що *є* цим майбутнім стосовно минулого: «Те, що я очікував, ось воно». Воно є теперішнім свого минулого у модусі попереднього майбутнього цього минулого. Але в той час, коли воно є для-себе як майбутнє цього минулого, воно здійснює себе як для-себе, отже, як неіснуюче тим, чим обіцяло бути майбутнє. Маємо роздвоєння: теперішнє стає попереднім майбутнім минулого, все ще заперечуючи те, що воно є *цим* майбутнім. І первісне майбутнє зовсім не зреалізовується: воно більше не є майбутнім по відношенню до теперішнього, не припиняючи бути майбутнім по відношенню до минулого. Воно стає нереалізованим співприсутнім теперішнього і зберігає загальну

ідеальність. «Отже, це те, що я очікував?» Воно залишається ідеально співтеперішнім майбутнім у теперішньому як нереалізоване майбутнє минулого цього теперішнього.

У тому випадку, коли майбутнє віддалене, воно залишається майбутнім по відношенню до нового теперішнього, але якщо теперішнє не конституює само себе як відсутність *цього* майбутнього, воно втрачає свій характер можливості. Отож, попереднє майбутнє стає байдуже-можливим стосовно нового теперішнього, а не *його* можливим. У цьому сенсі воно більше не уможливлює себе, але отримує буття-у-собі як можливе. Воно стає *даним* можливим, тобто можливим у-собі якогось для-себе, що стало у-собі. Вчора було можливим (як моє можливе), що я наступного понеділка поїду за місто. Сьогодні це можливе не є більше *моїм* можливим, воно стає тематизованим об'єктом мого споглядання як завжди можливого майбутнього, яким *я був*. Але його єдиним зв'язком із моїм теперішнім є те, що я мушу бути в модусі «був» цим теперішнім, ставшим минулим, від чого воно не перестає бути, по той бік мого теперішнього, можливим. Але майбутнє і минуле теперішнє згустилися в у-собі на основі мого теперішнього. Отже, під час темпорального процесу, майбутнє переходить в у-собі, ніколи не втрачаючи свого характеру майбутнього. Оскільки воно не досягається через теперішнє, воно стає просто *даним* майбутнім. Коли ж досягається, на ньому відбивається характер *ідеальності*; але ця ідеальність — це ідеальність *у-собі*, бо вона подає себе як *дана* відсутність якогось *даного* минулого, а не як відсутнє, яким теперішнє для-себе має бути у модусі *не бути*. Коли майбутнє перевищене, воно залишається назавжди (за межею низки минулих) як попереднє майбутнє: попереднє майбутнє такого минулого, що стало давноминулим, ідеальне дане майбутнє як співприсутнє якомусь теперішньому, що стало минулим.

Залишилося розглянути метаморфозу теперішнього для-себе в минуле разом із появою, пов'язаною з новим теперішнім. Було б помилкою думати, що відбувається скасування попереднього теперішнього зі з'явленням якогось теперішнього *у-собі*, яке утримує *образ* зниклого

теперішнього. В цьому сенсі треба було б чи не поміняти терміни, аби знайти істину, оскільки оминулість екс-теперішнього — це перехід до у-собі, тоді як виникнення якогось нового теперішнього є неантизацією цього у-собі. Теперішнє — не нове у-собі, воно є тим, чим не є, тим, що існує по той бік буття; воно є тим, про що можна сказати: «воно є» лише в минулому; минуле зовсім не є знищеним, воно є тим, що стало тим, чим воно було, воно є буттям теперішнього. Нарешті, як ми вже не раз зауважували, зв'язок теперішнього і минулого — це буттєве відношення, а не уявлення.

Отже, перша властивість, що нас вражає, це оволодіння для-себе буттям заново, так, мовби воно не має більше снаги підтримувати своє власне ніщо. Глибока щілина, якою для-себе має бути, заповнюється, *ніщо*, яке повинне «бути існуючим», припиняє ним бути, воно є усуненим тією мірою, якою проминуле буття-для-себе стає *якістю* у-собі. Якщо я відчував якийсь сум у минулому, то він більше не існує таким, яким я його мусив би відчувати; цей сум не має більше точної буттєвої міри, яку може мати видимість, що робить себе своїм власним свідком; він є, оскільки він був, буття приходить до нього майже як зовнішня необхідність. Минуле — це фатальність навпаки: для-себе може ставати таким, яким хоче, воно не може уникнути необхідності незворотно бути для нового для-себе тим, чим воно хотіло б бути. Внаслідок цього минуле є якимось для-себе, що перестало бути трансцендентною присутністю в у-собі. В собі самому воно впало *в осердя світу*. Те, чим я маю бути, я ним є як присутність у світі, яким я не є, але це те, чим я *був*, я був ним в осерді світу, як речі, як інтрасвітове існуюче. Однак цей світ, у якому для-себе має бути тим, чим воно було, не може бути світом, у якому воно актуально присутнє. Отже, минуле для-себе конституює себе як присутність, що перейшла в минулий стан світу. Навіть якщо світ не відчув жодної зміни, коли для-себе «переходило» з теперішнього в минуле, принаймні він осягається як такий, що зазнав тієї самої формальної зміни, яку ми щойно описали в надрах буття-для-себе. Зміна, яка є лише відображенням істинної внутрішньої мінливості свідомості. Інакше кажучи, для-себе, впадаю-

чи у минуле як екс-присутність у бутті, що стало в-собі, стає буттям «в-осерді-світу», і світ є *затриманим* у минулому вимірі як те, в осерді чого минуле для-себе є у собі. Як Сирена, людське тіло якої закінчується риб'ячим хвостом, екстрасвітове для-себе закінчується позаду себе *річчю у світі*. Я — розлючений, меланхолійний, у мене — Едипів комплекс або комплекс неповноцінності, назавжди, але в минулому, у формі «був», у осерді світу, так само, як я є службовцем, чи одноруким, чи пролетарем. У минулому світ охоплює мене, і я втрачаю себе в загальному детермінізмі, але я радикальним чином трансцендентую своє минуле до майбутнього настільки, наскільки я «був ним».

Для-себе, виразивши усе своє ніщо, знову схоплено через у-собі й розчиняється в світі; таким є минуле, яким я мушу бути, таким є перевтілення для-себе. Але це перевтілення творить себе в єдності з виникненням якогось для-себе, що неантизує себе як присутність у світі і яке має бути минулим, яке воно трансцендує. Який смисл цієї появи? Не варто вбачати тут появу якогось нового буття. Все відбувається так, ніби теперішнє було постійною буттєвою дірою, відразу ж заповненою та постійно відроджуваною; ніби теперішнє було безперервною втечею перед влипанням в «у-собі», яке йому загрожує аж до остаточної перемоги у-собі, яке буде тягнути його в минуле, яке не є більше минулим жодного для-себе. Саме смерть є цією перемогою, бо смерть — це радикальна зупинка темпоральності через оминуліть всієї системи, або, якщо хочете, через схоплення людської тотальності за допомогою у-собі.

Яким чином ми можемо *пояснити* цей динамічний характер темпоральності? Якщо вона зовсім не є (а ми сподіваємося, що це доведено) випадковою якістю, що додається до буття-для-себе, то треба мати спроможність довести, що її динаміка є суттєвою структурою для-себе, осягнутого як буття, яке має бути своїм власним ніщо. Здається, ми знову опинилися у відправному пункті.

Але істина в тому, що проблеми не існує. Якщо ми вважали, ніби зустріли її, то це тому, що, незважаючи на наші зусилля, щоб зрозуміти для-себе як таке, ми не змогли перешкодити собі заморозити його в у-собі.

Справді, якщо ми почнемо з у-собі, то виникнення змін може створити проблему: якщо у-собі є тим, чим воно є, то яким чином воно може більше ним не бути? Але, якщо виходити, навпаки, з адекватного розуміння для-себе, то мінливість не є більше тим, що слід пояснювати: це скоріше стосувалося б постійності, якщо вона могла б існувати. Справді, якщо ми розглядаємо наш опис *порядку* часу поза усім тим, що дозволило б йому і далі підтримувати свій хід, то стає зрозуміло, що темпоральність, зведена до свого порядку, стала б відразу темпоральністю *у-собі*. Екстатичний характер темпорального буття нічого тут не змінив би, оскільки він віднаходить себе у минулому не як конституюючий для-себе, але як якість, що підтримується через у-собі. Справді, якщо ми розглядаємо майбутнє як виключно майбутнє якогось для-себе, що є для-себе певного минулого, і якщо ми вважаємо, що мінливість є новою проблемою стосовно опису темпоральності як такої, то ми надаємо майбутньому, взятому як *це* майбутнє, миттєвої нерухомості, ми перетворюємо для-себе на застиглу якість, якою можна його позначити; сукупність, нарешті, стає *здійсненою* тотальністю, майбутнє і минуле сковують для-себе та встановлюють йому певні межі. Сукупність, як темпоральність, що є, знаходить себе скам'янілою навколо твердого ядра, яке є теперішньою миттю для-себе, і проблема тоді полягає саме в тому, щоб пояснити, яким чином із цієї миті може з'явитися інша мить зі своїм кортежем минулого і майбутнього. Ми уникли миттєвоїзму тією мірою, якою мить була б єдиною реальністю у-собі, обмеженою через ніщо майбутнього і ніщо минулого, але ми знову впали в нього, імпліцитно припускаючи послідовність темпоральних тотальностей, кожна з яких була б центрована навколо якоїсь миті. Коротше, ми надали миті екстатичних вимірів, але все ж не скасували її. Це означає, що ми змушені підтримувати темпоральну тотальність через інтемпоральне; час, якщо він є, знову стає якоюсь мрією.

Але мінливість природно належить до для-себе, оскільки це для-себе є спонтанністю. Спонтанність, про яку можна було б сказати, що «вона є», або просто: «*ця* спонтанність» мусила б дати можливість визначити себе че-

рез саму себе, тобто що вона була б основою не лише свого буттєвого ніщо, а й свого буття, і що, водночас, буття знову схоплює її, щоб заморозити в даності. Спонтанність, що покладає себе як спонтанність, мусить відразу ж відхилити те, що вона покладає, інакше її буття стало б набутим, і саме через це набуття вона безперервно продовжувалася б у бутті. І саме це заперечення є набутим, від якого вона повинна відмовлятися з боязні зав'язнути в інертній тривалості свого існування. Скажуть, що ці поняття — тривалість і набуття — уже передбачають темпоральність, і це правильно. Але якраз спонтанність сама конституює набуття через відмову і відмову через набуття, бо вона не може існувати, не темпоралізуючи саму себе. Її власна природа полягає в тому, щоб не користуватися набутим, яке вона конституює, реалізуючи себе як спонтанність. Неможливо інакше зрозуміти спонтанність, хіба що замкнути її в мить і таким чином заморозити її в у-собі, тобто припустивши трансцендентний час. Марно будуть заперечувати, що ми не можемо думати інакше, ніж у темпоральній формі і що наш виклад містить у собі логічну помилку, оскільки ми темпоралізуємо буття, аби, дещо пізніше, примусити час вийти з нього; марно будуть згадувати пасажі з «Критики», де Кант доводить, що інтемпоральна спонтанність незбагненна, але не суперечлива. Навпаки, нам здається, що спонтанність, яка не втікала б від самої себе, яка не втікала б навіть від самої цієї втечі, про яку можна було б сказати: вона *є* оцим та дозволила б собі замкнути в незмінну назву, й справді було б протиріччям, і що вона, насамкінець, дорівнювала б частковій стверджувальній сутності — одвічному суб'єкту, який ніколи не буде предикатом. Власне, якраз її характер спонтанності і конституює саму необерненість цих втеч, оскільки, власне, вона з них і з'являється саме для того, щоб заперечити себе, і тому цей порядок «ствердження — заперечення» не може бути оберненим. Справді, саме покладання завершується запереченням, ніколи не досягаючи стверджуючої повноти, інакше воно вичерпало б себе в миттєвому у-собі, і це лише як *заперечуване* воно приходить у буття в тотальності свого завершення. Унітарна серія «набуте — заперечення» має, до речі, в *мінливості* онто-

логічний пріоритет, оскільки мінливість — це просто зв'язок матеріальних змістів серії. Отже, ми показали саму необерненість темпоралізації як необхідної у формі цілком порожньої і апріорної спонтанності.

Ми виклали нашу тезу, користуючись поняттям спонтанності, яке здавалося нам більш знайомим для наших читачів. Але можемо тепер повернутися до цих ідей у перспективі для-себе і з нашою власною термінологією. Для-себе, яке не продовжувалося б, залишалося б, без сумніву, неґацією трансцендентного у-собі і неантизацією свого власного буття у формі «відображення — той-хто-відображує». Але ця неантизація ставала б *даною*, тобто вона набувала б випадковості у-собі, і для-себе переставало б бути основою свого власного ніщо; воно більше не було б нічим, яким мало б бути, але в неантизуючій єдності пари «відображення — тої-хто-відображує», воно *було б*. Втеча для-себе — це відмова від випадковості через саму дію, яка конституює його як таке, що було основою свого ніщо. Але ця втеча конституює якраз у випадковості те, що втікає: втікаюче для-себе залишається на місці. Воно не змогло б зникнути, оскільки ним *є* я, але тим паче воно не могло б бути основою свого власного ніщо, оскільки воно може ним бути лише у втечі: воно себе *здійснює*. Те, що підходить для-себе як присутність у..., природно відповідає також тотальності темпоралізації. Ця тотальність ніколи *не* є завершеною, вона є тотальністю, яка заперечує себе та яка втікає від себе, вона є вириванням себе в єдності того самого виникнення, невловима тотальність, яка, в той же момент, коли вона себе подає, вже є по той бік цього дарування себе.

Отже, час свідомості — це людська реальність, яка темпоралізує себе як тотальність, яка в самій собі є своєю власною незавершеністю, це — ніщо, яке прослизає в тотальність як детоталізуючий фермент. Ця тотальність, яка біжить за собою і водночас заперечує себе, яка не змогла б знайти в самій собі жодної межі у своєму перевищенні, оскільки вона є своїм власним перевищенням, вона перевищує себе до самої себе, не могла б у жодному разі існувати в межах якоїсь миті. Ніколи не існує миті, в якій можна було б стверджувати, що для-себе існує,

оскільки, власне, для-себе ніколи не існує. А темпоральність, навпаки, темпоралізує себе цілком як відмова від миті.

III. Первісна темпоральність і психічна темпоральність: рефлексія

Для-себе триває у формі нететичної свідомості (de) тривалості. Але я можу «відчувати час, який минає» і осягати себе самого як єдність послідовності. У цьому випадку я маю свідомість *щодо* тривалості. Ця свідомість є тетичною і дуже скидається на пізнання, як і тривалість, котра себе темпоралізує під моїм поглядом, доволі близька до об'єкта пізнання. Який зв'язок може існувати між первісною темпоральністю і цією психічною темпоральністю, з котрою я стикаюся, щойно осягнувши себе самого «в процесі тривалості»? Ця проблема одразу ж відсилає нас до іншої, бо свідомість *щодо* тривалості — це свідомість якоїсь свідомості, що триває; отож, ставити питання про природу та права цієї тетичної свідомості тривалості — це повернутися до постановки питання про природу та права рефлексії. Справді, саме в рефлексії темпоральність виявляється як психічна тривалість, і всі процеси психічної тривалості належать до рефлектуючої свідомості. Отже, перш ніж доскіпуватися, як психічна тривалість може конституювати себе іманентним об'єктом рефлексії, спробуймо відповісти на попереднє запитання: чи можлива рефлексія для буття, яке може бути лише в минулому? У Декарта і Гусерля рефлексія визначається як тип привілейованої інтуїції, бо вона вловлює свідомість у теперішній і миттєвій іманентності дії. Чи збереже вона свою достовірність, якщо буття, котре вона покликана пізнати, є *минулим* відносно нього? Оскільки наша онтологія має за основу рефлексивний досвід, то чи не ризикує вона втратити всі свої права? Але чи є, насправді, минуле буття, яке повинно стати об'єктом рефлексивних свідомостей? І сама рефлексія, якщо вона є для-себе, чи мусить вона обмежуватися існуванням і достовірними миттєвостями? Мо-

жемо з'ясувати це, лише повернувшись до рефлексивного феномена, щоб визначити його структуру.

Рефлексія — це для-себе, свідоме *щодо* самого себе. Оскільки для-себе — це вже нететична свідомість (de) себе, то рефлексію зазвичай сприймають як нову свідомість, яка зненацька з'явилася, спрямована на рефлексовану свідомість, і яка живе у симбіозі з нею. Згадаймо тут стару *idea ideae* Спінози.

Але, окрім того, що важко пояснити появу *ex nihilo* рефлексивної свідомості, зовсім неможливо зрозуміти її абсолютну єдність з відрефлектованою свідомістю, єдністю, котра одна робить зрозумілими права та достовірність рефлексивної інтуїції. Справді, ми не могли б визначити *esse* відрефлектованого як *percipi*, бо, власне, його буття не має потреби бути сприйнятим, щоб існувати. Його первісний зв'язок із рефлексією не може бути унітарним відношенням репрезентації до суб'єкта, що мислить. Якщо пізнане існуюче мусить мати ту саму вартість буття, що й існуюче, котре пізнає, то в підсумку це означає, що слід описувати зв'язок цих двох сущих саме в дусі наївного реалізму. Але тоді, власне, зіштовхуємося з найголовнішим ускладненням реалізму: як два цілком ізольованих сущих, незалежних і наділених цією достатністю буття, котру німці називають *Selbstständigkeit*, можуть підтримувати зв'язок між собою, надто ж — цей тип внутрішніх відносин, котрий називають пізнанням? Якщо ми *спочатку* уявимо рефлексію як автономну свідомість, то потім *ніколи* не зможемо об'єднати її з відрефлектованою свідомістю. Вони завжди складатимуть пару, і якщо, припустимо неможливе, рефлексивна свідомість спромоглася б бути свідомістю *щодо* відрефлектованої свідомості, то це могло б бути лише *зовнішнім* зв'язком між двома свідомостями; щонайбільше,— могли б уявити, що рефлексія, зосереджена в собі, володіє як образом відрефлектованою свідомістю, і ми знову впадали б в ідеалізм; рефлексивне пізнання і, зокрема, *cogito*, втратили б свою достовірність і мали б натомість лише певну вірогідність, до того ж таку, котру важко визначити. Отже, рефлексія має бути єдиною через буттєвий зв'язок із відрефлектованим, аби рефлексивна свідомість *була* відрефлектованою свідомістю.

Але, з другого боку, тут не може стояти питання про загальне ототожнення рефлексивного з відрефлектованим, що відразу скасувало б феномен рефлексії, допускаючи існування лише фантомної дуальності «відображення — той-хто-відображує». Тут нам ще раз трапляється цей тип буття, який визначає для-себе: якщо рефлексія має бути безперечною очевидністю, то вона вимагає, аби рефлексивне *було* відрефлектованим. Однак, тією мірою, якою рефлексія є *пізнанням*, необхідно, щоб відрефлектоване було *об'єктом* для рефлексивного; це те, що містить у собі розділення буття. Отже, потрібно, щоб рефлексивне одночасно було і не було відрефлектованим. Цю онтологічну структуру ми вже відкрили в серцевині для-себе. Але тоді вона не мала точно такого значення. Справді, вона передбачала (в обох термінах — «відображене і відображуюче») дуальність, позначену радикальним *Unselbstständigkeit*, тобто таку неспроможність подавати себе відокремлено, що дуальність постійно залишалася швидкоплинною, і кожен термін, покладаючи себе для іншого, *ставав* іншим. Стосовно ж рефлексії, то тут діється дещо інше, бо відрефлектоване «відображення-відображуюче» існує для рефлексивного «відображення-відображуючого». Інакше кажучи, відрефлектоване є *явленим* для рефлексивного, не перестаючи, однак, бути свідком (стосовно) себе самого, а рефлексивне є *свідком* стосовно відрефлектованого, теж не перестаючи бути явленим собі самому. Саме *тому*, що відрефлектоване відображає себе у-собі, воно є явленим для рефлексивного, а рефлексивне може бути свідком лише тому, що воно є свідомістю (стосовно) буття, тобто тією самою мірою, якою цей свідок, яким він є, існує як відображення для відображуючого, він також є. Отже, і відрефлектоване, і рефлексивне прагнуть до *Selbstständigkeit*, а розподільне *нічого* розділяє їх досить різко, тоді як ніщо для-себе не відділяє відображення від відображуючого. Одначе слід зауважити: 1. Рефлексія, як свідок, може мати власне буття свідка лише в і через явлене, тобто воно глибоко вражене в бутті своєю рефлексивністю і, як таке, ніколи не може досягти *Selbstständigkeit*, до якого прагне, бо виводить своє буття зі своєї функції, а свою функцію — від відре-

флектованого для-себе. 2. Відрефлектоване глибоко змінене рефлексією, оскільки воно є свідомістю (стосовно) себе як відрефлектована свідомість *щодо* того чи того трансцендентного феномена. Воно сприймає себе як того, кого розглядають; його можна було б порівняти (якщо вдатися до чуттєвого образу) з людиною, котра пише, схиляється над столом і весь час, доки пише, пам'ятає, що позаду неї хтось стоїть і спостерігає. Отже, вона певною мірою вже має свідомість (стосовно) себе самої як такої, що *існує ззовні*, чи, точніше, окреслює її *ззовні*, тобто подає себе як об'єкт для... Отже, її сенс відрефлектованого невіддільний від рефлексивного, існує там, на відстані від нього, в свідомості, яка його відображає. У цьому розумінні вона володіє *Selbstständigkeit* не більше, ніж саме рефлексивне. Гусерль доводить, що відрефлектоване «подає себе як існуюче там, до рефлексії». Одначе застережемо себе від помилки: Selbstständigkeit нерефлектованого як нерефлектоване, стосовно будь-якої можливої рефлексії, не переходить у феномен рефлексії, бо, власне, феномен втрачає властивість нерефлектованого. Для свідомості стати відрефлектованою означає піддатися глибокій модифікації у своєму бутті і втратити, власне, Selbstständigkeit, який їй був притаманний як квазітотальності «відображене-відображуюче». Нарешті, тією мірою, якою ніщо відокремлює відрефлектоване від рефлексивного, це ніщо, котре не може висновувати своє буття із самого себе, мусить «бути існуючим». Ми розуміємо під цим, що лише унітарна буттєва структура може бути своїм власним ніщо у формі *«спонукання бути ним»*. Справді, ані рефлексивне, ані відрефлектоване не можуть заснувати це розокремлююче ніщо. Але рефлексія — це *буття*, так само, як нерефлектуюче для-себе (не буттєвий додаток), *буття, яке має бути своїм власним ніщо*; це не поява якоїсь нової свідомості, скерованої на для-себе, це якраз для-себе здійснює у собі інтраструктурну модифікацію; одне слово, якраз саме для-себе змушує себе існувати у модусі рефлексивне-рефлектуючий, замість того, щоб бути просто у модусі відображення-відображуючий; цей новий модус бути дозволяє, до речі, існувати модусу відображення-відображаючий як первісній внутрішній структурі. Той, хто

рефлектує про мене, це не є, не знаю який, чистий позачасовий погляд, це — я, той, хто триває, втягнений у коло своєї самості, перебуваючи під загрозою у світі разом зі своєю історичністю. Просто ця історичність, і це буття у-світі, і це коло самості, це для-себе, яким я є,— усі вони живуть у модусі рефлексивного роздвоєння.

Отож, рефлексивне відокремлене від відрефлектованого через ніщо. Таким чином, феномен рефлексії — це неантизація для-себе, яка не надходить до нього ззовні, але якою він *має бути*. Звідки може надходити цей порив неантизації? Яким може бути його обґрунтування?

У з'явленні для-себе як присутності у бутті має місце первісне розсіювання: для-себе втрачає себе у ззовні, поряд з у-собі та у трьох темпоральних екстатичностях. Воно — по той бік самого себе і в найглибших внутрішніх шарах себе, буття-для-себе екстатичне, бо воно мусить шукати своє буття деінде: у відображуючому, якщо воно подає себе як відображення, у відображенні, якщо встановлює себе як відображуюче. Поява для-себе стверджує поразку у-собі, яке не змогло бути своєю власною основою. Рефлексія залишається постійною можливістю для-себе як спроба відновлення бути. Через рефлексію для-себе, котре втрачає себе по той бік самого себе, намагається інтеріоризуватися в своє буття, це — друга спроба заснувати себе; йдеться тут про те, щоб *бути для самого себе тим, чим воно є*. Справді, якби квазідуальність відображення-відображуючого була зібрана у тотальність для свідка, котрим була б вона сама, вона постала б у своїх власних очах тим, чим вона є. Отже, йдеться про те, щоб подолати буття, котре втікає від самого себе, будучи тим, чим воно є у модусі не-бути, і котре тече, будучи своєю власною течією, котре протікає поміж свої власні пальці і з котрого твориться якесь *дане*, котре, нарешті, *є тим, чим воно є*; мовиться про те, щоб зібрати в єдність якогось погляду цю незавершену тотальність, котра незавершена лише тому, що є у самій собі своїм незавершенням, щоб уникнути сфери постійного повернення, що має бути у собі самому поверненням, і, власне, тому уникають ланцюгів цього повернення, аби *змусити його бути* поверненням, котре дається споглядану, тобто поверненням, що є тим, чим воно є.

Але, водночас, необхідно, аби це буття, котре відтворюється і засновує себе як дане (тобто котре надає собі випадковості буття, щоб зберегти її при її утворенні), було само тим, що воно відтворює і засновує, зберігає від екстатичного розсіювання. Обґрунтування рефлексії складається з подвійної спроби одночасної об'єктивації та інтеріоризації. Бути у собі самому як об'єкт-у-собі, в цілковитій єдності інтеріоризації — ось те, чим має бути буття-рефлексія.

Ця спроба бути у собі самому своєю власною основою, відтворюватися і домінувати над власною втечею у внутрішнє, щоб *бути*, нарешті, цією втечею, замість того, щоб темпоралізувати її як втечу, котра втікає сама, має привести до поразки, і, власне, ця поразка і є рефлексією. Справді, якраз це буття, котре втрачає себе, має відтворити його, бути цим відтворенням у буттєвому модусі, що є його, тобто у модусі для-себе, отже, втечі. Саме *в якості для-себе* для-себе намагатиметься бути тим, чим воно є, або, якщо хочете, воно буде *для себе* тим, чим воно є-для-себе. Отже, рефлексія, або спроба відтворити для-себе через повернення до себе призводить до появи для-себе для для-себе. Буття, котре прагне заснувати себе у бутті, є само лише основою свого власного ніщо. Тож сукупність залишається неантизованим у-собі. І водночас повернення буття до себе може лише змусити з'явитися якусь *відстань* між тим, що повертається, і тим, до чого воно повертається. Повернення до себе — це відрив від себе, щоб повернутися. Якраз це повернення спричиняє появу рефлексивного ніщо. Бо структура для-себе така, що воно може бути повернене до свого буття лише через буття, котре саме існує без форми для-себе. Отже, буття, котре здійснює відтворення, має конституювати себе у модусі для-себе, а буття покликане бути відтвореним, мусить існувати як для-себе. І обидва ці буття мають бути *одним і тим самим буттям*, але якраз оскільки воно відтворює *себе*, воно примушує існувати між собою і собою, в єдності буття, абсолютну відстань. Цей феномен рефлексії є постійною можливістю для-себе, бо рефлексивне розмножування поділом є, потенціально, у відрефлектованому для-себе: справді, достатньо, щоб рефлектуюче для-себе подало себе *для*

себе як свідок *щодо* відображення, і відображене для-себе подає себе *для себе* як відображення цього відображуючого. Отже, рефлексія як спроба відновлення для-себе через для-себе, яке існує у модусі не-бути,— це стадія неантизації, проміжної між існуванням просто для-себе і існуванням *для іншого*, як дія відновлення для-себе через для-себе, яке не є у модусі не-бути [1].

Чи може рефлексія, описана таким чином, бути обмеженою в своїх правах і в своїй досяжності через те, що для-себе темпоралізує себе? Ми так не думаємо.

Прагнучи осягнути рефлексивний феномен у його стосунках із темпоральністю, слід розрізняти два типи рефлексії, котра може бути чистою або нечистою. Чиста рефлексія (звичайна присутність рефлексивного для-себе у рефлектованому для-себе) є, водночас, первісною формою рефлексії та її ідеальною формою, на основі якої з'являється нечиста рефлексія, і такою також, що ніколи не є *даною* спочатку, такою, якої треба досягнути через певний різновид *катарсису*. Нечиста, або причетна рефлексія, про котру мова йтиме згодом, включає чисту рефлексію, але перевищує її тому, що поширює свої претензії далі.

Які ж статус і права чистої рефлексії? Очевидне те, що рефлексоване є відрефлектованим. Виходячи з цього, не матимемо жодного способу узаконити рефлексію. Однак рефлексоване є відрефлектованим у цілковитій іманентності, хоча у формі «не-бути-у-собі». Саме це переконливо засвідчує те, що відрефлектоване не є сповна об'єктом, а *квазіоб'єктом* для рефлексії. Справді, відрефлектована свідомість ще не розкривається як *зовнішнє* щодо рефлексії, тобто як буття, на яке можна «мати певний погляд», стосовно котрого можна вдатися до відступу, збільшення чи зменшення відстані, що його розокремлює. Аби відрефлектована свідомість була такою, котру можна «побачити ззовні» і щоб рефлексія могла зорієн-

[1] Ми знаходимо тут цей «розкол рівного в самому собі», з котрого Гегель виспував властивість свідомості. Але цей розкол, замість того, щоб вести (як у «Феноменології духу») до вищої інтеграції, лише змушує сильніше і безповоротно поглиблювати ніщо, яке відокремлює свідомість від неї самої. Свідомість гегельянська, але це — її найбільша ілюзія.

туватися стосовно неї, необхідно було б, щоб рефлектуюче не було відрефлектованим у модусі не-бути тим, чим воно не є: це розмноження поділом здійсниться лише в існуванні для *іншого*. Рефлексія — це пізнання, що, безсумнівно, вона має властивість покладання, стверджує відрефлектовану свідомість. Але будь-яке ствердження, як невдовзі переконаємося, обумовлене неґацією: стверджувати *цей* предмет означає водночас заперечувати те, що я є цим предметом. Пізнати — це *зробити себе* іншим. Однак, власне, рефлектуюче може себе витворити цілком іншим лише як відрефлектоване, бо воно *є-щоб-бути* відрефлектованим. Його утвердження зупиняється на півдорозі, оскільки його неґація не здійснює себе повністю. Отже, воно не може відокремити себе цілком від рефлектованого і не може вловити його з певної «точки зору». Пізнання його тотальне, це — блискавична інтуїція, без виступів, без початкової і кінцевої точок. Все є даним одночасно за типом цілковитого зближення. Те, що ми зазвичай називаємо *пізнати*, передбачає етапи, плани, порядок, ієрархію. Навіть математичні істини відкриваються нам зорієнтованими стосовно інших істин, у певних послідовностях; вони ніколи не відкриваються зі всіма своїми властивостями водночас. Але рефлексія, що постачає нам відрефлектоване не як щось дане, а як буття, котрим ми маємо бути, у невизначеності, без оцінки, є пізнанням, що вийшло за межі самого себе і не пояснює себе. Водночас вона ніколи не дивується самій собі, нічому нас не *вчить*, вона лише *покладає*. У пізнанні якогось трансцендентного об'єкта, справді, є *відкриття* речі, і відкрита річ може ввести в оману чи здивувати нас. Але у рефлексивному відкритті має місце покладання якогось буття, котре вже було відкриттям у своєму бутті. Рефлексія обмежується тим, щоб змусити існувати для себе це відкриття; відкрите буття не проявляється як щось дане, а з властивістю «уже відкритого». Рефлексія — це, швидше, *впізнавання*, аніж пізнання. Вона передбачає дорефлексивне розуміння того, що вона прагне відновити як первісну мотивацію відтворення.

Але якщо рефлектуюче *є* відрефлектованим, якщо ця буттєва єдність засновує й обмежує права рефлексії, то

слід додати, що саме рефлектоване є своїм минулим і своїм майбутнім. Отже, не викликає сумніву те, що рефлектуюче, хоча постійно (через тотальність) виходить за межі рефлектованого, яким воно існує у модусі не-бути, поширює свої права аподиктичності на цю саму тотальність, якою воно є. Отже, рефлексивне досягнення Декарта — *cogito* — не повинно бути обмеженим нескінченно малою миттю. Саме такий висновок можна, до речі, зробити з того факту, що *думка* — це дія, яка включає минуле і подає себе передескізом майбутнього. «Я *сумніваюся*, отже, я існую»,— говорить Декарт. Але що залишилося б від методичного сумніву, якби могли його обмежити до миті? Можливо, призупинку судження. Але призупинка судження — це не сумнів, а лише його неодмінна структура. Щоб мати сумнів, необхідно, аби ця затримка була обумовлена недостатністю причин для ствердження чи заперечення — те, що відсилає до минулого,— й аби вона вільно утримувалася, аж до втручання нових елементів,— це те, що вже є проектом майбутнього. Сумнів постає на ґрунті доонтологічного розуміння стосовно *знання* і вимог стосовно істини. Це розуміння і ці вимоги, котрі надають сумніву цілковитого його значення, втягують тотальність людино-реальності і її буття у світ, передбачають існування якогось *об'єкта* пізнання і сумніву, тобто трансцендентної постійності в універсальному часі; отже, сумнів — це якась пов'язана *поведінка*, яка репрезентує один із модусів буття-в-світі людино-реальності. Відкрити себе таким, що сумнівається,— це вже бути попереду самого себе, у майбутньому, яке містить мету, припинення і значення цього сумніву, позаду себе, в минулому, яке містить складові мотивації сумніву і його фази, поза собою, у світі, як присутність у предметі, що викликає сумнів. Такі ж зауваження можна прилучити до будь-якої рефлексивної констатації: я читаю, я мрію, я осягаю, я дію. Або вони змусять нас відмовитися від аподиктичної очевидності в рефлексії: тоді первісне пізнання, яке я маю стосовно себе, провалюється в можливе, навіть моє існування — це лише ймовірність, бо моє-буття-у-миті не є буттям,— або ж треба поширити права рефлексії на людську тотальність, тобто на минуле, на майбутнє, на теперішнє, на предмет. Отже,

якщо ми зрозуміли правильно, рефлексія — це для-себе, котре намагається відтворити самого себе як тотальність у постійній незавершеності. Саме ствердження відкриття буття є у собі самому своїм власним відкриттям. Оскільки для-себе темпоралізує себе, в результаті маємо: 1. Рефлексія як спосіб буття для-себе має бути в якості темпоралізації, вона сама є своїм власним минулим і своїм майбутнім. 2. Для-себе поширює, природно, свої права і свою переконливість аж до можливостей, якими я *є*, і аж до минулого, яким я *був*. Рефлектуюче не вловлюється через миттєве відрефлектоване, але і саме воно не є миттєвістю. Це не означає, що рефлектуюче завбачало, *разом* зі своїм майбутнім, майбутнє рефлектованого, *разом* зі своїм минулим, минуле свідомості, що пізнає. Навпаки, саме через майбутнє і минуле рефлектуюче і відрефлектоване розрізняються в єдності їхнього буття. Справді, майбутнє рефлектуючого — це сукупність власних можливостей, якими рефлектуюче має бути як рефлектуюче. Як таке, воно не може охопити свідомість відрефлектованого майбутнього. Ці ж зауваги були б придатними і для рефлектуючого минулого, хоча воно засновує себе, в кінцевому підсумку, в минулому первісного для-себе. Але рефлексія, якщо вона виводить своє значення зі свого майбутнього і свого минулого як втікаюча присутність у втечі, вже існує екстатично протягом усієї втечі. Інакше кажучи, для-себе, що змушує себе існувати у модусі рефлексивного роздвоєння, в якості для-себе, виводить свій сенс зі своїх можливостей і зі свого майбутнього; в цьому сенсі, рефлексія — це діаспоричне явище, але в якості *присутності у собі* воно є теперішньою присутністю в усіх своїх екстатичних вимірах. Можуть зауважити, що залишилося пояснити, чому ця рефлексія (котра претендує на аподиктичність) може допустити стільки помилок якраз щодо цього минулого, пізнавати яке ви надаєте їй право. Я відповім, що вона не допустила жодної з них у тих чітко визначених межах, в яких вона осягає минуле як те, що невідступно переслідує теперішнє у нетематичній формі. Коли я говорю: «Я читаю, я сумніваюся, я сподіваюся тощо», як ми це показали, я здалека сповнююся моїм теперішнім у напрямку до минулого. Отже, в кожному із цих випадків

я не можу себе ввести в оману. Аподиктичність рефлексії не викликає сумніву в тій мірі, в якій вона цілком охоплює минуле таким, яким воно є для відрефлектованої свідомості, котра має бути ним. Якщо, з іншого боку, я можу неодноразово помилятися, пригадуючи (у модусі рефлектуючого) мої почуття чи мої давні ідеї, то це тому, що я перебуваю в плані пам'яті: в цей самий момент я не є більше моїм минулим, але я його тематизую. Тоді ми більше не маємо справи з рефлектуючою дією.

Отже, рефлексія — це свідомість *трьох* екстатичних вимірів. Вона є нететичною свідомістю (стосовно) течії часу і тетичною свідомістю *стосовно* тривалості. Для неї минуле і теперішнє відрефлектованого розпочинають існувати як *квазі-ззовні*, в тому сенсі, що вони утримані в єдності не лише певного для-себе, котре вичерпує їхнє буття, змушуючи бути ним, а й *для* певного для-себе, котре відокремлено від них через ніщо, для якогось для-себе, котре хоча й існує разом із ними в єдності якогось буття, але не має бути їхнім буттям. Через неї також течія часу має тенденцію бути як зовнішнє, що накреслене в іманентності. Але, до того ж, чиста рефлексія відкриває темпоральність лише в своїй первісній несубстанціональності, у своїй відмові бути у-собі, вона відкриває можливості *в якості можливостей*, полегшених через свободу для-себе, вона відкриває теперішнє як трансцендентне, і якщо минуле постає їй як у-собі, то це також на основі присутності. Нарешті, вона відкриває для-себе у його детоталізованій тотальності в якості незрівнянної індивідуальності, якою вона є *сама* у модусі спонукання бути ним; вона відкриває його як виключно «рефлектоване» буття, котре завжди існує в якості *себе* і яке завжди є цим «себе» на відстані від себе самого, у майбутньому, у минулому, у світі. Отже, рефлексія осягає темпоральність, оскільки вона відкриває себе як унікальний і неповторний модус буття певної самості, тобто як історичність.

Однак психологічна тривалість, яку ми знаємо і щоденно використовуємо як послідовність темпоральних організованих форм, протилежна історичності. Справді, вона є конкретною основою психічних одиниць течії часу. Ця радість, наприклад,— це певна організована фор-

ма, яка настає після суму, а перед тим це було приниження, котре я відчув учора. Саме між цими одиницями течії часу, властивостями, станами, діями містяться зазвичай відношення «перед» і «після», і саме ці одиниці можуть навіть прислужитися в якості *датування*. Отже, рефлектуюча свідомість людини-в-світі перебуває, в своєму щоденному існуванні, перед психічними об'єктами, котрі є тим, чим вони є, які проступають на суцільній тканині нашої темпоральності як малюнки і мотиви на гобелені, і котрі слідують один за одним на кшталт речей світу в універсальному часі, тобто змінюючи одні одних, не підтримуючи між собою аніяких інших зв'язків, ніж суто зовнішні зв'язки послідовності. Про радість, яку *я маю* або яку *я мав*, кажуть, що це — *моя* радість, нібито я є для неї підтримкою, і що вона відокремилася від мене, як от кінечні модуси Спінози вирізняються на тлі атрибута. Кажуть навіть, що *я відчув* цю радість, нібито вона відбилася, як печатка, на тканині моєї темпоралізації, або, ще точніше, нібито присутність у мені цих почуттів, цих ідей, цих станів була свого роду *відвідуванням*. Годі називати ілюзією цю психічну тривалість, спричинену конкретною течією часу автономних організацій, тобто, в підсумку, послідовністю психічних *фактів*, *фактів* свідомості: справді, саме їхня реальність стає об'єктом психології; практично саме на рівні психологічного факту складаються буденні взаємини між людьми — вимоги, заздрощі, злість, пропозиції, боротьба, хитрощі тощо. Одначе незрозуміло, як іррефлектоване для-себе, що історизує себе в своєму з'явленні, *само повинне бути* цими якостями, станами і діями. Його буттєва єдність розчинилася б у кількості зовнішніх один щодо одного існуючих, знову постала б онтологічна проблема темпоральності, і цього разу ми позбавилися б будь-яких засобів розв'язати її, оскільки, якщо для-себе є можливим бути своїм власним минулим, було б абсурдним вимагати у моєї радості, аби вона була сумом, який їй передував, навіть у модусі не-бути. Психологи дають деґрадоване уявлення щодо цього екстатичного існування, коли вони твердять, що психічні факти відносні один щодо одного і що гуркіт грому, котрий розкотився після тривалої тиші, сприймається як гуркіт-грому-після-три-

валої-тиші. Це — сильний аргумент, але вони (психологи) не дають собі пояснити цю відносність у послідовності, позбавивши її будь-якої онтологічної основи. Справді, якщо для-себе осягають у його історичності, психічна тривалість розсіюється, стани, якості і дії зникають, поступаючись місцем буттю-для-себе як такому, котре існує лише як унікальна індивідуальність, процес історіалізації котрої нероздільний. Саме він (процес) минає, називає себе основою майбутнього, застигає минулим, яким воно було, саме він історіалізує свою самість, а ми знаємо, що він є (у модусі первісної чи нерефлектованої) свідомістю світу, а *не* себе. Отже, якості, стани не могли б бути буттями в своєму бутті (в тому сенсі, що єдність протікання *радості* була б «змістом» чи «фактом» свідомості), для нього існують лише внутрішні, непозиційні забарвлення, які є не чим іншим, як ним самим, бо воно є для-себе, і які не можуть бути зрозумілими поза ним.

Отже, маємо дві темпоральності: первісна темпоральність, темпоралізацією якої ми є, і психічна темпоральність, яка постає водночас як несумісна з буттєвим модусом нашого буття і як інтерсуб'єктивна реальність, об'єкт науки, мета людських вчинків (наприклад, у тому сенсі, в якому я роблю все можливе, аби «змусити себе покохати Анні», аби в неї «викликати любов до мене»). Ця психічна темпоральність, яка, очевидно, *похідна*, не може поставати безпосередньо з первісної темпоральності; ця остання не конституює нічого іншого, окрім самої себе. Щодо психічної темпоральності, то вона нездатна конституювати *себе*, оскільки вона — лише послідовний порядок фактів. Зрештою, психічна темпоральність не може проявитися у нерефлектованому для-себе, яке є чистою екстатичною присутністю у світі: вона відкриває себе якраз у рефлексії, що має її конституювати. Але як рефлексія могла б це зробити, якщо вона є простим відкриттям історичності, якою вона є?

Саме тут слід відрізнити чисту рефлексію від нечистої, або конституюючої: бо саме нечиста рефлексія визначає послідовність психічних фактів, або *психе*. І те, що подає себе спочатку в щоденному житті, це — нечиста, або конституююча, рефлексія, хоча вона приховує в

собі чисту рефлексію як свою первісну структуру. Але ця остання може бути досягнутою лише внаслідок певної модифікації, котру вона чинить над собою і котра існує як *катарсис*. Тут зайве розглядати мотивацію і структуру цього *катарсису*. Для нас важливий розгляд нечистої рефлексії, бо вона є конституюванням і відкриттям психічної темпоральності.

Рефлексія, як ми вже бачили,— це такий тип буття, в якому для-себе існує, щоб бути в самому собі тим, чим воно є. Отже, рефлексія — це не свавільна з'ява в чистій буттєвій індиферентності, вона продукує себе в перспективі якогось *для*. Справді, ми вже навіть тут бачили, що для-себе є буттям, котре, в своєму бутті, є основою якогось для. Отже, значення рефлексії — це її буття-для. Зокрема, рефлектуюче є рефлектованим, котре само себе неантизує *заради* свого відтворення. У цьому сенсі рефлектуюче, оскільки воно має бути рефлектованим, втікає від для-себе, яким воно є в якості рефлектуючого у формі «спонукання бути ним». Але якби воно існувало тільки для того, щоб бути рефлектованим (яким воно має бути), воно уникало б для-себе, аби віднайти його знову; повсюди і в будь-який спосіб, яким воно здійснюється, для-себе приречене бути-для-себе. Справді, це саме те, що розкриває чисту рефлексію. Але нечиста рефлексія, перший і спонтанний (але не *первісний*) рефлектуючий рух, існує-щоб-бути відрефлектованим в якості у-собі. Її обґрунтування міститься в ній самій у подвійному русі (який ми вже розглядали) — інтеріоризації й об'єктивізації: осягнути рефлектоване в якості у-собі, аби змусити себе бути цим у-собі, яке осягнули. Отже, нечиста рефлексія осягає рефлектоване як таке лише в колі самості, де вона перебуває у безпосередньому зв'язку з якимось у-собі, яким вона має бути. Одначе, з другого боку, це у-собі, яким вона має бути, це — *відрефлектоване*, оскільки відображуюче силкується осягнути його як існуюче у-собі. Отже, існує три форми нечистої рефлексії: рефлектуюче, рефлектоване й у-собі, яким рефлектуюче має бути, оскільки це у-собі буде рефлектованим, і яке є іншим лише *для* рефлектуючого феномена. Це у-собі — передекскіз поза рефлектованого-для-себе через рефлексію, яка перетинає рефлектова-

не, щоб знову відтворити й заснувати його; воно — як проекція в у-собі рефлектованого-для-себе в якості значення: його буття зовсім не означає бути, а *бути-бувшим*, як ніщо. Воно є відрефлектованим в якості чистого об'єкта для рефлектуючого. Як тільки рефлексія стає на точку зору щодо рефлектуючого, виходить із цієї блискавичної і без етапів інтуїції, де рефлектоване подає себе без точки зору рефлектуючого, як тільки вона покладає себе в якості такої, що *не* є рефлектованим, і яке вона визначає тим, що *воно є*, рефлексія спричиняє появу якогось у-собі, що піддається визначенню, кваліфікації позад рефлектованого. Це трансцендентне у-собі, або тінь, привнесене рефлектованим у буття, є тим, чим рефлектуюче *має бути*, бо воно є тим, чим *є* рефлектоване. Воно зовсім не змішує себе з *цінністю* рефлектованого, котре подає себе у рефлексії в загальній і недиференційованій інтуїції, ані з *цінністю*, що переслідує рефлектуюче як нететична відсутність і як *для* рефлектуючої свідомості, бо вона є непозиційною свідомістю (стосовно) самої себе. Це — необхідний об'єкт будь-якої рефлексії; щоб він з'явився, достатньо, аби рефлексія розглядала рефлектоване як об'єкт: це якраз той намір, яким рефлексія визначає себе до розгляду рефлектованого як об'єкта, спонукає з'явитися у-собі в якості трансцендентної об'єктивації рефлектованого. А дія, через яку рефлексія зважується сприйняти рефлектоване як об'єкт, міститься в ній самій: 1) положення рефлектуючого як такого, що *не є* рефлектованим; 2) прийняття точки зору стосовно рефлектованого. До речі, в реальності ці два моменти складають один, бо конкретна негація, якою рефлектуюче змушує себе бути стосовно рефлектованого, проявляє себе якраз *в і через* факт прийняття певної точки зору. Об'єктивуюча дія, як бачимо, існує в тривалості рефлектуючого подвоєння, бо це подвоєння відбувається через поглиблення ніщо, яке відділяє відображення від відображуючого. Об'єктивація відтворює рефлектуючий рух як такий, що не є рефлектованим, *для* якого рефлектоване постає як об'єкт для рефлектуючого. Тільки ця рефлексія є самообманом, оскільки, якщо вона з'явилася для того, аби розірвати зв'язок, котрий поєднує рефлектоване з рефлектуючим,

якщо вона, здається, проголошує, що рефлектуюче *не є* рефлектованим у модусі не бути тим, чим не бувають, тоді як у рефлектуючому первісному з'явленні рефлектуюче не є рефлектованим у модусі не бути тим, чим бувають, то це якраз саме *для* того, аби відтворити потім ствердження тотожності і ствердити це у-собі, «*яким* я є». Коротше, рефлексія — це самообман, бо вона конституює себе в якості відкриття *об'єкта*, яким *я є сам*. Але, по-друге, ця найрадикальніша неантизація не є реальною чи метафізичною подією: реальною подією, третім процесом неантизації є буття *для-іншого*. Нечиста рефлексія — це марне зусилля для-себе *бути іншим, залишаючись собою*. Трансцендентний об'єкт, який з'явився позаду рефлектованого для-себе, є тим єдиним буттям, про яке рефлектуюче може, в цьому сенсі, сказати, що *воно не є ним*. Але це — тінь буття. Воно є бувшим, і рефлектуюче має ним бути, щоб не бути ним. Саме цю тінь буття, необхідний і постійний корелят нечистої рефлексії, психолог вивчає як *психічний факт*. Отже, психічний факт — це тінь рефлектованого, оскільки рефлектуюче має ним екстатично бути у модусі не-бути. Рефлексія нечиста, коли подає себе як інтуїцію для-себе в у-собі; те, що відкривається в ній,— це не темпоральна й не субстанційна історичність рефлектованого; це, по той бік цього рефлектованого, сама субстанційність організованих форм плинності часу. Єдність цих віртуальних буттів називається *психічним життям*, або *психе*, віртуальним і трансцендентним у-собі, яке підтримує темпоралізацію для-себе. Чиста рефлексія завжди є тільки квазіпізнанням; але лише стосовно *психе* можна мати рефлектуюче пізнання. Тому природно, що в кожному психічному об'єкті будуть знаходити властивості реального, але деградованого в у-собі рефлектованого. Саме короткий апріорний опис *психе* дозволить нам дати цьому раду.

1. Під *психе* ми розуміємо *ego*, його стани, його якості і його дії. *ego* у подвійній граматичній формі «Я» і «моє» репрезентують нашу *особистість* як психічну трансцендентну єдність. Ми описали її в іншому місці. Саме в якості *ego* ми є суб'єктами дії і суб'єктами права, активними й пасивними, самостійними чинниками,

можливими об'єктами суджень цінності чи відповідальності.

Властивості *ego* являють собою сукупність можливостей, прихованих станів, спроможностей, з яких складається наш характер, наші звички (в сенсі грецького ἕξις). Це — «властивості» бути запальним, працьовитим, заздрісним, честолюбним, чутливим тощо. Але слід також визнати властивості іншого роду, які походять із нашої історії і які ми називаємо *звичками*: я можу бути *постарілим, втомленим, злим*, у стані регресу або прогресу, я можу здаватися «тим, хто здобув упевненість у результаті успіху», або, навпаки, «тим, хто потроху втрачає смаки й звички, сексуальну спроможність» (внаслідок тривалої хвороби).

Стани подають себе (на відміну від властивостей, які існують «у можливості») як існуючі в дії. Ненависть, любов, заздрість — це стани. Хвороба, оскільки вона осягнута через хворобу як психофізіологічну реальність, теж стан. Таким же чином кількість характеристик, які прив'язані ззовні до моєї особистості, можуть, бо я їх переживаю, стати *станами*: відсутність (стосовно певної особи), вигнання, ганьба, тріумф є станами. З'ясовується те, що відрізняє властивість від стану: після мого вчорашнього гніву моя «дратівливість» зберігається як проста прихована схильність до гніву. Навпаки, після вчинку П'єра і злості, яку я відчув, моя ненависть і далі існує як *актуальна* реальність, хоча, може, мій розум у цей момент зайнятий іншим об'єктом. Властивість, крім того,— це вроджений або надбаний склад духу, який сприяє якісному *визначенню* моєї особистості. Стан, навпаки, набагато ситуативніший і випадковіший: це *дещо, що зі мною трапляється*. Існують, одначе, посередники між станами і якостями: наприклад, ненависть Поццо ді Борго до Наполеона, хоча існувала реально і являла собою афективний випадковий зв'язок між Поццо і Наполеоном I, була конституюючою щодо *особистості* Поццо.

Під діями слід розуміти будь-яку синтетичну діяльність особистості, тобто будь-яку схильність у виборі засобів для досягнення мети, не тому, що для-себе є своїми власними можливостями, а тому, що це психічний

трансцендентний синтез, яким вона повинна жити. Наприклад, тренування боксера — це дія, бо воно сповнює й підтримує для-себе, яке, до того ж, реалізує себе в і через це тренування. Так само й щодо пошуку вченого, гри актора, виборчої кампанії політика. В усіх цих випадках дія, як психічне буття, являє собою трансцендентне існування й об'єктивний бік зв'язку для-себе зі світом.

2. «Психічне» подає себе виключно як особливий різновид когнітивних дій: дій рефлектуючого для-себе. Справді, у нерефлектованому плані для-себе є своїми власними можливостями у нететичному модусі, і як його можливості вони є можливими присутностями у світі по той бік даного стану світу, те, що проявляється тетично, але нетематично через них, це — стан світу, синтетично пов'язаний із даним станом. Отже, модифікації, що привносяться у світ, подають себе тетично в присутніх речах як об'єктивні потенціальності, які мають реалізовуватися, запозичуючи наше тіло як інструмент своєї реалізації. Саме тому розгнівана людина бачить на обличчі свого співрозмовника об'єктивну властивість, яка спонукає вдарити його. Звідси вислови «огидна пика», «обличчя ляпасу просить» тощо. Саме тут наше тіло постає як медіум у трансі: це через нього має здійснитися певна потенціальність речей («напій-що-спонукає-бути-випитим», «допомога-яку-треба-надати», «бридке-створіння-яке-треба-розчавити» тощо), рефлексія, яка постає тим часом, вхоплює онтологічний зв'язок для-себе зі своїми можливостями, але як *об'єкт*. Так виникає *дія* як потенційний об'єкт рефлектуючої свідомості. Отже, я не можу мати одночасно й у тому ж плані свідомість *щодо* П'єра й *щодо* моєї приязні до нього: ці два існування завжди відокремлені через щільність для-себе. І це для-себе, саме собою, є прихованою реальністю: у випадку нерефлектованої свідомості воно існує, але нететично, і відступає вбік перед об'єктом світу та його потенціальностями. У випадку з'яви рефлектуючого воно перевищується в напрямі до потенційного об'єкта, яким рефлектуюче має бути. Лише *чиста* рефлектуюча свідомість може сприйняти рефлектоване для-себе в його реальності. Ми називаємо *психе* організовану тотальність цих віртуальних і трансцендентних існуючих, які

складають постійний кортеж нечистої рефлексії і які є природними об'єктами *психологічних* досліджень.

3. Об'єкти, хоча й потенційні,— це не абстракції, вони не націлені на порожнечу через рефлектуюче, але вони подають себе як конкретне у-собі, яким рефлектуюче має бути по той бік рефлектованого. Ми назвемо *очевидністю* безпосередню і «особисту» присутність ненависті, вигнання, методичного сумніву в рефлектуючому для-себе. Щоб упевнитися в тому, що ця присутність існує, досить пригадати випадки з нашого власного досвіду, коли ми намагалися повернути згаслу любов, певну інтелектуальну атмосферу, в якій ми перебували раніше. У цих випадках ми чітко усвідомлювали націлення на *порожнечу* цих різних об'єктів. Ми могли б формувати певні концепції щодо них, описувати їх, але ми знали б, що їх там не було. Так само існують періоди спалаху палкої любові, коли ми *знаємо*, що любимо, але зовсім не *відчуваємо* цього. Ці «спалахи серця» досить яскраво відтворив Пруст. Навпаки, можна в усій повноті осягати любов, споглядати її. Але для цього потрібен особливий буттєвий модус рефлектованого для-себе: саме *через* мить моєї симпатії, що став відрефлектованим якоюсь рефлектуючою свідомістю, я можу осягнути свою дружбу з П'єром. Одне слово, немає іншого засобу оприсутніти ці якості, стани чи дії, ніж осягнути їх крізь рефлектовану свідомість, досяжною тінню та об'єктивацією у-собі котрої вони є.

Але ця можливість оприсутніти любов переконливіше, ніж будь-які аргументи, доводить трансцендентність психічного. Коли я раптом відкриваю, коли *бачу* свою любов, я одразу ж розумію, що вона існує *перед* свідомістю. Я можу мати свій погляд на неї, міркувати про неї, але я не можу втягуватися в неї як рефлектуюче у рефлектоване. Через цей факт я розумію її як *неіснуючу* в якості для-себе. Вона безмірно важча, непроникливіша, щільніша, ніж ця абсолютна прозорість. Саме тому *очевидність*, з якою психічне подає себе в інтуїції нечистої рефлексії, не є аподиктичною. Справді, існує розходження між майбутнім рефлектованого для-себе, яке постійно підточується й полегшується через мою свободу, й щільним, загрозливим для моєї любові май-

бутнім, яке надає їй якраз свого сенсу *любити*. Справді, якби я не осягав у психічному об'єкті своєї майбутньої любові як зупиненої, то чи була б вона ще любов'ю? Чи не потрапляє вона до розряду *примхи*? І сама примха, чи не включає вона майбутнє тією мірою, якою вона подає себе як таку, що й далі залишається примхою і ніколи не перейде в любов? Таким чином, завжди неантизоване майбутнє для-себе заважає будь-якому визначенню у собі для-себе в якості для-себе, яке любить чи ненавидить; а тінь, відкинута рефлектованим для-себе, володіє, природно, деґрадованим майбутнім в у-собі, яке складає з нею щось єдине у визначенні свого сенсу. Але відповідно до цієї постійної неантизації відображених майбутніх, психічна сукупність, організована разом зі своїм майбутнім, залишається тільки *можливою*. І треба вбачати в цьому не зовнішню якість, спричинену зв'язком із моїм пізнанням, яка при нагоді могла б трансформувати себе в достовірність, але певну онтологічну характеристику.

4. Психічний об'єкт, будучи тінню, відкинутою рефлектованим для-себе, має деґрадовані властивості свідомості. Зокрема, він проявляється як завершена тотальність, ймовірна там, де для-себе змушує себе існувати в діаспоричній єдності певної детоталізованої тотальності. Це означає, що психічне, сприйняте через три екстатичні виміри темпоральності, постає як конституйоване через синтез минулого, теперішнього і майбутнього. Любов, якийсь почин є організованою єдністю цих трьох вимірів. Справді, замало сказати, що любов «має» майбутнє, мовби майбутнє було б зовнішнім стосовно об'єкта, який воно характеризує: майбутнє — це частина організованої форми протікання «любові», бо якраз її буття в майбутньому надає любові її любовного сенсу. Але з того, що психічне є у-собі, його теперішнє не могло б бути ані втечею, ані майбутньою чистою можливістю. В цих формах протікання є суттєвий пріоритет минулого, яке є тим, чим для-себе *було*, і яке вже передбачає трансформацію для-себе в у-собі. Рефлектуюче проектує психічне, забезпечене трьома темпоральними вимірами, але воно конституює ці три виміри виключно з тим, чим *було* рефлектоване. Май-

бутнє вже є: інакше як моя любов була б любов'ю? Тільки воно ще не є *даним*: це — певне «тепер», яке ще не розкрите. Отже, воно втрачає свій характер *можливості-якою-я-маю-бути*: моя любов, моя радість *не мають бути* своїм майбутнім, вони є ним у спокійній індиферентності суміжного існування, так само, як ця авторучка є одночасно пером, а знизу — ковпачком. Так само теперішнє осягається у реальній якості *бути-тут*. Тільки це буття-тут конституйоване як спонукаюче-бути-тут. Теперішнє вже конституйоване й озброєне з голови до п'ят, саме «тепер» миттєвість приносить і відносить, як цілком готовий костюм; це — карта, яка виходить із гри й повертається до неї. Перехід певного «тепер» від майбутнього у теперішнє та від теперішнього у минуле не схиляє його до жодних змін, оскільки, так чи так, майбутнє воно чи ні, воно вже є минулим. Саме це наочно демонструє наївний прийом, який психологи застосовують до несвідомого, аби вирізнити три «тепер» психічного: справді, назвемо *теперішнім* те тепер, яке присутнє у свідомості. Ті, що перейшли в майбутнє, мають ті ж самі властивості, але вони очікують у прошарках несвідомого, а, беручи їх у цьому недиференційованому середовищі, нам неможливо відрізнити в них минуле від майбутнього: пам'ять, що міститься в несвідомому, є минулим «тепер» і, водночас, оскільки воно очікує нашого пригадування,— майбутнім «тепер». Отже, психічна форма не призначена «бути», вона є вже *готова*; вона вже є цілком минулим, теперішнім, майбутнім у модусі «*була*». Для цих «тепер», що її складають, не мовиться більше про те, щоб піддати їх одне за одним хрещенню свідомістю, перш ніж повернути у минуле.

Із цього витікає, що у психічній формі співіснують дві суперечливі модальності буття, бо, водночас, вона *вже готова*, коли проявляється у з'єднуючій єдності якогось організму, і, водночас, вона може існувати лише через послідовність «тепер», кожний із яких намагається ізолюватися в у-собі. Наприклад, ця радість переходить від однієї миті до другої, бо її майбутнє існує вже як кінцева завершеність, а сенс, *даний* її розвитком, постає не як те, чим вона має бути, а як те, чим вона вже «була» в прийдешньому.

Справді, внутрішнє зчеплення психічного — це не що інше, як буттєва єдність для-себе, гіпостазованого в у-собі. Ненависть зовсім не має частин: це не сума поведінок і свідомостей, але вона подає себе через поведінки і свідомості як темпоральна єдність їх з'явлень без поділу на частини. Лише буттєва єдність для-себе пояснюється через екстатичний характер свого буття: у цілковитій спонтанності воно має бути тим, чим воно буде. Психічне, навпаки, «є-бувшим». Це означає, що воно нездатне визначити себе через себе в існуванні. Воно підтримується поряд із рефлектуючим через певний тип інерції, і психологи часто наполягали на його «патологічному» характері. Саме в цьому сенсі Декарт міг говорити про «пристрасті душі»; саме ця інерція, хоча психічне не перебуває в тому ж плані буття, що й живі істоти, спричиняє, що психічне може бути зрозумілим як таке, що перебуває у зв'язку з цими істотами. Любов є даною як «спровокована» об'єктом кохання. Як наслідок, тотальне зчеплення психічної форми стає незрозумілим, оскільки вона не мусить *бути* цим зчепленням, бо не є своїм власним синтезом, оскільки його єдність має характер чогось даного. Тією мірою, якою ненависть є даною послідовністю «тепер» — цілком готових й інертних,— ми знаходимо в ній зародок певної подільності до нескінченності. Однак ця подільність приховується, заперечується, бо психічне — це об'єктивація онтологічної єдності для-себе. Звідси певний тип *магічної* зчепленості між послідовними «тепер» ненависті, які подають себе як *частини* лише для того, щоб заперечувати пізніше їхній зовнішній характер. Саме ця двозначність прояснює теорію Бергсона про свідомість, яка триває і яка є «множиною взаємопроникнення». Те, на що натрапляє Бергсон,— це психічне, а не свідомість, осягнута як для-себе. Справді, що означає «взаємопроникнення»? Це не відсутність права на будь-яку подільність. Справді, щоб мало місце взаємопроникнення, необхідно, щоб існували частини, які взаємопроникають одна в одну. Тільки ці частини, які, по праву, мали б упасти в самоізоляцію, проникають одна в одну через магічне зчеплення й незбагненну тотальність, і це тотальне об'єднання не піддається в теперішньому аналізові. Цю властивість

психічного Бергсон зовсім не намагається заснувати на абсолютній структурі для-себе: він констатує її як дане; саме проста «інтуїція» відкриває йому, що психічне — це інтеріоризована різноманітність. Те, що ще більше підсилює його інертний характер, *пасивний datum*, так це те, що воно існує, *не будучи для* свідомості, тетичної чи ні. Інерційність означає не бути свідомістю (стосовно) бути, бо в природному ставленні людина її зовсім не знає, і тому слід звернутися до інтуїції, аби осягнути її. Таким чином, об'єкт світу може існувати, не будучи побаченим, і відкривати себе потім, коли ми викуємо інструменти, необхідні для його виявлення. Властивості психічної тривалості є, за Бергсоном, цілком випадковим фактом досвіду: вони є такими тому, що ми їх зустріли такими, ось і все. Отже, психічна темпоральність — це інертний *datum*, досить близька до бергсонівської тривалості, яка *відчуває* своє внутрішнє зчеплення, не творячи його, яка є постійно темпоралізованою, не темпоралізуючи *себе*, де фактичне взаємопроникнення ірраціональних і магічних елементів, які зовсім не з'єднані через екстатичний буттєвий зв'язок, може порівнюватися лише з магічною дією чаклування на відстані і приховувати множину вже сформованих «тепер». І ці властивості постають не з якоїсь помилки психологів, не через брак знання, вони — складові елементи психічної темпоральності, іпостась первісної темпоральності. Справді, абсолютна єдність психічного — це проекція онтологічної і екстатичної єдності для-себе. Оскільки ж ця проекція перетворюється на у-собі, яке є тим, чим воно є, в суміжності без відстані тотожності, екстатична єдність поділяється на нескінченість «тепер», які є тим, чим вони є, і які, власне з цієї причини, прагнуть ізолюватися в своїй тотожності-у-собі. Таким чином, беручи участь одночасно в у-собі і в для-себе, психічна темпоральність приховує в собі суперечність, яку не може подолати. І це не має нас дивувати: цілком природно, що, створена нечистим рефлектуванням, вона «*була* бувшим» того, чим вона не є, і не є тим, чим вона «є-перебувала».

Саме це надасть більшої наочності розглядові тих зв'язків, які психічні форми підтримують одна з одною в психічному часі. Передусім зауважмо, що якраз це вза-

ємопроникнення керує зв'язком почуттів, наприклад, в осерді якоїсь складної психічної форми. Кожен знає почуття дружби, «відтінені» заздрістю, почуття ненависті, «просякнуті», незважаючи ні на що, повагою, закохані товариські стосунки, які часто описували романісти. Безсумнівним також є те, що ми осягаємо дружбу, відтінену заздрістю, за типом чашки кави, розведеної молоком. Без сумніву, це порівняння грубе. Однак, звісно, закохана дружба не подає себе простим різновидом дружби, як рівнобедрений трикутник є різновидом трикутників. Ця дружба подає себе як цілком просякнуту любов'ю, однак вона — не любов, «не робить себе» любов'ю, інакше вона втратила б автономність дружби. Але вона конституюється в інертний об'єкт і в у-собі, який важко описати словами, де автономна і у-собі любов магічно проходить через усю дружбу, як нога простирається через усе море в σύγχυσις стоїків.

Але психічні процеси містять у собі також дію на відстані попередніх форм на пізніші. Ми не можемо розуміти цей вплив на відстані у модусі простої причинності, яку знаходять, наприклад, у класичній механіці і яка передбачає цілком інертне існування рушія, що міститься в миті; ні тим паче в модусі фізичної причинності (в дусі Стюарта Міла), яка визначається через постійну і необумовлену послідовність двох станів, кожен із яких у своєму власному бутті несумісний із другим. Оскільки психічне — це об'єктивація для-себе, воно володіє деградованою спонтанністю, зрозумілою як внутрішня і дана якість його форми і, до речі, невіддільної від його зв'язуючої сили. Отже, воно не може подавати себе, власне, як *створене* попередньою формою. Але, з другого боку, ця спонтанність не може визначити саму себе до існування, оскільки вона осягається лише як визначення серед інших якогось даного існуючого. Попередня форма спонукає породити на відстані якусь форму тієї самої природи, що спонтанно організується як форма втечі. Тут не йдеться про буття, що *має бути* своїм майбутнім і своїм минулим, а тільки про послідовності минулих, теперішніх і майбутніх форм, які існують у модусі «були ним» і які на відстані впливають одна на одну. Цей вплив проявлятиметься або через проникнення, або через мо-

тивацію. В першому випадку рефлектуюче — це єдиний об'єкт двох психічних об'єктів, які спочатку були дани-ми розокремлено. Результатом є або новий психологіч-ний об'єкт, кожна з характеристик якого буде синтезом двох інших, або об'єкт, незбагнений у самому собі, який подає себе водночас як цілком один і цілком інший і за відсутності змін і першого, і другого. Навпаки, в мотива-ції два об'єкти залишаються кожен на своєму місці. Але психічний об'єкт, будучи організованою формою і мно-жиною взаємопроникнень, може впливати лише цілком одночасно на другий, так само цілісний об'єкт. Це спри-чиняє загальну дію і на відстані — через магічний вплив одного на друге. Наприклад, моє вчорашнє приниження повністю мотивує мій настрій цього ранку тощо. Те, що ця дія на відстані цілком магічна й ірраціональна, пере-конливіше за будь-який аналіз доводять марні спроби психологів-інтелектуалістів звести її (залишаючись на рівні психічного) до зрозумілої причинності шляхом ін-телектуального аналізу. Саме у такий спосіб Пруст, вдавшись до інтелектуалістського аналізу, силкувався знайти в темпоральній послідовності психічних станів зв'язки раціональної причинності між ними. Але в ме-жах цих аналізів можна одержати лише результати, схо-жі на такі: «Як тільки Сван зміг уявити собі (Одет) без неприязні, він знов побачив доброту в її посмішці, і *ба-жання вкрасти її у всього світу не було більше домішане через ревність до його любові*, ця любов *знов стала* насо-лодою для відчуттів, які надавав йому образ Одет, задо-воленням, яким він мав захоплюватись як видовищем чи досліджувати як явище, зародженням одного з її погля-дів, утворенням однієї з її посмішок, появою певної інто-нації її голосу. І це задоволення, не схоже на будь-які ін-ші, *завершилося створенням у ньому потреби в ній*, яку лише вона могла задовольнити своєю присутністю чи своїми листами... Таким чином, *саме завдяки хімізму йо-го захворювання, витворенному із ревності разом з його любов'ю*, він знову почав *відтворювати ніжність*, жаль стосовно Одет»[1].

[1] «У Свановy сторону». Курсив мій.— Ж.-П. С.

Цей текст, безперечно, стосується психічного. Справді, ми бачимо індивідуальні і різні за своєю природою відчуття, які впливають одне на одного. Але Пруст намагається прояснити і класифікувати їх, сподіваючись у такий спосіб зробити зрозумілими альтернативи, через які має пройти Сван. Він не обмежується описом констатацій, які міг зробити сам (перехід від злої ревності через «коливання» до ніжної любові), він хоче пояснити ці констатації.

Які ж результати цього аналізу? Чи усувається незбагненність психічного? Легко пересвідчитися, що це дещо довільне зведення великих психічних форм до простіших елементів свідчить про магічну ірраціональність зв'язків, які підтримують між собою психічні об'єкти. Яким чином ревність «додає» любові «бажання вкрасти її у всього світу»? І як це бажання, одного разу додане до любові (завжди образ розводів молока, «доданого» до кави) заважає їй *знову стати* «насолодою для відчуттів, які йому надає образ Одет»? І як задоволення може *створити* потребу? А як любов може *породити* цю ревність, яка у відповідь *додаватиме* бажання вкрасти Одет у всього світу? І як вона, позбавлена цього бажання, знову *спричинить* ніжність? Пруст намагається конституювати символічний «хімізм», але хімічні образи, які він використовує, здатні лише приховати мотивації й ірраціональні дії. Нас намагаються схилити до механістичної інтерпретації психічного, яка, не будучи зрозумілішою, цілком спотворила б його природу. Однак нам не зможуть перешкодити показати між відчуженими станами майже міжлюдських стосунків (створити, породити, додати), які дозволяють припустити, що ці психічні об'єкти — живі агенти дії. В описах Пруста інтелектуалістський аналіз щоміті окреслює свої межі: він може здійснити свої розклади і класифікації лише на ґрунті і на основі загальної ірраціональності. Слід відмовитися від редукції ірраціонального до психічної причинності: ця причинність є його деґрадацією в магічне (в у-собі, яке є тим, чим воно є на своєму місці) екстатичного для-себе, яке є своїм буттям на відстані від себе. Магічна дія на відстані і через вплив — необхідний результат цього послаблення зв'язків буття. Психолог повинен описати ці

ірраціональні зв'язки і сприймати їх в якості первинної даності психічного світу.

Таким чином, рефлектуюча свідомість конституює себе як і свідомість *(стосовно)* тривалості, і через це психічна тривалість з'являється в свідомості. Ця психічна темпоральність як проекція в у-собі первісної темпоральності є віртуальним буттям, фантомна втеча якого не припиняє супроводжувати екстатичну темпоралізацію для-себе, бо саме вона осягається рефлексією. Але вона цілком зникає, якщо для-себе перебуває на нерефлективному рівні, або якщо нечиста рефлексія очищає себе. Психічна темпоральність є подібною в цьому до первісної темпоральності тим, що вона з'являється як спосіб бути конкретними об'єктами, а не як межа чи наперед затверджене правило. Психічний час — це лише пов'язаний набір темпоральних об'єктів. Але він суттєво відрізняється від первісної темпоральності тим, що він є, замість того, щоб темпоралізувати себе. Як такий, він може бути конституйованим лише разом із минулим, і майбутнє може бути лише минулим, яке настане після теперішнього минулого, тобто порожня форма перед-після є гіпостазованою і визначає зв'язки між об'єктами, також минулими. Водночас ця психічна тривалість, яка не може бути завдяки самій собі, має постійно *бути існуючою*. Постійно коливаючись між множиною суміжно існуючих і абсолютним зв'язком екстатичного для-себе, ця темпоральність складена із «тепер», які були, які залишаються на визначеному їм місці, але які впливають на відстані у своїй тотальності; це те, що робить її досить схожою на магічну тривалість бергсонізму. Як тільки переходять на рівень нечистої рефлексії, тобто рефлексії, яка намагається визначити буття, яким я є, з'являється цілий світ, який заповнює цю темпоральність. Цей світ, віртуальна присутність, можливий об'єкт моєї рефлектуючої інтенції, це — психічний світ, або *психе*. В одному сенсі його існування цілком ідеальне; в іншому,— він є, оскільки він *є-буваючим*, оскільки він відкривається в свідомості: він є «моєю тінню», він є тим, що відкривається в мені, коли я хочу *бачити себе*; крім того, оскільки він може бути тим, починаючи з чого для-себе визначає себе до буття тим, чим воно має бути (я не піду до

тієї чи тієї людини «з причини» антипатії, яку я відчуваю до неї: я вирішую зробити те чи те, беручи до уваги свою ненависть або свою любов, я відмовляюся від політичної дискусії, бо знаю свій запальний темперамент і не хочу ризикувати, щоб не розізлитися), цей фантомний світ існує як *реальна ситуація* для-себе. Разом із тим, трансцендентний світ, який перебуває в нескінченному становленні антиісторичної невизначеності, конституює себе саме як віртуальна єдність буття темпоральності, так званої «внутрішньої», або «якісної», яка є об'єктивацією в у-собі первісної темпоральності. Тут маємо перший ескіз якогось «зовнішнього»: для-себе бачить себе майже наділеним зовнішністю у своїх власних очах, але це «зовнішнє» цілком віртуальне. Далі ми побачимо, як буття-для-іншого *реалізує* начерк цього «зовнішнього».

Розділ III
ТРАНСЦЕНДЕНТНІСТЬ

Аби якомога повніше описати для-себе, ми обрали провідною ниткою дослідження негативних поведінок. Справді, ми бачили тут, поза нами і в нас, нескінченну можливість не-буття, зумовленого якраз запитаннями, які ми можемо поставити, і відповідями, які ми можемо на ці запитання одержати. Але наша перша мета полягала не лише в розкритті негативних структур для-себе. У «Вступі» ми зіткнулися з певною проблемою і хотіли розв'язати саме її: що таке первісне відношення людської реальності до буття феноменів, або ж до буття-в-собі? Справді, починаючи із «Вступу», ми змушені були відкинути реалістичне й ідеалістичне розв'язання. Водночас нам здавалося, що трансцендентне буття ніяк не може впливати на свідомість і що свідомість не може «конструювати» трансцендентне, об'єктивуючи елементи, запозичені у суб'єктивності. Згодом ми з'ясували, що первісний зв'язок із буттям не може бути зовнішнім відношенням, яке з'єднувало б дві субстанції, первісно ізольовані. «Відношення регіонів буття є первісним фонтануванням,— писали ми,— яке складає частину самої структури цих буттів». Конкретне розкриває себе нам як синтетична тотальність, свідомість котрої як феномена конституює лише якісь зчленування. Проте, якщо в певному сенсі, свідомість, взята в її ізоляції, є певною абстракцією, і якщо феномени (навіть буттєвий феномен) також абстрактні, оскільки вони не можуть існувати як феномени без того, щоб не *з'являтися* в свідомості, буття феноменів, як буття-в-собі, яке є тим, чим воно є, не може розглядатися як абстракція. Щоб бути, воно потребує лише самого себе, воно відсилає лише до себе.

З другого боку, наш опис для-себе, навпаки, показав нам його як найбільш віддалене від субстанції та від у-собі; ми бачили, що воно було своєю власною неантизацією і могло існувати лише в онтологічній єдності своїх екстазів. Отже, якщо відношення для-себе із у-собі від самого початку має бути таким, що конституює буття, і навіть таким, що ставить себе у відношення, не слід думати, що воно може бути тим, що конституює в-собі, а лише для-себе. Саме в для-себе треба шукати ключа до цього зв'язку із буттям, яке називають, наприклад, пізнанням. Для-себе відповідальне у своєму бутті за відношення із у-собі, або, якщо хочете, воно себе визначально продукує на основі відношення із у-собі. Це саме те, що ми вже передчували, коли визначали свідомість як «буття, для якого у його бутті існує питання стосовно свого буття, оскільки це буття містить у собі якесь інше буття, ніж воно саме». Але від того часу, коли ми сформулювали це визначення, ми набули нових знань. Зокрема, збагнули глибинний сенс для-себе як основу свого власного ніщо. Чи не час нині скористатися цими знаннями, аби водночас визначити і пояснити це екстатичне відношення для-себе із у-собі, на основі якого може взагалі з'являтися *знати і діяти*? Чи спроможні ми відповісти на наше перше запитання? Щоб бути нететичною свідомістю (стосовно) себе, свідомість, як ми вже зазначали, повинна бути тетичною свідомістю стосовно *чогось*. Однак досі ми вивчали для-себе як первісний буттєвий модус нететичної свідомості (стосовно) себе. Чи не приводить це нас до опису для-себе в його відношеннях із у-собі, оскільки останні є конституюючими стосовно його буття? Чи не можемо ми відтепер знайти відповідь на таке запитання: оскільки в-собі є тим, чим воно є, то як і чому для-себе у своєму бутті має бути знанням стосовно в-собі? І що таке пізнання взагалі?

I. Пізнання як тип відношення між для-себе і в-собі

Пізнання може бути лише інтуїтивним. Дедукція та дискурс, неправильно названі пізнанням, лише інструменти,

що виводять на інтуїцію. Коли інтуїції досягнуто, засоби, що використовувалися для її досягнення, зникають; коли ж вона не може бути досягнута, міркування та дискурс залишаються дороговказами, що спрямовують на недосяжну для них інтуїцію; якщо ж, нарешті, інтуїції досягнуто, але вона не присутня як модус моєї свідомості, то максими, якими я користувався, залишаються як результати попередньо здійснених операцій, як те, що Декарт назвав «пригадуванням ідей». І якби ми запитали у Гусерля, що таке інтуїція, то він, як і більшість філософів, відповів би, що це особиста присутність «речі» (*Sache*) у свідомості. Отже, пізнання — це тип буття, яке в попередньому розділі ми описали як «присутність у...». Але ж щойно ми з'ясували, що саме собою в-собі ніколи не може бути *присутністю*. Справді, буття-присутність є екстатичним модусом буття для-себе. Тобто ми повинні обернути терміни нашого визначення: інтуїція — це присутність свідомості в речі. Отже, тепер мусимо звернутися саме до природи та сенсу цієї присутності для-себе у бутті.

У «Вступі», послуговуючись не до кінця проясненим поняттям «свідомості», ми встановили для свідомості необхідність бути свідомістю (стосовно) *чогось*. І справді, саме через те, свідомість чого вона є, вона відрізняє себе у своїх власних очах і може бути свідомістю (стосовно) себе; свідомість, яка не була б свідомістю стосовно *чогось*, не була б свідомістю (стосовно) нічого. Але тепер ми з'ясували онтологічний сенс свідомості, або буття-для-себе. Отже, можемо поставити проблему в точніших термінах і запитати себе: що може означати ця необхідність свідомості бути-свідомістю стосовно *чогось*, якщо розглядати її в онтологічному плані, тобто в перспективі буття-для-себе? Відомо, що для-себе — це основа свого власного не-буття у формі фантомної діади: відображення-відображуюче. Відображуюче є лише для того, щоб відображувати відображення, а відображення є відображенням лише в силу того, що воно відсилає до відображуючого. Отже, згадані два елементи діади дотичні один до одного і кожен втягує своє буття в буття іншого. Але якщо відображуюче є не чим іншим, як відображуючим *цього* відображення, і якщо відображення

може характеризуватись лише через своє «*бути-для-того-щоб* відображатися *цим* відображуючим», то обидва елементи квазідіади, зводячи одне з одним свої два ніщо, знищують себе разом. Для того, щоб їх ансамбль не переходив у ніщо, потрібно, аби відображуюче *щось* відображало. Але якщо відображення, з другого боку, незалежно від свого бути-для-того-щоб-відображуватися було *чимось*, то треба, аби воно кваліфікувалося не як відображення, а як у-собі. Це означало б вводити непрозорість у систему «відображення-відображуюче» і тим завершувати розмноження поділом, що намітився. Бо на рівні для-себе відображення *також є* відображуючим. Але якщо відображення визначене, воно відділяється від відображуючого, і його видимість відділяється від його реальності; *cogito* стає неможливим. Відображення не може бути водночас і «чимось для відображування», і *ні-чим*, начебто воно визначає себе через щось інше, ніж воно саме, або, якщо хочете, так, начебто воно себе відображує як відношення до чогось поза ним, чим воно не є. Те, чим визначається відображення для відображуючого, завжди є саме *тим, у чому воно присутнє*. Навіть радість, узята на рівні нерефлективного, є не що інше, як «відображена» присутність у якомусь світі, що сміється і є відкритим та сповненим щасливих перспектив. Але кілька попередніх рядків уже змушують нас завбачити, що *не-бути* — це суттєва структура присутності. Присутність містить у собі радикальну негацію як присутність у тому, чого немає. У мені присутнє те, що не є мною. Втім, зазначать, що це «не-бути» *a priori* передбачається будь-якою теорією пізнання. Неможливо конструювати поняття об'єкта, якщо ми від самого початку не маємо негативного відношення, що визначає об'єкт як те, що *не є* свідомістю. Саме це так добре відповідало виразу «не-я», що був модним деякий час, хоча у тих, хто його вживав, не можна було виявити і найменшої турботи про обґрунтування цього «*не*», яке від самого початку визначало зовнішній світ. Фактично ані зв'язок репрезентацій, ані необхідність певних суб'єктивних ансамблів, ані темпоральна незворотність, ані звернення до нескінченності не можуть прислужитися для конституювання об'єкта як такого; інакше кажучи, не можуть бути

основою для подальшого заперечення, що відрізало б не-я і протиставило б його «я» як такому, якщо тільки це заперечення не було дане *спочатку* і якщо воно *a priori* не було основою будь-якого досвіду. Річ, до будь-якого порівняння, до будь-якого конструювання, є тим, що присутнє у свідомості як *те, що не є* свідомістю. Первісне відношення присутності, як основа пізнання, є негативним. Але оскільки заперечення приходить у світ через для-себе, а річ є тим, чим вона є в абсолютній індиферентності ідентичності, то річ не може бути тим, що покладає себе як таке, що не є для-себе. Заперечення йде від самого для-себе. Не треба розглядати це заперечення як певний тип судження, що поширюватиметься на сам предмет та заперечуватиме у ньому те, що він був для-себе: цей тип заперечення може розглядатися лише якщо для-себе було б завершеною субстанцією, і навіть у цьому випадку він міг би виникнути лише від когось третього, хто іззовні встановлював би негативне відношення між двома буттями. Але через первісне заперечення якраз для-себе конституює себе як таке, що *не є* річчю. Отже, дефініцію, яку ми щойно дали свідомості, в перспективі для-себе можна сформулювати таким чином: «Для-себе — це буття, для якого його буття є під запитанням у його бутті, оскільки це буття за своєю сутністю є певним способом *не бути* буттям, яке воно одразу покладає як щось інше, ніж воно саме». Отже, пізнання постає як певний модус буття. Пізнання не є ані якимось відношенням, що виникло згодом між двома буттями, ані діяльністю одного з цих двох буттів, ані якістю чи властивістю. Це — саме буття для-себе, оскільки воно є присутністю в..., тобто, оскільки воно мусить бути своїм буттям, спонукуючи себе не бути тим певним буттям, у якому воно присутнє. Це означає, що для-себе може бути лише способом відображення, яке здатне відображати себе як таке, що не є певним буттям. «Щось», котре повинно визначати відображене, аби пара «відображення-відображуюче» не провалювалася в ніщо, є чистим запереченням. Відображене спонукує кваліфікувати себе *ззовні,* біля якогось певного буття як таке, що *не є* цим буттям; саме це і називають: бути свідомістю *стосовно* чогось.

Однак треба уточнити, що ми розуміємо під цим первісним запереченням. Справді, слід розрізняти два типи заперечення: зовнішнє та внутрішнє. Перше постає як суто зовнішня зв'язуюча ланка, встановлена спостерігачем між двома сутностями. Так, наприклад, якщо я кажу: «Чашка — це не чорнильниця», то цілком очевидно, що підставою для цього заперечення не є ані стіл, ані чорнильниця. Обидва об'єкти є тим, чим вони є, от і все. Заперечення є категоріальним та ідеальним зв'язком, встановленим мною між ними без будь-якої їхньої модифікації, без збагачення чи збіднення їх будь-якою найменшою властивістю: їх аніяк не зачепив цей негативний синтез. Оскільки заперечення не служить ані їх збагаченню, ані їх конституюванню, воно залишається для них цілковито зовнішнім. Тепер можна розгадати сенс іншого заперечення, розглянувши його на прикладах таких фраз, як-от: «Я — не багатий», чи «Я — не красивий». Сказані з певною меланхолією, вони означають не тільки те, що хтось відмовляється від певної властивості, а й те, що сама собою відмова вплинула на його внутрішню структуру позитивного буття в тому, від чого він відмовляється. Коли я кажу, що «Я — не красивий», то не обмежуюся запереченням у мені, взятому цілком конкретно, певного надбання, яке завдяки цьому переходить у ніщо, залишаючи неторканою позитивну тотальність моєї істоти (подібно до того, коли я кажу: «Ваза не біла, вона сіра», «Чорнильниця не на столі, вона на каміні»): я маю на увазі, що «бути некрасивим» — це певне негативне надбання моєї істоти, яке характеризує мене зсередини, і як негативність воно є реальною властивістю мене самого — не бути красивим; і ця негативна властивість дуже добре пояснює мою меланхолію і, наприклад, мої життєві невдачі. Під внутрішнім запереченням ми розуміємо таке відношення між двома буттями, коли той, хто заперечує іншого, визначає інше навіть через саму його відсутність в осерді його сутності. Отже, заперечення стає буттєвим суттєвим зв'язком, оскільки щонайменше одне із буттів, яких воно стосується, є таким, що вказує на інше, котре несе інше в своєму осерді як відсутність. Зрозуміло, цей тип заперечення не міг би застосовуватися до буття-в-собі. За своєю природою він

належить буттю-для-себе. Тільки для-себе можна визначити в його бутті через якесь буття, яким воно не є. І якщо внутрішнє заперечення може з'являтися у світі (як, наприклад, коли про перлину кажуть, що вона несправжня, про фрукт, що він незрілий, про яйце, що воно несвіже тощо), то це лише завдяки для-себе воно приходить у світ як будь-яке заперечення взагалі. Отже, якщо тільки одному для-себе властиво пізнавати, то це тому, що лише воно одне спроможне з'являтися як таке, котре не є тим, що воно пізнає. Оскільки ж тут видимість і буття складають одне ціле (бо для-себе володіє буттям своєї видимості), треба розуміти, що для-себе містить у своєму бутті буття об'єкта, яким воно не є, оскільки воно є під запитанням у своєму бутті як таке, що не є *цим* буттям.

Тут треба позбутися однієї ілюзії, яку можна було б сформулювати так: для того, щоб самому конституюватись як *те, що не є* якимось буттям, потрібно попередньо у будь-який спосіб набути знання про це буття, оскільки я не можу оцінювати свою відмінність від буття, якого зовсім не знаю. Безсумівно, у нашому емпіричному існуванні ми не можемо знати, чим відрізняємося від якогось японця чи англійця, робітника чи монарха, до того, як набудемо певного поняття про ці істоти, котрі відрізняються від нас. Але ці емпіричні відмінності не можуть стати для нас підставою, бо ми розпочинаємо вивчення онтологічного відношення, яке мусить уможливити будь-який досвід і яке має на меті встановити, як взагалі об'єкт може існувати для свідомості. Отже, неможливо, щоб я мав якийсь досвід щодо об'єкта як такого, що не є мною до того, як конституювати його як об'єкт. Але, навпаки, те, що уможливлює будь-який досвід, це якраз поява *a priori* об'єкта для суб'єкта, або (оскільки поява – це первісний акт для-себе) первісна поява для-себе як присутності в тому об'єкті, яким воно не є. Отже, слід обернути терміни попередньої формули: фундаментальне відношення, в якому для-себе має бути як те, що не є *цим* окремим буттям, у якому воно присутнє, є основою будь-якого пізнання цього буття. Але якщо ми хочемо зробити це перше відношення зрозумілим, мусимо докладніше описати його.

В інтелектуалістській ілюзії, яку ми розглянули в попередньому абзаці, залишається істинним те, що я не можу визначити себе, не будучи об'єктом, котрий первісно позбавлений будь-якого зв'язку зі мною. Я не можу заперечувати того, що я, будучи *таким-от* буттям, перебуваю *на відстані* від цього буття. Якщо я розглядаю буття як цілком замкнуте у собі, то це буття у самому собі буде виключно тим, чим воно є, і через це в ньому не буде підстави ані для негації, ані для пізнання. Адже якраз відштовхуючись від буття, якого немає, якесь буття може *примусити себе виявити* те, чим воно не є. Останнє, у випадку внутрішнього заперечення, означає, що саме там, в і на бутті, яким воно не є, для-себе виникає як те, що не є тим, чим воно не є. У цьому розумінні внутрішнє заперечення є конкретним онтологічним зв'язком. Тут зовсім не йдеться про ті емпіричні заперечення, де заперечені властивості визначаються спочатку через їхню відсутність чи навіть через їхнє небуття. У внутрішньому запереченні для-себе виявляється розбитим у тому, що воно заперечує. Заперечені властивості — це якраз те, що найбільше присутнє в для-себе, саме від них воно отримує свою заперечувальну силу і постійно відновлює її. У цьому розумінні їх треба розглядати як конституюючий чинник його буття, бо для-себе зобов'язане бути там, поза собою, в них, воно зобов'язане бути *ними*, щоб заперечувати те, чим вони є. Коротше кажучи, вихідним елементом внутрішнього заперечення є саме в-собі, річ, що *є тут*; і поза нею немає нічого, тобто — порожнеча, ніщо, які відрізняються від речі лише своїм чистим запереченням, якому *ця* річ надає змісту. Труднощі, з якими зіткнувся матеріалізм, виводячи пізнання з об'єкта, походять від того, що він прагнув створити субстанцію, виходячи з якоїсь іншої субстанції. Але ці труднощі не можуть нас зупинити, оскільки ми стверджуємо, що поза буттям-у-собі немає *нічого*, окрім відображення цього нічого, яке саме собою поляризоване і визначене через у-собі внаслідок того, що воно є якраз не-буттям *цього* в-собі, індивідуалізованим нічим, що є нічим лише тому, що воно *не є* в-собі. Отже, в цьому екстатичному зв'язку, який є конституюючим стосовно внутрішнього заперечення і пізнання, це якраз саме в-собі є конкрет-

ним полюсом у своїй повноті, а для-себе є не що інше, як та порожнеча, де вирізняється в-собі. Для-себе є поза собою у в-собі, оскільки воно здатне визначатися через те, чим воно не є; отже, перший зв'язок у-собі та для-себе – це зв'язок буття. Але цей зв'язок не є ані *нестачею*, ані *відсутністю*. Справді, у випадку відсутності я змушую себе визначатися через буття, яким я не є, і яке не є взагалі чи не є тут: інакше кажучи, те, що мене визначає, це ніби порожнеча в осерді того, що я буду називати моєю емпіричною повнотою. Навпаки, у пізнанні, взятому як онтологічний буттєвий зв'язок, буття, яким я не є, уособлює абсолютну повноту в-собі. А я, навпаки, є ніщо, відсутністю, яка себе визначає в екзистенції, виходячи з цієї повноти. Останнє означає, що в цьому типі буття, який називається пізнаванням, можна зустріти лише одне *буття*, яке постійно *там*,– це *пізнане*. Той, хто пізнає, не є, він – недосяжний. Він – не що інше, як той, хто робить так, що існує якесь *тут-буття* пізнаного, якась присутність,– бо саме собою пізнане ані присутнє, ані відсутнє, воно просто є. Але ця присутність пізнаного є присутністю в *нічому*, оскільки той, хто пізнає, є чистим відображенням якогось не-бування, отже, вона проступає крізь тотальну прозорість пізнаного для того, хто пізнає, як *абсолютна* присутність. Психологічні та емпіричні приклади (*exemplification*) стосовно цього первісного відношення надають нам випадки *зачарування (fascination)*. Справді, у цих випадках, що демонструють факт безпосереднього пізнання, той, хто пізнає, є абсолютно нічим, лише чистим запереченням, він ніде не перебуває, він ніде не відновлюється, він *не є*; єдине визначення, котре може бути застосоване щодо нього, це те, що він *не є* якраз цим об'єктом зачарування. У зачаруванні немає нічого, окрім гігантського об'єкта в пустельному світі. Однак ця зачаровуюча інтуїція аж ніяк не є *злиттям* з об'єктом. Бо передумовою існування зачарування є те, щоб об'єкт з абсолютним рельєфом вимальовувався на дні порожнечі, тобто те, щоб я був безпосереднім запереченням об'єкта і нічим іншим, окрім цього. Ще ми зустрічаємо цю чисту негацію в основі пантеїстичних інтуїцій, які Русо деколи описував як конкретні психічні події в історії свого життя. Так, він повідомляє

нам, що він «зливався» із всесвітом, що сам світ раптом виявлявся присутнім як абсолютна присутність і незумовлена тотальність. Звісно, ми можемо зрозуміти цю тотальну присутність та пустельність світу, його чисте «тут-буття»; звісно, ми цілком визнаємо, що в цей жаданий момент не може бути нічого, окрім світу. Але це зовсім не означає, як Русо хотів довести, що його свідомість зливалася зі світом. Таке злиття означало б затвердіння для-себе в у-собі і, водночас, зникнення світу та в-собі як присутності. Це правда, що в пантеїстичній інтенції немає нічого, окрім світу, за винятком того, що робить так, що в-собі є присутнім як світ, тобто чистим запереченням, котре є нететичною свідомістю себе як заперечення. Якраз тому, що пізнання є не *відсутністю*, а *присутністю*, немає нічого, що розділяло б того, хто пізнає, і пізнане. Інтуїцію часто визначають як безпосередню присутність пізнаного в тому, хто пізнає, надто рідко роздумуючи при цьому над вимогами поняття *безпосереднього*. Безпосередність — це відсутність будь-якого опосередкування; і це зрозуміло саме собою, бо інакше посередник був би пізнаним і не став би посередником. Але якщо ми не можемо покладати жодного опосередкування, треба аби ми водночас відкинули перервність і безперервність як тип присутності в пізнаному того, хто пізнає. Справді, ми не стверджуємо, ніби існує якась безперервність того, хто пізнає, у тому, що пізнається, оскільки вона передбачає опосередковуючий елемент, який водночас був би і тим, хто пізнає, і тим, що пізнається, що скасовує автономію того, хто пізнає, стосовно того, що пізнається, втягуючи буття того, хто пізнає, в буття того, що пізнається. Тоді структура об'єкта зникає, бо об'єкт вимагає бути абсолютно запереченим через для-себе, щоб бути для-себе. Але тим паче ми не можемо розглядати первісне відношення для-себе до в-собі як відношення *перервності*. Звісно, проміжок між двома окремими елементами — це порожнеча, інакше кажучи — *ніщо*, але ніщо *реалізоване*, тобто *в-собі*. Це субстанціалізоване ніщо є, як таке, непровідною густиною, воно руйнує безпосередність присутності, бо воно як ніщо стало *чимось*. Присутність для-себе в у-собі, що не може виразитися ані в термінах безперервності, ані в термінах

перервності, є чистою *заперечною ідентичністю*. Щоб зробити її доступнішою для осягнення, скористаємося порівнянням: коли дві криві є дотичними одна до одної, вони утворюють певний тип неопосередкованої присутності. Адже око вловлює лише *одну лінію* упродовж усієї протяжності їхнього дотику. Якби замаскувати обидві криві так, щоб їх можна було бачити лише на відрізку АВ, де вони дотичні одна до одної, їх неможливо було б розрізнити. Це тому, що насправді те, що їх розділяє, є *нічим*: немає ані безперервності, ані перервності, є лише чиста ідентичність. Якщо ж ми демаскуємо ці дві лінії, то побачимо їх по-новому — як дві різні лінії упродовж усієї їхньої протяжності; і це станеться не через різкий фактичний розподіл, який щойно стався між ними, а тому, що кожен із цих двох рухів, завдяки яким ми проводимо ці дві криві, аби сприймати кожну з них, містить у собі заперечення як конституюючий акт. Отже, те, що розділяє ці дві криві в місці їх дотику, є *нічим*, воно не є навіть дистанцією: це — чиста негативність як протилежність конституюючому синтезу. Цей образ дає нам можливість краще зрозуміти опосередкувальне відношення, яке первісно об'єднує того, хто пізнає, з пізнаваним. Насправді виявляється, що, зазвичай, заперечення стосується певного «щось», котре передіснує в запереченні і конституює у ньому його матерію: якщо я, наприклад, кажу, що чорнильниця не є столом, стіл та чорнильниця вже є конституйованими об'єктами, буття-в-собі яких складає основу негативного судження. Але у випадку відношення «той, хто пізнає — те, що пізнається» на боці того, хто пізнає, немає нічого такого, що могло б створити опору для заперечення: «немає» жодної відмінності, жодного принципу розрізнення, що дозволили б відрізнити *в-собі* того, хто пізнає, від того, що пізнається. Однак у тотальній нерозрізнюваності буття немає нічого, окрім заперечення, якого також немає, яке *має бути*, яке навіть не покладається як заперечення. Зрештою, пізнання і той, хто пізнає, є не що інше як факт, «що існує» буття, що буття в собі *дається* і рельєфно вирізняється на тлі цього ніщо. В цьому сенсі ми можемо назвати пізнання чистою самістю того, що пізнається. Це означає, що первісне явище пізнання нічого *не додає* до буття і

нічого не створює. Через нього буття не збагачується, бо пізнання — це чиста негативність. Воно діє лише так, *щоб існувало* буття. Але цей факт, «щоб існувало» буття, не є внутрішнім визначенням буття (яке є тим, чим воно є), а негативності. В цьому сенсі будь-яке розкриття позитивної риси буття — це зворотний бік якогось онтологічного визначення буття-для-себе у його бутті як чистої негативності. Наприклад, як ми побачимо це далі, розкриття просторовості буття здійснюється лише разом із непозиційним сприйняттям для-себе через нього самого як *непросторового*. А непросторовий характер для-себе ніяк не є таємничим позитивним надбанням духовності, яка маскувалася б під негативною назвою: це за природою екстатичне відношення, бо саме через розширення і в розширенні трансцендентного в-собі для-себе заявляє про себе і реалізує свою власну нерозширюваність. Для-себе не може бути спершу непросторовим, аби згодом вступити у відношення з якимось просторовим буттям, бо (хоч як би ми його розглядали) концепт непросторовості не може мати сенс через себе, він — не що інше, як заперечення просторовості. Якби можна було скасувати, через її неможливість, просторовість виявлених визначень у-собі, то для-себе не залишилось би *поза простором*, воно не було б ані просторовим, ані непросторовим, і було б неможливим характеризувати його в будь-який спосіб стосовно просторовості. У цьому випадку просторовість — це трансцендентне визначення, яке для-себе має осягнути саме настільки, наскільки воно саме заперечує себе як просторове. От чому терміном, який, як нам здається, найкраще позначає це внутрішнє відношення пізнавання і буття, є слово «*реалізувати*», яким ми щойно скористалися, з його подвійним онтологічним та гностичним сенсом. Я реалізую свій проект, оскільки я даю йому буття, але я *реалізую* також мою ситуацію, оскільки я її переживаю, оскільки я її змушую існувати разом із моїм буттям, я «реалізую» обсяг катастрофи, труднощі якоїсь справи. Пізнавати означає *реалізувати* у двох сенсах цього слова. Це означає зробити так, щоб існувало буття, яке мало б бути відображеним запереченням цього буття: *реальне* є *реалізацією*. Ми будемо називати трансцендентністю це внутрішнє і реалі-

зуюче заперечення, що розкриває в-собі, визначаючи для-себе в його бутті.

II. Про визначення як заперечення

У *якому* бутті для-себе є присутністю? Відразу ж зауважимо, що питання сформульовано невдало: буття є тим, чим воно є, воно не може містити у самому собі визначення «такого-то» буття, яке відповість на запитання «якому?» Одним словом, питання має сенс, лише якщо воно поставлене у якомусь світі. Відповідно, для-себе не може бути присутнім у *такому-то* швидше, ніж у *тому*, бо саме його присутність уможливлює те, що якийсь «цей» *існує* швидше, ніж якийсь «той». Однак наші приклади продемонстрували нам для-себе як таке, що конкретно заперечує, щоб воно було *таким-то* одиничним буттям. Але ми описали відношення пізнання, дбаючи передусім про виявлення його структури негативності. В цьому сенсі, завдяки самому факту того, що вона була розкрита на прикладах, ця негативність була вторинною. Негативність як первісна трансцендентність не визначає себе, виходячи із *цього*, але вона робить так, що якесь *це* існує. Первісна присутність для-себе — це *присутність* у бутті. Чи можемо ми тоді сказати, що вона є присутністю у *будь-якому* бутті? Але так ми знову припустилися б нашої попередньої помилки. Бо тотальність може дійти до буття тільки через для-себе. Справді, якась тотальність передбачає внутрішнє відношення буття між елементами якоїсь квазімножинності, у той же спосіб, як певна множинність (для того, щоб бути цією множинністю) передбачає внутрішнє тоталізуюче відношення між елементами; у цьому сенсі якраз додавання є синтетичним актом. Тотальність може дійти до буттів лише через якесь буття, яке має бути в їхній присутності своєю власною тотальністю. Детоталізована тотальність, яка темпоралізується в постійній незавершеності, і є випадком буття-для-себе. Якраз для-себе у своїй присутності в бутті діє так, щоб було *будь-яке буття*. Треба добре зрозуміти, що насправді *це* тут-буття може бути назване *цим* лише на тлі присутності *будь-якого* буття. Це зовсім не означає, що *певне* буття матиме потребу в *будь-якому*

бутті, щоб існувати, а те, що для-себе реалізується як реалізуюча присутність у цьому бутті на первісному тлі реалізуючої присутності у *всьому*. Але тотальність, як онтологічне внутрішнє відношення «цих», своєю чергою, може розкритися лише в і через одиничні *ці*. Останнє означає, що для-себе реалізується, як реалізуюча присутність у будь-якому бутті, як реалізуюча присутність в *оцих*, а в одиничних *оцих* — як реалізуюча присутність у будь-якому бутті. Інакше кажучи, присутність для-себе у *світі* може реалізуватися лише через його присутність в одній чи в багатьох окремих речах і, навпаки, його присутність в одній окремій речі може реалізуватися лише на тлі якоїсь присутності у світі. Сприйняття відбувається тільки на онтологічному тлі присутності у світі, а світ конкретно розкривається як тло для кожної одиничної перцепції. Залишається лише пояснити, як поява для-себе в бутті може спричинити те, що маємо *все* і *окремі ці*.

Присутність для-себе у бутті *як тотальності* йде від того, що для-себе має бути (у модусі бути тим, чим воно не є, і не бути тим, чим воно є) своєю власною тотальністю як тотальністю детоталізованою. Оскільки буття справді змушує себе бути в єдності із самим виникненням як *усього* того, що не є буттям, воно постає перед ним як *все* те, чим для-себе не є. Первісне заперечення насправді є запереченням докорінним. Для-себе, що постає перед буттям як власна тотальність, будучи саме всім у запереченні, є запереченням усього. Отже, завершена тотальність, або світ, розкривається як конституюче буття незавершеної тотальності, через яку буття тотальності виникає в бутті. Саме через *світ* буття-для-себе заявляє про себе в самому собі як детоталізуюча тотальність, що означає, що через саме своє виникнення для-себе є розкриттям буття як тотальності, оскільки для-себе має бути своєю власною тотальністю у детоталізуючому модусі. Отже, сам смисл для-себе перебуває поза буттям, але якраз через для-себе смисл буття з'являється. Ця тоталізація буття *нічого не додає* до буття, вона — тільки спосіб, у який буття розкривається як те, що не є для-себе, спосіб, у який буття *є*; вона з'являється *поза для-себе*, уникаючи будь-якого зазіхання як те, що

визначає для-себе у своєму бутті. Але факт розкриття буття як тотальності не є зазіханням на буття, він є ним не більше, ніж факт рахування *двох* чашок на столі є зазіханням на кожну з них у їхньому існуванні чи природі. Однак це — не чиста суб'єктивна модифікація для-себе: навпаки, саме через нього уможливлюється будь-яка суб'єктивність. Але якщо для-себе має бути ніщо, через яке «є» буття, то від самого початку воно може мати буття лише як тотальність. Отже, пізнання є *світом*; кажучи в дусі Гайдеґера: світом і поза ним *нічого*. Тільки це «ніщо» не є первісно тим, у чому раптом з'являється людино-реальність. Це *ніщо* саме собою є людино-реальністю як радикальне заперечення, через яке світ себе розкриває. І, звісно, лише сприйняття світу як тотальності призводить до появи *у світі* ніщо, котре підтримує і оформляє цю тотальність. Саме це ніщо визначає тотальність як абсолютне ніщо, залишене поза тотальністю: тоталізація нічого не додає до буття саме тому, що вона є лише наслідком появи ніщо як межі буття. Але це ніщо *є* не чим іншим, як людино-реальністю, що осягає саму себе як виключення з буття і перебування поза ним, постійно підтримуючи стосунки з ніщо. Це те ж саме, що сказати: людино-реальність є тим, через що буття розкривається як тотальність, або людська реальність — це те, котре діє так, що «немає» нічого поза буттям. Це ніщо, як можливість, котра перебуває по-той-бік світу, оскільки: 1) як ця можливість, що розкриває буття як світ; 2) як людино-реальність, що має бути цією можливістю — конституює, разом із первісною присутністю у бутті, коло самості (*ipséité*).

Проте людино-реальність робить себе незавершеною тотальністю із неґацій лише тому, що вона виходить за межі якогось конкретного заперечення, котрим вона має бути як актуальна присутність у бутті. Якби вона справді була чистою свідомістю (de) буття синкретичного та недиференційованого заперечення, вона не змогла б сама себе визначати, а отже, не змогла б бути конкретною, хоча й детоталізованою тотальністю своїх визначень. Вона є тотальністю лише тому, що вона, завдяки усім іншим своїм запереченням, уникає конкретного заперечення, яким вона є зараз: її буття може *бути* її власною

тотальністю лише настільки, наскільки воно є перевищенням (до цілого, яким воно має бути) тієї часткової структури, якою вона є. Інакше воно просто було б тим, чим воно є, й аніяк не могло б розглядатись як тотальність чи нетотальність. Отже, у тому сенсі, що на тлі недиференційованих заперечень має з'явитися якась негативна часткова структура, якою є я (і яка є часткою мене), я змушений проголосити себе через буття-в-собі певною конкретною реальністю, якою я маю не бути. Буття, яким я *не є* зараз, оскільки воно з'являється на тлі тотальності буття, є *ось це*. Оце є саме тим, чим я не є зараз, оскільки я маю бути нічим буття; воно є тим, що розкривається на недиференційованому тлі буття, щоб оголосити мене конкретним запереченням, яким я маю бути на тоталізуючому тлі моїх заперечень. Це первісне відношення всього й «оцього» є джерелом того відношення, яке *Gestalttheorie* встановлює між тлом і формою. «Оце» завжди з'являється на певному тлі, інакше кажучи, на недиференційованій тотальності буття, оскільки для-себе є в ній радикальним і синкретичним запереченням. Проте в цій недиференційованій тотальності завжди можна розчинитися, бо виникне якесь інше *оце*. Однак поява цього або форми на тлі, яка корелятивна появі мого власного конкретного заперечення на синкретичному тлі якогось радикального заперечення, вимагає, щоб я водночас був і не був цим тоталітарним запереченням, або, якщо хочете, щоб я був ним у модусі «небування», щоб я не був ним у модусі буття. Справді, тільки таким чином теперішнє заперечення з'являтиметься на тлі основного заперечення, яким воно є. Інакше воно буде або повністю відрізане від нього, або ж ґрунтуватиметься на ньому. Поява *оцього* на *цілому*, корелятивно певному способу, яким для-себе має бути запереченням самого себе. Якесь *оце* існує, оскільки я ще не є моїми майбутніми запереченнями й оскільки я вже не є моїми минулими запереченнями. Розкриття *оцього* передбачає, що «наголос буде поставлено» на якомусь певному запереченні з відходом інших до синкретичного забуття тла; тобто, що для-себе може існувати лише як заперечення, яке конституюється у відступі в тотальність докорінної негативності. Для-себе *не є* світом, просторовістю, пер-

манентністю, матерією, коротше кажучи, воно не є в-собі взагалі, але його спосіб не-бути-ними означає спонукання не бути цим столом, цією склянкою, цією кімнатою на тотальному тлі негативності. Отже, *оце* передбачає заперечення заперечення — але заперечення, яке має бути радикальним запереченням, яке воно заперечує, яке не перестає бути прив'язаним онтологічною ниткою і яке готове розтанути через виникнення якогось іншого оцього. В цьому розумінні «оце» розкривається як оце через «відступ у тло світу» всіх інших «оцих», його визначення (яке є джерелом *усіх* визначень) є запереченням. Варто зрозуміти, що це заперечення (побачене з боку *оцього*) цілком ідеальне. Воно нічого не додає до буття і нічим його не обмежує. Буття, розглянуте як *оце*, є тим, чим воно є, і не перестає бути ним, воно не стається. Як таке, воно не може ані бути поза самим собою *у* цілому як структура цілого, ані не бути більше поза самим собою у цілому, щоб самим собою заперечити свою ідентичність із цілим. Заперечення може приходити до *цього* лише через якесь буття, котре має бути одночасно і присутністю у цілому буття, і в *оцьому*, тобто через якесь екстатичне буття. Оскільки ж воно залишає *оце* незачепленим, як буття-в-собі, оскільки воно не здійснює реального синтезу всіх *оцих* у цілому, то конститутивне заперечення *оцього* є запереченням *зовнішнього* типу, а відношення *оцього* до цілого є відношенням зовнішності. Отже, ми бачимо, що з'являється визначення як зовнішнє заперечення, котре корелятивне внутрішньому, радикальному та екстатичному запереченню, яким *я* є. Це якраз і пояснює подвійний характер *світу*, що розкривається водночас і як синтетична тотальність, і як виключно механічна сукупність усіх *оцих*. Справді, оскільки світ — це тотальність, котра розкриває себе як те, на чому для-себе цілком має бути своїм власним ніщо, світ подає себе як недиференційований синкретизм. Але оскільки ця докорінна неантизація завжди перебуває по той бік якоїсь конкретної та наявної неантизації, світ завжди готовий відкритися як скринька, сприяючи виникненню одного чи багатьох *оцих*, які *вже були*, в надрах недиференційованості тла, тим, чим вони є зараз як диференційована форма. Отож, поступово наближаю-

чись до картини, що спочатку була представлена нам великими масивами, ми побачимо появу об'єктів, котрі даються як такі, що вже були там раніше у вигляді елементів дискретного набору *оцього*; звідси — в експериментах *Gestalttheorie* базперервне тло, коли воно сприймається як форма, розбивається на множину дискретних елементів. Світ, як корелят якоїсь детоталізованої тотальності, постає як зникаюча тотальність — у тому розумінні, що він завжди є не реальним синтезом, а ідеальним обмеженням через ніщо якогось набору *оцього*. Отже, *безперервне*, як формальна властивість тла, сприяє виникненню перервного як типу зовнішнього відношення між *оцим* і тотальністю. Саме це постійне розпорошення тотальності в наборі, безперервного в перервному, називають *простором*. Справді, простір не може бути *буттям*. Він є рухливим зв'язком між буттями, які не мають жодного зв'язку. Простір — це тотальна незалежність багатьох у-собі, оскільки вона розкривається у певному бутті, котре присутнє у «будь-якому» в-собі як незалежність *одних стосовно інших*; це — єдиний спосіб, у який буття можуть поставати як такі, що не мають жодного зв'язку у бутті, через яке цей зв'язок приходить у світ; тобто як чиста зовнішність. І оскільки ця зовнішність не може належати жодному з розглядуваних *оцих*, і оскільки, з другого боку, як чисто локальна негативність вона сама собою є деструктивною, то вона не може ані бути собою, ані «бути такою, що була». Просторуюче (*spatialisant*) буття є для-себе, бо воно співприсутнє у всьому і в *оцьому*; простір — це не світ, це — нестабільність світу, взятого як тотальність, бо він завжди може розсипатись у зовнішній множинності. Простір не є ані тлом, ані формою, це — ідеальність тла, оскільки він завжди може розпастися на форми, він не є ані безперервністю, ані перервністю, це — постійний перехід від безперервного до перервного. Існування простору є доказом того, що для-себе, сприяючи тому, *щоб існувало* буття, *нічого* не додає до буття, воно є ідеальністю синтезу. У цьому розумінні простір є водночас і тотальністю, оскільки він походить від світу, і *нічим*, бо він призводить до швидкого розмноження *багатьох оцих*. Він не дає сприйняти себе через конкретну інтуїцію, оскільки

він не є, а безперервно просторується. Він залежить від темпоральності і з'являється в темпоральності, оскільки не може прийти у світ інакше, ніж через якесь буття, модусом існування якого є темпоралізація, бо він є способом, яким це буття екстатично втрачає себе, щоб реалізувати буття. Просторова характеристика *оцього* не додається синтетично до *отого*, вона є лише його «*місцем*», тобто її зовнішнім зв'язком із тлом, оскільки цей зв'язок може губитися у множині зовнішніх зв'язків з іншими *оцими*, коли тло саме собою розкладається на множину форм. У цьому розумінні марно було б розглядати простір як форму, покладену *a priori* через структуру нашої чуттєвості у феноменах: простір не може бути формою, бо він є *нічим*; він, навпаки, є ознакою того, що нічого, окрім заперечення (а також як тип зовнішнього зв'язку, котрий залишає недоторканим те, що він об'єднує), не може дійти до в-собі через для-себе. Щодо для-себе, то воно не є простором саме тому, що сприймається якраз як те, що не є буттям-у-собі, оскільки в-собі розкривається в ньому у модусі зовнішності, яку називають протяжністю (*étendue*). Якраз через те, що ним самим заперечується зовнішнє, осягаючи себе як екстатичне, воно просторизує простір. Бо для-себе не перебуває із у-собі у відношеннях суміжності чи індиферентної зовнішності: його відношення із у-собі як фундаментом усіх відношень є внутрішня негація, і для-себе, навпаки, є тим, через що буття-в-собі приходить до індиферентної зовнішності стосовно інших буттів, існуючих у світі. Коли зовнішність індиферентності гіпостазована як субстанція, що існує в собі і через себе (те, чого можна набути лише на нижчій стадії пізнання), вона утворює об'єкт певного часткового типу вивчення під назвою геометрії і стає чистою специфікацією абстрактної теорії множин.

Залишається визначити, до якого типу буття належить зовнішнє заперечення, оскільки воно приходить у світ через для-себе. Ми знаємо, що воно не належить *оцьому*: ця газета сама собою не заперечує того лотка, з якого її продають, бо інакше вона була б екстатично поза собою на лотку, який вона заперечує, і її відношення до нього було б запереченням внутрішнім; через це вона перестала б бути в-собі, щоб стати для-себе. Отже, детермі-

нуюче відношення *оцього* не може належати ні *цьому*, ні *тому*; воно стосується їх, не зачіпаючи їх, не надаючи їм ані найменшої нової риси; воно залишає їх тим, чим вони є. У цьому сенсі ми повинні перефразувати славнозвісну формулу Спінози: «*Omnis determinatio est negatio*», багатство якої Гегель вважав невичерпним, і чимшвидше заявити, що будь-яке визначення, яке не належить до буття, що має бути своїми власними визначеннями, є ідеальним запереченням. Утім, важко збагнути, чим воно було б в іншому випадку. Навіть якби ми розглядали речі в дусі психології емпіріокритицизму, як суто суб'єктивні змісти, все одно не можна було б зрозуміти, чому суб'єкт реалізує внутрішні синтетичні заперечення між цими змістами краще, ніж *буття* в екстатичній радикальній іманентності, що позбавляє будь-якої надії на перехід до об'єктивності. Через ще вагомішу причину не можемо вважати, що для-себе здійснює синтетичні деформуючі заперечення між трансценденціями, якими воно не є. У цьому сенсі зовнішнє конститутивне заперечення *оцього* не може виявити *об'єктивну* ознаку предмета, якщо під об'єктивним ми розуміємо те, що належить за природою в-собі, чи те, що так чи так *реально* конституює об'єкт таким, яким він є. Але звідси не слід робити висновок, що зовнішньому запереченню властиве суб'єктивне існування як чистий модус буття для-себе. Тип існування для-себе є чистим внутрішнім запереченням, існування в ньому якогось зовнішнього заперечення скасовувало б саме його існування. Відповідно воно не могло б бути способом визначення та класифікації феноменів, бо вони були б тільки суб'єктивними фантазмами, воно більше не могло б «суб'єктивувати» буття, бо його розкриття є складовою для-себе. Отже, сама його зовнішність вимагає, аби воно перебувало «завислим у повітрі», *зовнішнім* щодо для-себе, як і щодо в-собі. Але, з другого боку, саме тому, що воно є зовнішнім, воно не може існувати через себе, воно відкидає усі підпірки, воно є «*unselbstständig*» за природою і все одно не може співвідноситись із жодною субстанцією. Воно є *нічим*. Саме тому ми можемо осягнути чорнильницю як чорнильницю, що вона не є столом, так само, як вона не є ні люлькою, ні склянкою і т. ін. Одначе, коли я кажу,

що «чорнильниця не є столом», я *нічого не думаю*. Таким чином, визначення є *нічим*, що не належить як внутрішня структура ані предмету, ані свідомості, проте буття його є *місце-буттям* через для-себе крізь систему внутрішніх заперечень, у яких у-собі розкривається у своїй індиферентності до всього того, що не є собою. Оскільки для-себе спонукує себе поставати через у-собі тим, чим воно не є, в модусі внутрішнього заперечення, індиферентність у-собі як індиферентність, якою для-себе має не бути, виявляє себе у світі як визначення.

III. Якість та кількість, потенційність, інструментальність

Властивість — це не що інше, як буття *оцього*, коли воно розглядається поза будь-яким зовнішнім відношенням до світу чи до іншого *того, що тут*. Її надто часто сприймали як просту суб'єктивну детермінацію і її буття-властивість плутали із суб'єктивністю психічного. Отож здавалося, що проблема полягає в тому, як пояснити устрій полюса-об'єкта, що розглядається як трансцендентна єдність властивостей. Ми довели, що цю проблему неможливо вирішити. Та чи та властивість не об'єктивується, якщо вона є суб'єктивною. Вважати, що ми могли б спроектувати єдність певного полюса-об'єкта по той бік властивостей, це, у кращому разі, означає подавати кожну з них як суб'єктивний ефект дії речей на нас. Але жовтизна лимона — не суб'єктивний модус його сприйняття: вона *є* лимоном. І тим більше неправдою є твердження, що об'єкт *X* постає як видима форма, що утримує разом різномасті властивості. Насправді лимон цілком дається розумінню завдяки своїм властивостям, і кожна з них цілком піддається розумінню через інші. Якраз кислота лимона, який є жовтим, є жовтизною лимона, який є кислим; їдять саме колір тістечка, і смак цього тістечка є інструментом, що розкриває його форму та колір у тому, що ми називаємо харчовою інтуїцією; і навзаєм, якщо я занурюю палець у глечик із варенням, в'язкість консистенції варення засвідчує його солодкий смак моєму пальцю. Мінливість, тепло, блакить, легкий

хлюпіт води у басейні даються одразу одне через інші, і саме ця тотальна інтерпретація називається *оцим*. Саме це добре демонструють експерименти художників, зокрема Сезана: неправда, що, як вірив Гусерль, певна синтетична необхідність безумовно поєднує колір та форму; форма — це і колір, і світло; якщо художник змінює один із цих чинників, інші змінюються також, і не тому, що вони пов'язані невідомо яким законом, а тому, що за своєю сутністю вони — одне і те саме. У цьому розумінні будь-яка властивість буття — це все буття; вона є присутністю своєї абсолютної можливості, нередукованою індиферентністю; осягнення властивості нічого не додає до буття, за винятком факту того, *що існує буття як оце*. В цьому розумінні властивість аж ніяк не є зовнішнім аспектом буття: буття, зовсім нічого не маючи «в собі», не зможе нічого мати «поза собою». Просто для того, щоб була властивість, потрібно, щоб *існувало* буття для якогось ніщо, котре за своєю природою *не є* буттям. Втім, буття не є *в собі* властивістю, хоча його не є ані більше, ані менше. Проте властивість, *буття в цілому*, розкривається в межах «існує». І аж ніяк не *поза* буттям, а в усьому бутті в силу того, що тут маємо буття не *для* буття, а лише для того, що намагається не бути ним. Відношення для-себе до властивості — це відношення онтологічне. Інтуїція властивості аніяк не є пасивним споглядання чогось даного, і розум аніяк не є якимось у-собі, що залишається тим, чим він є у цьому спогляданні, яке, інакше кажучи, залишається у модусі індиферентності стосовно до *оцього, що тут* споглядається. Але для-себе проявляє себе тим, що не існує через властивість. Сприймати червоне як колір цього зошита означає усвідомлювати самого себе як внутрішнє заперечення цієї властивості. Інакше кажучи, сприйняття властивості — це не «наповнення» (*Erfüllung*), як цього хотів Гусерль, а інформація про порожнечу, як визначену порожнечу *стосовно* цієї властивості. У цьому розумінні властивість є постійною присутністю поза межами доступного. Описи пізнання надто часто є харчовими. В епістемологічній філософії залишається ще забагато дологічного, і ми досі не позбавилися тієї примітивної ілюзії (яку давно пора було зрозуміти), згідно з якою пізна-

вати означає їсти, тобто поглинати пізнаваний об'єкт, наповнюватися ним (*Erfüllung*) і перетравлювати чи обмірковувати («засвоювати») його. Краще звернімося до первісного феномена сприйняття, виходячи з того факту, що властивість перебуває по відношенню до нас у абсолютній близькості (вона «*є тут*», вона нас переслідує), не даючись і не забороняючись, але потрібно додати, що ця близькість вимагає дистанції. Вона є безпосередньо недосяжною тим, що за дефініцією ми самі визначаємо себе як якусь порожнечу. Це споглядання може лише збільшувати нашу жагу буття, так само як розглядання їжі при неможливості її їсти викликає танталові муки голоду. Властивість є вказуванням на те, чим ми не є, і на заборонений нам модус буття. Сприйняття білого є усвідомленням принципової неможливості того, що для-себе існує як колір, тобто як те, що є тим, чим воно є. У цьому розумінні, не лише буття не відрізняється від своїх властивостей, але й будь-яке сприйняття властивості є сприйняттям якогось *оцього*, а властивість, бодай якою б вона була, розкривається нам як якесь буття. Запах, який я раптом вдихаю із заплющеними очима, навіть до того, як припишу його якомусь об'єктові, що пахне, уже є *запахом-буттям*, а не суб'єктивним враженням; світло, що крізь закриті повіки засліплює мені очі зранку, вже є світлом-буттям. Саме це постає очевидно, якщо хоча б трохи поміркувати над тим, чим *є* властивість. Як буття є тим, чим воно є, властивість може виникати для суб'єктивності, але вона не може вторгатися в поле цієї суб'єктивності, яка є тим, чим вона не є, і яка не є тим, чим вона є. Сказати, що властивість є буттям-властивістю, аж ніяк не означає надати їй містичну підтримку, аналогічну субстанції, це означає просто зазначити те, що модус буття докорінно відрізняється від модусу буття «для-себе». Буття білості чи кислоти насправді аніяк не зможе бути осягнуте як екстатичне. Якщо ж запитають, чому *оце* може мати «якісь» властивості, відповімо: насправді *оце* вивільняється як тотальність на основі світу і що воно дається як недиференційована єдність. Саме для-себе може заперечити себе з усіх поглядів перед обличчям *оцього* і розкрити властивість як нове *оце* на тлі предмета. Кожному

акту заперечення, через який свобода для-себе спонтанно коституює своє буття, відповідає тотальне розкриття буття «через профіль». Цей профіль — не що інше, як відношення предмета до для-себе, реалізоване через саме для-себе. Це абсолютне визначення негативності: оскільки недостатньо ані того, щоб для-себе через первісну негацію не *було* буттям, ані щоб воно не було *цим* буттям — для того, щоб його визначення, як буттєве ніщо, було повним, потрібно також, щоб воно реалізувалось як певний незамінний спосіб не бути *цим* буттям; це абсолютне визначення, що є визначенням властивості, як профіль *оцього,* належить свободі для-себе; воно *не є*; воно є як «має бути»; це те, що кожен може уявити собі, розглядаючи, як розкриття *певної* властивості предмета завжди виникає як незумовлений факт, осягнутий *через* свободу; я не можу зробити так, щоб ця кора не була зеленою, але я є тим, хто робить так, що я сприймаю її як шорстко-зелену чи як зелено-шорстку. Одне тільки відношення форма-тло (*forme-fond*) є тут достатньо відмінним від відношення *оцього* до світу. Бо, замість того, щоб форма проявлялася на недиференційованому тлі, вона цілком пронизує тло, вона утримує його в ній як свою власну недиференційовану густину. Якщо я осягаю кору як зелену, її «шорсткість-поблискування» розкривається як внутрішня недиференційована основа і буттєва повнота зеленого. Тут немає аніякої абстракції в тому розумінні, що абстракція розділяє те, що є об'єднаним, оскільки буття завжди цілком постає у своєму профілі. Але реалізація буття зумовлює абстракцію, бо абстракція — це не сприйняття певної властивості «у повітрі», а сприйняття певної властивості-оцього, де недиференційованість внутрішньої основи прагне до абсолютної рівноваги. Абстрактне зелене не втрачає своєї буттєвої густини (інакше воно було б не чим іншим, як суб'єктивним модусом для-себе), але блиск, форма, шорсткість і т. п., що даються через нього, ґрунтуються на неантизуючій рівновазі простої *масивності.* Проте абстракція — це певна присутність у бутті, оскільки абстрактне буття зберігає свою трансцендентність. Але вона зможе реалізуватися лише як присутність у бутті по той бік буття: вона є перевищенням. Ця присутність буття може

реалізуватися лише на рівні можливості й оскільки для-себе має бути своїми власними можливостями. Абстрактне розкривається як сенс того, чим властивість має бути як співприсутня в присутності якогось для-себе, що приходить. Отже, абстрактне зелене є прийдешнім-сенсом конкретного *оцього,* оскільки воно проявляється в мені через свій профіль «зеленого-блискучого-шорсткого». Воно є власною можливістю цього профілю, оскільки вона проявляється через можливості, якими є я; тобто, оскільки вона *є такою, що була.* Однак *оце* відсилає нас до інструментальності і до темпоральності світу: ми ще повернемося до цього. Зараз нам достатньо сказати, що абстрактне переслідує конкретне як можливість, що застигла у в-собі, яким конкретне і має бути. Хоч яким було б наше сприйняття як первісний контакт із буттям, абстрактне завжди є *тут,* але таким, що *приходить,* і якраз у майбутньому, з моїм приходом, я осягаю його: воно — корелят власної можливості мого теперішнього і конкретного заперечення як можливості *не бути більше нічим, окрім* як цим запереченням. Абстрактне є сенсом *оцього,* тому що воно проявляється в майбутньому через мою можливість заморожувати в у-собі заперечення, яким я маю бути. Якщо нам нагадають про класичні апорії абстрактного, ми відповімо, що вони випливають із того, що припускають відмінними устрій *оцього* і дію абстракції. Цілком певним є те, що якщо *оце* не містить своїх власних абстракцій, то немає жодної можливості згодом їх звідти вилучити. Але саме в самому устрої *оцього, як оцього,* здійснюється абстракція як розкриття профілю в моєму майбутньому. Для-себе є «абстрагуючим» не тому, що могло б реалізувати якусь психологічну операцію абстракції, а тому, що воно виникає як присутність у бутті разом із якимось майбуттям, інакше кажучи, як якесь по-той-бік буття. В-собі буття не є ані конкретним, ані абстрактним, ані теперішнім, ані майбутнім: воно є тим, чим воно є. А проте абстракція не збагачує буття, вона є лише розкриттям якогось буттєвого ніщо по той бік буття. Але наважимося стверджувати, що не можна спростувати класичні заперечення щодо абстракції, якщо не вивести їх імпліцитно із розгляду буття як якогось *оцього.*

Первісне відношення *оцих* між собою не може бути ані взаємодією, ані причинністю, ані навіть виникненням на одній і тій же основі світу. Якщо ми справді приписуємо для-себе присутність у *оцьому*, то інші *оці* водночас існують «у світі», але в недиференційованому вигляді: вони конституюють тло, на якому рельєфно вирізняється розглядуване *оце*. Для того, щоб між *оцим* та іншим *оцим* встановилось якесь відношення, потрібно, щоб інше *оце* розкрилося, виникаючи на тлі світу у випадку певного заперечення, яким для-себе має бути. Але водночас необхідно, щоб кожне *оце* дистанціювало з іншим як *таким, що не є* іншим, через заперечення виключно зовнішнього типу. Отже, первісне відношення *оцього* до *отого* є зовнішнім запереченням. *Оте* з'являється як те, що не є *оцим*. І це зовнішнє заперечення розкривається у для-себе як трансцендентне, воно — ззовні, воно — *в-собі*. Як же ми можемо його осягнути?

Поява *оцього-отого* може здійснюватися передусім лише як тотальність. Перше відношення є тут єдністю якоїсь розкладеної тотальності; для-себе визначає себе в блоці як те, що не є «оцим-отим» на тлі світу. «Оце-оте» — це моя кімната в цілому, бо я у ній присутній. Це конкретне заперечення не зникне при розпаді конкретного блоку на оце *і* оте. Навпаки, воно якраз і є умовою розкладу. Але на цій основі присутності і через цю основу присутності буття спонукає виявитися свою індиферентну зовнішність: вона розкривається в мені в тому, що заперечення, яким я є, це, швидше, якась єдність-множинність, аніж якась недиференційована тотальність. Моя негативна поява в бутті подрібнюється на незалежні заперечення, які пов'язані лише тим, що є запереченнями, якими я маю бути, які, інакше кажучи, набувають своєї внутрішньої єдності від мене, а не від буття. Я присутній за цим столом, на цьому стільці, і як такий я конституюю себе синтетично як багатозначне заперечення, але це — виключно внутрішнє заперечення, бо воно є запереченням (*стосовно*) буття, воно заступлене зонами ніщо; воно себе неантизує як заперечення, воно — детоталізуюче заперечення. Через ці борозни ніщо, яким я маю бути як своїм власним ніщо заперечення, з'являється індиферентність буття. Але ця індиферент-

ність я маю реалізувати через те ніщо заперечення, яким я маю бути, і не тому, що я первісно присутній в *оцьому*, а тому, що я також присутній в *отому*. Саме в і через свою присутність за столом я реалізую індиферентність стільця (якою я зараз також маю не бути) як відсутність трампліна, зупинки мого пориву до не-буття, розрив кола. Оте з'являється поруч з «оцим», у надрах тотального розкриття, як те, чим я аніяк не можу скористатися, аби визначити себе до того, щоб не бути *оцим*. Таким чином, розшарування йде від буття, але розшарування та розподіл *є* лише завдяки присутності у всьому буття для-себе. Заперечення єдності заперечень, через те, що воно є розкриттям індиферентності буття, і те, що воно вхоплює індиферентність *оцього* до *того і того* до *оцього*, є розкриттям первісного відношення *оцих* як зовнішнього заперечення. *Оце* не є *отим*. Це зовнішнє заперечення в єдності якоїсь розкладеної тотальності виражається сполучником «і». «Оце не є отим» пишеться як «оце *і* оте». Зовнішнє заперечення має подвійну властивість бути-в-собі і бути чистою ідеальністю. Воно є в-собі в тому, що аніяк не належить для-себе, і саме через абсолютну внутрішність свого власного заперечення (оскільки в естетичній інтуїції я сприймаю уявний об'єкт) для-себе відкриває індиферентність буття як зовнішність. З другого боку зовсім не йдеться про якесь заперечення, яким буття має бути: воно не належить жодному з розглядуваних *оцих*; воно просто *є*; воно є тим, чим воно є. Але водночас воно не є рисою *оцього*, воно аніяк не є однією з його властивостей. Воно навіть тотально незалежне від *оцього*, якраз тому, що воно не є ні одним, ні другим. Оскільки індиферентність буття є *нічим*, ми не можемо ані мислити її, ані навіть її сприймати. Вона просто означає, що зникнення чи зміни *отого* ніяк не можуть втягнути *оце*; у цьому розумінні вона є лише якимось *ніщо* в-собі, що розділяє *оцих*, і це ніщо — єдиний спосіб, у який свідомість може реалізувати зчеплення ідентичності, що характеризує буття. Це ідеальне і в-собі ніщо є *кількістю*. Справді, кількість є чистою зовнішністю; вона не залежить від доданих елементів і є лише ствердженням їхньої незалежності. Рахувати означає здійснювати ідеальне розпізнавання в осерді якоїсь розкладеної і вже даної

тотальності. Число, отримане в додаванні, не належить ані до одного з врахованих *оцих,* ані тим більше до розкладеної тотальності, бо вона розкривається як тотальність. Троє людей, які розмовляють переді мною, є такими не в силу того, що я сприймаю їх передусім як «групу під час розмови», яких я рахую; факт урахування їх утрьох зовсім не зачіпає конкретну єдність їхньої групи. Бути «групою з трьох» — це не конкретна властивість групи. Але це вже і не властивість її членів. Про жодного з них не можна сказати ані що він є трьома, ані так само, що він є *третім*: властивість третього — це лише певний відбиток свободи для-себе, що рахує; кожен із них може бути третім, жоден із них ним не є. Отже, відношення кількості не є відношенням у-собі, воно є виключно негативним відношенням зовнішності. І саме тому, що воно не належить ані предметам, ані тотальностям, воно ізолюється і вирізняється на поверхні світу як відбиток ніщо в бутті. Будучи чистим відношенням зовнішності між *оцими,* воно саме є зовнішнім стосовно *оцих* і, зрештою, зовнішнім стосовно самого себе. Воно є неосяжною індиферентністю буття, яка може з'явитися лише *якщо є* буття і яка, хоч і належить до буття, може дійти до нього лише від для-себе, в силу того, що ця індиферентність може розкритися лише через екстеріоризацію до нескінченності певного відношення зовнішності, якому належить бути зовнішнім у бутті і в самому собі. Таким чином, простір і кількість можуть бути лише одним і тим самим типом заперечення. Тільки через те, що *оце* і *оте* розкриваються як такі, що не мають жодного стосунку до мене такого, яким я є як моє власне відношення, простір та кількість приходять до світу, бо й те, і те є відношенням предметів, позбавлених відношень, чи, якщо хочете, ніщо відношення, взятого як відношення через буття, що є своїм власним відношенням. А тому те, що разом із Гусерлем називають *категоріями* (єдність-множинність-відношення цілого до частини — більше чи менше — навколо — поряд — в продовження чогось — перше, друге і т. п.— один, два, три і т. п.— в та поза чимось і т. п.), є лише ідеальним розподілом предметів, який їх зовсім не зачіпає, не збагачуючи їх і не збіднюючи ні на *йоту*, і вони вказують лише на нескінченність

різноманітних способів, якими свобода для-себе може реалізувати індиферентність буття.

Ми трактували проблему первісного відношення для-себе в бутті так, ніби для-себе було простою моментальною свідомістю, такою, як вона може постати в картезіанському *cogito*. Правду кажучи, ми вже зустрічали уникання буттям-для-себе себе, бо це — необхідна умова появи *оцих* і абстракцій. Але екстатичний характер для-себе був лише імпліцитним. Із того, що ми були змушені розглядати його таким чином заради ясності викладу, не варто робити висновок, що буття розкривається в якомусь бутті, що спочатку було присутністю, аби згодом конституювати себе майбуттям. Але саме в якомусь бутті, що виникає в самому собі як прийдешнє (*à-venir*), розкривається буття-в-собі. Це означає, що заперечення, яким для-себе змушує себе бути в присутності буття, має екстатичний вимір майбуття: саме тому, що я не є тим, чим я є (екстатичне відношення до моїх власних можливостей), я маю не бути буттям-у-собі як розкриваюча реалізація *оцього*. Це означає, що я є присутністю в *оцьому* у незавершеності якоїсь детоталізованої тотальності. Що з цього випливає для розкриття *оцього*?

Оскільки я завжди перебуваю по той бік того, чим я є, я є прийдешнім у мені самому, *оце,* в якому я присутній, дається мені як таке, що я перевершую в напрямі до самого себе. Те, що сприймається, первісно є перевершеним, воно є ніби провідником кола самості і з'являється в межах цього кола. В міру того, як я себе змушую бути запереченням *оцього*, я втікаю від цього заперечення в напрямі до доповнюючого заперечення, злиття якого з першим спонукує з'явитися в-собі, яким я є; і це можливе заперечення перебуває у буттєвому зв'язку з першим, воно не будь-яке, а якраз доповнююче заперечення моєї присутності в предметі. Але так само, як для-себе конституюється як присутність, як непозиціонована свідомість (*стосовно*) себе, воно змушує себе проявлятися поза собою через буття, яким воно не є; воно відновлює своє буття зовні, у модусі «відображення-відображаюче»; доповнююче заперечення, що є ніби його власною можливістю, є все-таки запереченням-присутністю, інакше кажучи, для-себе має бути в ньому як нететична сві-

домість (стосовно) себе і як тетична свідомість стосовно буття-по-той-бік-буття. І буття-по-той-бік-буття пов'язане з теперішнім *оцим*, але не через якесь відношення зовнішності, а через чіткий зв'язок доповнюваності, що перебуває у чіткій кореляції з відношенням для-себе та його майбуття. І, в першу чергу, *оце* розкривається в запереченні якогось буття, що змушує себе не бути оцим не через просту присутність, а як заперечення, що є прийдешнім у ньому самому, що є його власною можливістю по той бік його присутності. І ця можливість, що переслідує чисту присутність як її недосяжний сенс та як те, чого їй не вистачає, щоб бути *в собі*, є передусім ніби якоюсь проекцією наявного заперечення під виглядом втягування в дію. Справді, будь-яке заперечення, що не матиме нічого по той бік себе самого, в майбутньому, як можливість, що йде до нього і до якої воно втікає, як сенс якогось втягування, втратило б своє значення. Те, що для-себе заперечує, воно його заперечує «разом із виміром майбутнього», якщо йдеться про якесь зовнішнє заперечення: оце не є отим, цей стілець не є столом,— або про якесь внутрішнє заперечення, що виходить на самого себе. Сказати, що «оце не є отим», означає поставити зовнішність *оцього* у відношення до *отого*, або на даний момент і на майбутнє, або виключно на «даний момент», але тоді заперечення має якийсь *тимчасовий* характер, що конституює майбутнє як чисту зовнішність стосовно теперішнього визначення «оцього і отого». У цих двох випадках сенс заперечення випливає з майбутнього; будь-яке заперечення є екстатичним. Оскільки для-себе заперечується у майбутті, *оце*, запереченням якого воно стає, розкривається як те, що йде до себе самого з майбуття. Можливість, якою свідомість є нететично як свідомість (стосовно) здатності не бути оцим, розкривається як *потенціальність* оцього бути тим, чим воно є. Перша потенціальність об'єкта як корелята втягування, як онтологічної структури заперечення,— це *перманентність*, що постійно йде до нього з глибини майбуття. Розкриття стола як стола вимагає перманентності *стосовно* стола, яка йде до нього з майбутнього і яка є зовсім не чистою констатованою *даністю*, вона є потенцією. Ця перманентність, з другого бо-

ку, не йде до столу з майбутнього, розташованого в темпоральній нескінченності: нескінченний час ще не існує; стіл не розкривається як такий, що має можливість бути столом нескінченно. Час, про який тут ідеться, не є ані скінченним, ані нескінченним: просто потенціальність призводить до появи виміру майбутнього.

Але прийдешній сенс заперечення полягає у тому, щоб бути тим, чого не вистачає в запереченні для-себе для того, щоб стати запереченням *у-собі*. У цьому сенсі заперечення є в майбутньому уточненням теперішнього заперечення. Саме в майбутньому розкривається точне значення того, чим я маю не бути, як корелят точного заперечення, чим я маю бути. Поліморфне заперечення *оцього*, у якому зелене сформоване якоюсь тотальністю «шорсткості-освітлення», набуває свого значення лише якщо воно має бути запереченням *стосовно* зеленого, інакше кажучи, стосовно буття-зеленого, основа якого прагне до рівноваги індиферентності: сенс-відсутність мого поліморфного заперечення — це стиснуте заперечення стосовно якогось зеленого, чистішого, ніж зелене на недиференційованій основі. Таким чином, чисте зелене приходить до «зеленого-шорсткого-освітленого» від основи прийдешнього, як його сенс. Ми осягаємо тут сенс того, що ми назвали *абстракцією*. Існуюче не володіє своєю сутністю як наявною властивістю. Воно навіть є запереченням сутності: зелене *ніколи не є* зеленим. Але сутність іде від основи майбуття до існуючого як сенс, який ніколи не є даним і який його завжди переслідує. Це — чистий корелят чистої ідеальності мого заперечення. У цьому розумінні ніколи не буває абстрагуючих операцій, якщо розуміти під ними якийсь психологічний та стверджувальний акт відбору, здійснюваний конституйованим розумом. Зовсім не абстрагують певні властивості, починаючи з речей, потрібно, навпаки, побачити, що абстракція як первісний модус буття для-себе необхідна для того, щоб речі та світ могли відбутися взагалі. Абстрактне є структурою світу, необхідною для виникнення конкретного, і конкретне є конкретним лише тому, що воно йде до свого абстрактного, спонукує себе проявитися через абстрактне тим, чим воно є: для-себе є розкриваючим-абстрагуючим у своєму бутті.

Отож, із цього погляду, перманентність та абстрактне складають одне. Якщо стіл, оскільки він стіл, має потенцію перманентності, то лише настільки, наскільки він має бути столом. Перманентність для якогось *оцього* є чистою можливістю відповідати його сутності.

У другій частині цього твору ми переконалися, що можливість, якою я є, і теперішнє, якого я уникаю, були між собою у зв'язку того, чого не вистачає, з тим, у чому чогось не вистачає. Ідеальне злиття того, чого бракує, з тим, у чому не вистачає того, чого не вистачає, як непридатна до реалізації тотальність, переслідує для-себе і конституює його в самому його бутті як буттєве ніщо. Це і є, в-собі-для-себе, або *цінність*. Але ця цінність, у плані неосмисленого, не сприйнята тетично через для-себе, вона — тільки умова буття. Якщо наші дедукції точні, то ця постійна вказівка на злиття, яке неможливо реалізувати, повинна постати не як структура нерефлектованої свідомості, а як трансцендентна вказівка на ідеальну структуру об'єкта. Цю структуру легко розкрити; відповідно до вказівки на певне злиття поліморфного заперечення із запереченням абстрактним, яке є його сенсом, трансцендентна й ідеальна вказівка повинна розкритися: вказівка на якесь злиття існуючого *оцього* зі своєю прийдешньою сутністю. І це злиття має бути таким, щоб абстрактне було фундаментом конкретного, і, водночас, щоб конкретне було фундаментом абстрактного; в інших термінах, конкретне існування «в плоті і крові» має *бути* сутністю, сутність повинна сама себе продукувати як тотальна конкретність, інакше кажучи, у повному багатстві конкретного, однак без того, щоб ми могли знайти в ній щось інше, ніж вона сама у своїй тотальній чистоті. Або, якщо хочете, форма має бути в самій собі (і цілком) своєю власною матерією. І навпаки, матерія повинна себе продукувати як абсолютна форма. Це неможливе і постійне злиття, позначене сутністю та існуванням, не належить ані теперішньому, ані майбутньому, воно вказує швидше на злиття минулого, теперішнього та майбутнього і подає себе як синтез *для здійснення* темпоральної тотальності. Це — цінність як трансцендентність; це саме її називають *красою*. Отже, краса — ідеальний стан світу, корелят ідеальної реаліза-

ції для-себе, де сутність та існування речей розкриваються як ідентичні якомусь буттю, котре в цьому розкритті засновувало б себе з ним в абсолютній єдності буття-в-собі. Саме тому, що красиве є не просто трансцендентальним синтезом для здійснювання, але може реалізуватися лише в і через тоталізацію нас самих, якраз саме тому ми *хочемо* краси й осягаємо універсум як такий, *якому не вистачає* краси — настільки, наскільки ми самі осягаємо себе як нестачу. Але краса більше не є потенціальністю речей, як у-собі-для-себе не є власною можливістю для-себе. Воно переслідує світ як такий, що не може бути реалізованим. І настільки, наскільки людина *реалізує* красу у світі, вона реалізує її в уявному модусі. З цього випливає, що в естетичній інтуїції я сприймаю уявний об'єкт через уявну реалізацію самого себе як тотальності в-собі та для-себе. Зазвичай краса, як цінність, не є тематично експліцитною як цінність-поза-досягненням-світу. Вона імпліцитно сприймається в речах як відсутність, вона імпліцитно розкривається через *недосконалість* світу.

Ці первісні потенції не є єдиними, що характеризують *оце*. Справді, настільки, наскільки для-себе має бути своїм буттям по той бік свого теперішнього, воно є розкриттям певного буття по-той-бік кваліфікованого буття, що йде до *оцього* від основи буття. Оскільки для-себе перебуває по той бік молодого місяця, поряд із буттям-по-той-бік-буття, що є майбутнім повним місяцем, повний місяць стає потенцією неповного місяця; оскільки для-себе є по той бік пуп'янка, поблизу квітки, квітка є потенцією пуп'янка. Розкриття цих нових потенцій містить у собі первісне відношення до минулого. Саме в минулому зв'язок молодого та повного місяця, пуп'янка та квітки потроху розкривається. І минуле для-себе є для для-себе мовби знанням. Але це знання не є якоюсь інертною даністю. Воно перебуває позаду для-себе, безсумнівно непізнаване і недосяжне як таке. Але в екстатичній єдності свого буття, саме починаючи з цього минулого, для-себе змушує себе проявитися тим, чим воно є в майбутті. Моє знання стосовно місяця уникає мене як тематичне пізнання. Але я є *ним*, і мій спосіб буття полягає (принаймні в певних випадках) у спричинюван-

ні приходу до мене того, чим я більше не є у формі того, чим я ще не є. Це заперечення *оцього*, яким я був, я ним є подвійно: способом більше-не-бути і ще-не-бути. Я є по той бік молодого місяця як можливість радикального заперечення місяця як повного диска і відповідно до повернення мого майбутнього заперечення до мого теперішнього, повний місяць повертається до неповного, щоб визначити його в *оцьому* як заперечення: воно є тим, чого йому не вистачає, і тим, нестача чого змушує його бути в якості неповного місяця. Таким чином, у єдності того ж онтологічного заперечення я приписую вимір майбутнього неповному місяцю як неповному місяцю (у формі перманентності та сутності) і конституюю його як неповний місяць через детермінуюче повернення до нього того, чого йому не вистачає. У такий спосіб конституюється гама потенцій, що йде від перманентності аж до *можливостей*. Людино-реальність, переважаючи себе в напрямі до своєї власної можливості заперечення, змушує себе бути тим, через що заперечення шляхом перевищення з'являється в світі; саме через людино-реальність речі набувають *нестачі* у формі «можливості», «незавершеності», «відстрочки», «потенції».

Проте трансцендентуюче буття нестачі не може мати природи екстатичної нестачі в іманентності. Розгляньмо це пильніше. В-собі не повинне бути своєю власною потенцією в модусі ще-не. Розкриття в-собі первісно є розкриттям ідентичності індиферентності. В-собі є тим, чим воно є, без будь-якого екстатичного розпилення свого буття. Отже, воно зовсім не має *бути* своєю перманентністю, чи своєю сутністю, чи тим, кому не вистачає його, оскільки я маю бути своїм майбуттям. Моє виникнення у світі відповідно призводить до виникнення потенцій. Але ці потенції застигають у самому їхньому виникненні, вони підточені *зовнішністю*. Ми віднаходимо тут той подвійний аспект трансцендентуючого, що, в самій своїй двозначності, породжує простір: тотальність, котра розпорошується у відношеннях зовнішності. Потенція повертається від основи майбуття до *оцього*, щоб його визначити, але відношення *оцього* як у-собі з його потенційністю, є відношенням зовнішності. Неповний місяць визначено як *те, що відчуває нестачу* чи *позбавлене чо-*

гось — стосовно повного місяця. Але, водночас, він розкривається як такий, що цілком є тим, чим він є, як конкретний знак на небі, що не має потреби ні в чому, щоб бути тим, чим він є. У цьому він є тим самим для цього пуп'янка, для цього сірника, що є тим, чим він є, в якому його сенс бути-сірником залишається зовні, який, безсумнівно, *може* спалахнути, але який зараз є білою дерев'яною трісочкою з чорною голівкою. Потенції *оцього*, хоча і в суворому зв'язку з ним, постають наче якісь у-собі і перебувають у стані індиферентності через відношення до нього. Ця чорнильниця *може* бути розколотою, кинутою на мармурову поличку каміна, де вона розіб'ється. Але ця потенція цілком відділена від неї, бо вона є лише трансцендентним корелятом *моєї* можливості кидати на мармурову поличку каміна. В самій собі ця чорнильниця не є ані такою, що розколюється, ані такою, що не розколюється: вона є. Це зовсім не означає, що я міг би розглядати *оце* поза будь-якою потенцією: завдяки одному лише факту, що я є своїм власним майбутнім, *оце* розкривається як наділене потенціями; осягати сірник як білу дерев'яну трісочку з чорною голівкою означає не позбавляти його будь-яких потенцій, а просто надавати йому нових (нова перманентність — нова сутність). Для того, щоб *оце* було цілком позбавлене потенцій, потрібно, щоб я був чистим теперішнім, тим, що є незбагненним. Лише *оце* має різні потенції, які є *еквівалентними*, інакше кажучи, перебувають у стані еквівалентності по відношенню до нього. Це означає, насправді, що їх зовсім не має *бути*. Окрім того, моїх можливостей зовсім немає, але вони уможливлюються, бо підточені в осерді моєю свободою. Інакше кажучи, якою б не була моя можливість, її протилежністю все одно є можливість. Я можу розбити цю чорнильницю і так само покласти її до шухляди; я можу мати на увазі по той бік неповного місяця місяць повний, і так само можу вимагати перманентності неповного місяця як такого. Відповідно, чорнильниця виявляється наділеною еквівалентними можливостями: бути покладеною до шухляди, бути розбитою. Цей молодий місяць може бути відкритим серпом у небі або неповним диском. Ці потенції, котрі приходять до *оцього*, не будучи бувшими через нього, і

не маючи ним бути, ми назвали б *ймовірностями*, аби позначити, що вони існують у модусі бути у-собі. Моїх можливостей зовсім немає, вони уможливлюються. Але ймовірності зовсім не «уймовірнюються»: вони *є в собі* як ймовірності. В цьому розумінні чорнильниця *є*, але її *буття-чорнильницею* є ймовірністю, бо «здатність-добути-чорнильницею» чорнильниці — це чиста видимість, яка засновується одразу ж на відношенні зовнішності. Ці потенції чи ймовірності, які є сенсом буття по той бік буття, якраз тому, що вони *є в-собі по той бік буття*, є *нічим*. Сутність чорнильниці *є бувшим* як корелят можливого заперечення для-себе, але вона не є чорнильницею і не є буттям: оскільки вона є в собі, вона є гіпостазованим запереченням; інакше кажучи, якраз тому, що вона є нічим, вона підпадає під оболонку ніщо, котре оточує та детермінує світ. Для-себе проявляє чорнильницю як чорнильницю. Але це проявлення відбувається по той бік буття чорнильниці, в тому майбутньому, якого немає; усі потенції буття, від перманентності і аж до кваліфікованої потенції, визначаються як те, чим буття *ще не є* і чим ніколи насправді не має бути. Пізнання тут нічого не додає і нічого не віднімає у буття, воно не прикрашає його жодною новою властивістю. Пізнання сприяє тому, що є якесь буття у переважанні його до ніщо, яке підтримує з ним лише негативні відношення зовнішності: цей характер чистого ніщо потенціальності спричинив достатньо демаршів науковців, які, намагаючись встановити відношення простої зовнішності, зовсім скасовують потенційне, інакше кажучи, сутність та можливості. Але, з другого боку, його необхідність як знакової структури сприйняття доволі чітко проявляється, щоб звільнити себе від наполягання на цьому: наукове пізнання, справді, не може ані подолати, ані скасувати потенціалізуючу структуру сприйняття, навпаки, воно передбачає її.

Ми намагалися показати, як присутність для-себе у бутті розкриває останнє як *річ*: задля ясності викладу ми мусили послідовно показати різні структури речі: *оце* та просторовість, перманентність, сутність та потенційність. Однак, зрозуміло, цей послідовний виклад не відповідає реальному пріоритету деяких із цих моментів

над іншими: виникнення для-себе змушує річ розкритися разом із тотальністю його структур. Втім, у ній немає жодної, яка не передбачала б усі інші: *оце* навіть логічно не передує сутності, навпаки — воно передбачає її і, відповідно, сутність є сутністю *оцього*. Здається, *оце*, як буття-властивість, може проступати лише на тлі світу, але світ — це зібрання *оцих;* а це роздрібнюючe відношення світу до *оцих*, оцих до світу і є просторовістю. Отже, тут немає жодної субстанційної форми, жодного принципу єдності, які б трималися *позаду* модусів появи феномена — все дається одразу, без жодного передування. Із цих же причин було б помилково говорити про будь-яку першість *репрезентативного*. Наші описи, справді, підштовхують нас до того, щоб виділяти *річ у світі*; цей факт спонукає нас думати, що світ та річ розкриваються у для-себе як певний різновид споглядальної інтуїції, але це здатне уможливитися лише після того, як об'єкти вже розташуються в певному, практичному порядку інструментальності. Подібної помилки можна уникнути, якщо дотримуватися того, що світ з'являється в середині кола самості. Він є тим, що відділяє для-себе від самого себе, або, якщо скористатися гайдегерівським висловом, тим, починаючи з чого людино-реальність змушує себе назватися тим, чим вона є. Ця проекція для-себе на себе, що конституює самість, аніяк не є споглядальним спокоєм. Ми говорили, що це — нестача, але яка зовсім не є *даною*: це — нестача, яка має бути в собі самій своєю власною нестачею. Справді, слід чітко усвідомити, що *встановлена* нестача, або нестача в-собі, зникає в екстеріорності (ми вказували на це на попередніх сторінках). Але буття, котре саме конституюється як нестача, може визначати себе лише там, в *отому*, чого йому не вистачає і чим воно *є*, коротше кажучи, у постійному відриванні від себе в напрямку до себе, яким воно має бути. Це означає, що нестача може бути в самій собі своєю власною нестачею лише як *заперечувана нестача*: єдиний власне *внутрішній* зв'язок того, кому чогось не вистачає, із тим, чого не вистачає, це — відмова. Справді, оскільки буття, якому чогось не вистачає, *не є тим*, чого йому не вистачає, ми вловлюємо в ньому якесь заперечення. Але якщо це заперечення (та, разом

із ним, будь-яка можливість заперечення взагалі) не повинно розчинитися в чистій екстеріорності, то його основа перебуває у необхідності для буття, якому чогось не вистачає, *бути* тим, чого йому не вистачає. Отже, підставою заперечення є заперечення заперечення. Але ця підстава-заперечення більше не є *даним* як нестача, суттєвим моментом якої вона є: вона перебуває у спонуканні до бути; для-себе змушує себе бути в єдності фантома «відображення-відображаюче» своєю власною нестачею, тобто воно проектує себе до неї, відмовляючись від неї. Тільки як нестача, яку потрібно *усунути*, нестача може бути внутрішньою нестачею для для-себе, а для-себе може реалізувати власну нестачу, лише перебуваючи у спонуканні до бути, тобто будучи проектом в напрямі до свого скасування. Отже, відношення для-себе до свого майбутнього ніколи не є статичним чи даним; але майбутнє приходить до теперішнього для-себе, щоб визначити його у своєму осерді, адже для-себе вже є там, у майбутньому, своїм скасуванням. Для-себе може бути *тут* нестачею, лише якщо *там* воно є ліквідацією нестачі, але такою ліквідацією, яка має бути в модусі не-бути. Саме це первісне відношення згодом дає можливість емпіричним чином констатувати часткові нестачі як *вистраждані*. Загалом це відношення є підставою афективності, саме його намагаються пояснити психологічно, включаючи у психіку ідолів та фантомів, яких називають *схильностями* та *бажаннями*. Ці схильності та бажаннями, незрозумілі самі собою, оскільки психолог подає їх так, ніби вони існують у собі; тобто так, що сама їхня властивість *сили* заборонена їхнім внутрішнім спокоєм індиферентності, а їхня єдність розпорошена в чистому відношенні екстеріорності. Ми можемо вловлювати їх, лише проектуючи у в-собі певне іманентне буттєве відношення для-себе до себе, і це онтологічне відношення є *нестачею*.

Але ця нестача не може бути тетично осягнута та пізнана іррефлексивною свідомістю (тим більше, що вона не належить нечистій та заплутаній рефлексії, яка розглядала б її як психічний об'єкт, тобто як схильність або чутливість). Вона доступна лише очищувальній рефлексії, якою ми не будемо тут займатися. Тому на рівні сві-

домості *стосовно* світу вона може з'явитися лише у проекції як трансцендентна та ідеальна властивість. Справді, якщо те, чого не вистачає для-себе, є ідеальною присутністю в якомусь бутті-по-той-бік-буття, то буття-по-той-бік-буття первісно вловлюється як нестача-в-бутті. Отже, світ розкривається як такий, переслідується відсутностями реалізації, і кожне *оце* виникає у певному супроводі нестач, які вказують на нього та визначають його. Ці відсутності-нестачі не вирізняються на тлі потенційностей, ми просто краще вловлюємо їхнє значення. Таким чином, відсутності вказують на *оце* як *оце*, та, навпаки, *оце* спрямовується до відсутностей. Кожна відсутність, будучи буттям-по-той-бік-буття, тобто відсутнім у-собі, кожне *оце* спрямовується до іншого стану свого буття чи до інших буттів. Але, зрозуміло, ця організація у вказівні комплекси застигає та кам'яніє у в-собі (оскільки йдеться про в-собі); всі ці мовчазні та закам'янілі вказівки, що впадають в індиферентність ізоляції в той самий час, коли вони з'являються, схожі на посмішку каменя чи порожні очі статуї. Отже, відсутності, котрі з'являються поза речами, не з'являються як відсутності, *стаючи присутніми* через речі; тим більше не можна стверджувати, що вони розкриваються, ніби реалізуючись *через мене,* оскільки я є трансцендентною структурою психе, котра з'являється тільки в рефлексивній свідомості. Саме ці чисті вимоги піднімаються всередині кола самості як «порожнечі для заповнення». Просто характер «порожнеч для заповнення через для-себе» проявляє себе в іррефлексивній свідомості через безпосередню та особистісну невідкладність, що *пережита* як така, не будучи ані віднесеною до *когось*, ані тематизованою. В самому факті та самому їх переживанні як вимог проявляється те, що ми назвали в іншому розділі їхньою самістю. Це і є *завдання;* а цей світ є світом *завдань*. Стосовно цих завдань *оце,* котре на них вказує, є, водночас, «оцим *стосовно* цих завдань» (тобто своєрідним у-собі, яке визначається цими завданнями і на яке вони вказують як на те, що здатне їх *наповнити*), та тим, що аж ніяк не має *бути* цими завданнями, оскільки воно є абсолютною єдністю ідентичності. Цей зв'язок в усамітненні, це інерційне відношення в динаміці ми і назве-

мо відношенням засобу до мети. Це — певне буття-для, деградоване, сплющене екстеріорністю, трансцендентна ідеальність якого може осягатися лише як корелят буття-для, яким для-себе має бути. І річ, оскільки вона водночас перебуває у тихому блаженстві індиферентності та оскільки вона вказує на завдання наповнення по той бік себе, які показують їй те, чим вона має бути, є інструментом чи знаряддям. Отже, первісне відношення між речами (те, яке постає на фундаменті кількісного відношення *оцих*) є відношенням *інструментальності*. І ця інструментальність не є пізнішою чи підвладною попередньо вказаним структурам: в одному сенсі, вона їх передбачає, в іншому передбачена ними. Річ зовсім не є спочатку просто річчю для того, щоб стати згодом інструментом; вона зовсім не є спочатку знаряддям, щоб розкритися згодом як річ: вона є *річчю-знаряддям*. Але, справедливо, в подальших пошуках вченого вона розкриватиметься тільки як *річ*, очищена від будь-якої інструментальності. Це пов'язано з тим, що вченого цікавить лише встановлення чистих відношень екстеріорності; але, з другого боку, результатом цього наукового пошуку є те, що сама річ, звільнена від будь-якої інструментальності, зрештою розчиняється в абсолютній екстеріорності. Ми бачимо, наскільки потрібно скоригувати формулу Гайдеґера: світ, безумовно, з'являється у колі самості, але це коло є нететичним, і повідомлення про те, чим я є, також не може бути тетичним. Бути у світі не означає втікати від світу до самого себе, це означає втікати від світу за межі світу, у світ майбутнього. Світ повідомляє мені виключно про «світовість». Хоч як би там було, якщо відсилка до нескінченності знарядь ніколи не відсилає до для-себе, яким я є, то тотальність знарядь є точним відповідником моїх можливостей. І оскільки я *є* своїми можливостями, то порядок знарядь у світі є проекцією в у-собі моїх можливостей, тобто того, чим я є. Але я ніколи не зможу дешифрувати цей світовий образ — я пристосовуюсь до нього дією та в дії; потрібна рефлексивна здатність до поділу задля того, щоб я міг бути об'єктом у самому собі. Отже, людська реальність губиться у-світі не через свою неавтентичність, але бути-у-світі для неї означає радикально губитися у

світі через саме його розкриття, яке спричиняє існування світу; це означає бути безупинно відісланим, навіть без наявності якогось «заради чого», від знаряддя до знаряддя, яке не має іншого притулку, окрім рефлексивного обертання. Марно було б заперечувати, що ланцюг «для чого» замикається на «для кого» (*Worumwillen*). Безумовно, *Worumwillen* відсилає нас до тієї структури буття, яку ми ще не прояснили — до для-іншого. «Для кого» — постійно постає позаду інструментів. Але це *для кого* (конституювання якого відрізняється від «для чого») все-таки не розриває ланцюг. Воно є просто певною ланкою, яка, розглянута в перспективі інструметальності, не дозволяє втекти у в-собі. Безумовно, цей робочий одяг призначений робітникові. Але одяг призначений для того, щоб робітник не забруднювався, ремонтуючи дах. Але чому він не повинен забруднюватись? Щоб робітник не витрачав на купівлю одягу більшої частки своєї зарплатні. Справді, зарплатня — це та мінімальна кількість грошей, яка дозволяє йому підтримувати своє існування; точніше, він «підтримує себе», щоб мати можливість застосувати свою здатність до праці в ремонті дахів. А чому він повинен ремонтувати дахи? Для того, щоб не текло в приміщенні, де службовці зайняті бухгалтерською справою, і т. ін. Це зовсім не означає, що ми завжди повинні розуміти іншого як знаряддя особливого типу; просто, коли ми розглядаємо іншого, виходячи зі світу, ми аж ніяк не можемо уникнути відсилки до нескінченності інструментальних комплексів.

Отже, тією мірою, якою для-себе є своєю власною нестачею, як відмова, відповідно до своєї спрямованості до себе, буття розкривається в ньому на тлі світу як річ-знаряддя, і світ виникає як недиференційоване тло індикативних комплексів інструментальності. Ансамбль цих відсилок позбавлений значення, але саме в цьому сенсі навіть не існує можливості поставити в такому плані проблему значення. Працюють, щоб жити, і живуть, щоб працювати. Питання про *сенс* цілісності «життя-робота»: «Навіщо працюю я, той, хто живе? Навіщо жити, якщо це задля того, щоб працювати?» — може бути поставлене лише в рефлексивному плані, оскільки воно передбачає розкриття для-себе ним самим.

Залишається пояснити, чому інструментальність може виникати у світі як відповідник чистого заперечення, яким я є. Чому можливе те, що я не є стерильним запереченням та нескінченним повторенням *оцього* як чистого *оцього*? Яким чином це заперечення здатне розкривати цілу низку завдань, які є моїм образом, якщо я є лише чистим ніщо, яким я маю бути? Щоб відповісти на ці запитання, потрібно згадати, що для-себе не є просто-напросто майбутнім, яке приходить в теперішнє. Воно також має бути своїм минулим у формі «було». І екстатична імплікація трьох темпоральних вимірів така, що коли для-себе є буттям, яке змушує себе повідомити сенс того, чим воно було за посередництва свого майбутнього, то в тому ж самому виникненні воно є буттям, яке має бути своїм «буду» в перспективі певного «було», якого воно уникає. В цьому сенсі значення певного темпорального виміру завжди потрібно шукати *в іншому місці*, в іншому вимірі; це те, що ми назвали *діаспорою*; оскільки єдність діаспорного буття не є чистою належністю *даності*: ця необхідність *реалізації* діаспори, стаючи зумовленим там, іззовні, в єдності себе. Таким чином, заперечення, яким я є і яке розкриває *оце*, має *бути* в модусі «було». Це чисте заперечення, яке, як проста *присутність*, не є, має своє буття позад нього, як минуле або фактичність. Потрібно визнати, що як таке воно ніколи не є запереченням без жодного коріння. Навпаки, воно є *визначеним* запереченням, якщо під цим розуміють, що воно тягне своє визначення позад себе, як буття, яким воно не повинно бути у формі «було». Заперечення виникає як нететичне заперечення минулого, в модусі внутрішнього визначення, оскільки воно робить себе тетичним запереченням *оцього*. І це виникнення відбувається в єдності подвійного «бути для», оскільки заперечення витворюється в існуванні, в модусі «відображення-відображуюче», як заперечення *стосовно* оцього, *щоб* уникнути минулого, яким воно є, та уникає минулого, *щоб* звільнитися від *оцього*, втікаючи від нього в своє буття в напрямку до майбутнього. Це — те, що ми назвемо *точкою зору* для-себе на світ. Ця точка зору, асимільована у фактичність, є екстатичним визначенням заперечення як висхідного відношення до в-собі. Але, з дру-

того боку, ми бачили, що все, чим є для-себе, є ним у модусі «було» як екстатична належність до світу. *Свою* присутність я знаходжу якраз не у майбутньому — бо майбутнє дає мені світ як відповідник певної прийдешньої свідомості; але моє буття постає для мене саме у минулому, хоча і нетематично, в рамках буття-в-собі, тобто рельєфно посеред світу. Безперечно, це буття є ще свідомістю стосовно... тобто для-себе; але це — для-себе, що застигло в у-собі, і, отже, це — свідомість *стосовно* світу, що впала в осередя світу. Сенс реалізму, натуралізму та матеріалізму — в минулому, ці три різновиди філософії описують минуле так, ніби воно є теперішнім. Для-себе є, таким чином, подвійною втечею від світу: воно уникає свого власного буття-в-середині-світу як присутності у світі, від якого воно втікає. Можливість — це вільна межа втечі. Для-себе не може втекти в напрямку трансцендентності, якою воно не є, а може лише в напрямку трансцедентності, якою воно є. Це те, що позбавляє цю безупинну втечу будь-якої можливості зупинитися; якщо скористатися вульґарним образом, який, однак, допоможе краще зрозуміти мою думку, згадаймо вислюка, що тягне за собою візок та намагається дотягнутися до морквини, прикріпленої на кінчику палиці, яка, своєю чергою, прив'язана до голоблі. Будь-яке зусилля вислюка схопити моркву має наслідком просування всього візка вперед, а сама морква залишається від нього на тій самій відстані. Таким чином, ми гонимося за певною можливістю, яку викликає сам наш біг і яка є не чим іншим, як нашим бігом, та яка, через це, визначає себе як перебуваючу за межами досяжності. Ми гонимося за самими собою, і звідси ми є буттям, яке не може з собою з'єднатися. В цьому сенсі біг позбавлений значення, оскільки межа ніколи не задана — вона винаходиться та проектується в міру того, як ми біжимо до неї. Але, в іншому розумінні, ми не можемо позбавити межу того значення, яке біг відкидає, оскільки, незважаючи ні на що, можливість є сенсом буття-для-себе, але, швидше за все, сенс втечі і є, і не є.

Але в самій цій втечі від минулого, яким я є, у напрямку майбуття, яким я є, майбутнє передокреслюється по відношенню до минулого, віддаючи йому водночас

увесь його сенс. Майбуття — це подолане минуле як у-собі, що дається в напрямку певного в-собі, котре було б своєю власною підставою, тобто, котре було б, оскільки я мав би ним бути. Моя можливість є вільним взяттям мого минулого, оскільки це взяття може його врятувати, обгрунтовуючи його. Я втікаю від буття без підстави, яким я був, у бік основоположного акту, яким я можу бути лише в модусі *був би*. Таким чином, можливість — це нестача, якою для-себе змушує себе бути, тобто те, чого не вистачає теперішньому запереченню, оскільки воно є *визначеним* запереченням (тобто запереченням, яке має свою властивість поза собою в минулому). Як таке, для-себе саме є визначеним. Не як *даність*, якою буде його власна властивість у світі в-собі, а як вказівка на відновлення, яке заснувало б його екстатичне визначення, яким для-себе *було*. Спрага, таким чином, є тривимірна: це — теперішня втеча від того порожнього стану, яким було для-себе. І саме ця втеча надає *наявному* станові характеру порожнечі або нестачі: в минулому нестача не могла б бути нестачею, бо *наявності* може чогось «не вистачати», тільки якщо вона була б подоланою в напрямку до... якимось буттям, що є своєю власною трансцендентністю. Але ця втеча є втечею «до», і саме це «до» надає їй сенсу. Як така, вона сама є *нестачею, яка виробляється*; інакше кажучи, конституюванням у минулому даного як нестачі або потенційності, та водночас вільним оновленням даного через для-себе, яке виробляє нестачу у формі «відображення-відображуюче», тобто як усвідомлення нестачі. І *те, до чого* втікає нестача, оскільки вона вкорінена в своєму бутті-нестачі тим, чого їй не вистачає, це — можливість, якою є буття спраги, якому не може більше чогось бракувати, тобто бути спрагою-наповненням. Можливе — це вказівка стосовно наповнення, а цінність, як буття-фантом, що оточує та наскрізь пронизує для-себе, є вказівкою стосовно певної спраги, яка була б, водночас, *даною* (оскільки вона «нею була») та відновленою (оскільки гра «відображення-відображуюче» екстатично конституює її). Йдеться, як ми бачили, про певну повноту, котра сама визначає себе як спрага. У нарисі цієї повноти екстатичне відношення минулого-теперішнього забезпечує структу-

ру «спраги» як її сенс, а можливість, котрою я є, повинна забезпечити самою густиною та плоттю до наповненості, як рефлексія. Отже, моя присутність у бутті, яка визначає його в *оцьому*, є запереченням *оцього*, оскільки я також є *визначеною нестачею поблизу оцього*. Тією мірою, якою моє можливе є можливою присутністю в бутті-по-той-бік-буття, визначення мого можливого розкриває буття-по-той-бік-буття як буття, співприсутність якого є співприсутністю, строго пов'язаною із певним наповненням прийдешнього. Отже, *відсутність* розкривається у світі як буття, яке потрібно реалізувати, оскільки це буття є відповідником буття-можливого, *якого мені не вистачає*. Склянка води з'являється як перед-тим-як-бути-випитою, тобто як відповідник певної спраги, вловленої нететично та в самому його бутті ніби до того, як бути наповненим. Але ці описи, котрі імплікують відношення до майбутнього світу, будуть прозорішими, якщо ми зараз покажемо, як на основі первісного заперечення час світу, чи універсальний час розкриваються у свідомості.

IV. Час світу

Універсальний час настає у світі через для-себе. Буття-в-собі не має темпоральності саме тому, що воно міститься в-собі, і тому, що темпоральність — єдиний буттєвий модус якогось буття, яке завжди перебуває на відстані від себе для себе. Для-себе, навпаки, є темпоральністю, але не свідомістю *стосовно* темпоральності, за винятком хіба що того випадку, коли воно відтворює себе у відношенні «відображальний-відображений». В іррефлексивному модусі воно відкриває темпоральність *у* бутті, так би мовити, ззовні. Універсальна темпоральність *об'єктивна*.

А) Минуле

«Оце» не виникає як теперішнє, яке мало б згодом стати минулим, все-таки було майбутнім. Ця чорнильниця, як тільки я її сприймаю, вже має у своєму існуванні ці три виміри часу. Оскільки я осягаю її як перманентність, тобто як сутність, вона вже є у майбутньому, хоча я не є теперішнім їй у своїй актуальній присутності, а як той, хто йде-до-самого-себе. І водночас я можу її осягнути,

тільки якщо вона вже була тут, у світі, якщо я сам уже був у ньому як присутність. У цьому сенсі не існує ніякого «синтезу розпізнавання», якщо розуміти під ним успішну операцію ідентифікації, котра, послідовно організовуючи всі «тепер», надавала б *тривалості* сприйнятій речі. Але для-себе готує розрив своєї темпоральності, що відбувається по всій тривалості викритого в-собі, як по всій довжині безкрайнього й одноманітного муру. Я є цим первісним запереченням, яким і маю бути в модусі «ще не» та «вже», поряд із буттям, котре є тим, чим воно є. Отже, якщо ми припустимо існування якоїсь свідомості, що виникає в нерухомому світі, поряд із єдиним буттям, яке незмінно було б тим, чим воно є, то це буття буде розкриватися разом із незмінними минулим та майбутнім, котрі не вимагатимуть жодної синтетичної «операції» та які складатимуть лише одне разом зі своїм розкриттям. *Операція* була б необхідною, лише якщо для-себе мало б одночасно зберігати та конституювати власне минуле. Але з того простого факту, що воно *є* своїм власним минулим так само, як і власним майбутнім, розкриття в-собі може бути лише темпоралізованим. «Оце» розкривається темпорально не тому, що воно переломлювалось би крізь *апріорну* форму внутрішнього сенсу, а тому, що проявляється в розкритті, саме буття якого є темпоралізацією. Однак атемпоральність буття *постає* у своєму власному розкритті: оскільки воно осягається крізь темпоральність та в темпоральності, яка темпоралізується, то *оце* первісно з'являється як темпоральне; але оскільки воно є тим, чим воно є, то воно відмовляється *бути* власною темпоральністю, воно тільки *відображає* час; крім того, воно відбиває внутрішнє екстатичне відношення (яке міститься біля витоків темпоральності), як чисте об'єктивне відношення зовнішності. Безперервність, як компроміс між позачасовою ідентичністю та екстатичною єдністю темпоралізації, буде видаватися чистим ковзанням миттєвостей у-собі, дрібними ніщо, розділеними одне від одного та з'єднаними відношенням простої екстеріорності на поверхні якогось буття, яке зберігає атемпоральну незмінність. Отже, помилка в тому, що позачасовість буття уникає нас: навпаки, вона є *даною в часі*, вона засновує спосіб буття універсального часу.

Отже, оскільки для-себе «було» тим, чим воно є, знаряддя чи предмет постають перед ним як такі, що *вже* були тут. Для-себе може бути присутнім в *оцьому* лише як присутність, яка *була*; будь-яке сприйняття є в самому собі і без будь-якої «операції» пригадуванням. Проте, крізь екстатичну єдність минулого та теперішнього проступає ідентичне буття. Воно зовсім не осягається як таке, що є *тим самим* у минулому та теперішньому, але як таке, що є *ним*. Темпоральність є лише певним органом бачення. Однак те *воно*, яким воно *є*, «оце» *вже було ним*. Отже, воно з'являється як таке, що має якесь минуле. Тільки воно уникає *бути* цим минулим, воно його лише *має*. Темпоральність, оскільки вона осягається об'єктивно, є, таким чином, лише чистим фантомом, бо вона не дається ані як темпоральність для-себе, ані, тим паче, як темпоральність, якою в-собі має бути. Водночас, трансцендентне минуле, будучи в-собі як трансцендентність, не може бути тим, чим має бути теперішнє, ізолює себе у фантомі Selbstständigkeit. І, як кожен момент минулого, є тим, що «має-бути теперішнім», так само ця ізоляція триває у самому осерді минулого. Отже, незмінне *оце* розкривається крізь мерехтіння та роздрібнення у нескінченності фантомних у-собі. Саме так постає переді мною ця склянка або цей стіл — вони не тривають, вони *є*, і час тече повз них. Безперечно, скажуть, що я не *бачу* їхніх змін. Але це означає ввести наукову точку зору, абсолютно тут недоречну. Ця точка зору, яка нічого не доводить, суперечить самому нашому сприйняттю — *ця* люлька, *цей* олівець, усі *ці* речі, котрі повністю даються у кожному з їхніх «профілів» і безперервність котрих цілком індиферентна до множинності їхніх профілів, є також трансцендентними будь-якій темпоральності, хоча і виявляються в ній. «Річ» існує як один кидок, як «форма», тобто, як одне ціле, котре не зачіпається жодною з поверхневих або паразитичних варіацій, які ми можемо в ній помітити. Кожне *оце* розкривається разом із певним законом буття, який визначає його *поріг*, або, інакше кажучи, рівень змін, коли воно перестає бути тим, чим воно є, взагалі просто не бути. І цей закон буття, що виражає «безперервність», є безпосередньо розкритою структурою його сутності, він визначає певну потенційність — межу *оцього*, межу зникнення світу. Згодом ми по-

вернемося до цього. Отже, для-себе вловлює темпоральність *у* бутті як чисте відображення, що розігрується на поверхні буття без будь-якої можливості його змінити. Цю абсолютну та фантомну неантизаційність часу вчений фіксуватиме як гомогенність. Але трансцендентне та в-собі осягнення екстатичної єдності темпоралізуючого для-себе здійснюється як осягнення порожньої форми темпоральної єдності, без будь-якого буття, яке засновувало б цю єдність, *будучи* нею. Внаслідок цього, на площині «теперішнє-минуле» виникає ця курйозна єдність абсолютного розсіювання, котра є зовнішньою темпоральністю, де кожне «до» та кожне «після» є певним «у-собі», ізольованим від інших своєю індиферентною екстеріорністю та в котрій усе-таки ці миттєвості зливаються у буттєву єдність того ж самого буття, і це спільне буття, або час, будучи не чим іншим, як самим розсіюванням, осягається як необхідність та субстанційність. Ця суперечлива сутність може *виникнути* лише на подвійному ґрунті для-себе та в-собі. Виходячи з цього, для наукової рефлексії (яка намагається гіпостазувати відношення зовнішності), в-собі осмислюватиметься — тобто буде мислитися вхолосту — не як спрямована крізь час трансцендентність, а як зміст, що переходить від однієї миті до іншої, або навіть як множинність змістів, зовнішніх одні одним та строго *подібних* одні до одних.

Досі, наше описання універсальної темпоральності було пов'язане із гіпотезою, що нічого не постає з буття, окрім його позачасової незмінності. Але все ж таки *дещо* постає з буття — це те, що ми за браком точніших термінів назвемо знищенням та появою. Ці знищення та появи мають бути об'єктом виключно метафізичного, а не онтологічного дослідження, оскільки їх необхідність не можна осягнути, ані виходячи із буттєвих структур для-себе, ані виходячи із структур у-собі: їх існування — це існування випадкового та метафізичного факту. Ми точно не знаємо, що саме постає з буття у феномені появи, оскільки цей феномен уже є фактом певного темпоралізованого «оцього». Але досвід переконує нас, що є виникнення та зникнення різних *оцих*, і, оскільки ми знаємо тепер, що сприйняття розкриває в-собі і поза ним *нічого*, то можемо розглядати в-собі як основу цих виникнень та зникнень. Крім того, ми чітко бачимо, що принцип ідентичності як буттєвий закон

у-собі вимагає, щоб зникнення та поява були б цілковито зовнішніми зниклому або явленому в-собі — інакше в-собі одночасно було б і не було. Зникнення може бути втратою буття, лише будучи його *метою*. Тільки для-себе може знати ці втрати, оскільки воно є у самому собі своєю власною метою. Буття, квазіствердження, де стверджуюче емпатоване стверджуваним, існує без внутрішньої доцільності, у власній напрузі «ствердження-себе». Його власне «до цього» є цілковито зовнішнім йому. Отже, зникнення означає не необхідність певного *після*, яке може виразити себе тільки у світі та для певного в-собі,— воно означає певне *квазі-після*. Це квазі-після може виражати себе так: буття-в-собі не може бути посередником між собою самим та своїм ніщо. Таким чином ці появи не є *пригодами* явленого буття. Це передування собі, котре передбачало б пригоду, ми можемо знайти лише у для-себе, поява якого як мети є внутрішніми пригодами. Буття є тим, чим воно є. Воно не «приводить себе у буття», воно не має ані дитинства, ані юності: явлене не є його власною новизною, воно є одразу буттям, безвідносно до попереднього, яке мало б бути у модусі *небування*, і де воно мало б бути як чиста відсутність. Тут ми знаходимо ще квазіпослідовність, інакше кажучи, цілковиту екстеріорність явленого стосовно свого ніщо.

Але для того, щоб ця абсолютна екстеріорність давалася у формі «є», вже потрібен певний світ, тобто виникнення якогось для-себе. Абсолютна екстеріорність у-собі стосовно в-собі призводить до того, що саме ніщо (яке є «квазі-до» появи чи «квазі-після» зникнення) не може навіть знайти місця в повноті буття. Тільки в єдності певного світу і на тлі світу може з'явитись якесь *оце*, якого *не було*, може бути розкрите оце відношення-відсутності-відношення, яке є екстеріорністю; буттєве ніщо (яке випереджає явлене, якого «не було») може відбутися у світі тільки ретроспективно, через для-себе, котре є своїм власним ніщо та своїм власним передуванням. Отже, виникнення та зникнення *оцього* — це двозначні феномени: те, що приходить у буття через для-себе, це тут ще чисте ніщо, не-бути-ще та не-бути-вже. Розглянуте буття не є ані основою, ані, тим паче, світом як тотальністю, осягнутою *до* або *після*. Але, з другого боку, оскільки виникнення розкривається у світі завдяки для-себе, яке є

своїм власним «до» та своїм власним «після», воно видається спочатку випадком; ми осягаємо явлене *оце* як те, що вже перебуває тут, у світі, як його власну відсутність, оскільки ми самі вже були присутніми у світі, в якому воно було відсутнім. Отже, річ може виникнути із свого власного ніщо. Йдеться не про концептуальний погляд розуму, а про первісну структуру сприйняття. Досліди *Gestalttheorie* ясно засвідчують, що чиста поява завжди сприймається як динамічне виникнення, явлене *приходить* у буття *в процесі руху,* з глибин ніщо. Ми тут маємо, водночас, виток «принципу каузальності». Ідеал каузальності полягає не в запереченні явленого, як цього хотів якийсь Меєрсон, ні, тим паче, у встановленні безперервного зв'язку екстеріорності між двома феноменами. Перша каузальність — це вловлення явленого до того, як воно з'явилося, так, мовби воно було вже тут, у власному ніщо, щоб підготувати його появу. Каузальність є просто першим осягненням темпоральності явленого як екстатичного буттєвого модусу. Але *авантюрний* характер події як екстатичного конституювання появи розпадається в самому сприйнятті, «до» та «після» фіксуються у власному ніщо-в-собі, явлене у своїй індиферентній ідентичності не-буття, явленого у попередню мить, виявляється як індиферентна повнота буття, існуючого цієї миті, відношення каузальності розпадається в чистому відношенні екстеріорності між *оцими*, що передують явленому, та самим явленим. Отже, двозначність появи та розсіювання пов'язана із тим, що вони, так само, як світ, простір, потенційність та інструментальність, як сам універсальний час, даються у вигляді тотальностей у постійному руйнуванні.

Отже, таким є минуле світу, що складається з гомогенних миттєвостей, пов'язаних одна з одною чистим відношенням екстеріорності. Завдяки своєму минулому, як ми вже відзначали, для-себе засновує себе в у-собі. У минулому для-себе, що стало в-собі, відкривається як таке, що перебуває в осерді світу — воно *є*, воно втратило свою трансцендентність. І звідси його буття оминулюється *в* час: немає ніякої різниці між минулим для-себе та минулим світу, який був йому співприсутнім, хіба що для-себе має бути своїм власним минулим. Отже, іс-

нує лише *одне* минуле, котре є минулим буття, або *об'єктивним* минулим, у якому я був. Моє минуле є минулим у світі, приналежністю якого я є, від якого я втікаю в тотальність минулого буття. Це означає, що є певне співпадіння для одного з темпоральних вимірів — між екстатичною темпоральністю, якою я маю бути, та часом світу як чистим даним ніщо. Саме через минуле я належу універсальній темпоральності, саме через теперішнє та майбутнє я її уникаю.

B) Теперішнє

Теперішнє для-себе є присутністю у бутті, і, як такого, його не існує. Але воно є розкриттям *із* буття. Буття, яке проявляється у присутності, подає себе як *існуюче у теперішньому*. Саме з цієї причини теперішнє подає себе антиномічно — як неіснуюче, коли воно пережите, та як майбутнє своєрідною мірою буття, оскільки воно виявляється тим, чим воно є у теперішньому. Буття не вкладається в межі теперішнього, але цей надлишок буття може бути осягнутий лише завдяки такому посереднику сприйняття, яким є минуле; тобто як те, чого більше немає. Отже, ця книга на моєму столі є у теперішньому та *була*, ідентична самій собі, у минулому. Отже, теперішнє розкривається крізь висхідну темпоральність як універсальне буття, і, водночас, воно є нічим (нічим більшим за буття), воно — чисте ковзання вздовж буття, чисте ніщо.

Попередні міркування, здавалось би, підводять до того, що нічого не надходить від буття до теперішнього, окрім його буття. Але це означало б забути, що буття розкривається в для-себе, або як нерухомість, або в русі, і що обидва поняття — руху та спокою — перебувають у діалектичному відношенні. Однак рух не може бути виведеним онтологічним чином із природи для-себе — ані з його фундаментального відношення до в-собі, ані з того, що ми насправді можемо відкрити у феномені буття. Світ без руху може бути помисленим. Звичайно, ми не можемо розглядати можливість якогось світу без змін, хіба що йтиметься виключно про формальну його можливість, але зміна — це зовсім не рух. Зміна є ушкодженням якості *оцього;* як ми бачили, вона здійснюється од-

разу через виникнення чи розпад певної форми. Рух, навпаки, передбачає постійність щойності (*quiddité*). Якби *оце* повинно було б одразу ж перейти з одного місця на друге та зазнати під час переміщення радикальної зміни свого буття, то ця зміна була б запереченням руху, оскільки не було б більше *нічого*, що було в русі. Рух — це чиста зміна місця певного *оцього*, котре завжди незмінне, як це демонструє постулат гомогенності простору. Рух, який не можна вивести з будь-якої сутньої характеристики існувань, від якого відмовилась елеатська онтологія та який вимагатиме в картезіанській онтології знаменитого звернення до «поштовху», має, отже, чітке значення факту, він бере участь у цілковитій випадковості буття і має бути визнаним як даність. Звісно, ми одразу ж побачимо, що потрібне певне для-себе задля того, щоб рух «мав місце», те, що обтяжує точне визначення того, що приходить із буття в чистому русі; але в будь-якому випадку, безперечно, що для-себе, тут, як і деінде, *нічого не додає* буттю; тут, як і деінде, воно є чистим ніщо, на тлі якого постає рух. Але навіть якщо рух не дає нам, за своєю природою, здійснити певну *дедукцію*, то все ж можливо, ба, необхідно, вдатися до певного *опису*. Що ж тут треба розуміти як *сенс* руху?

Вважається, що рух — проста *дія* буття, оскільки тіло, що рухається, залишається *після* руху таким самим, як і було на початку. Досить часто вважають, що переміщення не деформує фігуру, яка переміщується, оскільки здається очевидним, що рух додає себе до буття, не змінюючи його, і, справді, ми це бачили, щойність *оцього* незмінна. Найтиповішим для цієї концепції є спротив, з яким стикається певна теорія, як, скажімо, теорія Фіцджералда щодо «звужування», або теорія Ейнштейна щодо «зміни маси», оскільки здається, ніби вони підривають те, що складає буття рухливості. Звідси з очевидністю випливає принцип відносності руху, який сприймається краще, коли він є зовнішньою характеристикою буття, і коли жодні, структуровані в його осереді модифікації його не визначають. Рух тоді стає тільки *зовнішнім* відношенням буття до свого оточення, інакше кажучи, буття перебуває в русі, а його периферія — в стані спокою, або, навпаки, периферія перебуває у русі, а буття — в стані спокою. З цього погляду рух

не постає ані як буття, ані як модус буття, а як цілком десубстанціалізоване відношення.

Але той факт, що тіло, котре рухається, ідентичне самому собі на початку руху та наприкінці його (тобто у двох стадіях, які обмежують рух), нічого не визначає наперед стосовно того, чим воно було, коли було *рухомим*. Таким же чином можна стверджувати, що вода в автоклаві не піддається жодній зміні під час кипіння, оскільки вона нібито має одні й ті самі властивості, холодна вона чи охолоджується. Той факт, що можна під час руху визначити послідовні положення тіла, що рухається, а також те, що в кожному положенні воно здається схожим саме на себе, більше не має нас зупинити, оскільки ці положення визначають пройдений простір, але не сам рух. Навпаки, математична схильність визначати тіло, що рухається, як буття в стані спокою, що переміщується уздовж лінії, не виводячи зі стану спокою,— саме ця тенденція і лежить в основі елеатських апорій.

Таким чином, твердження, ніби буття залишається незмінним у своєму бутті, яким воно перебуває чи в стані спокою, чи в русі, має сприйматися нами як простий постулат, якого ми не можемо прийняти без критики. Щоб піддати його критиці, повернімося до аргументів елеатів, зокрема, до апорії «стріла». Коли стріла, мовиться там, перелітає відрізок АВ, вона «є» там точно так само, як була б у стані спокою, перебуваючи в точці А межею свого наконечника та в точці В межею свого оперення. Це здається очевидним, якщо припустити, що рух доповнює буття і, внаслідок цього, нічого не зміниться, якщо буття перебуватиме в русі чи в спокої. Коротше, якщо рух є акциденцією буття, то рух і спокій розрізнити неможливо. Аргументи, які зазвичай висувають проти найвідомішої з елеатських апорій — апорії «Ахілл та Черепаха», не мають жодного значення. І справді, навіщо заперечувати, що елеати виходили з можливості нескінченного поділу простору, не враховуючи цієї можливості стосовно часу? Питання стосується не місцеперебування тіла чи моменту часу, а буття. Ми наближаємося до чіткішого розуміння проблеми, коли відповідаємо елеатам, що вони визначали не рух, а простір, який підтримує рух. Але ми тоді обмежуємося констатацією проблеми,

замість того, щоб її вирішувати: справді, яким має бути буття тіла, що рухається, аби його щойність залишалася незмінною та, водночас, що в його бутті в русі відрізнятиметься від буття у спокої?

Беручись пояснити наше неприйняття аргументів Зенона, ми констатуємо, що усі вони мають своїм витоком певну природну концепцію руху: ми припускаємо, що стріла «проходить» крізь АВ, але нам здається, що проходити крізь певну точку не означає *перебувати в ній*, тобто *бути там*. Взагалі-то, ми вдаємося до небезпечного змішування, оскільки вважаємо, що тіло, яке рухається, лише *проходить* крізь АВ (інакше кажучи, воно ніколи не є тут), та, водночас, і далі припускаємо, що в самому собі воно є. Таким чином, в один і той самий час воно було б у собі і не було б у АВ. У цьому полягає джерело апорій елеатів: як стріла не *була б* в АВ, оскільки в АВ вона є? Інакше кажучи, щоб уникнути апорій елеатів, потрібно відмовитися від постулату, вже прийнятого в загальному вигляді, згідно з яким буття в русі зберігає своє буття-в-собі. Пройти крізь АВ означає бути-проходом. Що таке «пройти»? Це означає одночасно перебувати в певній точці і не бути в ній. Немає жодного моменту, коли можна було б твердити, що буття проходу є тут — на нього тисне небезпека несподіваної зупинки; тим паче не можна сказати, ані що його немає, ані що його *немає тут*, ані що воно є *десь в іншому місці*. Його стосунки з місцем — це не стосунки *окупації*. Ми вже доводили вище, що *місце* якогось *оцього* у спокої було його зовнішнім зв'язком із тлом, оскільки це відношення може розчинитися у множині зовнішніх стосунків з іншими *оцими*, коли саме тло розпадається у множинності форм[1].

Отже, фундамент простору — це двостороння екстеріорність, яка входить у буття через для-себе і джерелом якої є те, що буття є тим, чим воно є. Одним словом, це — буття, що визначає своє місце, розкриваючись у для-себе як індиферентне до інших буттів. І ця індиферентність є не чим іншим, як його власною ідентичністю, або відсутністю екстатичної реальності, оскільки вона сприймається через для-себе, яке вже присутнє в інших

[1] Розд. III, підрозд. II.

оцих. Отже, внаслідок того факту, що *оце* є тим, чим воно є, воно *захоплює* певне місце, воно *є* у певному місці, тобто воно вступає у відносини через для-себе з іншими оцими, ніби не *маючи відносин із ними*. Простір — це ніщо відношення, взятого як відношення через буття, котре є своїм власним відношенням. Отже, факт *переходу* в якесь місце, замість того, щоб бути там, може інтерпретуватися лише в термінах буття. Це означає, що, хоча місце засноване буттям, буття замало, аби посісти його місце: воно його тільки намічає; його відношення екстеріорності з іншими «оцими» не можуть бути встановлені для-себе, оскільки необхідно, щоб воно їх встановлювало, виходячи з якогось оцього, яке *є*. Але, водночас, ці відношення не можуть знищуватися, оскільки буття, виходячи яким вони визначаються, не є чистим ніщо. Просто в самому «тепер», де їх визначають, воно вже є зовнішнім стосовно них, тобто з причини одночасності із їхнім розкриттям тут *вже* виявляються нові стосунки екстеріорності, розглядуване *оце* яких є основою і які самі перебувають із першими у відношеннях екстеріорності. Але ця екстеріорність, подовжена просторовими відношеннями, які визначають місце буття, може знайти свою основу лише в тому, що розглядуване *оце* є зовнішнім щодо себе. І справді, стверджувати, що певне *оце* проминає якесь місце, означає, що його тут більше немає, тоді як воно тут ще є, тобто, що воно перебуває, стосовно самого себе, не в екстатичному буттєвому відношенні, а в чистому відношенні екстеріорності. Отже, маємо «місце» тією мірою, якою «оце» розкривається як зовнішнє іншим «оцим». І маємо *перехід* через це місце лише тією мірою, якою буття більше не резюмується в цій екстеріорності, а, навпаки, вже є зовнішнім їй. Отже, рух — це буття певного буття, яке є зовнішнім щодо собе. Єдине метафізичне питання, яке постає стосовно руху, це питання екстеріорності до себе. Що маємо під цим розуміти?

Під час руху буття *ніскільки* не змінюється, коли переходить від A до B. Це означає, що його *якість* (оскільки вона репрезентує буття, яке розкривається як *оце* у для-себе) не трансформується в якусь іншу якість. Рух аж ніяк не асимілюється у становлення; він не змінює якість в її *сутності* і не *актуалізує* її. Якість залишаєть-

ся такою, якою вона є,— змінюється лише її спосіб буття. Червона більярдна куля, що рухається більярдним столом, зовсім не перестає *бути* червоною, але це червоне, яким вона *є*, вона ним є не так, як тоді, коли вона перебуває у стані спокою,— це червоне перебуває у невизначеному стані поміж зникненням і постійністю. Справді, оскільки червоне, перебуваючи у В, є зовнішнім стосовно того, яким воно було в А, то маємо знищення червоного, але оскільки воно опиняється в С, по той бік В, то воно є зовнішнім стосовно самого цього знищення. Таким чином, воно уникає буття через знищення і знищення через буття. Отже, воно стикається у світі з категорією *оцього*, властивість якого полягає в тому, щоб не бути ніколи, навіть якщо для цього вони повинні бути багатьма ніщо. Єдине відношення, яке для-себе може вловлювати в цих *оцих*, це — екстеріорне відношення до себе. Оскільки ця екстеріорність є *нічим*, то потрібно, щоб мало місце якесь буття, яке є в самому собі своїм власним відношенням для того, щоб існувала «екстеріорність до себе». Одне слово, неможливо визначити в чистих поняттях у-собі те, що проявляється у для-себе як екстеріорність-до-себе. Ця екстеріорність може відкриватися лише для якогось буття, яке є вже *там*, у собі самому, тим, чим воно є *тут*, тобто для усвідомлення. Ця екстеріорність-до-себе, яка постає як чиста пристрасть буття, тобто як неможливість для певних оцих одночасно бути собою і бути їхнім власним ніщо, повинна себе позначати через щось, яке є ніби якесь *ніщо в світі*, тобто як субстанційоване ніщо. Справді, ця екстеріорність-до-себе аж ніяк не є екстатичною, відношення тіла, що рухається до самого себе,— чисте відношення індиферентності, і може розкриватися лише для свідка. Саме зникнення та поява не можуть здійснюватися. Це ніщо, яке вимірює і позначає екстеріорність-до-себе, і є *траєкторією*, тобто конституюванням екстеріорності в єдності того ж самого буття. Траєкторія — це лінія, що втікає, тобто якась несподівана поява синтетичної єдності в просторі, хитрість, яка одразу провалюється у нескінченну множинність екстеріорності. Коли *оце* перебуває у спокої, простір є; коли ж воно в русі, простір *народжується* або *стається*. Траєкторії ніколи *немає*, оскільки вона є *нічим*: вона одразу ж

розсіюється у чистих відношеннях екстеріорності між різними місцями, в простій екстеріорності індиферентності та просторовості. Руху тим паче *немає*: це — наймізерніше буття певного буття, якого зовсім не можна досягти ані в самознищенні, ані в бутті; це — виникнення індиферентної екстеріорності в самій глибині в-собі. Це — чисте буттєве мерехтіння, цілковита випадковість буття. Для-себе може вхопити його лише у темпоральному екстазі і в екстатичній та безперервній ідентифікації тіла, що рухається, з ним самим. Ця ідентифікація не передбачає жодної операції та, особливо, жодного «синтезу впізнавання», але стосовно для-себе — вона є не чим іншим, як єдністю екстатичного буття минулого з теперішнім. Отже, *темпоральна* ідентифікація тіла, що рухається, із самим собою через постійне покладання своєї власної екстеріорності, спонукає розкритися його траєкторію, інакше кажучи, змушує простір виникнути у формі зникаючого становлення. Простір породжується рухом у часі, рух веде лінію, мовби намічену екстеріорністю-до-себе. Лінія зникає цієї ж миті, коли й рух, і цей фантом темпоральної єдності простору постійно себе висновує у позачасовому просторі, тобто в чистій множинності розсіювання, яка є без становлення.

Для-себе в теперішньому — це присутність у бутті. Але тривала ідентичність безперервності не дозволяє осягнути цю присутність як відображення в речах, оскільки ніщо не може відрізнити те, що є, від того, що було у безперервності. *Теперішній* вимір універсального часу, отже, був би невловимий, якби не було руху. Саме рух визначає в чистому теперішньому універсальний час. Спочатку, оскільки він постає як мерехтіння *теперішнього*: вже у минулому він є не чим іншим, як зникомою лінією за кормою, яку розгладжують хвилі; у майбутньому воно зовсім відсутнє за браком можливості бути своїм власним проектом; він - мовби постійна прогресія шпарини в стіні. Втім, його буття містить невловиму двозначність миті, оскільки не можна сказати, ані що він є, ані що його немає; окрім того, тільки-но з'явившись, він уже подоланий і зовнішній щодо себе. Отже, він цілком символізує теперішнє для-себе: екстеріорність-до-себе буття, яке не може ані бути, ані не бути, відсилає до для-себе

образ (відкинутий у план у-собі) певного буття, яке має бути тим, чим воно не є, та не має бути тим, чим воно є. Будь-яка різниця є різницею, яка відділяє екстеріорність-до-себе (де буття є не для того, щоб бути своєю власною екстеріорністю, а, навпаки, «є буттям» через ідентифікацію екстатичним свідком) від чистої темпоралізованої екстатичності, де буття має бути тим, чим воно не є. Для-себе змушує виявляти собі своє теперішнє через те, що рухається; воно є своїм власним теперішнім одночасно з наявним рухом, саме рух перебиратиме на себе *реалізацію* універсального часу, оскільки для-себе вимагає повідомити про себе своє теперішнє через теперішнє тіла, яке рухається. Ця реалізація надає цінності взаємній екстеріорності моментів, оскільки теперішнє рухливого тіла визначається (через саму природу руху) як екстеріорність до свого власного минулого та як екстеріорність до цієї екстеріорності. Поділ часу до нескінченності заснований на цій абсолютній екстеріорності.

C) Майбутнє

Первісне майбутнє — це можливість тієї присутності, якою я маю бути по той бік реального в-собі, яке перебуває по той бік реального в-собі. Моє майбутнє викликає ескіз майбутнього світу як майбутню співприсутність, і, як ми це бачили, саме цей майбутній світ розкривається у для-себе, яким я буду, а не самі можливості для-себе, які пізнаються лише з рефлексивного погляду. Мої можливості, будучи сенсом того, чим я є, виникають одразу ніби по той бік у-собі, для якого я є присутнім, майбутнє в-собі, яке відкривається моєму майбутньому, перебуває у безпосередньому та тісному зв'язку з реальним, для якого я є присутнім. Це — модифіковане теперішнє в-собі, оскільки моє майбутнє є не чим іншим, як моїми можливостями присутності в певному в-собі, яке я модифікував. Отже, майбутнє світу розкривається в моєму майбутньому. Воно створене гамою потенціальностей, що йде від простої безперервності і чистої сутності речі до їхніх можливостей. Як тільки я фіксую сутність речі, як тільки розпізнаю її як стіл чи чорнильницю, я вже там, у майбутньому,— спочатку тому, що його сутність може бути лише певною співприсутністю з моєю подальшою

можливістю не-бути-більше-лише-цим-запереченням, а далі тому, що сама безперервність та зручність стола чи чорнильниці відсилають нас у майбутнє. Ми приділили цим зауваженням доволі уваги в попередніх підрозділах, тому не станемо тут до цього повертатися, лише коротко відзначимо, що будь-яка річ, від самої своєї появи як речі-знаряддя, одразу ж відсуває окремі свої структури та властивості в майбутнє. З появою світу й «оцих» *має місце* універсальне майбутнє. Вище ми лише відзначили, що будь-який майбутній «стан» світу залишається стороннім йому, у повній екстеріорності, відповідній індиферентності. Існують майбутні стани світу, які визначаються *шансами*, і стають автономними ймовірностями, які не стають імовірностями, але які *існують* як ймовірності, як цілковито конституйовані *«тепер»*, із їхнім добре визначеним, але ще не реалізованим змістом. Ці майбуття належать кожному «оцьому», або сукупності «оцих», але вони є *ззовні*. Зрештою, що таке універсальне *майбуття*? Його слід розуміти як абстрактний план цієї ієрархії еквіваленцій, котрими є *ці* майбутні, як контейнер взаємних екстеріорностей, котрий сам є екстеріорністю, сумою в-собі, котра сама є в-собі. Це означає, що якою б не була ймовірність, котра має внести із собою майбуття, котра його має і ще матиме, але, тим самим, це майбуття, індиферентне і зовнішнє до теперішнього, скомпоноване з індиферентних та відзовнішніх одне одному «тепер» та з'єднаних субстанціалізованим відношенням «до-після» (оскільки це відношення, позбавлене свого екстатичного характеру, має тільки одне значення зовнішнього заперечення), є серією порожніх вмістилищ, об'єднаних одне з одним єдністю розсіювання. У цьому сенсі, майбуття з'являється як вимога чи загроза, оскільки я максимально зближую майбутнє якогось *оцього* із його теперішнім у проекті моїх власних можливостей по той бік співприсутнього, то ця загроза зникає в чистій екстеріорності, відтак я осягаю майбуття лише в аспекті чисто формального вмістилища, індиферентного до того, що його наповнює, та гомогенного у просторі як простий закон екстеріорності, або ж, зрештою, майбуття відкривається як ніщо в-собі, оскільки воно є чистим розсіюванням по той бік буття.

Отже, темпоральні виміри, завдяки яким позачасове *оце,* що дане нам разом із власною атемпоральністю, набувають нових якостей, постаючи як об'єкт буття-в-собі, об'єктивність, індиферентна екстеріорність, абсолютне розсіювання. Час, оскільки він відкривається в екстатичній темпоральності, котра темпоралізується, є скрізь трансцендентним собі і відсилає від «до» до «після», та від «після» до «до». Але ця трансцендентність до-себе (оскільки це «себе» змушує осягати себе лише у в-собі, його немає *в бутті*) була такою, що перебувала в ньому. Цей зв'язок часу — чистий фантом, об'єктивний відображенню екстатичного проекту для-себе до самого себе та зв'язком у русі з людською реальністю. Але цей зв'язок не має *жодної підстави бути,* якщо розглядати час як час, він одразу ж щезає в абсолютній множинності миттєвостей, котрі, якщо їх розглянути зокрема, втрачають будь-які темпоральні властивості та зводяться просто до тотальної атемпоральності *оцього.* Отже, час — це чисте ніщо в-собі, яке може видаватися таким, що має якесь *буття* лише через саму дію, в якій для-себе його долає, аби скористатися ним. До того ж це буття є буттям своєрідної форми, яка постає на індиферентному тлі часу і яку назвемо *проміжком* часу. Справді, наше перше сприйняття об'єктивного часу *практичне*: саме *будучи* своїми можливостями по той бік співприсутнього буття, я відкриваю об'єктивний час як корелятив ніщо у світі, того ніщо, яке відділяє мене від мого можливого. З цього погляду час з'являється як закінчена, організована форма в глибинах невизначеного розсіювання; *проміжок* часу спресований часом у глибинах якоїсь абсолютної декомпресії, і саме проект нас самих у напрямку до наших можливостей здійснює це ущільнення часу. Це спресовування часу є, безумовно, формою розсіювання та розділення, оскільки воно виражає у світі ту відстань, яка відділяє мене від мене самого. Але, з другого боку, оскільки я завжди проектую себе стосовно чогось можливого, лише послуговуючись організованою серією залежних можливостей (яка є тим, чим я маю бути, щоб бути...), й оскільки їх нетематичне та непозиційне розкриття дається в непозиційному розкритті головної можливості, в напрямку до якої я себе проектую, то

час розкривається в мені як об'єктивна темпоральна форма, як організована послідовність імовірностей: ця об'єктивна форма, або *проміжок* часу, є ніби *траєкторією* моєї дії.

Таким чином, час проявляється через *траєкторії*. Але так само, як просторові траєкторії стискаються і зникають у чистій статичній просторовості, часова траєкторія щезає, якщо вона не є просто пережитим як те, що об'єктивно очікує нас на нас самих. Справді, ймовірності, які розкриваються в мені, природно прагнуть ізолюватися у *ймовірностях у собі* і затаїтися у певному положенні, чітко відділеному від об'єктивного часу. Тоді *проміжок* часу розсіюється, час проявляє себе переливчастою грою ніщо на поверхні строго атемпорального буття.

V. Пізнання

Цей побіжний нарис розкриття світу в для-себе дозволяє нам зробити деякі висновки. Погоджуємося з ідеалістами, що буття для-себе — це пізнання буття, але додавши, що ще є якесь буття цього пізнання. Ідентичність буття для-себе та пізнання випливає не з того, що пізнання є мірою буття, а з того, що для-себе змушує виявити себе як те, чим воно є через у-собі, тобто тим, чим воно є у своєму бутті, стосовно до буття. Пізнання — це не що інше, як присутність буття у для-себе, а для-себе — це лише *ніщо*, яке реалізує цю присутність. Отже, за своєю природою пізнання є екстатичним буттям, і тому воно співпадає з екстатичним буттям для-себе. Для-себе не настає спочатку, щоб потім його пізнавати, тим паче не можна стверджувати, що воно є лише остільки, оскільки пізнає чи пізнало, що змусило б буття розчинитися в нескінченності, впорядкованій окремими пізнаннями. Але якраз абсолютне виникнення для-себе в осереді буття чи по той бік буття, починаючи з буття, бодай яким воно є, і як заперечення цього буття та як неантизація себе, саме ця абсолютна і перша подія є пізнанням. Коротше, радикальним оберненням ідеалістичної позиції пізнання розчиняється в бутті: воно не є ані атрибутом, ані функцією, ані акциденцією буття, воно *є* тільки буттям. Міркуючи так, маємо, либонь, облишити ідеаліс-

тичну позицію і розглянути відношення для-себе до в-собі як фундаментальний онтологічний зв'язок; ми зможемо навіть (наприкінці цієї книги) розглянути це зчленування для-себе із у-собі як вічно рухливий ескіз певної квазітотальності, яку ми зможемо назвати *буттям*. З погляду цієї тотальності виникнення для-себе є не лише абсолютною подією для для-себе, це також *дещо, що відбувається з у-собі*, єдино можлива пригода для в-собі: справді, все відбувається так, ніби для-себе, самою своєю неантизацією, конституює себе у «свідомості про...», тобто самою своєю трансцендентністю уникає того закону в-собі, в якому твердження обліплене стверджуваним. Для-себе, через заперечення себе, стає твердженням *стосовно* в-собі. Інтенціональне ствердження — це ніби зворотний бік внутрішнього заперечення: тут можна мати ствердження лише через певне буття, яке є своїм власним ніщо, та від буття, яке не є буттям стверджуючим. Але тоді в квазітотальності буття ствердження *відбувається* у в-собі: якраз *бути стверджуваним* — це пригода в-собі. Саме це ствердження не може бути здійсненим як ствердження *стосовно* себе завдяки в-собі, не будучи руйнівним стосовно свого буття-в-собі; у в-собі відбувається так, що ствердження реалізується через для-себе; воно — мовби пасивний екстаз у-собі, який залишає його незміненим і все ж здійснюється в ньому, виходячи з нього. Все відбувається так, мовби мала місце пристрасть для-себе, яке саме себе втрачає задля того, щоб ствердження «світу» відбулося у в-собі. І, безперечно, це ствердження існує лише *для* для-себе, воно є самим для-себе та зникає разом із ним. Але воно не є *в* для-себе, оскільки воно є самим екстазом, і якщо для-себе є одним із його термінів (стверджуючим), то другий термін, у-собі, присутній для нього *реально* — саме ззовні: у бутті є світ, який відкривається мені.

З другого боку, ми погодимося з реалістами, що якраз саме буття є присутнім у свідомості через пізнання і що для-себе *нічого* не додає до в-собі, окрім самого факту того, *що існувало* в-собі, тобто стверджувальне заперечення. Справді, ми ставили собі за мету довести, що світ і річ-знаряддя, простір та вимірюваність як універсальний час були чистими субстанціалізованими ніщо і зо-

всім не змінювали чисте буття, яке проявляється в них. У цьому сенсі все дається та все присутнє в мені без відстані і в усій повноті реальності; *нічого* з того, що я бачу, не виходить від мене, немає *нічого* по той бік того, що я бачу або міг би бачити. Буття — скрізь навколо мене, здається, я можу його торкнутись та сприйняти; *репрезентація* як психічна подія — чиста вигадка філософів. Але це буття, яке «оточило» мене з усіх боків і від якого мене *ніщо* не відділяє, саме це ніщо відділяє його від мене, і це *ніщо*, оскільки воно є нічим, нездоланне. Буття «є», оскільки я є запереченням буття; і світовість, просторовість, вимірюваність, інструментальність, темпоральність приходять у буття лише тому, що я є запереченням буття, вони нічого не додають буттю, вони — чисті неантизовані умови «є», вони тільки спонукають реалізуватися це *є*. Але ці умови, які є *нічим*, відділяють мене від буття радикальніше, ніж це могли б зробити призматичні деформації, долаючи котрі, я ще міг би на це сподіватися, розкрив би його. Сказати, що буття є, означає нічого не сказати, однак це означає здійснити тотальну метаморфозу, оскільки буття *є* лише для для-себе. Буття *пов'язане із* для-себе ані своєю власною якістю, ані своїм буттям, і цим ми уникаємо кантівського релятивізму; але саме в своєму «є», як у своєму внутрішньому запереченні, для-себе стверджує те, що не може стверджуватися, знати буття *таким, яким воно є* (хоча «таке, яке воно є», не може належати буттю). У цьому сенсі, для-себе одразу ж є безпосередньою присутністю в бутті, й одразу ж воно вислизає, як нескінченна відстань між буттям і ним самим. Це означає, що пізнавання має як ідеал бути-тим-що-пізнають, а висхідною структурою — не-бути-тим-що-пізнане. Світовість, просторовість та ін. лише виражають це не-бути. Отже, я всюди перебуваю між буттям і собою як ніщо, котре *не є* буттям. Світ є людським. Становище свідомості досить своєрідне: буття є всюди: переді мною, навколо мене, воно тисне на мене, воно звалюється на мене, і я постійно відсилаюся від буття до буття; стіл, який є тут, це — буття, і *нічого* більше; ця скеля, це дерево, цей пейзаж — буття і, по-іншому, є *ніщо*. Я хочу вловити це буття, але знаходжу тільки *себе*. Це означає, що пізнання,

посередник між буттям і не-буттям, відсилає мене до абсолютного буття, якщо я хочу його суб'єктивувати, і до самого себе, якщо я намагаюся осягнути абсолют. Сам сенс пізнання є тим, чим він не є, та не є тим, чим він є, адже для того, щоб пізнати буття таким, яким воно є, потрібно бути цим буттям, але існує «таке, яке воно є» лише тому, що я не є буттям, яке я пізнаю; і навіть якби я став ним, «таке, яке воно є», зникло б і просто не далось би пізнанню. Тут не йдеться ані про скептицизм, який постає з того, що «таке, яке воно є», належить буттю, ані про релятивізм. Пізнання ставить нас у присутність до абсолюту, маємо певну істину пізнання. Але ця істина, хоча й дає нам не більше, але й не менше, як абсолют,— залишається суто людською.

Когось, певно, здивує, що ми розглядали проблему пізнання, не заторкуючи питання тіла та почуттів, жодного разу не посилаючись на це. В наш задум не входило замовчувати роль тіла в пізнанні чи нехтувати ним. Але найважливішим в онтології, як і в усьому іншому, є дотримання в міркуваннях чіткого ладу. Тіло, хоч би якою була його функція, з'являється спочатку як *пізнане*. Отже, ми не могли би ані співвідносити його із пізнанням, ані визначати його, не з'ясувавши насамперед, що таке пізнання; ми не могли б виводити з тіла (у той, чи той спосіб) пізнання його фундаментальної структури. Крім того, тіло, наше тіло, має особливу властивість бути *пізнаним,* головним чином *через інших*: те, що я знаю, це — тіло інших, і головне з того, що я *знаю* про моє тіло, пов'язане зі способом, в який інші його вбачають. Отже, природа *мого* тіла відсилає мене до існування іншого та до мого буття-для-іншого. Я відкриваю разом із ним для людино-реальності інший модус існування, такий же фундаментальний, як і буття-для-себе, і який ми називатимемо буття-для-іншого. Якщо я хочу вичерпно описати відношення людини з буттям, я маю тепер розпочати дослідження цієї нової структури мого буття: для-іншого. Оскільки людська реальність повинна бути у своєму бутті (від єдиного і того самого виникнення) для-себе-для-іншого.

Частина III

БУТТЯ-ДЛЯ-ІНШОГО

Розділ I
ІСНУВАННЯ ІНШОГО

I. Проблема

Ми описали людську реальність, починаючи з негативних поведінок та *cogito*. Ми відкрили, керуючись цим дороговказом, що людська реальність — буття-для-себе. Але чи є вона тут цілком саме такою? Не сходячи з нашої позиції рефлексивного опису, можемо зустріти модуси свідомості, які, здавалось би, повністю перебуваючи в самих собі строго для-себе, вказують на радикально відмінний тип онтологічної структури. Ця онтологічна структура є *моєю*, саме в *моєму* суб'єкті я турбуюся, і все ж ця турбота для-мене відкриває мені якесь буття, котре є *моїм* буттям, не будучи буттям-для-мене.

Візьмімо, наприклад, сором. Йдеться про певний модус свідомості, структура якого тотожна усім тим, які ми перед цим описували. Вона є непозиційною свідомістю (стосовно) себе у вигляді сорому, і як така є прикладом того, що німці називають «erlebnis», вона доступна для рефлексії. Крім того, її структура інтенціональна, вона є сором'язливим сприйняттям *стосовно* чогось, і це щось є *я*. Я соромлюся того, чим я *є*. Отже, сором реалізує інтимний зв'язок мене зі мною: через сором я відкрив якийсь аспект *свого* буття. І все ж, хоча деякі складні і похідні форми сорому можуть виявлятися рефлексивно, за своїм походженням сором не є явищем рефлексії. Справді, хоч якими були б наслідки, що їх можна одержати в усамітненні за допомогою релігійної *практики* сорому, сором за своєю первісною структурою є соромом *перед кимось*. Я щойно зробив недоречний чи вульгарний жест. Цей жест прилипає до мене, я його не осуджую і не звинувачую, я просто переживаю його, я його

реалізую в модусі для-себе. Та от раптом я підняв голову: хтось був тут і бачив мене. Зненацька я відчуваю усю вульгарність мого жесту, і я соромлюся. Безперечно, мій сором не є рефлексивним, оскільки присутність іншого в моїй свідомості, хай навіть як каталізатора, несумісна з рефлексивною позицією: в полі своєї свідомості я завжди можу зустрітися лише зі своєю свідомістю. Однак інший є необхідним посередником між мною і мною ж: я соромлюся себе *таким, яким я постав* перед іншим. І через появу іншого я змушений виносити судження щодо самого ж себе як щодо об'єкта, оскільки саме як об'єкт я постаю перед іншим. А втім, цей об'єкт, явлений іншому, це — не порожній образ у свідомості якогось іншого. Справді, цей образ був би цілком приписаний іншому і не міг би мене «зачіпати». Я міг би відчувати роздратування, гнів стосовно нього як стосовно свого поганого портрета, який зробив мене потворою чи надав мені ницого виразу, якого я не маю, але я не міг би бути зачепленим за живе: сором, за своєю природою, це — *визнання*. Я визнаю, що я *є* таким, яким інший мене бачить.

Однак не йдеться про порівняння того, яким я є для себе, з ти, яким я є для іншого, начебто я знаходив у собі, в модусі буття для-себе, якийсь еквівалент того, який я є для іншого. Передусім це порівняння не зустрічається в нас як конкретна психічна операція: сором — це безпосереднє здригання, що пронизує мене з голови до ніг без будь-якої дискурсивної підготовки. Далі, це порівняння неможливе: я не можу поставити у зв'язок те, чим я є в інтимності для-себе, без дистанції, без відступу, без перспективи, з цим буттям, невиправданим і в-собі, яким я є для іншого. Тут немає ні еталона, ні таблиці відповідностей. До того ж навіть поняття *вульгарності* містить у собі міжмонадний зв'язок. Наодинці вульгарним не бувають. Інший, отже, не лише розкрив мені те, чим я був: він конституював мене в новому типі буття, який мусить підтримувати нові якості. До появи іншого це буття не існувало у мені в потенції, оскільки воно не змогло б знайти собі місця у для-себе; і навіть якби комусь заманулося надати мені в спадок цілком конституйоване тіло *до того*, як це тіло буде існувати для інших, однак потенційно в нього не можна було б помісти-

ти мою вульґарність чи мою незграбність, оскільки вони є значеннями, і як такі переважають моє тіло і відсилають водночас до свідка, здатного їх зрозуміти, і до тотальності моєї людської реальності. Але це нове буття, яке з'являється *для* іншого, не міститься *в* іншому; я відповідальний за нього, як це засвідчує освітня система, що полягає в тому, аби присоромити дітей за те, якими вони є. Отже, сором — це сором за *себе перед іншим*; ці дві структури нероздільні. Однак відразу ж мені потрібен інший, щоб в усій повноті осягнути усі структури свого буття, для-себе відсилає до для-іншого. Отже, якщо ми хочемо вловити зв'язок буття людини з буттям-у-собі у його тотальності, ми не можемо задовольнитися тими описами, що ескізно намічені в попередніх розділах. Мусимо відповісти на два досить важливі запитання: передусім, про існування іншого, і згодом, про мій буттєвий зв'язок із буттям іншого.

II. Підводний камінь соліпсизму

Цікаво, що проблема інших по-справжньому ніколи не хвилювала реалістів. Тією мірою, в якій реаліст «дає собі все», йому, без сумніву, здається, що він дає собі й іншого. Справді, в середовищі реального, що може бути реальнішим, ніж інший? Це — мисляча субстанція тієї ж сутності, що і я, яка не може розчинитися у первинних і вторинних якостях і сутнісні структури якої я знаходжу в собі. Однак у тих межах, в яких реалізм прагне розглядати знання через вплив світу на мислячу субстанцію, він не дбає про встановлення безпосередньої і взаємної дії мислячих субстанцій між собою: саме за посередництва світу вони спілкуються; між свідомістю іншого і моєю моє тіло, як річ світу, і тіло іншого є необхідними посередниками. Отже, думка іншого відокремлена від моєї певною дистанцією, яка відділяє передусім мою душу від мого тіла, потім моє тіло від тіла іншого і, нарешті, тіло іншого від його душі. І якщо немає цілковитої певності, що зв'язок для-себе з тілом мав би бути зовнішнім зв'язком (пізніше ми спробуємо дослідити цю проблему), то принаймні очевидно, що відношення мого тіла до тіла іншого є чисто зовнішнім, індифе-

рентним відношенням. Якщо душі відділені через їхні тіла, то вони різняться, як оця чорнильниця відрізняється від цієї книги, тобто ми не можемо вловити жодної безпосередньої присутності, що позв'язує одну душу з другою. І якщо навіть стверджувати безпосередню присутність зв'язку моєї душі з тілом іншого, то ще замало якоїсь густини тіла, аби я зміг осягнути його душу. Отже, якщо реалізм засновує свою впевненість на «особистісній» присутності просторово-часової речі у моїй свідомості, то він не може вимагати такої ж очевидності для реальності душі іншого, оскільки, за його власним визнанням, ця душа особистісно не дається моїй: вона є відсутністю, значенням, тіло вказує на неї, не розкриваючи її, одне слово, у філософії, заснованій на інтуїції, не існує жодної інтуїції душі іншого. Проте, якщо відкинути гру слів, це означає, що реалізм не залишає жодного місця для інтуїції *іншого:* він неспроможний нічого сказати, окрім того, що принаймні тіло іншого нам дане, і що воно — певна присутність іншого, чи якоїсь частини іншого: це справді так, тіло належить тотальності, котру ми називаємо людською реальністю, як одну з її структур. Але, точніше, воно є *тілом людини* лише остільки, оскільки існує в нерозривній єдності цієї тотальності, як орган є живим органом лише в тотальності організму. Позиція реалізму, що розглядає тіло не як занурене в людську тотальність, а відокремлено, як камінь, чи дерево, чи шматок воску, вбиває тіло так само напевно, як скальпель фізіолога, що відділяє частку плоті від тотальності живого організму. Це не *тіло іншого* присутнє в інтуїції реаліста, це — *якесь* тіло. Тіло, яке, безумовно, має аспекти і часткові «ἕξις», які, однак, належать до великого сімейства тіл. Якщо правда, що для спіритуалістичного реалізму душа значно легше пізнавана, ніж тіло, то тіло іншого буде значно легше пізнаваним, ніж душа іншого.

Правду кажучи, реаліст досить мало переймається цією проблемою: це тому, що він сприймає існування іншого як щось достовірне. Ось чому реалістська і позитивістська психологія XIX століття, беручись за узгодження існування мого ближнього, цікавилася виключно тим, аби встановити засоби, які я маю для пізнання цієї екзистен-

ції і для розпізнання на тілі нюансів якоїсь свідомості, яка мені чужа. Можуть сказати, що тіло — це об'єкт, «ἕξις» якого вимагають особливого тлумачення. Гіпотеза, що найкраще описує його вчинки, це гіпотеза про те, що якась свідомість аналогічна моїй, і різні емоції якої відображало б тіло. Залишається пояснити, *як* ми створюємо цю гіпотезу: швидше за все нам скажуть, що це за аналогією з тим, що я знаю про самого себе, і що саме досвід вчить нас розшифровувати, наприклад, раптове почервоніння обличчя за ознаку майбутнього вибуху гніву та несамовитого крику. Охоче погоджуються, що ці прийоми можуть давати про іншого тільки *вірогідне* знання: завжди залишається ймовірність, що інший не є лише тілом. Якщо тварини — машини, то чому б людина, яка переходить вулицю, не була б нею? Чому радикальна гіпотеза біхевіористів не була б правильною? Те, що я сприйняв на цьому обличчі, є не що інше, як результат певних м'язових скорочень, а вони, своєю чергою, є лише результатом якогось нервового імпульсу, форму вияву якого я знаю. Чому не звести сукупність цих реакцій до простих чи зумовлених рефлексів? Але переважна більшість психологів усе ще переконані у існуванні іншого як цілісної реальності тієї ж структури, що і їхня власна. Для них існування іншого — достовірне, а знання, яке ми маємо про це,— вірогідне. Тут бачимо софізм реалізму. Насправді, треба перевернути терміни цього твердження і визнати, що коли інший доступний нам лише завдяки знанню, яке ми про нього маємо, і якщо це знання є лише припущенням, то існування іншого є тільки припущенням, і роль критичної рефлексії полягає саме в тому, аби визначити ступінь його вірогідності. Отже, через комічне перетворенння, щоб постулювати реальність зовнішнього світу, реаліст, розглядаючи існування іншого, змушений впадати в ідеалізм. Якщо тіло — реальний об'єкт, що реально діє на мислячу субстанцію, інший стає чистим уявленням, *esse* якого є простим *percipi*, тобто існування якого вимірюється знанням, яке ми про нього маємо. Більш сучасні теорії *einfühlung*, *симпатії* та *форм* лише удосконалюють опис наших засобів представляти іншого, але вони не переводять дискусію на реальний ґрунт: хай інший буде спочатку *чуттєвий*,

або хай навіть він з'являється в досвіді як сингулярна форма до будь-якої звички і за відсутності будь-якого аналогічного висновку, від цього він не перестає бути значимим і чуттєвим об'єктом, експресивна форма якого просто відсилає до людської тотальності, існування якої залишається лише припущенням.

Отже, якщо реалізм нас відсилає до ідеалізму, то чи не буде для нас обачливіше безпосередньо зміститися в ідеалістичну й критичну перспективу? Оскільки інший — це «моє уявлення», то чи не варто краще дослідити це уявлення в руслі певної системи, яка зводить сукупність об'єктів до певної групи, що зв'язує уявлення і вимірює будь-яке існування знанням, котре я про неї одержую?

Втім, ми не знайдемо великої допомоги в Канта: справді, прагнучи встановити універсальні закони суб'єктивності, одні й ті самі для всіх, він не торкається проблеми *особистостей*. Суб'єкт — лише спільна сутність цих особистостей, він не може допустити визначення їх множини, так само як сутність людини, за Спінозою, не дозволяє визначити сутність конкретних людей. Отже, спочатку здається, що Кант розташував проблему іншого серед тих, які не підпадають під його критику. Втім, придивімося уважніше: інший, як такий, є даним нашому досвіду; це — об'єкт, і об'єкт особливий. Кант перебуває в позиції чистого суб'єкта, щоб визначити умови можливості не лише якогось об'єкта взагалі, а об'єктів різних категорій: фізичний, математичний об'єкт, об'єкт прекрасний чи поганий, об'єкт, що містить телеологічні ознаки. Щодо цього погляду, то можна докоряти за лакуни в його творі і бажати визначити, наприклад, слідуючи за Дільтеєм, умови можливості історичного об'єкта, тобто вдатися до критики історичного розуму. Відповідно до цього, якщо істинно те, що інший — це особливий тип об'єкта, який розкривається в нашому досвіді, то необхідно, з позицій суворого кантіанства, запитати себе, як уможливлюється знання іншого, тобто визначити умови можливості досвіду інших.

Справді, було б цілком помилково уподібнювати проблему іншого до проблеми ноуменальних реальностей. Звісно, якщо існують «інші» і якщо вони схожі на мене, то питання щодо їхнього інтелігібельного існування мо-

же ставитися для них так само, як питання щодо мого ноуменального існування постає переді мною; зрозуміло, також, що та ж сама відповідь буде підходити і для них, і для мене: це ноуменальне існування може бути лише мислимим, а не осягнутим. Але, коли я розглядаю іншого в своєму повсяденному досвіді, то я розглядаю аж ніяк не ноуменальну реальність, так само, як я не вловлюю і не розглядаю мою інтелігібельну реальність, коли усвідомлюю свої емоції чи свої емпіричні думки. Інший – це феномен, який відсилає до інших феноменів: до феномена гніву, який він відчуває до мене, до низки думок, які постають перед ним як явища його внутрішнього відчуття: те, що я маю на увазі в іншому, це не що інше, як те, що я знаходжу в самому собі. Тільки ці феномени радикально відрізняються від усіх інших.

По-перше, поява іншого в моєму досвіді маніфестується присутністю організованих форм, як-от міміка та вираз обличчя, дії і вчинки. Ці організовані форми відсилають до організаційної єдності, яка розташовується, в принципі, поза нашим досвідом. Саме гнів іншого, оскільки він з'являється в його інтимному відчутті й за природою відмовляється бути доступним моєму сприйняттю, створює значення і, можливо, є причиною серії феноменів, які я вловлюю в своєму досвіді під назвою «вираз обличчя» чи «міміка». Інший, як синтетична єдність його досвідів, як воля і як пристрасть, приходить організувати *мій* досвід. Ідеться не про просту дію якогось непізнаваного ноумена на мою чуттєвість, але про конституювання в полі мого досвіду, через буття, яке не є моїм, групи зв'язаних феноменів. І ці феномени, на відміну від усіх інших, не відсилають до можливих досвідів, а до досвідів, які, в принципі, містяться за межами мого досвіду і належать до системи, мені не доступної. Але, з другого боку, умовою можливості будь-якого досвіду є те, що суб'єкт організовує свої враження у зв'язану систему. Отже, ми знаходимо в речах лише «те, що ми в них вклали». Як наслідок, інший не може постати перед нами без суперечності як організуючий наш досвід: мало б місце надвизначення феномена. Чи можемо ми тут ще використати причинність? Це питання досить доречне, аби відзначити подвійний характер іншого в

кантівській філософії. Справді, причинність може пов'язувати між собою лише феномени. Але якраз гнів, який інший відчуває, є феноменом, а вираз люті, який я при цьому сприймаю, є іншим. Чи може між ними існувати каузальний зв'язок? Це відповідало б їхній феноменальній природі: і в цьому сенсі я зовсім не відмовляюсь вважати червоний колір обличчя Поля як наслідок його гніву: це складає частку моїх нинішніх тверджень. Але, з другого боку, причинність має сенс лише тоді, коли вона зв'язує феномени *одного й того ж* досвіду і сприяє конституюванню цього досвіду. Чи може вона бути містком між двома радикально розділеними досвідами? Тут треба відзначити, що, використовуючи її в такій якості, я примушую її втрачати свою властивість *ідеальної* класифікації емпіричних виявів: кантівська каузальність — це уніфікація моментів *мого* часу у формі незворотності. Як можна стверджувати, що вона уніфікує мій час і час іншого? Які часові відносини встановити між рішенням самовиразитися, феноменом, що з'явився в сплетінні досвіду іншого, і сприйнятим виразом, феноменом *мого* досвіду? Як одночасність? Як послідовність? Але як мить *мого* часу може бути у зв'язку одночасності чи послідовності з миттєвістю часу іншого? Навіть якби наперед встановлена гармонія, втім незрозуміла з кантівської позиції, встановила б відповідність миті до миті двох розглянутих часів, вони від цього не перестануть бути *двома* часами без співвідношення, оскільки для кожного з них уніфікуючий синтез моментів є актом суб'єкта. Універсальність часів, за Кантом, це тільки універсальність поняття, вона означає лише, що кожна часовість повинна мати визначену структуру, що умови можливості якогось часового досвіду дійсні для будь-яких темпоральностей. Але ця тотожність часової сутності більше не заважає некомунікабельному розмаїттю часів, як тотожність людської сутності не заважає некомунікабельному розмаїттю людських свідомостей. Отже, оскільки зв'язок свідомостей за своєю природою немислимий, то поняття *іншого* не може *конституювати* наш досвід: необхідно його впорядкувати за допомогою телеологічних понять, поміж *регулятивних* понять. Отже, інший належить до категорії «мовби», це — гіпотеза а ргіогі, яка не

має інших виправдань, окрім об'єднання, що вона дозволяє здійснити в нашому досвіді і який не може мислитися без суперечності. Справді, якщо і можливо осягнути як чистий випадок пізнання дію якоїсь інтелігібельної реальності на нашу чуттєвість, то, навпаки, немислимо, щоб певний феномен, реальність якого суто відносна щодо своєї появи в досвіді іншого, *реально* впливав би на феномен *мого досвіду*. І навіть якби ми стверджували, що діяльність якогось інтелігібельного поширювалась водночас на мій досвід і на досвід іншого (в тому сенсі, що інтелігібельна реальність афектувала б іншого тією самою мірою, якою вона афектуала б мене), однак залишалось би радикально неможливим встановити або навіть постулювати паралелізм і таблицю відповідностей між двома системами, які утворюються спонтанно [1].

Але, з другого боку, чи якість регулятивного поняття достатньо підходить до поняття іншого? Справді, не йдеться про встановлення сильнішої єдності між феноменами мого досвіду за допомогою якогось чисто формального поняття, яке дозволило б лише відкрити деталі в об'єктах, які постають переді мною. Йдеться про певний вид гіпотези *a priori*, що не переважала б поля мого досвіду і спонукала б до нових пошуків у межах цього ж поля. Сприйняття об'єкта-іншого відсилає до зв'язної системи репрезентацій, і ця система *не є моєю*. Це означає, що інший не є, в моєму досвіді, феноменом, який відсилає до мого досвіду, а що він посилається принципово на феномени, розташовані ззовні будь-якого можливого для мене досвіду. І, звісно, поняття іншого допускає відкриття і передбачення у надрах моєї системи репрезентацій, певне стягування мережі феноменів: завдяки гіпотезі про *інших* я можу передбачити *цей* жест, виходячи з *цього* виразу обличчя. Але це поняття не подає себе як ті наукові поняття (наприклад, уявлення), які втручаються в процес фізичних розрахунків, як інструменти, не будучи представленими в емпіричному змісті проблеми і для того, щоб бути елімінованими з

[1] Навіть якби ми припустили кантівську метафізику природи і таблицю принципів, що її вибудовує Кант, то можна було б осягнути радикально різні метафізики, виходячи з цих принципів.

результату. Поняття іншого не є чисто інструментальним: воно не існує *для* обслуговування уніфікації феноменів, навпаки, слід відзначити, що деякі категорії феноменів, здається, існують лише *для* нього. Існування певної системи значень і досвідів, що радикально відрізняється від моєї, є фіксованою формою, на яку *вказують* у своєму перебігу різні види феноменів. І ця форма, принципово зовнішня щодо мого досвіду, поступово наповнюється. Цей *інший*, якого ми не можемо осягнути у його ставленні до мене і який ніколи не даний, ми його конституюємо поступово як конкретний об'єкт: він не є інструментом, що служить для передбачення події мого досвіду, але це якраз події мого досвіду слугують для конституювання іншого як іншого, тобто як недоступної системи репрезентацій у вигляді конкретного і пізнаваного об'єкта. Те, що я постійно маю на увазі *через* свої досвіди, це — відчуття іншого, ідеї іншого, бажання іншого, характер іншого. Справді, другий — це не лише той, якого я бачу, але той, *який мене бачить*. Я маю на увазі іншого, оскільки він є системою недоступних зв'язних досвідів, в якій я фігурую як якийсь об'єкт серед інших. Але в тих межах, в яких я намагаюся визначити конкретну природу цієї системи репрезентацій і місце, що я його займаю як об'єкт, я радикально трансцендую поле мого досвіду: я займаюся феноменами, які принципово ніколи не можуть бути доступними для моєї інтуїції, і, як наслідок, я перевищую права мого пізнання; я прагну зв'язати між собою досвіди, які ніколи не можуть бути моїми досвідами, і, отже, ця праця конструювання і уніфікації не може нічому прислужитися до уніфікації мого власного досвіду: в тих межах, де інший є відсутністю, він уникає *природи*. Отже, не можна визначити іншого регулятивним поняттям. І, безперечно, Ідеї, як і світ, наприклад, також уникають принципово мого досвіду; але принаймні вони тут співвідносяться і мають сенс лише через досвід. Навпаки, інший себе подає, в певному сенсі, як радикальне заперечення мого досвіду, оскільки він є той, для кого я є не суб'єкт, а об'єкт. Отже, я намагаюся, як суб'єкт пізнання, визначити як об'єкт суб'єкт, котрий заперечує мою властивість суб'єкта і визначає мене самого як об'єкт.

Отже, інший не може, в ідеалістичній перспективі, бути розглянутим ні як конституюче поняття, ні як регулятивне поняття мого знання. Він сприймається як *реальний*, і однак я не можу сприйняти його реальний зв'язок зі мною, я його конструюю як об'єкт, але, однак, він не піддається інтуїції, я його покладаю *як суб'єкт*, а втім, якраз як об'єкт моїх думок я його розглядаю. Отже, залишається тільки два рішення для ідеаліста: або цілком позбавитися поняття іншого і доводити, що від нього немає користі при конституюванні мого досвіду; або ж стверджувати реальне існування іншого, тобто постулювати реальну й надемпіричну комунікацію між свідомостями.

Перше рішення відоме під назвою соліпсизму: однак, якщо його сформулювати відповідно до його деномінації, як твердження моєї онтологічної *самітності*, воно є чисто метафізичною гіпотезою, зовсім невиправданою і марною, оскільки воно зводиться до того, що ззовні мене *нічого* не існує, отже, воно виходить за строгі межі поля мого досвіду. Але якщо воно подається скромніше, як відмова втрачати міцний ґрунт досвіду, як позитивна спроба не вживати поняття іншого, то воно є цілком логічним і залишається в межах критичного позитивізму, і хоча воно протиставляє себе глибиннішим тенденціям нашого буття, воно витягує своє виправдання із суперечностей поняття іншого, що розглядається в ідеалістичній перспективі. Психологія, яка хотіла б бути точною та об'єктивною, як біхевіоризм Ватсона, в підсумку бере соліпсизм лише як робочу гіпотезу. Мова не йтиме про заперечення присутності в полі мого досвіду об'єктів, що їх ми можемо назвати «психічними істотами», але лише про застосування нового типу «ἐποχή», що стосується існування системи уявлень, організованих суб'єктом і розміщенних поза моїм досвідом.

У світлі цього рішення Кант і значна більшість постканті анців і далі продовжують стверджувати існування іншого. Але вони можуть посилатися тільки на здоровий глузд або на наші глибокі схильності, аби виправдати свої твердження. Відомо, що Шопенгауер називав соліпсиста «божевільним, зачиненим у неприступному блокгаузі». Ось вам визнання немічності. Справді, ось те, що через існування іншого раптом ламає рамки ідеалізму, і ми зно-

ву впадаємо в метафізичний реалізм. Передусім, постулюючи плюралізм закритих систем, які можуть спілкуватися лише зовнішнім чином, ми імпліцитно встановлюємо поняття субстанції. Безумовно, ці системи несубстанційні, оскільки це — прості системи уявлень. Але їхня взаємна екстеріорність є екстеріорністю *в-собі*: вона є, не будучи відомою; ми навіть не вловлюємо її наслідків достовірним чином, оскільки соліпсистська гіпотеза все ще є можливою. Ми обмежуємося постулюванням цього ніщо в-собі як абсолютного факту: справді, воно не відноситься до нашого пізнання іншого, але, навпаки, це він зумовлює наше знання. Отже, навіть якщо свідомість — це лише чистий концептуальний зв'язок феноменів, навіть якщо правило їхнього існування є «*percipere*» і «*percipi*», все ж залишається, що *множина* цих реляційних систем є множиною в-собі і що вона їх безпосередньо трансформує в системи в-собі. Але, між іншим, якщо я постулюю, що мій досвід гніву іншого має через кореляцію в іншій системі суб'єктивний досвід гніву, то я відновлюю систему достеменного образу, від якого Кант так прагнув звільнитися. Звісно, йдеться про зв'язок відповідності між двома феноменами, гнів, що передається жестами і мімікою, і гнів, осягнутий як феноменальна реальність внутрішнього чуття, а не про зв'язок між феноменом і річчю в собі. Однак усе ще залишається, що критерієм істини виступає тут подібність думки до свого об'єкта, а не узгодженість репрезентацій між собою. Справді, якраз тому, що будь-яке відсилання до ноумена відкинуте, феномен відчутого гніву перебуває до феномена констатованого гніву, як *об'єктивна реальність* до його образу. Отже, ця проблема є проблемою адекватної репрезентації, оскільки існує якесь *реальне* і спосіб осягнення цього реального. Якби йшлося про мій власний гнів, я справді міг би розглядати свої суб'єктивні та фізіологічні маніфестації, об'єктивно виявлені як дві серії наслідків дії однієї й тієї самої причини, без того, аби вважати, що одна із серій репрезентує *істину* гніву, або свою *реальність*, а друга лише її дію чи її образ. Але якщо одна із серій феноменів міститься в іншій, а та — в мені, то одна функціонує як реальність другої і реалістська схема істини єдина, що може застосовуватися тут.

Отже, ми полишаємо реалістську позицію цієї проблеми, оскільки вона неминуче приводить до ідеалізму; ми добровільно ставили себе в ідеалістську перспективу і нічого не досягли, оскільки остання, навпаки, в межах, де вона відмовляється від соліпсистської гіпотези, призводить до догматичного і цілком невиправданого реалізму. Погляньмо, чи зможемо ми зрозуміти цю раптову інверсію доктрин і добути з цього парадоксу якусь настанову, яка полегшила б встановлення коректної позиції стосовно цього питання.

Від початку проблеми існування іншого мало місце фундаментальне припущення: інший — це справді *інший*, тобто я, який *не є мною*; отже, маємо певну негацію як конституючу структуру буття-іншого. Загальне припущення й ідеалізму, і реалізму, це те, що конституюча негація — це зовнішня негація. Інший — це той, хто не є мною і якого я не знаю. Оце *не* вказує на ніщо як елемент відділення, що *дане* між іншим і мною самим. Між іншим і мною *існує* ніщо відділення. Це ніщо не походить із мене самого, ні з іншого, ні із взаємного відношення між іншим і мною; але воно є, навпаки, за походженням фундаментом будь-якого відношення між іншим і мною, як відсутність першого відношення. Справді, емпірично цей інший мені з'являється у випадку сприйняття якогось тіла, і це тіло є буттям у-собі, зовнішнім щодо мого тіла; тип відношення, що зв'язує і відділяє ці два тіла є просторовим відношенням як зв'язок двох речей, які не мають справжнього зв'язку між собою, як чиста екстеріорність, оскільки вона є даною. Реаліст, який прагне осягнути іншого через своє тіло, вважає, що він відділений від іншого як якесь тіло від іншого тіла; саме це означає, що онтологічний сенс негації, який міститься у судженні: «Я не є Полем», є такого ж типу, що і негація, котра міститься в судженні: «Стіл не є стільцем». Таким чином, розділення свідомостей, приписане тілам, існує як первісний простір між різними свідомостями, тобто саме як *дане* ніщо, як якась абсолютна і пасивно відчутна дистанція. Звісно, ідеалізм зводить моє тіло і тіло іншого до об'єктивної системи репрезентацій. Для Шопенгауера моє тіло є не що інше, як «безпосередній об'єкт». Але цим не ліквідується абсолютна дистанція між свідо-

мостями. Тотальна система репрезентацій (тобто кожна монада) може бути обмежена лише сама собою, не може містити зв'язок із тим, що не є ним. Суб'єкт пізнання не може ні обмежити іншого суб'єкта, ні стати обмеженим через нього. Він ізольований через свою позитивну повноту, отже, між ним самим і іншою паралельно ізольованою системою зберігається просторове розділення як тип тієї ж екстеріорності. Отже, сам *простір* імпліцитно відділяє мою свідомість від свідомості іншого. Варто також додати, що ідеаліст без будь-якої остороги посилається на «третю людину», щоб змусити з'явитися цю зовнішню негацію. Бо, як ми бачили, будь-яке зовнішнє відношення, оскільки воно не конститується своїми членами, вимагає якогось свідка для такого постулювання. Отже, і для ідеаліста, і для реаліста нав'язується висновок: від того факту, що інший виявляє нам себе в просторовому світі, саме цей реальний чи ідеальний простір і відділяє нас від іншого.

Це припущення тягне за собою серйозні наслідки: справді, якщо я повинен перебувати стосовно іншого в модусі індиферентної екстеріорності, то я не можу більше бути афектованим у моєму бутті через виникнення чи зникнення іншого, яке є в-собі через появу або зникненя якогось іншого в-собі. Як наслідок, від моменту, коли інший не може впливати на мене через своє буття, єдиний спосіб, яким він може проявитися в мені, це з'явитися як *об'єкт* у моєму пізнанні. Але через це слід збагнути, що я мушу конституювати іншого як уніфікацію, котру моя спонтанність нав'язує різним враженням, тобто, що я є той, хто конституює іншого в полі свого досвіду. Отже, інший може бути для мене лише *образом*, навіть якщо уся теорія пізнання, яку я конструюю, прагне виштовхнути це поняття образу; і лише свідок, який був би стороннім одночасно до мене і до іншого, міг би порівняти образ із оригіналом і вирішити, чи є він істинним. Утім, цей свідок, для того, щоб бути авторитетним, не повинен бути, своєю чергою, щодо мене та іншого у зовнішньому відношенні, інакше він знатиме нас лише через образи. Потрібно було б, аби в екстатичній єдності свого буття він був одночасно *тут*, біля мене, як *внутрішня* негація мене ж, і *там*, біля іншого, як *внутрішня*

негація іншого. Отже, це посилання на Бога, що його ми знаходимо у Ляйбніца, є просто посиланням на негацію внутрішнього: це те, що приховує теологічне поняття *творіння,* Бог одночасно є і не є мною й іншим, оскільки він нас створив. Справді, треба, щоб він *був* мною, аби осягнути мою реальність без посередника і з аподиктичною очевидністю, і щоб він не був мною, аби зберегти свою неподільність свідка і щоб можна було там бути і не бути іншим. Образ творіння є тут найадекватнішим, оскільки в акті творення я не бачу до кінця те, що я створюю, оскільки те, що я створюю, це є я — і, однак, те, що я створюю, протистоїть мені, що закривається в собі у ствердженні об'єктивності. Отже, просторове припущення не залишає нам вибору: потрібно звернутися до Бога, або впасти в пробабілізм, який залишає відкритими двері для соліпсизму. Але ця концепція якогось Бога, який *є* своїми твореннями, примушує нас зіштовхнутися з новим утрудненням: це той, хто маніфестує проблему субстанцій у посткартезіанському мисленні. Якщо Бог є мною і якщо він є іншим, то хто ж тоді ґарантує моє власне існування? Якщо творіння має бути *тривалим,* то я завжди перебуватиму в підвішеному стані між виразною екзистенцією і пантеїстичним злиттям у створеному бутті. Якщо творіння є первісним актом і якщо я зачинив себе від Бога, то більше нічого не ґарантує Богові мою екзистенцію, оскільки він з'єднаний зі мною лише через зовнішний зв'язок, як скульптор із завершеною статуєю, і знову він може мене пізнати лише через образи. За цих умов поняття Бога, все ще відкриваючи нам внутрішню негацію як єдино можливий зв'язок між свідомостями, виказує усю свою недостатність: Бог не є ані необхідним, ані достатнім як ґарант існування іншого. Крім того, існування Бога як посередника між мною й іншим уже передбачає присутність внутрішнього зв'язку від іншого до мене, оскільки Бог, наділений сутнісними якостями якогось Духу, з'являється як квінтесенція іншого, й оскільки він повинен бути у внутрішньому зв'язку зі мною, аби реальна основа екзистенції іншого була значимою для мене. Отже, здається, позитивна теорія існування іншого повинна була б спроможна водночас уникати соліпсизму і обійтися без посилання на Бога,

якби вона розглядала моє первісне відношення до іншого як внутрішню негацію, яка постулює первісне розрізнення іншого і мене самого тією мірою, якою вона мене визначає через іншого, а іншого визначає через мене. Чи можливо розглядати це питання під таким кутом зору?

III. Гусерль, Гегель, Гайдегер

Здається, філософія XIX і XX століть збагнула, що не можна уникнути соліпсизму, якщо від самого початку розглядати себе самого й іншого під кутом зору двох відокремлених субстанцій: справді, будь-які об'єднання цих субстанцій повинні вважатися неможливими. Саме тому розгляд сучасних теорій розкриває нам зусилля в надрах самих свідомостей осягнути фундаментальний і трансцендентний зв'язок з іншим, який би конституював кожну свідомість у самому її виникненні. Але якщо й відмовляються від постулату зовнішньої негації, то все ж зберігають його суттєвий наслідок, тобто твердження, що мій фундаментальний зв'язок з іншим здійснюється через *пізнання*.

Справді, коли Гусерль у «Картезіанських роздумах» та у «Формальній і трансцендентальній логіці» спростовував соліпсизм, то він розраховував досягнути цього, демонструючи, що звернення до іншого є необхідною передумовою конституювання світу. Не входячи в подробиці цього вчення, обмежимося тим, що вкажемо на його головну рушійну силу: для Гусерля світ, яким він розкривається для свідомості, є інтермонадним. Інший тут присутній не лише як конкретний і емпіричний вияв, а як перманентна передумова його єдності та його багатства. Хай я наодинці чи в компанії розглядаю цей стіл, це дерево, цю частину стіни,— інший завжди тут перебуває як сфера конституюючих значень, котрі належать об'єктові, коли я його роздивляюся; коротше кажучи, як справжній гарант його об'єктивності. І оскільки наше психофізичне «я» є сучасним цьому світу, складає частину світу і падає разом із цим світом під ударом феноменологічної редукції, то інший з'являється як необхідність у самій конституції цього «я». Якщо я повинен піддати сумніву існування П'єра, мого друга, чи інших взагалі, оскільки

це існування в принципі є ззовні мого досвіду, потрібно, аби я також піддав сумніву моє конкретне буття, мою емпіричну реальність викладача, що має такі-от чи такі схильності, такі-от звички, такий-от характер. Не існує привілею для *мого* я: моє емпіричне *Ego* й емпіричне *Ego*-«іншого» необхідні для конституювання кожного (як одного, так і другого) з цих «*Ego*». Отже, кожен об'єкт, замість того, щоб бути, як для Канта, конституйованим через просте відношення до *суб'єкта*, постає в моєму конкретному досвіді як полівалентне, від початку він себе дає як власник системи референцій до нескінченної множини свідомостей; це якраз *на* столі, *на* стіні інший розкриває мені себе як те, до чого безперервно відносить себе, об'єкт, що розглядається, так само як і у випадку конкретної появи П'єра чи Поля.

Безумовно, ці уявлення демонструють певний прогрес у порівнянні з класичними доктринами. Безперечно, річ-знаряддя від моменту її відкриття, відсилає до множини для-себе. Ми до цього ще повернемося. Напевно також, що значення «інший» не може прийти з досвіду, ані від міркування за аналогією, здійсненою у випадку досвіду: адже якраз навпаки, саме у світлі поняття *іншого* досвід себе інтерпретує. Чи означає це, що поняття іншого є *апріорним*? Надалі ми спробуємо це визначити. Але, незважаючи на свої безперечні переваги, теорія Гусерля за сенсом, як нам здається, не дуже відрізняється від теорії Канта. Справді, якщо моє емпіричне *Ego* не є достовірнішим, ніж *Ego* іншого, то Гусерль зберіг трансцендентальний суб'єкт, який тут досить явно вирізняється і дуже схожий на кантівський суб'єкт. Однак те, що слід було б показати, це не паралелізм емпіричних «*Ego*», які ні в кого не викликають сумніву, а паралелізм трансцендентальних суб'єктів. Справді, це означає, що інший *ніколи* не є тим емпіричним персонажем, який зустрічається у моєму досвіді: це — трансцендентальний суб'єкт, до якого в принципі відсилає цей персонаж. Отже, справжньою проблемою є цей зв'язок трансцендентальних суб'єктів поза досвідом. Якщо спробують заперечити, що від зародження трансцендентальний суб'єкт відсилає до інших суб'єктів *через встановлення* ноематичної сукупності, то легко відповісти, що він до них відсилає як до *зна-*

чень. Інший буде тут мовби додатковою категорією, яка давала б можливість конституювати світ, а не реальне буття, котре існує поза цим світом.

І, безумовно, «категорія» іншого містить у собі, навіть у своєму значенні, відсилання від іншого боку світу до якогось суб'єкта, але це відсилання може бути лише гіпотетичним, воно має чисту вартість змісту уніфікуючого поняття: воно має значення в і для цього світу, його права обмежені в цьому світі, а інший, за природою, перебуває поза світом. Утім, Гусерль позбавив себе навіть можливості зрозуміти те, що можна позначити позасвітовим (extramondain) *буттям* іншого, оскільки він визначив *буття* як просту вказівку на нескінченну серію операцій, яку треба здійснити. Краще й не можна зміряти буття через пізнання. Однак, навіть стверджуючи, що пізнання взагалі вимірює буття, все ж буття іншого вимірюється у своїй реальності через те пізнання, яке інший має про самого себе, а не через пізнання, яке він має про реальність. Те, що має стати доступним для мене, це — інший, але не тому, що я про нього маю знання, а тому, що він знає про себе, а це неможливе: справді, це б передбачало внутрішню тотожність мене самого й іншого. Отже, тут знову знаходимо це принципове розрізнення між іншим і мною самим, яке не походить від зовнішнього буття інших тіл, але від того простого факту, що кожен із нас існує внутрішньо і що справжнє знання про внутрішнє може здійснюватися лише внутрішньо, це те, що в принципі забороняє будь-яке *пізнання* іншого таким, яким він себе знає, тобто таким, яким він є. Втім, Гусерль це зрозумів, оскільки він визначив іншого, такого, яким він розкривається нашому конкретному досвіду, як «відсутність». Але, принаймні у філософії Гусерля, як можна мати повноцінну інтуїцію відсутності? Інший є об'єктом порожніх інтенцій, інший в принципі відмовляється і втікає; отже, єдина реальність, що залишається, це реальність *моєї* інтенції: інший — це порожня ноема, яка відповідає моїй спрямованості на іншого, тією мірою, якою він конкретно з'являється в моєму досвіді: це — сукупність операцій уніфікації і конституювання мого досвіду, тією мірою, якою інший з'являється як трансцендентальне поняття. Соліпсисту Гусерль відповідає, що

існування іншого таке ж достовірне, як і існування світу, розуміючи під світом моє психофізичне існування; але соліпсист не говорить про іншу річ: вона, сказав би він, також достовірна, але не більше. Існування світу, додасть він, вимірюється знанням, яке я про нього маю; він не може бути іншим для існування іншого.

Колись я думав, що зміг уникнути соліпсизму, відмовившись від Гусерлевої тези про існування трансцендентального «Ego»[1]. Тоді мені здавалося, що більше нічого не залишилося в моїй свідомості, що було б привілейованим стосовно іншого, оскільки я її вивільнив від суб'єкта. Але насправді, хоча я і далі стверджував, що гіпотеза трансцендентального суб'єкта некорисна і шкідлива, її покидання не сприяло просуванню вперед в питанні існування іншого. Навіть якщо ззовні емпіричного *ego* немає *нічого іншого*, окрім свідомості цього *ego*, тобто трансцендентального поля без суб'єкта,— то все ж залишалося б, що моє твердження про іншого постулює і вимагає існування поза цим світом подібного трансцендентального поля. І в зв'язку з цим єдиний спосіб уникнути соліпсизму — це довести ще й тут, що моя трансцендентальна свідомість, у самому своєму бутті, спричинена зовнішньосвітовим існуванням інших свідомостей такого ж типу. Отже, оскільки Гусерль звів буття до серії значень, то єдиний зв'язок, який він зміг встановити між моїм буттям і буттям іншого, є зв'язок *пізнання*; тобто він не зміг, так само як і Кант, уникнути соліпсизму.

Якщо ми, нехтуючи правилами хронологічної послідовності, будемо дотримуватися правил певного виду позачасової діалектики, то рішення проблеми, яке дає Гегель у першому томі «Феноменології духу», видається нам значним прогресом щодо того, яке запропонував Гусерль. Справді, це вже не для конституювання світу та мого емпіричного «ego» стає необхідним поява іншого: а для самого існування моєї свідомості як свідомості себе. Справді, моє «я» осягає самого себе як свідомість себе. Рівність «я=я» або «я є я» представляє сам вираз цього факту. Від самого початку ця свідомість себе є чистою тотожністю із самою собою; чисте існування для-себе.

[1] «Трансцендентність Ego» у «Філософських дослідженнях», 1937.

Вона — достовірність самої себе, але ця достовірність ще позбавлена істини. Справді, ця достовірність була б істинною лише тією мірою, якою її власне існування для-себе з'являлося б їй як незалежний об'єкт. Отже, свідомість себе спочатку існує як якесь синкретичне й позбавлене істини відношення між суб'єктом і ще не об'єктивованим об'єктом, який є самим цим суб'єктом. Оскільки її прагнення полягає в тому, аби реалізувати своє поняття, стаючи усвідомленою стосовно самої себе в усіх відношеннях, то вона прагне стати дійсною зовнішньо, надаючи собі об'єктивність і виявлене існування: йдеться про те, щоб пояснити «я є я» і продукувати себе самого як об'єкт, аби досягти останньої стадії розвитку — стадії, яка природним чином є, в якомусь іншому сенсі, першодвигуном становлення свідомості — і яка є загальною самосвідомістю, що себе визнає в інших самосвідомостях тотожного з ними і з самою собою. Посередник — це *інший*. Інший з'являється разом зі мною самим, оскільки самосвідомість тотожна з самою собою шляхом виключення усякого іншого. Отже, перший факт — це множина свідомостей, і ця множина реалізується у вигляді подвійного і взаємного відношення виключення. Ось ми й опинилися в присутності негативного зв'язку через внутрішнє, якого ми нещодавно вимагали. Жодне ніщо, зовнішнє і в собі, не відділяє мою свідомість від свідомості іншого, але якраз самим фактом бути собою я виключаю іншого: інший — це той, хто виключає мене, оскільки є собою, той, кого я виключаю, бо є собою. Свідомості прямо накладені одна на одну у взаємному черепицевидному нашаруванні їхнього буття. Водночас це нам дозволяє визначити спосіб, у який переді мною постає інший: він є той, хто є іншим, ніж я, отже, він подає себе як несуттєвий об'єкт, з ознакою негативності. Але цей інший є також свідомістю себе. Такий, яким є, він з'являється мені як звичайний об'єкт, занурений у буттєвість життя. І якраз саме таким чином я з'являюся іншому: як конкретна, чуттєва й безпосередня екзистенція. Гегель перебуває тут не на позиції однозначного відношення, яке йде від мене (осягнутого через *cogito*) до іншого, а на позиції взаємного відношення, яке він визначає так: «осягнення себе одним у другому».

Справді, саме оскільки він протиставляє себе іншому, кожен є абсолютно для себе; проти іншого й перед лицем іншого він утверджує своє право бути індивідуальністю. Отже, саме cogito не може бути відправним пунктом філософії; насправді, воно може народжуватися лише внаслідок моєї появи для мене як індивідуальності, і ця поява зумовлена визнанням іншого. Проблема іншого не повинна ставитися, починаючи з *cogito*, якраз навпаки — саме існування іншого робить можливим *cogito*, як абстрактний момент, де я себе осягаю як об'єкт. Таким чином, «момент», яким Гегель називав *буття для іншого* є необхідною стадією розвитку самосвідомості; шлях до внутрішнього проходить через іншого. Але інший становить для мене інтерес лише тією мірою, якою він є іншим я, я-об'єктом для мене, і навпаки, тією мірою, якою він відображає моє я, тобто оскільки я є об'єктом для нього. Через цю необхідність, згідно з якою я є об'єктом для себе лише там, в іншому, я повинен одержати від іншого *визнання* мого буття. Але якщо моя свідомість *для-себе* повинна бути опосередкованою іншою свідомістю, її буття-для-себе — і, як наслідок, її буття взагалі — залежить від іншого. Таким, яким я з'явився для іншого, таким я є. Крім того, оскільки інший є таким, яким він мені з'являється, й оскільки моє буття залежить від іншого, то спосіб, яким я собі з'являюся,— тобто момент розвитку моєї свідомості себе — залежить від способу, в який інший з'являється мені. Значимість визнання мене іншим залежить від значимості визнання іншого мною. В цьому сенсі, тією мірою, якою інший мене сприймає як пов'язаного з якимось тілом і зануреного в *життя*, я сам є лише *інший*. Щоб примусити себе до визнання іншим, я повинен ризикнути своїм власним життям. Справді, ризикувати своїм власним життям — це виявляти себе як не прив'язаного до об'єктивної форми чи до якогось визначеного існування: як не прив'язаного до життя. Але водночас я домагаюся *смерті* іншого. Це означає, що я хочу стати опосередкованим через іншого, який був би лише іншим, тобто через свідомість залежну, суттєвою ознакою якої є існувати лише для іншого. Це відбуватиметься у той самий момент, коли я ризикуватиму своїм життям, бо у боротьбі проти іншого

я створив абстракцію зі свого чуттєвого буття, ставлячи іншого *під ризик*; інший, навпаки, віддає перевагу життю у свободі, демонструючи у такий спосіб, що він не зміг утвердити себе як такого, що не пов'язаний з об'єктивною формою. Отже, він залишається прив'язаним до зовнішніх речей взагалі; він з'являється мені й собі самому як *несуттєвий*. Він — *раб*, а я — *господар*: для нього саме я є сутністю. Саме таким чином з'являється славнозвісне відношення «господар — раб», яке так глибоко вразило Маркса. Нам немає необхідності входити в подробиці. Достатньо відзначити, що раб є істиною господаря; але це однобічне й нерівне визнання є недостатнім, тому що істина його достовірності себе є для господаря несуттєвою свідомістю; отже, він не впевнений стосовно буття-*для-себе*-як-*істини*. Для того, щоб ця *істина* була досягнута, потрібен «момент, у якому господар робив би стосовно себе те, що він робить стосовно іншого, і в якому раб робить стосовно іншого те, що він робить стосовно себе»[1]. В цей момент з'явиться загальна самосвідомість, яка себе визнає в інших самосвідомостях і яка тотожна з ними і з самою собою.

Отже, геніальна інтуїція Гегеля полягає у тому, щоб зробити мене залежним від іншого *в моєму бутті*. Я є, говорить він, буттям-для-себе, яке існує для-себе лише через іншого. Отже, інший пронизує мене в саме серце. Він не може бути поставлений під сумнів без того, щоб я сумнівався щодо самого себе, оскільки «самосвідомість є реальною лише тоді, коли вона знає своє відлуння (і своє відображення) в іншому»[2]. І так само, як сумнів передбачає свідомість, яка існує для себе, так і існування іншого обумовлює мою спробу сумніватися щодо неї, на тій же підставі, що і в Декарта, моє існування зумовлює методичний сумнів. Отже, соліпсизм, здається, остаточно зазнав поразки. Переходячи від Гусерля до Гегеля, ми здійснили значний крок уперед: спочатку негація, яка конституює іншого, є прямою, внутрішньою і взаємною; далі вона залучає до участі й зачіпає кожну свідомість на найглибшому рівні її буття; проблема ставиться на рі-

---

[1] Феноменологія духу. (Ed. Lasson), с. 148.

[2] Пропедевтика (1-е видання Повного зібрання творів), с. 20.

вень інтимного буття, універсального й трансцендентального я; якраз у своєму сутнісному бутті я виявляюся залежним від сутнісного буття іншого, і замість того, щоб протиставляти моє буття для мене моєму бутю-для-іншого, буття-для-іншого з'являється як необхідна передумова мого ж буття для мене.

Однак чи зможе це рішення, незважаючи на його повноту, багатство й глибину детальних зауважень, якими аж кишить теорія господаря і раба, задовольнити нас?

Безперечно, Гегель поставив питання про буття свідомості. Він досліджує якраз буття-для-себе і буття-для-іншого і визначає кожну свідомість як таку, що містить у собі *реальність* іншого. Але не менш достовірно, що ця онтологічна проблема скрізь залишається сформульованою у термінах пізнання. Важлива спонукальна сила боротьби свідомостей — це зусилля кожної трансформувати свою достовірність щодо себе в *істину*. І ми знаємо, що цієї істини можна досягнути лише тоді, коли моя свідомість стане *об'єктом* для іншого в той самий момент, як інший стане *об'єктом* для моєї свідомості. Отже, на запитання, поставлене ідеалізмом: «Як інший може бути об'єктом для мене?» — Гегель відповідає, залишаючись на ґрунті того ж ідеалізму: якщо якесь я існує в істині, для якого *інший* є об'єктом, то це тому, що існує *інший*, для якого моє я є об'єктом. Отже, це ще пізнання є тут мірою буття, і Гегель навіть не розумів, що тут може мати місце буття-для-іншого, яке в кінцевому підсумку не зведиться до «буття-об'єкта». Універсальна самосвідомість, яка намагається звільнитися через усі свої діалектичні фази, уподібнюється, за його власним визнанням, до чистої порожньої форми: «я є я». «Це твердження щодо самосвідомості,— пише він,— є звільненим від будь-якого змісту»[1]. А втім: «це — процес абсолютного абстрагування, який полягає у тому, щоб перевершити будь-яке безпосереднє існування, і який веде до чисто негативного буття свідомості, тотожного із самим собою». Навіть кінцевий результат цього діалектичного конфлікту — універсальна самосвідомість — не збагачується у процесі своїх перетворень: вона повністю обкар-

[1] Пропедевтика (1-е видання Повного зібрання творів), с. 20.

нана, вона, навпаки, є не чим іншим, як: «Я знаю, що інший мене знає, як я сам себе». Безперечно, якраз для абсолютного ідеалізму буття і знання є тотожними. Але до чого нас приведе це ототожнення?

Передусім це «я є я», чиста універсальна формула тотожності, не має нічого спільного з конкретною свідомістю, яку ми намагалися описати у нашому «Вступі». Тоді ми з'ясували, що буття свідомості (стосовно) себе не може себе визначити в термінах пізнання. Пізнання починається з *відображення*, але гра «відображення-відображаюче» не є сполученням суб'єкт-об'єкт. Перебуваючи в неявному стані, це відношення не містить *у своєму бутті* жодної трансцендентної свідомості, але його модусом буття є якраз бути під питанням для самого себе. Далі ми довели в першому розділі другої частини, що відношення відображення до відображаючого аж ніяк не є відношенням тотожності й не може зводитися до «я=я», чи до «я є я» Гегеля. Відображення змушує себе не бути відображаючим: йдеться про якесь буття, яке себе неантизує у своєму бутті і яке даремно прагне розчинитися в самому собі як *себе*. Якщо правда, що цей опис є єдиним, що дозволяє зрозуміти оригінальний факт свідомості, то можна стверджувати, що Гегель не піднявся до того, щоб зрозуміти це абстрактне подвоєння я, яке він подає як еквівалент до самосвідомості. Нарешті, ми досягли очищення чистої нерефлективної свідомості від трансцендентального я, яке її затьмарювало, і з'ясували, що самість, основа особистісного існування, цілком відрізняється від Ego, або від посилання Ego на самого себе. Отже, не може бути й мови про те, щоб визначити свідомість у термінах трансцендентальної егології. Одним словом, свідомість є конкретним і *sui generis* буттям, а не абстрактним відношенням і не виправданою тотожністю, вона є самістю, а не місцем якогось непрозорого й некорисного Ego, її буття є доступним для сприйняття через трансцендентальну рефлексію, і існує *істина* свідомості, яка не залежить від іншого; але саме *буття* свідомості, будучи незалежним від свідомості, передіснує своїй *істині*. На цьому ґрунті, як і у випадку наївного реалізму, якраз буття вимірює істину, оскільки істина рефлектуючої інтуїції вимірюється своєю відповідністю

щодо буття: свідомість *була тут* ще до того, як була пізнана. Отже, якщо свідомість стверджується перед лицем іншого, то це тому, що вона вимагає визнання свого буття, а не якоїсь абстрактної істини. Справді, нам важко зрозуміти, що пристрасна й небезпечна боротьба господаря і раба має єдиною метою визнання такої бідної і абстрактної формули, як «я є я». Втім, навіть була б якась глупота у цій боротьбі, оскільки, врешті-решт, досягнутою метою була б універсальна самосвідомість, «інтуїція себе, існуюча через себе». Тут, як і скрізь, Гегелю потрібно протиставити К'єркегора, який репрезентує вимоги індивіда як такого. Якраз свого здійснення як індивіда вимагає індивід, визнання свого конкретного буття, а не об'єктивного проясненя певної універсальної структури. Безперечно, *права*, яких я вимагаю в іншого, покладають універсальність *себе*; респектабельність особистостей вимагає визнання моєї особистості як універсальної. Але це якраз моє індивідуальне й конкретне буття вливається в це універсальне і його наповнює, це якраз для цього *тут*-буття я вимагаю прав, часткове тут — опора й основа універсального; універсальне в цьому випадку не могло б мати значення, якби не існувало *у проекті* індивідуального.

Окрім того, від цього ототожнення буття з пізнанням маємо як наслідок ще велику кількість помилок чи неможливостей. Ми зведемо їх тут *до двох основних положень*, тобто це означає, що ми висунемо проти Гегеля подвійне звинувачення в оптимізмі.

По-перше, нам здається, що Гегель грішив стосовно епістемологічного оптимізму. Справді, йому здається, що *істина* самосвідомості може з'являтися, тобто що між свідомостями може бути реалізована об'єктивна згода під назвою «визнання мене іншим та іншого мною». Це визнання може бути одночасним і взаємним: «Я знаю, що інший мене знає, як себе самого», воно *насправді* продукує універсальність самосвідомості. Але коректне формулювання проблеми іншого робить неможливим цей перехід до універсального. Справді, якщо інший повинен відсилати до мене моє «себе», то потрібно, щоб принаймні в кінці діалектичної еволюції була спільна міра між тим, чим я є для нього, тим, чим він є

для мене, тим, чим я є для себе, тим, чим він є для себе. Звичайно, у вихідному пункті цієї однорідності не існує. Гегель це визнає: відношення «господар — раб» не є взаємним. Але він стверджує, що ця взаємність повинна постати. Справді, це тому, що від початку він здійснює змішування — та так вправно, що воно здається невимушеним,— між *об'єктивністю і життям*. Інший,— говорить він,— з'являється мені як об'єкт. Однак об'єкт — це я в іншому. І коли він хоче точніше визначити цю об'єктивність, він у ній розрізняє три елементи [1]: «цим осягненням себе одним у другому є: 1) Абстрактний момент тотожності із собою. 2) Однак кожен також має цю частковість, якою він виявляється в іншому як зовнішній об'єкт, як конкретне й чуттєво безпосереднє існування. 3) Кожен абсолютним чином є для себе й індивідуальним, оскільки протистоїть іншому:» Видно, що абстрактний момент тотожності з собою даний у пізнанні іншого. Він даний разом з іншими двома моментами тотальної структури. Але потішна річ у філософа синтезу: Гегель не запитав себе, чи не взаємодіють вони один з одним за типом встановлення якоїсь форми, нової і непроаналізованої. Він уточнює свій погляд у «Феноменології духу», проголошуючи, що інший спочатку з'являється як несуттєвий (це сенс третього моменту, процитованого вище) і як «свідомість, що занурена в буттєвість життя». Отже, досить того, щоб я чи інший ризикнули нашим життям, як відразу ж, у тому ж акті ризику, ми здійснюємо аналітичне розрізнення життя і свідомості: «Те, чим інший є для кожної свідомості, цим же вона сама є для іншого; кожен здійснюється у ній самій і, своєю чергою,— через свою власну активність і через активність іншого, цю чисту абстракцію буття для себе: Презентувати себе як чисту абстракцію самосвідомості — це означає виявляти себе як чисте заперечення своєї об'єктивної форми, це означає виявляти себе як непов'язаним з якимось визначеним існуванням... це означає проявляти себе як непов'язаним із життям». Безперечно, Гегель скаже надалі, що через досвід ризику й небезпеки смерті самосвідомість навчається, що життя є таким же суттєвим,

[1] Propedevtika, c. 18.

як і чиста самосвідомість; але з зовсім іншої точки зору, і це аж ніяк її не применшує, я завжди можу відрізнити чисту *істину* самосвідомості в іншому від свого життя. Таким чином раб осягає самосвідомість господаря, він є в ньому *істиною*, хоча, ми це бачили, ця істина зовсім не є адекватною [1].

Але чи те ж саме сказати, що інший мені принципово з'являється як об'єкт, або ж сказати, що він мені з'являється як такий, що пов'язаний із якоюсь частковою екзистенцією, як зануреною в *життя*? Якщо ми будемо залишатися тут, у сфері чисто логічних гіпотез, то ми передусім помітимо, що інший досить часто може бути даним свідомості у формі об'єкта без того, щоб бути якраз пов'язаним із цим випадковим об'єктом, який називають живим тілом. *Фактично,* наш досвід презентує нам лише свідомих і живих індивідів; але насправді, потрібно зазначити, що інший є об'єктом для мене тому, що він є іншим, а не тому, що він з'являється у вигляді якогось тіла-об'єкта; інакше ми впали б у просторову ілюзію, про яку ми говорили трохи вище. Таким чином, те, що є суттєвим для іншого як іншого, це — об'єктивність, а не життя. Втім, Гегель виходив із цієї логічної констатації. Але якщо правда, що зв'язок якоїсь свідомості з життям зовсім не деформує у своїй природі «абстрактний момент самосвідомості», який перебуває тут, занурений, завжди доступний для того, щоб бути розкритим, то чи є він таким для об'єктивності? Інакше кажучи, оскільки ми знаємо, що свідомість *існує* до пізнавання, то чи не деформує вона тотальним чином той самий факт, який вона пізнала? З'являтися як об'єкт для свідомості — чи означає це все ще бути свідомістю? На це запитання досить легко відповісти: буття самосвідомості є таким, що в своєму бутті містить питання щодо свого буття, це означає, що свідомість є чистою інтеріорністю. Вона постійно відсилає до якогось *себе*, яке вона має у своєму бутті. Її буття визначається тим, що вона *є* цим буттям у модусі бути тим, чим вона не є, і не бути тим, чим вона є. Отже, її буття є радикальним виключенням будь-якої об'єктивності: я є тим, хто не може

[1] Феноменологія духу. *Там само.*

бути об'єктом для самого себе, тим, хто навіть не може усвідомити для себе існування у формі об'єкта (хіба що в плані рефлексивного розщеплення — але ми бачили, що рефлексія — це драма буття, яке не може бути об'єктом для самого себе). І це не через неможливість відступу, чи інтелектуальну упередженість, чи якусь межу, поставлену моєму пізнанню, але тому, що об'єктивність вимагає експліцитного заперечення: об'єкт — це те, чим я примушую себе не бути, натомість я є той, ким я примушую себе бути. Я перебуваю з собою скрізь, я не можу себе уникнути, я знову ловлю себе позаду, і навіть якби я міг спробувати зробити себе об'єктом, я вже був би собою в серці цього об'єкта, яким я є, і з центру ж цього об'єкта я повинен би бути суб'єктом, який його розглядає. Втім, саме це мав на увазі Геґель, коли говорив, що існування іншого необхідне для того, щоб я був об'єктом для себе. Але, постулюючи, що самосвідомість виражається через «я є я», тобто уподібнюючи його до самопізнання, він випустив з уваги наслідки, що випливають із цих первісних констатацій, оскільки він увів у саму свідомість щось на зразок об'єкта в потенції, який інший мав би лише звільнити, не модифікуючи його. Але саме якщо бути об'єктом означає *не-бути-собою*, то факт бути об'єктом для свідомості радикально модифікує свідомість не в тому, чим вона є для себе, але у своїй появі в іншому. Свідомість іншого — це є те, що я можу просто спостерігати, і те, що внаслідок цього мені з'являється як чиста даність, замість того, щоб бути тим, що має бути мною. Це те, що дається мені в універсальному часі, тобто в первісній розпорошеності моментів, замість того, щоб з'являтися мені у єдності своєї власної темпоралізації. Оскільки єдина свідомість, яка може мені з'являтися у своїй власній темпоралізації, це — *моя* свідомість, а вона може це робити, лише відмовляючись від будь-якої об'єктивності. Коротше, *для-себе* є непізнаваним для іншого як для-себе. Об'єкт, який я сприймаю під іменем іншого, з'являється мені у формі радикально *іншій*; інший не є *для себе*, коли він мені з'являється, я собі не з'являюсь, коли я є *для іншого*; також я не здатний осягнути себе як себе, коли я існую для іншого, як і осягнути те, чим є інший для себе, виходячи з об'єкта-іншого,

яким я з'являюся. Отже, як би можна було встановити універсальне поняття, засноване під іменем самосвідомості, мою *свідомість* для мене і (стосовно) мене, та моє *пізнання* іншого? Але більше того, згідно з Геґелєм, інший є об'єктом, і я себе осягаю як об'єкт в іншому. Однак одне із цих тверджень руйнує друге: для того, щоб я міг з'являтися як об'єкт в іншому, потрібно, щоб я осягав іншого як суб'єкт, тобто щоб я його розумів у його інтеріорності. Але оскільки інший мені постає як об'єкт, то моя об'єктивність для нього не може мені з'являтися: безумовно, я розумію, що об'єкт-інший *співвідноситься зі мною* через наміри й дії, але внаслідок того, що він є об'єктом, дзеркало-інший затьмарюється і більше нічого не відображає, оскільки ці наміри й ці дії є речами світу, які сприймаються в часі світу, констатованими, спостереженими і значення яких є об'єктом для мене. Отже, я можу лише з'являтися як трансцендентна якість, з котрою співвідносяться дії іншого та його наміри, але якраз об'єктивність іншого, що руйнує мою об'єктивність для нього, саме як внутрішній суб'єкт я себе сприймаю як такого, з яким співвідносяться ці дії і ці наміри. І це осягнення себе мною самим необхідно розуміти в чистих поняттях свідомості, а не пізнання: маючи бути тим, чим я є у формі екстатичної свідомості (стосовно) себе, я сприймаю іншого як об'єкт, що вказує на мене. Таким чином, оптимізм Геґеля зазнає поразки: між об'єктом-іншим і мною-суб'єктом не існує жодного спільного виміру, як і між свідомістю (стосовно) себе та свідомістю *стосовно* іншого. Я не можу себе пізнати *в* іншому, якщо інший передусім об'єкт для мене, і я не можу тим паче осягнути іншого в його справжньому бутті, тобто в його суб'єктивності. Жодного універсального пізнання не можна добути з відношень свідомостей. Саме це ми називатимемо їхнім онтологічним розрізненням.

Однак у Геґеля є інша форма оптимізму, фундаментальніша. Це те, що слід назвати онтологічним оптимізмом. Справді, для нього істина є істиною цілого. І для того, щоб розглянути проблему іншого, він поміщає себе в точку зору істини, тобто цілого. Таким чином, коли гегелівський монізм розглядає відношення свідомостей, то він себе не поміщає в жодну часткову свідомість. Хоча

ціле потребує реалізації, воно вже є тут як істина всього того, що є справжнім; отож, коли Гегель пише, що будь-яка свідомість, будучи тотожною з самою собою, є іншою, як інший, то він поміщає себе в ціле, поза свідомостями, і розглядає їх з погляду абсолюту, оскільки свідомості — це моменти цілого, моменти, які самі собою «unselbstständig», і ціле є посередником між свідомостями. Звідси онтологічний оптимізм, паралельний до епістемологічного оптимізму: плюральність може й повинна бути перевищена до тотальності. Але якщо Гегель може стверджувати реальність цього переважання, то це означає, що він собі його вже надав від початку. Фактично, він забув свою власну свідомість, він *перебуває* в цілому, і в цьому сенсі, якщо він так легко розв'язав проблему свідомостей, це означає, що він ніколи не мав для себе справжньої проблеми щодо цього предмета. Справді, він не задавав собі запитання щодо відношень його власної свідомості зі свідомістю іншого, але, утворюючи зі своєї цілковиту абстракцію, він просто вивчає зв'язок свідомостей іншого між собою, тобто зв'язок свідомостей, які для нього вже є об'єктами, природа яких полягає якраз у тому, щоб бути частковим типом об'єкта — суб'єкт-об'єктом, і які, з позиції цілісності, в якій він перебуває, строго еквівалентні між собою, хоча кожна з них відділена від іншої частковим привілеєм. Але, якщо Гегель себе забуває, то ми не можемо забувати Гегеля. Це означає, що ми відправлені до *cogito*. Справді, якщо, як ми з'ясували, буття моєї свідомості напевно не може зводитися до пізнання, то тоді я не можу трансцендувати моє буття до універсального і взаємного відношення, звідки я міг би бачити як еквівалентні водночас моє буття і буття інших: навпаки, я повинен визначитися *у своєму бутті* і поставити проблему іншого, виходячи зі свого буття. Отже, єдино правильна відправна точка — це інтеріорність *cogito*. Під цим слід розуміти, що кожен повинен мати можливість, виходячи зі своєї власної інтеріорності, віднайти буття іншого, як трансцендентність, що обумовлює навіть буття цієї інтеріорності, це з необхідністю передбачає, що множинність свідомостей є в принципі неперевершуваною, оскільки я безумовно можу трансцендувати себе *до* якоїсь цілісності, але не можу поміс-

тити себе в цю цілісність, щоб спостерігати себе та іншого. Отже, жоден епістемологічний чи логічний оптимізм не зміг би припинити збурення множини свідомостей. Якщо Геґель у це вірив, то це тому, що він ніколи не осягав природу цього часткового виміру буття, яким є свідомість (стосовно) себе. Завдання, яке онтологія може собі поставити,— це опис цього збурення і визначення його в самій природі буття: але вона не здатна перевершити його. Для нас стає можливим — і ми це невдовзі побачимо — відмовитися від соліпсизму й довести, що екзистенція іншого є для нас очевидною та достовірною. Але коли б ми навіть спробували примусити екзистенцію іншого брати участь у аподиктичній достовірності *cogito* — тобто в моєму власному існуванні,— то ми не змогли б для цього «піднести» іншого до якоїсь міжмонадної тотальності. Розсіювання і боротьба свідомостей залишалися б тим, чим вони є: ми просто відкрили б їхню основу та їхнє справжнє підґрунтя.

Що принесла нам ця тривала критика? Досить просто: це означає, що мій зв'язок з іншим від самого початку й фундаментальним чином є відношенням буття до буття, а не свідомості до свідомості, якщо соліпсизм повинен мати в собі можливість бути спростованим. Справді, ми бачили поразку Гусерля, який на цьому частковому плані вимірював буття через свідомість, і невдачу Геґеля, який ототожнив свідомість і буття. Але ми також визнали, що Геґель, хоча його візія була затьмарена постулатом абсолютного ідеалізму, зміг поставити проблему на належний рівень. Здається, що Гайдеґер у «бутті та часі» здобув користь із міркувань своїх попередників і що він глибоко занурився у цю подвійну необхідність: 1) відношення людино-реальностей має бути буттєвим відношенням; 2) це відношення має зробити людино-реальності залежними один від одного у їхньому суттєвому бутті. Принаймні його теорія відповідає цим двом вимогам. У своїй грубій і майже варварській манері швидше розрубувати гордієві вузли, ніж намагатися їх розплутати, він відповідає на поставлене запитання просто шляхом *визначення*. Він розкрив багато моментів — утім, невіддільних хіба що через абстракцію — в «бутті-в-світі», які характеризують людино-реальність. Ці моменти —

«світ», «буття-в» і «буття». Він описав *світ* як «те, через що людино-реальність оголошує себе тим, чим вона є»; «буття-в» він визначає як «*Befindlichkeit*» і «*Verstand*»; залишилося поговорити про *буття*, тобто про той спосіб, у якому людино-реальність є своїм буттям-в-світі. Це — *Mit-sein*,— стверджує він,— тобто «буття-з». Отже, буттєва характеристика людино-реальності — це коли вона є її буттям *з* іншими. Йдеться не про якийсь випадок; я не є *спочатку* для того, аби якась випадковість мене примусила згодом *зустрітися* з іншим: тут це питання суттєвої структури мого буття. Але ця структура не встановлена ззовні й з точки зору цілісності, як у Гегеля: безперечно, Гайдеґер не відправляється від *cogito*, в картезіанському сенсі розкриття свідомості через неї саму; але людино-реальність, яка себе йому розкриває і яку він прагне зафіксувати через поняття структур, це його власна людино-реальність. «Dasein є завжди *моїм*»,— пише він. Якраз пояснюючи доонтологічне розуміння, яке я маю стосовно самого себе, я осягаю буття-з-іншим як суттєву характеристику свого буття. Одне слово, я відкриваю трансцендентний зв'язок з іншим як такий, що конституює моє власне буття, точно так, як я відкрив, що буття-в-світі вимірюється моєю людино-реальністю. Звідси проблема іншого постає як помилкова: інший більше не є спочатку такою частковою екзистенцією, яку я зустрічаю в цьому світі і яка не може бути такою необхідною щодо мого власного існування, оскільки я існував би до цієї зустрічі; це — ексцентричний термін, який сприяє конституюванню мого буття. Саме цей розгляд мого буття, оскільки він викидає мене ззовні мене до структур, котрі одночасно мене уникають і мене визначають, якраз цей розгляд визначально розкриває мені іншого. Окрім того, зазначмо, що змінився тип зв'язку з іншим: у реалізмі, ідеалізмі, в Гусерля, Гегеля тип відношення свідомостей був *буття-для*: інший мені з'являвся і навіть конституював мене, оскільки він був *для* мене, або оскільки я був *для* нього; проблема полягала у взаємному визнанні свідомостей, що розміщені одна перед одною, які з'являлися одна в одній *у світі* й які протиставлялися. *Буття-з* має зовсім інше значення: *з* не означає взаємний зв'язок визнання і боротьби, який

мав би наслідком появу *в осерді* світу якоїсь людино-реальності, іншої, ніж моя. Він швидше виражає певний вид онтологічної солідарності для експлуатації цього світу. Інший первісно не зв'язаний зі мною як онтична реальність, що з'являється в осерді цього світу серед «інструментів», як тип часткового об'єкта: в цьому випадку він би деґрадував, і зв'язок, який би його пов'язував зі мною, ніколи не зміг би набути взаємності. Інший не є *об'єктом*. Він залишається у своєму зв'язку зі мною людино-реальністю, буттям, через яке він мене визначає у моєму бутті, це — його чисте буття, осягнуте як буття-в-світі: відомо, що «в» треба розуміти як «colo», «habito», а не як «insum»; бути-в-світі — це невідступно переслідувати світ, а не бути до нього приліпленим — і це якраз в моєму бути-в-світі він мене визначає. Наше відношення не є *фронтальною* опозицією, швидше — це взаємозалежність *сторін*: оскільки я роблю так, що світ існує як комплекс інструментів, якими я послуговуюсь, маючи за мету мою людино-реальність, то я себе змушений визначати у своєму бутті через буття, яке робить так, що той самий світ існує як комплекс інструментів, що має на меті свою реальність. Втім, не треба розуміти це *буття-з* як чисту обабічність, пасивно одержану від мого буття. Бути, для Гайдеґера, означає бути своїми власними можливостями, змусити себе бути. Отже, це — певний буттєвий модус, яким я змушений бути. І це означає, якщо це так, що я відповідаю своїм буттям за іншого, оскільки я його вільно реалізую в автентичності чи не в автентичності. Це якраз у цілковитій свободі й через первісний вибір я, наприклад, реалізую своє *буття-з* у безособовій формі «*Man*». І якщо запитати, як моє *буття-з* може існувати для-мене, то потрібно відповісти, що через світ я себе змушую постати тим, чим я є. Зокрема, коли я перебуваю в модусі неавтентичності, «*Man*», світ мене відсилає як безособове відображення моїх неавтентичних можливостей у вигляді знарядь і комлексу знарядь, які належать «всім» і належать мені, оскільки я є «всі»: загальновизнаний одяг, комунальний транспорт, парки, сади, загальні місця, сховища, зроблені для того, щоб *хтось* міг там сховатися і т. ін. Отже, я себе примушую виявитися як *хтось* через індикативний

комплекс інструментарію, який на мене вказує як на «*Worumwillen*», а неавтентичний стан (який є моїм звичайним станом, оскільки я не здійснив конверсію в автентичність) розкриває мені моє *буття-з* не як відношення якоїсь унікальної особистості з іншими особистостями, так само унікальними, не як взаємний зв'язок «найбільш незамінних істот», але як загальна взаємозамінність термінів відношення. Визначення термінів ще відсутнє, я не протиставлений іншому, оскільки я не є я: ми маємо соціальну єдність «*Man*». Поставити проблему на рівень некомунікабельності індивідуальних суб'єктів — це значить здійснити ὕστερον πρότερον; поставити світ із ніг на голову: автентичність і індивідуальність набуваються: я буду своєю власною автентичністю лише, якщо під впливом поклику совісті (*Ruf des Gewissens*), я спрямовую себе до смерті з усією рішучістю (*Entschossenheit*) як до найбільш властивої мені моїй можливості. У цей момент я розкриваюся собі в автентичності, й інших також я підношу разом із собою до автентичності.

Емпіричний образ, який найкраще символізує гайдегерівську інтуїцію, це не є образ боротьби, це — образ *команди*. Первісний зв'язок іншого з моєю свідомістю — не «ти» і «я», а «ми»; і гайдегерівське *буття-з* не є чіткою і ясною позицією якогось індивіда перед лицем іншого індивіда, не є *знанням*, це — невиразне спільне існування члена команди зі своєю командою, це існування, в якому ритм весел чи симетричні рухи кермача передаються веслярам і в якому спільна мета для досягнення, барка чи ялик для обгону, і цілий світ (глядачі, спортивні здобутки тощо), який вимальовується на обрії, його *будуть маніфестувати*. Це якраз на загальному фоні цього співіснування різке розкриття мого буття-для-смерті раптом виокремлюється в абсолютну «самотність у спільності», водночас піднімаючи інших до цієї самотності.

Цього разу нам дано те, чого ми вимагали: буття, яке містить у своєму бутті буття іншого. І все ж ми не можемо вважати себе задоволеними. Передусім, теорія Гайдегера дає нам швидше вказівку щодо рішення, яке необхідно знайти, ніж на саме це рішення. Навіть коли ми беззастережно стверджуємо про це перетворення буття-з

в буття-для, воно й надалі залишається для нас простим ствердженням без обґрунтування. Безперечно, ми зустрінемо певні емпіричні стани нашого буття — зокрема, те, що німці позначили важким для перекладу терміном *Stimmung* — яке, здається, виявляє швидше співіснування свідомостей, ніж відношення опозиції. Але якраз саме це співіснування треба було б пояснити. Чому воно стає унікальною основою нашого буття, чому воно є фундаментальним типом нашого зв'язку з іншими, чому Гайдеґер дозволив собі перейти від цієї емпіричної й онтичної констатації *буття-з* на позицію співіснування як онтологічну структуру мого «буття-в-світі»? І який тип буття має це співіснування? Якою мірою негація, яка робить іншого *іншим* і яка його конституює як несуттєвого, є підтримкою? Якщо ми її повністю скасуємо, чи не примусить це нас впасти в монізм? І якщо ми повинні її зберігати як суттєву структуру зв'язку з іншим, то якої модифікації повинна вона зазнати, щоб втратити характер *опозиції*, який вона має в бутті-для-іншого і щоб набути цього характеру солідаристського зв'язку, що складає саму структуру *буття-з*? І як можемо ми перейти звідси до конкретного досвіду іншого в світі, як коли я бачу з мого вікна перехожого, що йде вулицею? Звісно, спокусливо збагнути себе як такого, що виокремився через порив своєї свободи, через вибір своїх унікальних можливостей на індиферентному тлі людського — і можливо, що ця концепція містить у собі важливу частку істини. Але принаймні в такій формі вона викликає серйозні заперечення.

Передусім, онтологічна точка зору поєднується тут з абстрактною точкою зору кантівського суб'єкта. Сказати, що людино-реальність — навіть якщо це *моя* людино-реальність — «існує-з» через онтологічну структуру — це сказати, що вона існує-з за своєю природою, тобто як суттєва й універсальна. Якщо навіть це твердження було б доведено, це не дозволило б пояснити жодного конкретного *буття-з*; інакше кажучи, онтологічне співіснування, що з'являється як структура мого буття-в-світі аж ніяк не може слугувати основою для онтичного *буття-з*, як, наприклад, співіснуванню, яке виникає у моїй дружбі з П'єром чи в тій подружній парі, яку я складаю

з Анною. Насправді те, що треба було б показати, так це те, що «буття-з-П'єром» або «буття-з-Анною» є конститутивною структурою мого конкретного-буття. Але це неможливо з тієї точки зору, на яку став Гайдеґер. Справді, інший у відношенні «з», взятий в онтологічному плані, не може бути більше визначеним конкретно як безпосередньо розглянута людино-реальність і щодо якої він є альтер-еґо: це — абстрактний термін, і, від цього факту *unselbstständig*, випливає, що в ньому немає жодної можливості стати *цим* іншим, П'єром чи Анною. Отже, відношення *Mitsein* ніяк не може нам слугувати для розв'язання психологічної і конкретної проблеми визнання іншого. Маємо два некомунікабельних плани і дві проблеми, які вимагають окремих розв'язань. Скажуть, що це лише один з аспектів труднощів, яких зазнав Гайдеґер при переході взагалі від онтологічного плану до онтичного, від буття-в-світі взагалі до мого відношення до *цього* часткового знаряддя, від мого буття-для-смерті, яке робить із моєї смерті найсуттєвішу мою можливість, до *цієї* «онтичної» смерті, яку я матиму внаслідок зустрічі з тим чи тим зовнішнім існуванням. Але ця трудність принаймні може бути замаскована в усіх інших випадках, оскільки, наприклад, це якраз людино-реальність робить так, що існує певний світ, у якому загроза смерті, яка її стосується, приховується; навіть краще, якщо цей світ існує, це означає, що він є «смертельним» у тому сенсі, в якому ми говоримо, що якась рана смертельна. Але неможливість перейти від одного плану до другого, навпаки, вибухає у випадку проблеми іншого. Справді, це означає, що коли при екстатичному виникненні її буття-в-світі людино-реальність робить так, що певний світ існує, то все ж не можна сказати щодо її *буття-з*, що воно примушує виникнути якусь іншу людино-реальність. Звісно, я є буттям, через яке «відбувається» (*es gibt*) буття. Чи не скажуть, що я є буттям, через яке «відбувається» інша людино-реальність? Якщо розуміти під цим, що я є буттям, для якого інша людино-реальність існує *для мене*, то це — просто трюїзм. Якщо цим хочуть сказати, що я є буттям, для якого *існують* інші взагалі, то ми впадаємо в соліпсизм. Справді, ця людино-реальність, «з якою» я існую, вона сама пере-

буває «в-світі-зі-мною», вона — вільна основа якогось світу (як трапляється так, що це стає *моїм*? Не можна вивести із *буття-з* тотожність світів, «у яких» існують людино-реальності), вона є своїми власними можливостями. Отже, вона є *для себе*, не чекаючи, що я примушу існувати своє буття у формі «бування». Таким чином, я можу конституювати світ як «смертельний», але не людино-реальність як конкретне буття, яке є своїми власними можливостями. Моє *буття-з*, осягнуте, починаючи з «мого» буття, може бути розглянутим лише як чиста вимога, заснована в *моєму* бутті, яке не конституює жодного доказу щодо існування іншого, жодного мосту між мною й іншим.

Навіть краще, це онтологічне відношення мене з якимось абстрактним іншим, самим фактом, що воно загалом визначає мій зв'язок з іншим, далеко не полегшує онтичне й особливе відношення мене з П'єром, унеможливлюючи в принципі будь-який конкретний зв'язок мого буття з одиничним іншим, що даний у моєму досвіді. Справді, якщо моє відношення з іншим є *апріорним*, воно вичерпує будь-який зв'язок з іншим. Емпіричні й випадкові відношення не могли б бути ні специфікаціями, ні частковими випадками; специфікації якогось закону існують лише у двох випадках: або ж закон індуктивно виведений із емпіричних та одиничних фактів — але це не наш випадок; або ж він є *апріорним* і об'єднує досвід на зразок кантівських понять. Але саме у цьому випадку він має значення лише в межах досвіду: я знаходжу в речах лише те, що я туди вклав. Однак встановлення зв'язку двох конкретних буттів-у-світі не може належати до *мого* досвіду: отже, воно уникає сфери *буття-з*. Та, саме тому, що закон *конституює* свою власну сферу, він *a priori* виключає будь-який реальний факт, який не був би сконструйованим ним. Існування якогось часу в *апріорній* формі моєї чуттєвості *a priori* виключило б мене із будь-якого зв'язку з ноуменальним часом, яке мало б властивості якогось буття. Таким чином, існування онтологічного і, отже, апріорного *буття-з* робить неможливим будь-який онтичний зв'язок із конкретною людино-реальністю, яка виникала б *для-себе* як абсолютне трансцендентне. *Буття-з*, що розуміється як структу-

ра мого буття, ізолює мене так само напевно, як і аргументи соліпсизму. Це означає, що гайдеґерівське *трансцендентне* є поняттям самообману: безперечно, воно націлене на те, щоб перевершити ідеалізм, і воно цього досягає у тих межах, у яких останній представляє нам заспокійливу в самій собі суб'єктивність, яка споглядає свої власні образи. Але таким чином перевершений ідеалізм є лише несправжньою формою ідеалізму, різновидом емпіріо-критицистського психологізму. Безперечно, гайдеґерівська людино-реальність існує поза собою. Але якраз це існування поза собою є визначенням *себе* у вченні Гайдеґера. Воно не схоже ні на платонівський екстаз, де екзистенція є реально відчуженою, екзистенцією в іншого, ні на видіння в Бозі Мальбранша, ні на нашу власну концепцію екстазу і внутрішньої негації. Гайдеґер не уникнув ідеалізму: його втеча поза себе, як *апріорна* структура його буття, ізолює його так само, як і кантівська рефлексія щодо апріорних умов нашого досвіду; справді, те, що людино-реальність знаходить на недоступній межі цієї втечі поза себе, це все ще себе: втеча поза себе є втечею до себе, а світ з'являється як чиста дистанція від себе до себе. Як наслідок, даремно шукати в «Sein und Zeit» одночасного перевершування будь-якого ідеалізму і будь-якого реалізму. І труднощі, які зустрічає ідеалізм взагалі,— коли йдеться про те, щоб обґрунтувати існування конкретних істот, подібних нам, і котрі як такі уникають нашого досвіду, які в своєму конституюванні навіть не залежать від нашого *a priori*,— ще постають перед Гайдеґером при його спробі вивести людино-реальність із її самотності. Здається, він не досягає цього, оскільки він бере поза-собою то як поза-собою-до-себе, то як поза-собою-в-іншому. Але друге значення «поза-собою», яке він таємно протитовхує в хитросплетіння своїх міркувань, власне кажучи, несуміснe з першим: у надрах своїх екстазів людино-реальність залишається самотньою. Це означає, що — і саме в цьому критичне дослідження гайдеґерівського вчення знову стане для нас корисним — існування іншого має природу випадкового і нередукованого факту. Іншого *зустрічають*, його не конституюють. І якщо цей факт усе ж повинен з'являтися нам під кутом зору необхідності, це не

може відбуватися з необхідністю, яка належить до «умов можливості нашого досвіду», або, якщо хочете, з онтологічною необхідністю: необхідність існування іншого, якщо вона існує, повинна бути «випадковою необхідністю», тобто того самого типу «фактичної необхідності», з якою нав'язує себе cogito. Якщо інший повинен мати змогу себе дати, то це через безпосереднє сприйняття, яке залишає зустрічі свій характер фактичності, як саме cogito залишає усю свою фактичність моїй власній думці і все ж бере участь в аподиктичності самого ж cogito, тобто в його безперечності.

Отже, цей тривалий виклад вчення не буде марним, якщо він дозволить нам уточнити необхідні й достатні умови, щоб теорія існування іншого стала б прийнятною.

1) Подібна теорія не повинна наводити новий *доказ* існувння іншого, кращий, ніж інші, аргумент проти соліпсизму. Справді, якщо соліпсизм треба відкинути, то це може бути лише тому, що він неможливий, або, якщо хочете, ніхто по-справжньому не є соліпсистом. Існування іншого ніколи не буде відмінене сумнівом, хіба що зумисно сумніваються щодо іншого на словах і абстрактно, таким же чином, як я можу написати, не маючи навіть змоги про це мислити, що «я сумніваюсь у своєму власному існуванні». Одне слово, існування іншого не має бути *ймовірністю*. Справді, ймовірність може стосуватися лише об'єктів, які з'являються у нашому досвіді, або нові наслідки цих об'єктів можуть з'являтися в нашому досвіді. Ймовірність має місце лише, якщо кожної можливої миті тут може бути якесь ствердження чи заперечення. Якщо інший — у принципі і в своєму для-себе — перебуває поза моїм досвідом, то ймовірність його існування як *іншого себе* ніколи не зможе бути ні підтверджена, ні спростована, вона не може ні зростати, ні зменшуватися, ні навіть вимірюватися: отже, вона втрачає навіть своє буття ймовірності й стає чистим здогадом романіста. Таким же чином, і п. Лаланд [1] це переконливо довів, гіпотеза про існування живих істот на планеті Марс і далі залишається припущенням і без

[1] Les théories de l'induction et de l'éxperimentation.

будь-якого «шансу» стати істинною чи хибною, доки ми не будемо мати інструментарій чи наукових теорій, які дозволили б навести нам факти, що підтвердили б чи спростували цю гіпотезу. Але структура іншого є в принципі такою, що жоден новий досвід не може бути сприйнятим, жодна нова теорія не зможе підтвердити чи спростувати гіпотезу щодо його існування, жоден інструмент не допоможе виявити нові факти, які спонукали б мене ствердити чи відкинути цю гіпотезу. Отже, якщо інший безпосередньо не присутній у мені і якщо його існування не є таким же достеменним, як і моє, то будь-яке припущення щодо нього цілком позбавлено сенсу. Але якраз я не роблю припущення щодо існування іншого: я його стверджую. Отже, теорія існування іншого повинна просто запитувати мене в моєму бутті, вона повинна прояснити й уточнити сенс цього твердження і, головним чином, замість того, аби знаходити якісь доведення, з'ясувати саму основу цієї достовірності. Інакше кажучи, Декарт не *довів* свого існування. Це насправді тому, що я завжди знав, що я існую, я ніколи не переставав практикувати *cogito*. Подібним чином і мій опір соліпсизму — такий же живучий, як і той, який може викликати спроба засумніватися в *cogito*,— доводить, що я завжди знав про існування іншого, що я завжди мав цілісне, хоч і неявне, *розуміння* щодо його існування, що це «доонтологічне» *розуміння* містить у собі глибше й безперечніше осягнення природи іншого та його буттєвого зв'язку з моїм буттям, ніж усі теорії, які можна було б побудувати без нього. Якщо існування іншого не є порожнім припущенням, чистою вигадкою, то це означає, що існує щось таке, як *cogito*, яке його стосується. Саме це *cogito* й потрібно виявити, пояснюючи його структури й визначаючи його межі та його права.

2) Але, з другого боку, поразка Гегеля довела, що єдино можлива відправна точка — це картезіанське *cogito*. До того ж саме воно поставило нас на ґрунт цієї фактичної необхідності, яка є основою існування іншого. Отже, те, що ми, за відсутністю кращого, назвали *cogito* існування іншого, змішується з моїм власним *cogito*. Треба, щоб *cogito*, розглянуте ще раз, мене викинуло із

себе до іншого, як воно викинуло мене із себе до в-собі; і все це, не розкриваючи мені *апріорну* структуру мене самого, яка намічала б шлях до іншого (так само *апріорного*), а відкриваючи мені конкретну й незаперечну присутність *такого-то* чи *такого-то* конкретного іншого, як воно вже мені розкрило моє існування — незрівнянне, випадкове, але необхідне й конкретне. Отже, саме до для-себе потрібно звертати вимогу розкрити нам для-іншого, якраз до абсолютної іманентності потрібно звертати вимогу викинути нас в абсолютну трансцендентність: у найбільшій глибині самого себе я повинен знайти не *причини вірити* в іншого, але самого ж іншого як такого, що не є мною.

3) І те, що *cogito* повинно нам розкрити, не є об'єктом-іншим. Вже давно слід було б поміркувати над тим, що коли кажуть «об'єкт», то говорять «імовірний». Якщо інший є об'єктом для мене, то він мене відсилає до ймовірності. Але ймовірність грунтується лише на співпадінні у нескінченності наших уявлень. Інший, не будучи ні явленням, ні системою уявлень, ні необхідною єдністю наших уявлень, не може бути ймовірністю; він *від початку* не може бути об'єктом. Отже, якщо він існує *для нас*, то це не може бути ні як конституюючий чинник нашого пізнання світу, ні як конституюючий чинник нашого пізнання себе, але може бути, оскільки він «зацікавлює» наше буття, і це не тому, що він *a priori* сприяв би його конституюванню, а тому, що він його зацікавлює конкретно й «онтично» в емпіричних обставинах нашої фактичності.

4) Якщо йдеться про те, щоб якимось чином спробувати для іншого те, що Декарт спробував для Бога з цим незвичайним «доведенням через ідею досконалого», яке цілком надихалося інтуїцією трансцендентності, то це нас зобов'язує для нашого сприйняття іншого як іншого, відкинути певний тип негації, який ми назвали зовнішньою негацією. Інший має з'явитися в *cogito* як такий, що *не є* мною. Ця негація може розумітися в два способи, або ж вона є чистою зовнішньою негацією і буде відділяти іншого від мене самого як субстанція від якоїсь іншої субстанції — у цьому випадку будь-яке осягнення іншого, за визначенням, неможливе,— або ж вона буде

внутрішньою неґацією, те, що означає активний і синтетичний зв'язок двох термінів, кожен із яких конституює себе, заперечуючи іншого. Отже, це негативне відношення буде взаємним і подвійно внутрішнім. Спочатку це означає, що множина «інших» не може бути *зібранням*, а є *тотальністю* — в цьому сенсі ми віддаєм належне Ґеґелю — оскільки кожен інший знаходить своє буття в іншому; але також, що ця тотальність є такою, що в принципі неможливо її помістити «на точку зору цілого». Справді, ми бачили, що жодне абстрактне поняття свідомості не може вийти із порівняння мого буття-для-мене-самого з моєю об'єктністю для іншого. Окрім того, ця тотальність (як і тотальність для-себе) є детоталізованою тотальністю, оскільки — позаяк існування-для-іншого є радикальною відмовою від іншого — жоден тоталізуючий і уніфікуючий синтез «інших» неможливий.

Якраз виходячи із цих декількох зауважень, ми й спробуємо, своєю чергою, розв'язати проблему іншого.

IV. Погляд

Жінка, яку я бачу,— от вона наближається до мене, чоловік, який іде вулицею, жебрак, спів якого долинає з кватирки, усі вони для мене — *об'єкти*, це — безперечно. Отже, це правда, що принаймні одна з модальностей присутності в мені іншого — це *об'єктність*. Але ж ми пересвідчилися: якщо це відношення об'єктності є основоположним відношенням іншого зі мною, то існування іншого й надалі залишається просто припущенням. Однак це не лише припущення, але й *імовірність* того, що цей голос, який я чую,— це голос людини, а не патефона; досить *імовірно*, що перехожий, якого я помітив,— людина, а не вдосконалений робот. Це означає, що моє сприйняття іншого як об'єкта, не виходячи за межі ймовірності і навіть унаслідок цієї ймовірності, по суті, відсилає до фундаментального осягнення іншого, де інший більше не розкриється в мені як об'єкт, а як «особиста присутність». Словом, для того, щоб інший був імовірним об'єктом, а не об'єктом мрії, потрібно, аби його об'єктність відсилала не до якоїсь первісної самотності і поза межі мого досягнення, а до якогось фундаментального зв'яз-

ку, де інший себе виявляє якось інакше, а не через моє знання про нього. Класичні теорії правомірно висновують, що будь-який людський організм, який я сприймаю, *відсилає* до чогось і що те, до чого він відсилає,— основа й гарантія його ймовірності. Але вони помиляються, оскільки вірять, буцімто це відсилання вказує на роздільне існування; свідомість, яка існувала б поза своїми перцептивними виявами, так само, як ноумен існує поза кантівським *Empfindung*. Існує ця свідомість в цьому відділеному стані чи ні, але це не до неї відсилає мене обличчя, яке я бачу; це не вона є *істиною* ймовірного об'єкта, який я сприймаю. Фактично, відсилання до подвійного вияву, де інший присутній для мене, сприймається поза знанням як таким — воно осягається в нечіткій і невиразній формі певного типу інтуїції; коротше, до «буття-в-парі-з-іншим». Іншими словами, зазвичай розглядали проблему іншого так, буцімто перше відношення, через котре інший розкриває себе, це — об'єктність, тобто начебто інший себе спочатку виявляє — безпосередньо й опосередковано — в нашому сприйнятті. Але оскільки це сприйняття, згідно зі своєю природою, *посилається* на іншу річ, ніж воно само, і оскільки воно не може відсилати ані до нескінченної низки виявів того ж типу — як в ідеалізмі відбувається сприйняття цього столу чи стільця,— ані до ізольованої сутності, котра міститься, по суті, поза межами моєї досяжності, його сутність має посилатися на первісне відношення моєї свідомості до свідомості іншого, в якому інший повинен поставати мені безпосередньо, як суб'єкт, хоча й у зв'язку зі мною, і який є фундаментальним зв'язком типу мого буття-для-іншого.

Однак тут мова не може йти про те, щоб послатися на якийсь містичний досвід чи на щось таке, що не можна висловити. Якраз у повсякденній реальності інший постає перед нами, і його ймовірність посилається на повсякденну реальність. Отже, проблема уточнюється: чи є в повсякденній реальності первісне відношення до іншого, котре постійно можна було б мати на увазі і котре, як наслідок, могло б мені відкриватися, без будь-яких посилань на містичне чи релігійне непізнаване? Щоб це з'ясувати, треба чіткіше сформулювати запитання стосовно

цієї банальної появи іншого у сфері мого сприйняття: оскільки саме *вона* посилається на цей фундаментальний зв'язок, вона повинна мати властивість розкриватися нам, принаймні як реальність, котру ми маємо на увазі, як зв'язок, на котрий вона посилається.

Я — у міському парку. Неподалік — газон, уздовж нього — стільці. Хтось проходить повз ці стільці. Я бачу цю людину, я її сприймаю водночас як об'єкт і як людину. Що це значить? Що я хочу сказати, стверджуючи стосовно цього об'єкта, що *він — людина?*

Якби я був схильний вважати, що вона — не що інше, як манекен, то я вдався б до категорій, які зазвичай слугують мені для групування просторово-часових «речей». Тобто я сприймав би її як таку, що перебуває «на боці» речей, за 2,2 метри від газону, як таку, що чинить певний тиск на ґрунт, тощо. Зв'язок манекена з іншими об'єктами був би чисто додавальним: я міг би примусити його зникнути так, що відношення інших об'єктів між собою не могли б суттєво модифікуватися. Отже, аніяке нове відношення не з'являється *завдяки йому* між цими речами мого всесвіту: згруповані і синтезовані *з мого боку* в інструментальні комплекси, а *зі свого боку* роздрібнені на множину індиферентних відношень. *Навпаки*, сприймати його як *людину*, означало б не осягнення якогось додавального відношення цього стільця до неї, а — конституювання певної організації *без дистанції* між речами мого універсуму навколо цього привілейованого об'єкта. Безперечно, газон, як і досі, перебуває на відстані 2,2 метра від неї; але він також пов'язаний із нею *як газон,* перебуває в певному відношенні, яке виходить за межі цієї дистанції і водночас її підтримує. Замість того, аби ці два крайні члени відстані були індиферентними, взаємозамінними і перебували б у зв'язку взаємності, дистанція *розгортається, починаючи* з людини, яку я бачу, і *до* газону як синтетичний вияв певного однозначного відношення. Йдеться про відношення *без частин*, дане одразу, в інтер'єрі котрого розгортається просторовість, що не є *моєю* просторовістю, оскільки йдеться не про згрупування об'єктів стосовно *мене*, а про певну орієнтацію, *яка мене уникає*. Безперечно, це відношення без дистанції і без частин аж ніяк не є тим первісним відно-

шенням іншого до мене самого, котре я шукаю: спочатку воно стосується лише людини і речей світу. Потім воно ще — і об'єкт пізнання; я, наприклад, виразив би це так: людина *бачить* газон, або що вона збирається пройти газоном, незважаючи на напис, який це забороняє, тощо. Насамкінець, це відношення зберігає чисту властивість імовірності: передусім, *імовірно*, що цей об'єкт — людина, відтак — напевно, вона тут одна, нарешті, лише ймовірно, що вона *бачить* газон у той момент, коли я її помітив: можливо, вона про щось задумалася, чітко не усвідомлюючи, що її оточує; можливо, людина сліпа і т. п. Однак це нове відношення об'єкта-людини з об'єктом-газоном має особливий характер: воно мені дається водночас і цілком, оскільки воно — тут, у світі, як об'єкт, котрий я можу знати (справді, якраз об'єктивне відношення я формулюю, говорячи: *«П'єр кинув погляд на свій годинник»*, *«Жанна поглянула на вікно»* тощо), і водночас воно мене повністю уникає: у тих межах, де об'єкт-людина — головний крайній член цього відношення, у тих межах, де воно *іде до нього*, воно мене уникає, я не можу поставити себе у центр: дистанція між газоном і людиною, через синтетичне виникнення цього первісного відношення, є запереченням дистанції, котру я визначив — як чистого типу зовнішню неґацію між цими двома об'єктами. Воно з'являється як чиста *дезінтеґрація* відношень, які я сприймаю між об'єктами мого універсуму. І це не я реалізую цю дезінтеґрацію: остання мені з'являється як відношення, котре я маю на увазі через дистанції, які я первісно визначив між речами. Це як тло для речей, яке мене принципово уникає і яке їм дароване ззовні. Отже, поява серед об'єктів *мого* універсуму якогось елемента дезінтеґрації цього універсуму означає, що я викликаю появу *якоїсь* людини у моєму універсумі. Інший — це, передусім, постійна втеча речей до тієї крайньої межі, котру я осягаю водночас як об'єкт на певній відстані від мене, і котрий мене уникає, розгортаючи навколо себе свої власні відстані. Але це роздрібнення поширюється поступово: якщо між газоном і іншим існує якийсь зв'язок без дистанції і творцем дистанції, то з необхідності існує зв'язок між іншим і статуєю, що знаходиться на постаменті *посеред* газону; між ін-

шим — і з великими каштанами, що стоять уздовж алеї; це — простір як такий, він групується навколо іншого, і цей простір утворено *з моїм простором*; це — якесь регрупування, в котрому я присутній і котре мене уникає, усіх об'єктів, що населяють мій універсум. Це регрупування не обмежується цим; газон — якісно визначена річ: саме *цей* зелений газон існує для іншого; в цьому сенсі навіть якість об'єкта, його глибока і волога зеленість перебуває у безпосередньому відношенні з цією людиною; ця зеленість повертається до іншого обличчям, уникаючи мене. Я осягаю *відношення* зеленого з іншим як об'єктивний зв'язок, але я не можу осягнути зеленість, *оскільки* вона належить іншому. Отже, зненацька з'являється певний об'єкт, який у мене краде світ. Все — на своїх місцях, усе постійно існує для мене, але все невидимо втікає і згущується навколо якогось нового об'єкта. Отже, поява іншого в світі спричиняє фіксоване вислизання цілого універсуму, децентрацію світу, що знизу підриває централізацію, яку я здійснюю в той самий час.

Але *інший* усе ще залишається об'єктом *для мене*. Він належить до *моїх* відстаней: ця людина тут, за двадцять кроків від мене, вона повернулася *до мене* спиною. Як така, вона — за 2,2 метра від газону, за шість метрів від статуї: через це дезінтеґрація мого універсуму відбувається в межах того самого універсуму. Не йдеться про втечу світу до ніщо чи поза самого себе; це швидше здається, що він пронизаний якимось спустошливим отвором в осерді свого буття і що він невпинно вилівається крізь цей отвір. Універсум, витікання й отвір — усе це відтепер відновлюється, знову осягається і застигає в об'єкті: усе це існує тут, *для мене*, як часткова структура світу, хоча насправді слід було б говорити про тотальну дезінтеґрацію універсуму. Втім, мені часто буває дозволено розмістити ці дезінтеґрації у вужчих межах: наприклад, ось людина, яка читає під час прогулянки. Дезінтеґрація універсуму, яку вона уособлює, чисто віртуальна: вона має вуха, які нічого не чують, очі, які нічого не бачать, окрім своєї книги. Між її книгою і нею я вловлюю незаперечне і без відстані відношення — як і те, котре нещодавно зв'язувало перехожого з газоном. Але цього разу форма замикається на ній самій: я маю ціліс-

ний об'єкт для сприйняття. В осерді цього світу я можу сказати: «людина, котра читає»,— як сказав би «холодний камінь», «дощ ущухає»; я осягаю закритий *Gestalt*, від якого *читання* утворює суттєву якість, і людина, котра, зрештою, сліпа й глуха, дає можливість знати і сприймати себе як чисту і просту просторово-часову річ і котра, як здається, перебуває з рештою світу в чистому відношенні індиферентної зовнішності. Лише сама якість «людина, котра читає» як зв'язок людини з книгою є невеликою особливою тріщинкою мого універсуму; в надрах цієї видимої й міцної форми здійснюється особливе спустошення, вона масивна лише з виду, її власний сенс — бути, в осерді мого універсуму, за десять кроків від мене, у надрах своєї масивності, суто привнесеною і локалізованою втечею.

Отже, все це аж ніяк не спонукає нас облишити ґрунт, на котрому інший є *об'єктом*. Більше того, маємо справу з типом часткової об'єктивності, досить близькою до тієї, яку Гусерль позначав словом *відсутність*, не зазначаючи, однак, що інший визначає себе не як відсутність певної свідомості по відношенню до тіла, яке я бачу, а через відсутність світу, котрий я сприймаю в самому осерді мого сприйняття цього світу. Стосовно цього інший є об'єктом світу, який дає можливість визначити себе через світ. Але це відношення втечі і відсутності світу стосовно мене є лише ймовірним. Якщо воно лише визначає об'єктивність іншого, то на яку первісну присутність іншого воно посилається? Тепер ми маємо можливість відповісти: якщо інший-об'єкт визначає себе у зв'язку зі світом як об'єкт, який *бачить* те, що бачу я, то мій фундаментальний зв'язок з іншим-суб'єктом повинен мати можливість зводитися до моєї постійної можливості *бути баченим* іншим. Саме в і через виявлення мого буття-об'єкта іншому я повинен мати можливість осягнути присутність його буття-суб'єкта. Оскільки так само, як інший є для мене-суб'єкта можливим об'єктом, так само я можу розкритися в процесі становлення можливого об'єкта лише для певного суб'єкта. Це розкриття не може випливати з того факту, що *мій* універсум є об'єктом для об'єкта-іншого, так, начебто погляд іншого, поблукавши газоном і по навколишніх предметах, повер-

нувся і рушив визначеним шляхом, аби впасти на мене. Я вже зауважував, що не міг би бути об'єктом для об'єкта: потрібне радикальне перетворення іншого, яке позбавило б його об'єктивності. Отже, я не можу розглядати погляд, який на мене кинув інший, як один із можливих виявів його об'єктивного буття: інший не може *мене* розглядати так, як він розглядає газон. А втім, моя об'єктивність сама не може випливати *для мене* з об'єктивності світу, оскільки якраз я є той, через кого *існує* світ; тобто той, хто в принципі не може бути об'єктом для самого себе. Таким чином, зв'язок, котрий я називаю «бути-баченим-через-іншого», далекий від того, щоб бути одним із відношень серед інших, що позначаються словом *людина*, становить нередукований факт, який не можна вивести ані з сутності іншого-об'єкта, ані з мого буття-суб'єкта. Навпаки, якщо поняття іншого-об'єкта повинно мати якийсь сенс, то він може набути його лише в процесі перетворення і деградації цього первісного відношення. Отож, те, на що посилається моє розуміння іншого в світі (як такого, що *ймовірно є* людиною),— це на мою постійну можливість *бути-побаченим-ним*, тобто на постійну можливість для суб'єкта, який мене бачить, перетворюватися в об'єкт, котрий бачу я. «Буття-бачене-іншим» є *істиною* «бачити-іншого». Таким чином, поняття іншого аж ніяк не може мати на увазі свідомість одиничну і позасвітову, якої я годі навіть уявити: людина визначає себе стосовно світу і стосовно мене самого; вона є цим об'єктом світу, який визначає внутрішнє протікання універсуму, внутрішню кровотечу; вона — суб'єкт, що розкривається в мені у цій втечі мене самого до об'єктивації. Але первісне відношення мене самого до іншого — це не лише відсутня істина, що просвічується крізь конкретну присутність якогось об'єкта в моєму універсумі; це — також конкретне і повсякденне відношення, котре я створюю в кожну мить досвіду: щомиті інший на *мене дивиться*; отже, нам неважко спробувати, на конкретних прикладах, описати цей фундаментальний зв'язок, який має створити основу для будь-якої теорії іншого; якщо інший, у принципі, є *той, хто на мене дивиться*, то ми повинні мати можливість з'ясувати сенс погляду іншого.

Будь-який погляд, спрямований на мене, виявляє себе у зв'язку з появою певної чуттєвої форми у нашому перцептивному полі, але, на відміну від того, що можна було б припустити, він не пов'язаний із жодною визначеною формою. Безумовно, те, що *найчастіше* засвідчує погляд,— це зосередженість на мені двох очей. Але він також дасть про себе знати порухом гілок, звуком кроків з наступною тишею, ледь відхиленою віконницею, легеньким порухом фіранки. Під час нападу люди, які повзуть в кущах, вловлюють, як *прихований погляд*, не двоє очей, а всю білу ферму, яка бовваніє на тлі неба, на верхівці пагорба. Звісно, об'єкт, конституйований таким чином, поки що маніфестує погляд лише як ймовірний. Це тільки ймовірно, що за кущем, який щойно шелеснув, сидить у засідці той, хто мене вистежує. Але наразі ця ймовірність не повинна нас стримувати (ми до цього ще повернемося); найважливіше — це, передусім, визначити погляд як такий. Утім, кущ, ферма — це не погляди, вони репрезентують лише *око,* оскільки око не осягається спочатку як чуттєвий орган зору, а як опора для погляду. Отже, вони ніколи не відсилають до тілесних очей власне спостерігача, що сховався за фіранкою, за вікном ферми: вони — самі собою — вже є очима. З другого боку, погляд — це ані певна якість серед інших якостей об'єкта, який виконує функцію ока, ані тотальна форма цього об'єкта, ані «світовий» зв'язок, що встановлюється між цим об'єктом і мною. Швидше навпаки, замість того, щоб спрямовувати погляд *на* об'єкти, котрі його маніфестують, моє сприйняття погляду, зверненого на мене, виявляється на тлі руйнування очей, що «на мене дивляться»; якщо я вловлюю погляд, то я вже не сприймаю очі: вони тут, вони й далі існують у полі мого сприйняття як чисті *присутності*, але я їх не задіюю, вони нейтралізовані, опинилися поза грою, вони — більше не предмет певної тези, вони залишаються «поза колом», у якому перебуває світ для свідомості, що здійснила б феноменологічну редукцію, приписану Гусерлем. Це — не тоді, коли очі вас розглядають і коли їх можна назвати чудовими чи негарними, коли можна завважити їх колір. Погляд іншого маскує його очі, здається, що він іде *попереду них*. Ця ілюзія — від того, що очі, як об'єкти

мого сприйняття, залишаються на певній відстані, котра пролягає від мене до них (коротше, я присутній в очах без дистанції, але вони дистанційовані від того місця, де я «знаходжуся»), тоді як погляд водночас звернений до мене без дистанції і тримає мене на відстані, тобто його безпосередня присутність зі мною розгортає певну дистанцію, яка мене відсторонює від нього. Отже, я не можу скеровувати свою увагу на цей погляд без того, щоб моє сприйняття відразу ж розсипалося на компоненти і перейшло на задній план. Скидається на те, що я колись намагався довести стосовно предмета уявлення [1].

Ми не можемо, стверджував я тоді, сприймати й уявляти водночас, має бути або одне, або друге. Я охоче сказав би тут: ми не можемо сприймати світ і водночас уловлювати погляд, спрямований на нас; має бути або одне, або друге. Бо сприймати — це значить *дивитися*, а вловити погляд — це ще не означає осягнути об'єкт-погляд у світі (принаймні, коли цей погляд не спрямований на нас), а лиш усвідомлювати, що нас *розглядають*. Погляд, який маніфестують *очі*, хоч би які за своєю природою вони були,— це чиста відсилка до мене самого. Те, що я безпосередньо вловлюю, коли чую шерхіт гілок позад мене, то це не те, що *хтось є*, а те, що я вразливий, що маю тіло, яке може бути пораненим, що я займаю якесь місце й аж ніяк не можу уникнути того простору, в якому я беззахисний; коротше, мене *побачили*. Таким чином, погляд від самого початку є посередником, який відсилає мене до мене ж самого. Яка природа цього посередника? Що означає для мене: бути побаченим?

Уявімо, я наважився (від ревнощів, цікавості, розбещеності) прикласти вухо до дверей, підглянути крізь замкову шпарку. Я — сам і перебуваю на рівні нететичної свідомості (стосовно) себе. Це, передусім, означає, що немає *я*, яке мешкало б в моїй свідомості. Отже, немає нічого, до чого я міг би віднести мої вчинки, аби їх кваліфікувати. Вони зовсім не *пізнані*, але *я ними є*, й одного цього вже досить, щоб містили в самих собі своє тотальне виправдання. Я — чиста свідомість речей, і речі, взяті в колі моєї самості, пропонують мені свої можли-

[1] *L'Imaginaire*. N.R.F., 1940.

вості як відповідь моєї нететичної свідомості (стосовно) моїх власних можливостей. Це означає, що за цими дверима відбувається якийсь спектакль, котрий можна «побачити», якась розмова, котру можна «почути». Двері, замок — це водночас й інструменти, і перешкоди: вони виявляють себе як «засіб з пересторогою»; замок подає себе як «придивитися ближче і трохи збоку», і т. д. Звідси «я роблю те, що я маю робити»; жодна трансцендентна точка зору не з'являється, щоб надати моїм діям характеру *даного*, на чому можна було б сформулювати певне судження: моя свідомість прилипає до моїх дій; вона *є* моїми діями; вони лише викликані цілями, яких треба досягти, та знаряддями, якими треба скористатися. Моє ставлення, наприклад, не має жодного «ззовні», воно — просто включення у зв'язок даного знаряддя (шпарка замка), аби досягти чогось (видовища, котре хочеш побачити), просто спосіб утратити себе в світі, стати пійлом для речей, як чорнило для прес-пап'є; для того, щоб комплекс інструментів, зорієнтований на якусь мету, синтетично вирізнявся на тлі світу. Цей порядок протилежний каузальному порядку: це — якраз мета досягти чогось організовує усі моменти, що їй передують; мета виправдовує засоби, засоби не існують самі для себе і поза метою. Втім, ця сукупність існує лише стосовно якогось вільного проекту моїх можливостей: це якраз ревнощі як можливість, котрою я *є*, організовують цей інструментальний комплекс, трансцендуючи його до них самих. Але я *є* цими ревнощами, я їх не знаю. Лише світовий комплекс інструментальності міг би мене цьому навчити, якби я його спостерігав замість того, аби вдаватися до його допомоги. Саме цей ансамбль із його подвійною і зворотною детермінацією (видовище для *бачення* із-за дверей існує лише тому, що я ревную, але моя ревність — лише простий об'єктивний факт, що засвідчує: *існує якесь видовище для бачення* із-за дверей) ми й називатимемо *ситуацією*. Ця ситуація водночас відображає мені і мою фактичність, і мою свободу: у випадку якоїсь певної об'єктивної структури світу, що мене оточує, вона відсилає мене до моєї свободи із завданням вільно діяти; тут не існує жодного примусу, оскільки моя свобода роз'їдає мої можливості і оскільки,

відповідно, можливості світу вказують лише на себе і пропонують тільки себе. Отже, я не можу по-справжньому себе визначати як такого, хто *перебуває* в ситуації: спочатку тому, що я не є позиційною свідомістю стосовно самого себе; відтак тому, що я є своїм власним ніщо. У цьому сенсі (і оскільки я є тим, чим я не є, і оскільки я не є тим, чим я є) я не можу навіть визначити себе як того, хто по-справжньому *перебуває* в процесі підслуховування під дверима, я уникаю цього попереднього визначення себе самого через будь-яку мою трансцендентність; саме тут, ми в цьому переконалися, корінь самообману; отже, не лише я не можу себе *знати*, а навіть моє буття мене уникає (хоча я *є* самим цим уникненням свого буття), і я є цілковите нічого; *тут* нічого не існує, окрім ніщо, котре оточує певний об'єктивний ансамбль, і виокреслює його в світі, деяку реальну систему, деякий розпорядок засобів із точки зору певної мети.

Одначе от я почув кроки в коридорі: мене бачать. Що це означає? Мене зненацька захопили в моєму бутті, у моїх структурах з'являються суттєві модифікації — модифікації, які я можу осягнути і концептуально зафіксувати через рефлексивне *cogito*.

Спочатку я існую як *я* для моєї ірреферлексованої свідомості. Якраз це вторгнення до «я» найчастіше описують: *я себе* бачу, оскільки *хтось* мене бачить, хто може описати. Але це не зовсім точно. Придивимося пильніше: оскільки ми розглядали для-себе у його самості, ми могли дотримуватися думки, що нерефлексивна свідомість не може бути заселеною якимось я: це я виявляє себе як об'єкт лише для рефлективної свідомості. Та от я починає переслідувати нерефлективну свідомість. Одначе нерефлективна свідомість — це свідомість (стосовно) світу. Отже, я існує для неї на рівні об'єктів світу; це роль, яка покладається лише на рефлективну свідомість: презентифікація я тепер належить до нерефлективної свідомості. Лише рефлективна свідомість безпосередньо містить я як об'єкт. Нерефлективна свідомість не осягає *особистість* безпосередньо та як *свій* об'єкт: особистість присутня в свідомості *остільки, оскільки вона є об'єктом-для-іншого*. Це означає, що я одразу маю свідомість про себе, як тільки я себе уникаю, не тому, що я є основою

свого власного ніщо, але оскільки я маю свою основу поза я. Я є для себе лише як чисте посилання на іншого. Одначе не треба це розуміти так, що об'єктом є інший і що *ego*, присутнє у моїй свідомості,— це вторинна структура чи значення об'єкта-іншого; інший тут не є об'єктом і не може, як ми довели, бути об'єктом, одразу ж перестави бути об'єктом-для-іншого і розсіявшись. Таким чином, я не маю на увазі іншого як об'єкт, ані моє *ego* як об'єкт для мене самого; я навіть не можу скерувати порожню інтенцію до цього ego як до об'єкта, присутнього поза межами мого досягнення; справді, воно відділене від мене через ніщо, яке я не можу заповнити, оскільки я його вловлюю *як таке, що воно не є для мене*, і оскільки воно існує в принципі для *іншого*; отже, я його зовсім не маю на увазі як таке, що одного разу могло б бути даним мені, навпаки, оскільки воно мене принципово уникає і ніколи не належатиме мені. Однак я ним є, я не можу його виштовхнути, мов якийсь чужорідний образ, але він у мені присутній як якесь я, котрим я є, не маючи можливості його *знати*, оскільки це саме в соромі (в інших випадках — у гордині) я його відкриваю. Якраз сором чи гординя розкривають мені погляд іншого і мене самого на кінчику цього погляду, який примушує мене *переживати*, а не *знати*, ситуацію, котру розглядаємо. Одначе сором, як ми відзначали на початку розділу,— це сором *себе*, *визнання* того, що я все ж є цим об'єктом, котрий інший розглядає й осуджує. Я можу мати сором лише від моєї свободи, оскільки вона мене уникає, щоб стати *даним* об'єктом. Отже, первісно зв'язок моєї нерефлективної свідомості з моїм *ego*-котре-розглядається,— це зв'язок не знання, а бування. По той бік будь-якого знання, котре я можу мати, я є цим я, що його пізнає інший. І це я, яким я є, я ним є в світі, в якому інший мене відчужує, оскільки погляд іншого охоплює моє буття і відповідно стіни, двері, замок; усі ці речі-інструменти, в осерді яких я є, повернуті до іншого обличчям, котре уникає мене принципово. Таким чином, я — це моє *ego* для іншого в осерді якогось світу, що перетікає до іншого. Нещодавно ми зважилися назвати внутрішньою кровотечею перетікання *мого* світу до іншого-об'єкта: це означає, що кровотеча знову вловлена і

локалізована тим, що я зафіксований як об'єкт *мого* світу цим іншим, до якого цей світ кровоточить; отже, жодної краплини крові не втрачено, усе відновлено, обмежовано, локалізовано, бодай у якомусь бутті, в котре я не можу проникнути. Тут навпаки, втеча відбувається безкінечно, вона втрачає себе у зовнішньому, світ протікає поза світом, а я — поза собою; погляд іншого змушує мене бути по той бік мого буття в цьому світі, в осерді якогось світу, котрий одночасно є *тут-світом* і по той бік цього тут-світу. Якого типу зв'язки я можу підтримувати з цим буттям, котрим я є і котре мені відкриває сором?

По-перше, буттєве відношення. Я *є* цим буттям. Ні, цього я й не збираюся заперечувати, мій сором — це моє зізнання. Пізніше я міг би скористатися з самообману, щоб замаскувати це, але самообман — це також зізнання, оскільки воно є зусиллям для втечі від буття, яким я є. Але це буття, яким я є, я ним не є ані в модусі «примусу до буття», ані в модусі «було»: я його не засновую в своєму бутті; я не можу його продукувати безпосередньо, але воно, тим паче, теж не є опосередкованим і неминучим наслідком моїх дій, коли, наприклад, моя тінь на землі чи моє відображення у дзеркалі вступають у зв'язок із моїми жестами. Це буття, яким я є, зберігає певну невизначеність, певну непередбачуваність. І ці нові характеристики не спричиняються лише тим, що я не можу *пізнати* іншого, вони походять, головним чином, також від того, що інший є вільним; або (для точності переставимо терміни) свобода іншого постає переді мною через неспокійну невизначеність буття, котрим я є для нього. Отже, це буття не є моєю можливістю, воно ніколи не перебуває під питанням у надрах моєї свободи: навпаки, це — межа моєї свободи, її «виворіт», у тому сенсі, коли, наприклад, кажуть «зворотний бік карт», воно мені дане як тягар, котрий я несу, не маючи змоги повернутися до нього, аби пізнати його, навіть без можливості відчувати в собі його вагу; якщо порівняти його з моєю тінню, то це саме з тією тінню, що проектувалася б на рухому і непередбачувану матерію, і жодна таблиця посилань не дала б можливості прорахувати деформації, що випливають із цих рухів. Одначе мовиться ж про *моє*

буття, а не про якийсь образ мого буття. Йдеться про моє буття, як воно описується в і через свободу іншого. Все відбувається так, мовби я мав буттєвий вимір, від котрого був відділений через радикальне ніщо: і це ніщо — свобода іншого; інший має змусити бути таким, що існує, моє буття-для-нього, оскільки він повинен бути своїм буттям; отже, кожна з моїх «вільностей» втягує мене в нове середовище, де навіть матерія мого буття є непередбачуваною свободою іншого. А втім, своїм соромом я перебираю на себе як свою свободу іншого, стверджую глибоку єдність свідомостей — не гармонію монад, яку іноді сприймали за гарантію об'єктивності, а буттєву єдність, оскільки я приймаю і хочу, щоб інші надавали мені буття, котре я визнавав би.

Одначе сором розкриває мені, що я *є* цим буттям. Не в модусі *був* ним або «повинен бути», а *в-собі*. На самоті я не можу здійснити своє «бути-розташованим»; щонайбільше — можу сказати, що я водночас є і не є ним. Досить, щоб інший дивився на мене, щоб я був тим, чим я є. Звичайно, не для себе самого: я ніколи не допрагну цього буття-розташування, яке я вловлюю в погляді іншого, я завжди залишуся свідомістю,— але для іншого. Зайвий раз неантизуюче уникнення для-себе застигає, ще раз у-собі перебудовується на для-себе. Але ще раз ця метаморфоза відбувається *на відстані*: для іншого я *є розташованим*, як оця чорнильниця *розташована на* столі; для іншого я є таким, що *пригнувся* біля шпарки замка, як це дерево є таким, що *зігнулося* од вітру. Отож, для іншого я позбавлений своєї трансценденції. Справді, це означає, що для того, хто зробився свідком, тобто визначає себе таким, що не *є* цією трансценденцією, вона стає суто констатованою трансценденцією, трансценденцією-даним, тобто вона набуває природи поодинокого факту, як *інший*, не через певну деформацію чи рефракцію, яку він їй нав'язує за допомогою своїх категорій, а через своє ж буття, надає їй зовнішності. Якщо існує інший, хоч би яким він був, дарма де б він був, бодай якими були б його стосунки зі мною, хоч би як впливав на мене, хай навіть простим виникненням свого буття, то я маю зовнішність, я маю *природу*; моє первісне падіння — це існування іншого; і сором — як і гординя — це

сприйняття самого себе як природи, дарма що ця природа мене уникає і не дається пізнанню. Власне, це не означає, що я відчуваю, буцім утратив свою свободу, щоб стати *річчю*, але вона перебуває там, поза моєю свободою, як атрибут, даний цьому буттю, яким я є для іншого. Я вловлюю погляд іншого в осерді моєї ж *дії*, як застигання і відчуження моїх власних можливостей. Справді, ці можливості, якими я *є* і які є умовою моєї трансценденції — зі страху, від тривожного чи обережного очікування, я відчуваю, що вони передаються іншому і стають трансцендованими, своєю чергою, його власними можливостями. І інший, як погляд, є лише цим: моєю трансцендованою трансцендентністю. Безперечно, я завжди *є* моїми можливостями в модусі нететичної свідомості (стосовно) цих можливостей; але водночас погляд відчужує їх від мене: досі я вловлював тетично ці можливості в світі і на світі як потенціал знарядь; темний закуток у коридорі надає мені можливість сховатися, як простій потенційній якості його затіненості, як запрошення до його темряви; ця якість, або інструментальність об'єкта, належить лише йому одному і дається як об'єктивна й ідеальна властивість, що позначає його реальну приналежність до комплексу, котрий ми назвали *ситуацією*. Але з поглядом іншого складається якась нова організація комплексів, аби накластися на першу. Справді, осягнути себе тим, кого побачили, означає сприйняти себе тим, кого побачили *в світі* і починаючи зі світу. Погляд не вирізає мене в універсумі, він мене вишукує в надрах моєї ситуації і вловлює моє я лише через незмінні зв'язки зі знаряддями: якщо мене побачили тим, хто сидить, то я маю бути тим, кого побачили «тим-хто-сидить-на-стільці»; якщо мене побачили схиленим, то це означає «схиленим-над-замковою-шпариною» тощо. Але одразу ж відчуження мене, яке полягає *в бути-побаченим*, тягне за собою відчуження світу, який я організовую. Мене побачили тим, хто сидить на цьому стільці, оскільки я його зовсім не бачу, оскільки неможливо, щоб я його бачив, оскільки він мене уникає, щоб організуватися, з іншими зв'язками й іншими дистанціями, посеред інших об'єктів, які так само щось приховують від мене, існують у якомусь новому комплексі,

орієнтованому інакше. Отже, я, оскільки я є своїми можливостями, є тим, чим я не є, і не є тим, чим я є, ось чим *я є* хтось. І те, чим я є — і що мене уникає в принципі,— я ним є *в осерді цього світу*, оскільки він мене уникає. Звідси мій зв'язок з об'єктом, або потенційною властивістю об'єкта, розсипається під поглядом іншого і з'являється мені в світі як моя можливість використати об'єкт, оскільки ця можливість мене уникає в принципі, тобто оскільки вона перевищена іншим до його власних можливостей. Наприклад, потенційну здатність темного кутка кімнати ставати для мене можливістю сховатися в кутку, інший може її перевищити своєю можливістю освітити куток кімнати кишеньковим ліхтариком. Вона є тут, ця можливість, я її вловлюю, але як відсутню, мовби *в іншому*, через мою тривогу і мою відмову скористатися схованкою, як *«недостатньо надійною»*. Отже, мої можливості присутні в моїй нерефлективній свідомості, оскільки інший *мене вистежує*. Якщо я бачу, що він готовий до всього, тримає руку в кишені, де, мабуть же, зброя, його палець на кнопці електричного дзвоника — от-от здійме тривогу «за найменшого мого поруху», я осягаю мої можливості ззовні і через нього, при тому, що я ними *є*, майже так, як ми осягаємо свою думку об'єктивно, за посередністю мови, в той же час, як ми її обдумуємо *для того, щоб* висловити її. Ця схильність до втечі, яка в мені домінує і яка мене втягує, і якою я *є*, я читаю її у цьому погляді спостерігача і в цьому погляді іншого: зброя націлена на мене. Інший мене нею навчає, оскільки він це завбачив, оскільки він до цього вже готовий. Він навчає мене зброєю, оскільки він її перевершує і обеззброює. Але я не вловлюю самого цього перевищення, я вловлюю просто смерть моєї можливості. Смерть непевна: оскільки моя можливість сховатися все ще *моя* можливість; оскільки я нею *є*, вона завжди живе; і темний закуток усе ще мені сигналізує, посилає мені свою можливість. Якщо ж інструментальність визнається як факт «можливості бути перевищеним до», то тоді навіть моя можливість стає інструментальністю. Моя можливість сховатися в закутку стає тим, що інший може перевищити до своєї можливості виявити мене, ідентифікувати, впізнати. *Для іншого* вона є водночас пере-

поною і засобом, як усі інші знаряддя. Перепоною, оскільки вона спонукає його до певних нових дій (рухатися до мене, включити кишеньковий ліхтарик). Засобом, оскільки, зненацька викритий у глухому закуті, мене «взято». Інакше кажучи, будь-яка дія, вчинена проти когось, може, в принципі, бути для іншого інструментом, що слугуватиме йому проти мене. І саме я сприймаю іншого не чітким завбаченням того, що він може вчинити у відповідь на мої дії, а з острахом, який *бачить* усі мої можливості як амбівалентні. Інший — це прихована смерть моїх можливостей, оскільки я бачу цю смерть як приховану серед світу. Зв'язок моєї можливості зі знаряддям — це вже більше не зв'язок двох знарядь, котрі співіснують ззовні, один з одним, з точки зору певної мети, яка мене уникає. Якраз *водночас* темрява темного закутка і моя можливість там сховатися переважаються іншим, якщо, до того, коли я міг зробити якийсь рух, щоб там сховатися, він освітлює закут кімнати ліхтарем. Отже, у раптовому потрясінні, яке проймає мене, коли я вловлюю погляд іншого, зненацька відкривається, що я бачу непевне відчуження усіх моїх можливостей, які от поряд зі мною, серед світу, між об'єктами світу.

Із цього випливають два можливих наслідки. Перший: моя можливість стає *ймовірністю*, що існує поза мною. Оскільки інший її вловлює як роз'їдену якоюсь свободою, котрою він не є, стосовно якої він стає свідком, наперед прораховуючи наслідки, то вона — чиста невизначеність у грі можливостей, і саме таким чином я її розгадую. Це якраз те, що пізніше, перебуваючи в безпосередньому зв'язку з іншим за допомогою мови, потроху пізнаючи, що він думає про нас, штовхатиме нас водночас і до оціпеніння, і до жахання: «Будь певен, я це зроблю!» — «Таке, звичайно, можливе. Ти мені це кажеш, я хочу тобі вірити: можливо, що ти справді це зробиш». Сам сенс цього діалогу вже завбачає, що інший від самого початку постає перед моєю свободою як перед якоюсь даною властивістю невизначеності та перед моїми можливостями як перед моїми ймовірностями. Це означає, що первісно я відчуваю власне існування там, *для іншого*, і цей ескіз-фантом мого буття глибоко вражає в серце мене самого, оскільки через сором, лють і страх я не пе-

рестаю брати на себе його як такого. Брати на себе у засліпленні, оскільки я *не знаю* того, що я беру на себе: просто я ним *є*.

З другого боку, ансамбль «знаряддя-можливість мене самого перед знаряддям» постає мені як перевершений і організований у світі через іншого. З поглядом іншого «ситуація» мене уникає, або, скористовуючись банальним висловом, що, однак, добре пасує до нашої думки: *я більше не хазяїн ситуації*. Точніше, я залишаюся в ній хазяїном, але ситуація має якийсь реальний вимір, у якому вона мене уникає, в якому непередбачувані повороти змушують її *бути* інакшою, ніж була для мене досі. Безперечно, може трапитися, що в суворій самості я вдався б до якоїсь дії, наслідки котрої виявились би цілком протилежними моїм завбаченням і прагненням: я обережно тягну дощечку, щоб присунути до себе цю крихку вазу. Але мій рух необережний: падає бронзова статуетка і розбиває вазу на тисячі друзок. Звісно, тут немає нічого, чого я не міг би завбачити, якби був уважнішим, зважив на розташування предметів тощо: *нічого, що мене уникало б у принципі*. Навпаки, поява іншого спричиняє в ситуації якийсь небажаний для мене аспект, стосовно якого я — вже не хазяїн, і який мене принципово уникає, оскільки він — *для іншого*. Це те, що Жид влучно назвав «втручанням диявола». Це — незавбачуваний, однак реальний *зворотний бік*. Якраз цю незавбачуваність Кафка прагнув майстерно відтворити в «Процесі» та «Замку»: в певному сенсі все, що роблять К. і землемір, цілком належить їм, і оскільки вони діють у світі, то наслідки їхніх дій цілком відповідають їхнім очікуванням: це — успішні дії. Але водночас *істина* цих дій їх постійно уникає: вони в принципі мають певний сенс, це — якраз їхній *справжній сенс*, однак ані К., ані землемір його ніколи не пізнають. Безперечно, Кафка силкувався тут досягнути трансценденції божественного: це якраз для божественного людська дія конституює себе в істині. Але Бог тут — лише поняття іншого, відсунутого до крайньої межі. (Свого часу ми до цього ще повернемося). Ця хвороблива, непевна атмосфера «Процесу», це незнання, яке, втім, сприймається як невігластво, ця тотальна непрозорість, яку можна лише передчувати

крізь тотальну прозорість, це — тільки відтворення нашого буття-посеред-світу-для-іншого. Отже, ситуація *в* і *через* своє перевершення для іншого ціпеніє й організовується навколо мене у *форму*, в тому сенсі, в котрому цей термін сприймають ґештальтисти: тут має місце певний синтез, суттєвою структурою якого є я; цей синтез водночас володіє екстатичним зв'язком і властивістю в-собі. Мій зв'язок із цими людьми, які розмовляють і за якими я спостерігаю, постає відразу поза мною як невідомий субстрат зв'язку, котрий я сам встановив. Зокрема, мій власний *погляд,* або зв'язок без дистанції з цими людьми, позбавлений своєї трансцендентності саме через те, що він є *поглядом-побаченим*. Справді, люди, яких я *бачу*, стають застиглими як об'єкти, стосовно їх я є таким, як інший стосовно мене; розглядаючи їх, я вимірюю свою спроможність. Але якщо інший бачить їх і мене, то мій погляд втрачає свою силу: він не може перетворити цих людей на об'єкти *для іншого*, оскільки вони вже є об'єктами його погляду. Мій погляд просто засвідчує певний зв'язок мене-об'єкта з побаченим-об'єктом в осерді цього світу, це щось схоже на силу тяжіння, яку дві маси виявляють одна на одну на відстані. Навколо цього погляду організовуються, з одного боку, об'єкти — дистанція від мене до поглядів *існує* зараз, але вона стиснута, обмежена і приглушена через мій погляд, ансамбль «дистанція-об'єкти» є мовби тлом, на котрому погляд вирізняється як певне «тут» на тлі світу,— з другого боку, типи моєї поведінки, що виявляють себе, мов якась серія засобів, використаних, аби «підтримати» цей погляд. У цьому сенсі я конституюю певне організоване ціле, яким *є* погляд, я є якийсь об'єкт-погляд, тобто інструментальний комплекс, наділений внутрішньою кінцевою метою і здатний сам ставити себе у відношення засобу до мети, аби реалізувати певну присутність у такому ж іншому об'єкті по той бік дистанції. Але дистанцію *мені дано*. Оскільки мене побачили, я не розгортаю дистанцію, я обмежуюся лише її *подоланням*. Погляд іншого надає мені просторовості. Осягати себе як такого, кого побачили, означає сприймати себе як просторово-протяжного (*spatialisant-spatialise*).

Але погляд іншого не лише осягає просторово: він також *темпоралізує*. Поява погляду іншого для мене маніфестується через *Erlebnis*, якої мені в принципі неможливо досягти в своїй одності: вона — від одночасності. Світ для одного для-себе не можна зрозуміти в одночасності, а тільки за співприсутності, оскільки для-себе втрачає себе поза собою скрізь у світі і пов'язує усі буття єдністю своєї єдиної присутності. Однак одночасність передбачає часовий зв'язок двох існувань, які не пов'язані жодним іншим зв'язком. Два існування, які взаємно впливають один на одного, не є одночасними саме тому, що вони належать до однієї системи. Отже, одночасність не належить до існувань світу, вона передбачає співприсутність у світі двох присутностей, котрі розглядаються як *присутність-в*. Одночасною існує присутність П'єра *у* світі *разом із* моєю. В такому сенсі первісний феномен одночасності — існування склянки для Поля *в той самий час*, коли вона існує і для мене. Це передбачає певну основу для будь-якої одночасності, яка повинна бути присутністю іншого, який себе темпоралізує разом із моєю власною темпоралізацією. Оскільки ж інший *себе* темпоралізує, він водночас із собою темпоралізує *мене*: оскільки він прямує до свого власного часу, то я для нього з'являюся в універсальному часі. *Погляд іншого*, оскільки я його вловлюю, надає *моєму* часові нового виміру. Оскільки ж теперішнє вловлюється іншим як *моє* теперішнє, моя присутність має зовнішній бік; ця присутність, що оприсутнює себе *для мене*, відчужується для мене в теперішньому, в якому інший стає теперішнім; мене вкинуто в універсальне теперішнє, бо інший стає присутністю в мені. Але універсальне теперішнє, в якому я збираюсь зайняти своє місце,— це чисте відчуження мого універсального теперішнього, фізичний час протікає до якоїсь чистої і вільної темпоралізації, якою я не є; те, що постає на обрії цієї одночасності, яку я бачу, це — абсолютна темпоралізація, від якої мене відділяє ніщо.

Як часово-просторовий об'єкт світу, як суттєва структура певної часово-просторової ситуації в світі, я відкриваюся оцінювальним судженням іншого. Але я його також осягаю завдяки діяльності *cogito*: те, що мене поба-

чили, означає сприймати себе як незнайомий об'єкт невідомих оцінювальних суджень, зокрема, визначення вартості. Але якраз у той самий час, коли завдяки сорому чи гордині я визнаю обґрунтованість цих оцінок, я не перестаю їх сприймати такими, якими вони є: вільним перевищенням даного в напрямі до можливостей. Судження — це трансцендентний акт якогось вільного буття. Таким чином, те, що мене побачили, конституює мене як беззахисне буття перед певною свободою, котра не є моєю свободою. Саме в цьому сенсі ми можемо сприймати себе як «рабів», оскільки ми з'являємося іншому. Але це рабство не є результатом — історичним і здатним бути подоланим — якогось *життя* в абстрактній формі свідомості. Я раб тією мірою, котрою я залежу своїм буттям у надрах певної свободи, яка не є моєю і яка є самою умовою мого буття. Оскільки я — це об'єкт цінностей, які з'являються кваліфікувати мене без моєї можливості ані впливати на таке оцінювання, ані навіть його знати, то я перебуваю в рабстві. І відразу ж, оскільки я є інструментом можливостей, котрі не є моїми можливостями, і про їхню присутність по той бік мого буття я тільки можу здогадуватися, і котрі заперечують мою трансцендентність, аби конституювати мене засобом стосовно цілей, про які я не відаю, то я перебуваю *в небезпеці*. І ця небезпека — не випадковість, а постійна структура мого буття-для-іншого.

От ми й наблизилися до завершення цього опису. Перш, ніж скористатися ним, аби відкрити собі іншого, треба зазначити, що цей опис *повністю зроблений у плані cogito*. Ми лише сприяли проясненню сенсу цих суб'єктивних реакцій на погляд іншого, якими є страх (відчуття небезпеки перед свободою іншого), гординя чи сором (почуття бути нарешті тим, чим я є, але в іншому місці, для іншого), визнання свого рабства (відчуття відчуження від усіх своїх можливостей). Окрім того, таке пояснення — це аж ніяк не понятійна фіксація більш чи менш непроясненого *знання*. Хай кожен співвіднесе себе зі своїм досвідом: не існує нікого, хто не був би хоча б раз зненацька застуканий в позиції провини чи просто у комічній позиції. Несподівана модифікація, яку ми тоді відчуваємо, аж ніяк не провокується вторгненням яко-

гось певного знання. Вона — в самій собі — є швидше раптовим ущільненням і стратифікацією мене самого, які, однак, не завдають шкоди моїм можливостям і структурам «для-мене», але які зненацька штовхають мене в новий вимір існування: вимір *не-виявленого*. Таким чином, поява погляду сприймається мною як раптове виникнення певного екстатичного буттєвого відношення, одним із крайніх членів якого є я як для-себе, котре є тим, чим воно не є, і котре не є тим, чим воно є, а іншим крайнім його членом є знову я, але поза моєю досяжністю, поза моєю дією та пізнанням. І цей член, перебуваючи якраз у зв'язку з нескінченними можливостями якогось вільного іншого, містить в собі самому нескінченний і невичерпний синтез невиявлених властивостей. Через погляд іншого я *бачу* себе заціпенівшим серед світу, в небезпеці, без вороття. Але я не *знаю*, ні *яким* я є, ні *яке* моє місце в цьому світі, ні яким боком цей світ, у якому я є, обернутий до іншого.

Отже, тепер можемо вточнити сенс цієї появи іншого *в* і *через* його погляд. Принаймні інший нам не даний як об'єкт. Об'єктивізація іншого була б руйнуванням його буття-погляду. Втім, як ми вже переконалися, погляд іншого — це якраз зникнення його *очей* як об'єктів, що маніфестують погляд. Інший навіть не міг би бути об'єктом, націленим на порожнечу на обрії мого буття для іншого. Об'єктивація іншого (в чому пересвідчимося далі) — це захист мого буття, котра якраз і звільняє мене від мого буття для іншого, надаючи іншому буття для мене. У феномені погляду інший, у принципі, є те, що не може бути об'єктом. Водночас ми бачимо, що він не може бути *крайнім членом* відношення мене зі мною ж, який мене змушує виникати для мене самого як *не-виявлене*. Інший тим паче не може бути розглянутим через мою *увагу*: якщо при виникненні погляду іншого я *зосереджую увагу* на погляді або на іншому, то це могло б бути лише — *як на об'єкти*, оскільки увага — це інтенційне спрямування на об'єкти. Однак не слід думати, що інший є якоюсь абстрактною умовою, якоюсь понятійною структурою екстатичного зв'язку: справді, реально тут не існує жодного мислимого об'єкта, стосовно якого могла б існувати якась універсальна і формальна струк-

тура. Звісно, інший — це умова мого буття-не-виявленого. Але тут він — конкретна й індивідуальна умова. Він не втягнутий у моє буття в осерді світу як одна з його інтегративних часток, оскільки він — якраз той, хто трансцендентує цей світ, в осерді якого я існую як не-виявлений, отже, як такий, він не може бути ані об'єктом, ані формальним і конституюючим елементом якогось об'єкта. Він не може мені з'являтися — ми це бачили — як певна уніфікуюча чи регулююча категорія мого досвіду, оскільки він приходить до мене випадково. Отже, чим він є?

Передусім, він — це буття, на яке я не звертаю своєї уваги. Він той, хто на мене дивиться і на кого я ще не дивлюся, той, хто вручає мене мені самому як *не-виявленого*, але без можливості виявити себе самому собі; той, хто мені представлений, оскільки він мене примітив, а не тому, що його помітили: він — конкретний і недосяжний полюс моєї втечі, відчуження моїх можливостей і перетікання світу в якийсь інший світ, який є *тим самим*, однак не має сполучення з попереднім. Але він не може бути відрізненим від самого цього відчуження і від цього потоку, він — їхній сенс і напрямок, він невідступно переслідує цей потік не як *реальний* чи *категоріальний* елемент, а як присутність, що сама ціпеніє і робиться частиною світу, якщо я намагаюсь її «оприсутнити», і яка ніколи не є присутнішою, нагальнішою, ніж коли я на неї не звертаю увагу. Якщо я, наприклад, паленію від сорому, то інший — це величезна й невидима присутність, що піддає вогню моєму сорому й обіймає його звідусіль, це — середовище підтримки мого буття-невиявленого. Придивимося до того, що маніфестує інший як такий, що *не-виявляється* крізь мій життєвий досвід не-виявленого.

Передусім, *погляд іншого* як необхідна умова моєї об'єктивності — це руйнування будь-якої об'єктивності для мене. Погляд іншого мене досягає через світ, і це — не лише трансформація мене самого, а й тотальна метаморфоза *світу*. Мене розглядають у світі, який розглядають. Зокрема, погляд іншого (який є погляд-що-розглядає, а не погляд-який-розглядають) заперечує мої дистанції стосовно об'єктів і прокладає свої власні дистанції. Цей

погляд іншого безпосередньо виявляє себе як те, через що дистанція з'являється в світі в надрах якоїсь присутності без дистанції. Я відступаю, я позбавлений присутності без дистанції у своєму світі, і я наділений якоюсь дистанцією стосовно іншого: я ось тут, за п'ятнадцять кроків від дверей, за шість метрів від вікна. Але інший шукає мене, щоб конституювати мене на певній відстані від нього. Оскільки інший конституює мене як перебуваючого за шість метрів від нього, потрібно, щоб він був би присутнім у мені без відстані. Отже, у самому досвіді моєї відстані до речей і до іншого я відчуваю присутність без відстані іншого до мене. Кожен визнає в цьому абстрактному розумінні безпосередню і жагучу присутність погляду іншого, який часто сповнює його соромом. Інакше кажучи, оскільки я відчуваю, що мене розглядають, то для мене реалізується транссвітова присутність іншого: це якраз не тому інший мене розглядає, що він перебуває «в осерді» *мого* світу, а тому, що він з'являється для світу і для мене з усією своєю трансцендентністю, бо він не відділений від мене жодною дистанцією, жодним об'єктом світу,— ані реальним, ані ідеальним, жодною річчю світу, а тільки через свою природу іншого. Таким чином, поява погляду іншого — це не поява *в світі*: ані в «моєму», ані в «світі іншого»; і зв'язок, який мене поєднує з іншим, не може бути зв'язком зовнішнього з внутрішнім, але через погляд іншого я набуваю конкретного досвіду, що існує зв'язок по той бік світу. Інший постає переді мною без будь-якого посередника, як трансцендентність, *котра не є моєю*. Але ця присутність — без взаємності: тут потрібна уся густина світу, аби саме я був присутнім стосовно іншого. Повсюдно присутня і невловима трансцендентність, покладена на мене без посередника, оскільки я є своїм буттям-не-виявленим, і відділена від мене нескінченністю буття, оскільки я занурений цим поглядом в надра переповненого світу з його дистанціями і знаряддями: такий він, погляд іншого, коли я спершу відчуваю його як погляд.

Але, окрім того, інший, паралізуючи мої можливості, відкриває мені неможливість, в котрій я перебуваю, бути об'єктом, інакше як для іншої свободи. Я не можу бути

об'єктом для самого себе, оскільки я є тим, чим я є; наділене лише своїми одиничними ресурсами, рефлективне зусилля на роздвоєння зазнає поразки, я завжди знову вловлений собою. І коли я наївно вважаю, що можливо, аби я був, сам не усвідомлюючи цього, об'єктивним буттям, то я імпліцитно припускаю існування іншого, бо як би я міг бути об'єктом, якщо це — не для якогось суб'єкта? Таким чином, інший для мене від самого початку — це буття, для якого я є об'єктом, тобто буття, *завдяки якому* я досягаю своєї об'єктивності. Якщо тільки я силкуюся осягнути одну з моїх властивостей у модусі об'єктивності, інший виявляється вже даним. І він даний не як буття мого універсуму, а як чистий суб'єкт. Отже, цей чистий суб'єкт, якого я неспроможний, за визначенням, *пізнати*, тобто покласти як об'єкт, завжди виявляється *тут*, поза межею досягнення і поза дистанцією, коли я намагаюся осягнути себе як об'єкт. І в досвіді погляду, відчуваючи себе як невиявлену об'єктивність, я безпосередньо і разом із моїм буттям відчуваю невловиму суб'єктивність іншого.

І відразу ж я відчуваю його нескінченну свободу. Оскільки саме *для* і *через* свободу і лише *для* і *завдяки* їй мої можливості можуть бути обмежені і паралізовані. Якась матеріальна перепона не може паралізувати мої можливості, вона для мене — тільки нагода звернутися до інших можливостей, вона не може надати їм *зовнішнього вигляду*. Це не одне й те ж: залишитися вдома, бо йде дощ, чи коли вам забороняють виходити. У першому випадку я визначаю сам для себе залишитися вдома, прикинувши наслідки моїх дій; я перевищую перепону «дощ» в напрямку до самого себе і роблю з неї певний інструмент. У другому випадку якраз мої можливості вийти чи залишитися подані мені самому як перевищені і заморожені, і певна свобода водночас і передбачена, і заборонена. Це — не якась примха, що досить часто ми цілком природно і без незадоволення робимо те, що викликає в нас обурення, якщо інший нас до цього примушує. Це якраз наказ і захист вимагають, щоб ми випробовували свободу іншого нашим власним рабством. Таким чином, в цьому погляді смерть моїх можливостей змушує мене випробувати свободу іншого; вона себе ре-

алізує лише в надрах цієї свободи, і я є собою, неприступним для самого себе і все ж самим собою, покинутим, полишеним у надрах свободи іншого. У зв'язку з цим випробуванням моя приналежність до універсального часу може з'являтися мені лише як наповнена змістом і реалізована через автономну темпоралізацію, і тільки якесь для-себе, котре темпоралізується, може мене кинути в час.

Отже, через погляд я конкретно випробовую іншого як вільного і свідомого суб'єкта, котрий спричиняє існування світу, що темпоралізується в напрямку до своїх власних можливостей. Присутність цього суб'єкта без посередників — необхідна передумова будь-якої думки, яку я спробував би сформулювати стосовно самого себе. Інший — це той самий я, від якого мене ніщо не відділяє, анічогісінько, якщо тільки не його чиста і тотальна свобода, тобто ця невизначеність щодо самого себе, якою він один має бути *для* і *через* себе.

Тепер ми вже досить підковані, щоб спробувати пояснити непохитний спротив, який здоровий глузд завжди протиставляв соліпсистській аргументації. Справді, цей спротив ґрунтується на тому факті, що інший дається мені як конкретна й очевидна присутність, котру я аніяк не можу добути з себе, котру я неспроможний поставити під сумнів, зробити об'єктом якоїсь феноменологічної редукції чи якогось іншого «ἐποχή».

Справді, якщо на мене дивляться, я усвідомлюю, що я — *об'єкт*. Але це усвідомлення може себе продукувати лише *в* і *через* існування іншого. І тут Гегель мав рацію. Однак ця *інша* свідомість і ця *інша* свобода ніколи мені не *дані*, якби було навпаки, я міг їх пізнати, отже, вони були б об'єктом, а я перестав би ним бути. Я не можу також добути з них поняття чи уявлення про свою власну основу. Передусім тому, що я їх не «сприймаю», і вони мені не «репрезентовані»: такі вирази все ще відсилають нас до «пізнавання», яке, в принципі, тут поза грою. Окрім того, будь-яке конкретне випробування свободи, яке я сам спроможний провести,— це випробування *моєї* свободи, будь-яке конкретне осягнення свідомості є свідомістю (de) *моєї* свідомості, саме поняття свідомості здійснює лише посилання до *моїх* можливих свідомос-

тей: справді, ми з'ясували ще у нашому вступі, що *існування* свободи і свідомості передує і зумовлює їхню *сутність*: отже, ці сутності можуть існувати лише як конкретні приклади *моєї* свідомості чи *моєї* свободи. До того ж, свобода і свідомість іншого тим паче не можуть бути категоріями, які б слугували для уніфікації моїх уявлень. Звісно, Гусерль це довів, онтологічна структура «мого» світу вимагає, щоб він був також *світом для іншого*. Але тією мірою, якою інший надає часткового типу об'єктивності об'єктам *мого* світу, це означає, що він уже є в цьому світі як об'єкт. Якщо справді, П'єр, який переді мною читає книгу, надає рис певного типу часткової об'єктивності тій стороні книги, що звернена до нього, то це — якась сторона, котру я, в принципі, можу бачити (до того ж, вона мене уникає, ми це бачили, оскільки якраз тому, що її хтось читає), яка належить світові, в якому я перебуваю, і яка тим самим прив'язується по той бік відстані і через якийсь магічний зв'язок до об'єкта-П'єра. За таких умов поняття іншого справді може бути зафіксоване як порожня форма і постійно використовуватися як підсилення об'єктивності для світу, котрий є моїм. Але ця присутність іншого у його розгляді-погляді не може сприяти підсиленню світу, навпаки, вона його демондіалізує, оскільки вона якраз і спричиняє те, що світ мене уникає. Уникання мене світом, коли воно є *відносним* і коли воно є униканням в напрямку до об'єкта-іншого, підсилює об'єктивність: уникання мене світом і мене самого, коли воно є абсолютним і коли воно здійснюється в напрямку до якоїсь свободи, яка не є моєю, спричиняє розчинення мого пізнання: світ дезінтегрується, щоб знову інтегруватися там у світ, але цієї дезінтеграції мені не дано, я не можу ані пізнати її, ані навіть просто помислити. Отже, присутність у мені іншого-погляду не є ані пізнанням, ані проекцією мого буття, ані певною формою уніфікації чи категорією. Вона *є*, і я не можу її добути з себе.

Водночас я не можу змусити її впасти під ударом феноменологічного *ἐποχή*. Справді, це останнє має своєю метою поставити світ між дужок, щоб відкрити трансцендентальну свідомість у її абсолютній реальності. Чи така операція взагалі можлива, чи ні, це — якраз те, що

не підлягає тут обговоренню. Але у випадку, який ми простежуємо, вона не може поставити *іншого* поза грою, оскільки як погляд-що-розглядає, він якраз не належить до цього світу. Я маю сором *стосовно* себе *перед* іншим, говорили ми. Феноменологічна редукція повинна мати як результат виведення поза гру об'єкта сорому, аби краще вирізнити сам сором у його абсолютній суб'єктивності. Але інший не є *об'єктом* сорому: це моя дія чи моя ситуація в світі є тут об'єктами. Тільки вони можуть бути «редуковані». Інший навіть не є об'єктивною передумовою мого сорому. Однак він тут присутній у формі такого буття. Сором — це виявлення іншого не в такий спосіб, як у свідомості виявляється певний об'єкт, але в такий спосіб, коли якийсь момент свідомості передбачає інший, відсторонений момент як його мотивацію. Якби ми через *cogito* досягли б чистої свідомості (буття) сорому, то свідомість іншого все ще переслідувала б її як присутність невловлена і через це уникала б будь-якої редукції. Цього вже достатньо, аби довести, що якраз не в світі треба передусім шукати іншого, а в свідомості, як якусь свідомість, у якій і через яку ця свідомість змушує себе бути тим, чим вона є. Таким же чином, як моя свідомість, вловлена *cogito*, незаперечно свідчить про саму себе і про своє власне існування, так само певні часткові свідомості, наприклад, «свідомість-сором», незаперечно свідчать в *cogito* і про самих себе, і про існування іншого.

Але, запитають, чи не є це тим, що погляд іншого — просто *сенс* моєї об'єктивності-для-мене? Через це ми знову впали б в соліпсизм: якби я інтегрував себе як об'єкт в конкретну систему моїх репрезентацій, сенс цієї об'єктивації був би спроектований назовні мене і гіпостазувався б як *інший*.

Але тут слід зазначити, що:

1. Моя об'єктивність для мене — це аж ніяк не експлікація гегелівського «*Ich bin Ich*». Тут зовсім не йдеться про формальну тотожність, моє буття-об'єкт чи буття-для-іншого дуже різниться від мого буття-для-мене. Справді, поняття *об'єктності*, як ми відзначали в першій частині, вимагає експліцитної негації. Об'єкт — це те, що не є моєю свідомістю, і, отже, не має властивостей свідомості, оскільки єдине існуюче, що має для мене

властивості свідомості, це та свідомість, яка є *моєю*. Отже, я-об'єкт-для-мене — це якийсь я, хто не є мною, тобто хто не має властивостей свідомості. Такий об'єкт — це свідомість *деградована*; об'єктивація — це радикальна метаморфоза, навіть якби я міг бачити себе чітко і виразно як об'єкт, то те, що я побачив би, не було б адекватною репрезентацією того, чим я є в самому собі і для самого себе, того «незрівнянного і бажаного над усе монстра», про якого говорив Мальро, а було б осягненням мого буття-поза-мною, для іншого, тобто об'єктивним осягненням мого буття-іншого, радикально відмінного від мого буття-для-мене, яке ні до чого не відсилає. Наприклад, осягнення мене як *злого* не може бути відсиланням мене до того, чим я є для самого себе, оскільки я не є і не можу бути злим для себе. Передусім тому, що я не є більше злим для самого себе, як я не «є» функціонером чи лікарем. Справді, я є в модусі не бути тим, чим я є, і бути тим, чим я не є. Навпаки, означення «злий» характеризує мене як буття *в-собі*. Потім тому, що якби я мав бути злим для себе, то треба було б, аби я ним був у модусі *спонуки бути ним*, тобто волів себе осягати і бажати себе як злого. Але це означало б, що я мусив розкривати себе як того, хто мені постає в мені самому як протилежність мого блага, і якраз тому, що це — зло, протилежність мого блага. Отже, потрібно, щоб я волів протилежного тому, чого я хочу в той самий момент і стосовно того самого, тобто, щоб я себе ненавидів, і якраз тому, що я є самим собою. І щоб цілком реалізувати на ґрунті для-себе цю сутність злостивості, слід було б сприймати себе як злого, таким чином схвалюючи себе таким, якого засуджую. Отже, поняття злості аж ніяк не може походити з я, оскільки я є собою. Навіть якби я просунув до крайніх меж екстаз, або відрив від себе, який мені конституює для-себе, то все одно я ніколи не досяг би того, щоб надати собі злостивості, ні навіть осягнути її для себе, якщо я звертаюся до своїх власних ресурсів. Це означає, що я є своїм відривом у самому собі, своїм власним ніщо; досить, щоб я був своїм посередником між мною і мною, щоб будь-яка об'єктивність зникла. Це ніщо, яке мене відділяє від мене-об'єкта, я не повинен *ним бути*; оскільки треба, щоб у мені була *пре-*

зентація об'єкта, яким я є. Отже, я не можу собі надати жодної якості без опосередкування певної об'єктивуючої сили, яка не є моєю власною і яку я не можу ані симулювати, ані вигадати. Безумовно, про це вже йшлося: давно вже говорять, що інший мене знає, яким я є. Але ті ж самі, хто підтримує цю тезу, стверджують, з другого боку, що я добуваю поняття іншого з самого себе, рефлексуючи над моїми власними можливостями і проектуючи або за аналогією. Отже, вони перебувають в осерді зачарованого кола, з якого не можуть вийти. Інший не може бути сенсом моєї об'єктивності, для неї він — конкретна і трансцендентна передумова. А це означає, що якості «злий», «заздрісний», «симпатичний» чи «антипатичний» тощо — не марні мрії: коли я їх використовую для визначення іншого, я чітко бачу, що я хочу досягти його в його бутті. Проте я не можу їх переживати як свої власні реальності: вони зовсім не заперечуються, якщо інший мені їх надає, на додаток до того, чим я є для-себе; коли інший описує мій характер, я себе зовсім не «впізнаю», і все ж знаю, що «це — я». Я одразу ж визнаю цього стороннього, якого мені представили, хоча він і не перестає бути стороннім. Це означає, що він — не проста уніфікація мого суб'єктивного сприйняття, не якесь «я», яким я є в сенсі «*Ich bin Ich*», не порожній образ, який інший створює собі про мене і за який він один відповідатиме: це я, незрівнянне зі мною, яким я маю бути, все ще є мною, але переінакшене цим новим середовищем і адаптоване до нього, це — якесь буття, *моє* буття, але з буттєвими вимірами і з модальностями зовсім новими, це — я, відділене від мене через нездоланне ніщо, оскільки я *є* цим я, але я не є цим ніщо, яке мене відділяє від мене. Це — я, яким я *є* через крайній екстаз і яке трансцендує усі *мої екстази*, бо це — не екстаз яким я маю бути. Моє буття для-іншого — падіння через абсолютну порожнечу до об'єктивності. Оскільки ж це падіння є *відчуженням*, я не можу примусити себе бути для самого себе як об'єкт, бо в жодному разі я не можу відчужувати себе в самому собі.

2. Утім, інший конституює мене як об'єкт не для мене, а *для себе*. Інакше кажучи, він не слугує регулятивним чи конституюючим поняттям для *знань*, які я мав

би стосовно самого себе. Отже, присутність іншого не спонукає «з'явитися» мене-об'єкт: я нічого не осягаю, крім уникання себе в напрямі до. Навіть коли розмова відкриє мені, що інший мене вважає злим чи заздрісником, я ніколи не матиму конкретної інтуїції стосовно моєї злостивості чи заздрісності. Вони завжди будуть лише скороминущими поняттями, сама природа яких мене уникатиме: я не осягатиму своєї злостивості, але у зв'язку з такою чи такою дією я уникатиму самого себе, я відчуватиму своє відчуження і своє витікання до якогось буття, яке я зможу лише абстрактно мислити як зле, але, однак, я *відчуватиму* як таке, що існує, і переживатиму на відстані як сором чи страх.

Таким чином, моє я-об'єкт — це ані знання, ані єдність знання, а відчуття тривоги, котре я переживаю як відрив екстатичної єдності від для-себе, як межа, що її не можу досягти і котрою, однак, я є. А інший, через якого це я *до мене надходить*,— теж ані знання, ані категорія, а лише *факт* присутності якоїсь сторонньої свободи. Справді, мій відрив від себе і з'ява свободи іншого складають одне ціле, я їх можу відчувати і осягати лише разом, не маючи змоги навіть спробувати осягнути одне без другого. Факт існування іншого незаперечний і проймає мене до самих глибин. Я його реалізую завдяки *тривозі*; через нього я постійно *перебуваю в небезпеці* в світі, який є *цим* світом і який, одначе, я можу лише передчувати; інший не постає мені як буття, котре спочатку було б конституйоване для мене, щоб зустрітися потім, але як буття, що виникає в первісному буттєвому зв'язку зі мною, безперечність і *фактична необхідність* якого — це безперечність і необхідність моєї власної свідомості.

Одначе є ще чимало труднощів. Зокрема, через сором ми надаємо іншому безперечної присутності. Але ж, як ми бачили, існує лише *ймовірність* того, що інший мене розглядає. *Здається*, із цієї ферми, на вершині пагорба, стежать солдати французького корпусу, напевно, вона зайнята ворогом; але немає певності, що ворожі солдати пильнують зараз зі своїх вікон. Немає певності, що людина, кроки якої я чую позаду себе, дивиться на мене, її обличчя може бути повернене в інший бік, його погляд прикутий до землі або до книги; нарешті, якщо загальні-

ше, немає певності, що очі, втуплені в мене, це й насправді очі, вони можуть бути «зроблені» як «подоба» реальних очей. Словом, чи не стає погляд у свою чергу *вірогідним* від того, що я можу постійно вважати, ніби мене розглядають, хоча це не так? Зрештою, чи не набуває будь-яка наша впевненість в існуванні когось іншого чисто гіпотетичного характеру?

Цю трудність можна визначити так: при певних появах у світі, котрі, як мені здається, маніфестують чийсь погляд, я осягаю у собі певне «буття-розглядуване» з його власними структурами, що відсилають мене до реального існування іншого. Але ймовірно, що я помиляюся: можливо, об'єкти світу, які я сприйняв за очі,— не очі, можливо, що це лише вітер гойдає гілля позаду мене, коротше, можливо, що ці конкретні об'єкти *реально* не маніфестують чийсь погляд. Чим стає тоді моя упевненість у тому, що я *є розглядуваним*? Мій сором — це справді *сором перед кимось;* але ж тут нікого немає. Чи не стає він внаслідок цього *соромом перед ніким*, тобто (оскільки він постулює когось там, де немає нікого) *фальшивим* соромом?

Ця трудність не може затримати нас надовго, і ми навіть не звернули б на неї уваги, аби вона не давала можливості посунути наше дослідження далі й чіткіше визначити природу нашого буття-для-іншого. Справді, вона плутає два різних порядки пізнання і два несумісних буттєвих типи. Ми завжди знали, об'єкт-у-світі може бути лише ймовірним. Це випливає із самого його характеру як об'єкта. Ймовірно, що перехожий — людина; і якщо він звертає погляд на мене, то хоча я одразу ж із певністю відчуваю *буття-розглядуване*, я не можу перевести цю упевненість у мій досвід іншого-об'єкта. Справді, вона мені розкриває лише іншого-суб'єкта, трансцендентну присутність у світі і реальну передумову мого буття-об'єкта. Отже, хоч як би там було, неможливо перенести мою впевненість від іншого-суб'єкта на інший-об'єкт, який спричиняє цю впевненість і, навпаки, бере під сумнів очевидність появи іншого-суб'єкта, виходячи з конституційної вірогідності іншого-об'єкта. Або, точніше, як ми показали, *погляд* з'являється на тлі руйнування об'єкта, який його маніфестує. Якщо цей огряд-

ний і негарний перехожий, який, підстрибуючи, наближається до мене, раптом дивиться на мене, то маємо лише факт його несимпатичності, огрядності та його підстрибування: у той час, коли я відчуваю, що мене розглядають, він є чистою опосередковуючою свободою між мною самим і мною. Отже, буття-розглядуване не може *залежати* від об'єкта, якому належить погляд. Оскільки мій сором як рефлексивно схоплене *Erlebnis* свідчить про іншого з такою ж підставою, як про самого себе, то я не ставлю його під питання, як у випадку якогось об'єкта світу, котрий, у принципі, може бути підданий сумніву. Так само варто засумніватися стосовно мого власного існування, бо мої сприйняття власного тіла (коли, наприклад, роздивляюся свою руку) допускають можливість бути помилковими. Отже, якщо *буття-розглядуване*, вільне у всій своїй чистоті, не пов'язане з *тілом іншого*, тим паче, що моя свідомість бути свідомістю (в чистій реалізації *cogito*) не пов'язана з *моїм власним тілом*, то слід розглянути появу певних об'єктів у полі мого досвіду, зокрема, зосередження очей іншого в моєму напрямі, як чисту *monition* (застереження.— *Ред.*), як чистий випадок реалізації мого *бути-розглядуваним*, на зразок того, як, за Платоном, суперечності чуттєвого світу є приводом здійснити філософське перетворення. Отже, певним є якраз те, що мене *розглядають*, а ймовірним є лише те, що погляд пов'язаний із тією чи тією інтросвітовою присутністю. Втім, тут нема нічого такого, щоб нас могло здивувати, бо, ми це вже бачили, це були не *очі*, що нас розглядали: це був інший як суб'єкт. Зрештою, можуть сказати, що я можу відкрити, що помилився: от я схилився над шпариною замка; раптом чую кроки. На мене накочується хвиля сорому: хтось мене бачив! Я розгинаюся, пробігаю очима порожній коридор: це була оманлива тривога. Я полегшено зітхаю. Чи не був це досвід, який сам себе зруйнував?

Придивімося пильніше. Хіба те, що виявило себе як помилка, це — моє буття-об'єктивне для іншого? Аж ніяк. Існування іншого так далеке від того, щоб бути поставленим під сумнів, що ця фальшива тривога могла якраз мати наслідком змусити мене відмовитися від моєї справи. Якщо я, навпаки, буду наполегливим, то відчу-

ватиму, як б'ється моє серце, прислухатимуся до найтихішого шуму, до найтихішого скрипу сходів. Хоча інший зник разом із моєю першою тривогою, тепер він — скрізь, наді мною і піді мною, у сусідніх кімнатах, і я й далі глибоко відчуваю своє буття-для-іншого; можливо, навіть мій сором не зникне: він проявляється тепер розпашілим обличчям, коли нахиляюся до замка, я більше не перестаю *відчувати* моє буття-для-іншого; мої можливості не перестають «вмирати»; ці дистанції і далі розгортаються до мене, починаючи від сходів, де хтось «міг би бути», починаючи від цього темного кутка, де чиясь людська присутність «могла б» ховатися. Або, точніше, якщо я здригаюся від найтихішого шуму, якщо кожен скрип віщує мені чийсь погляд, то це значить, що я вже — у стані буття-розглядуване. Отже, хто ж оманливо з'явився і зруйнував сам себе під час фальшивої тривоги? Це не інший-суб'єкт, і не його присутність у мені: це *фактичність* іншого, тобто випадковий зв'язок іншого з буттям-об'єктом у *моєму* світі. Отже, сумнівним є не інший сам собою, а — *тут-буття* іншого: тобто ця історична і конкретна подія, про яку можемо сказати: «У цій кімнаті хтось є».

Ці зауваги дають можливість просунутися дещо далі. Справді, присутність іншого у світі не може аналітично випливати із присутності іншого-суб'єкта стосовно мене, бо ця первісна присутність — трансцендентна, тобто буття-по-той-бік-світу. Я вважав, що інший був присутній у кімнаті, але я помилився: його *там* не було; він був «відсутній». Отже, що таке *відсутність*?

Вживаючи вираз *відсутність* у його емпіричному і повсякденному значенні, звісно, я не використовуватиму його, щоб позначити будь-який різновид «не-бути-тут». По-перше, якщо я не знаходжу своєї пачки тютюну на звичному місці, я не говоритиму, що вона *відсутня*; хоча все ж я міг би сказати, що вона «мала б бути-тут». Це значить, що місце якогось матеріального об'єкта чи інструмента, хоча іноді воно може бути йому точно визначено, не випливає з його *природи*. Природа може досить точно надавати йому місце; але це саме через мене *місце* якогось інструмента себе реалізує. Людино-реальність — це буття, завдяки якому *місце* приходить до об'єктів. І

тільки людино-реальність, бо вона має свої власні можливості, може від самого початку мати певне місце. Але, з другого боку, я не скажу, що Ага Хан чи султан Марокко відсутній у цій квартирі, а що саме П'єр, який тут мешкає, відсутній у ній протягом чверті години. Отже, відсутність визначається як буттєвий модус людино-реальності стосовно помешкань і місць, які вона визначила своєю присутністю. Відсутність — це не ніщо зв'язків з якимось місцем, а навпаки, це я визначаю П'єра стосовно якогось місця, кажучи, що він тут відсутній. Нарешті, я не говоритиму про відсутність П'єра стосовно якогось місця в природі, навіть якщо він має звичку там бувати. І навпаки, я міг би пошкодувати, що його немає на пікніку, який «мав місце» в якійсь країні, де він ніколи не бував. Відсутність П'єра визначається стосовно якогось місця, де він повинен сам визначити себе щодо буття, але саме це місце визначено як місце не через місцевість чи навіть через одиничні відношення місця до самого П'єра, а через присутність інших людино-реальностей. Якраз стосовно *інших людей* П'єр відсутній. Відсутність є конкретним модусом буття П'єра стосовно Терези: це — зв'язок між людино-реальностями, а не між людино-реальністю і світом. Саме через зв'язок із Терезою П'єр відсутній на *цьому місці*. Отже, відсутність — це буттєвий зв'язок між двома чи кількома людино-реальностями, через який стає необхідною фундаментальна присутність цих реальностей, одних для других, і який принаймні є лише однією із часткових конкретизацій цієї присутності. Бути відсутнім, для П'єра стосовно Терези, це — частковий спосіб його-буття теперішнього. Справді, відсутність має значення лише тоді, коли всі зв'язки П'єра з Терезою збереглися: він її кохає, він — її чоловік, забезпечує її існування тощо. Зокрема, відсутність передбачає збереження *конкретного* існування П'єра: смерть — це не відсутність. Тоді *відстань* від П'єра до Терези нічого не змінює у фундаментальному факті їхньої взаємної присутності. Справді, розглядаючи цю присутність із погляду П'єра, бачимо: *або ж* Тереза існує в осерді світу як об'єкт-інший, *або ж* він відчуває себе існуючим для Терези як суб'єкт-інший. У першому випадку відстань — це випадковий факт і нічого не зна-

чить стосовно фундаментального факту, що П'єр — це той, через кого «існує» світ як тотальність, і що П'єр присутній без відстані в цьому світі як той, через кого ця відстань існує. У другому випадку, де б не був П'єр, він відчуває себе існуючим для Терези без відстані: вона перебуває *на відстані* від нього тією мірою, якою вона віддалена від нього і розгортається дистанція між нею і ним: цілий світ розділяє їх. Але він існує без відстані для неї, бо він — об'єкт у світі, який вона змушує відбутися в бутті. Як наслідок, у будь-якому випадку віддаленість не може модифікувати сутнісні відношення. Хоча якою б маленькою чи великою була відстань між П'єром-об'єктом і Терезою-суб'єктом, між Терезою-об'єктом і П'єром-суб'єктом, існує нескінченна густина світу: між П'єром-суб'єктом і Терезою-об'єктом, між Терезою-суб'єктом і П'єром-об'єктом зовсім не існує дистанції. Емпіричні концепції відсутності й присутності — це два різновиди певної фундаментальної присутності П'єра в Терезі і Терези в П'єрі; вони її виявляють тим чи тим способом і мають сенс лише завдяки їй. У Лондоні, в Індії, в Америці, на безлюдному острові П'єр присутній у Терезі, котра мешкає в Парижі, він буде в ній присутній аж до його смерті. Це означає, що якесь буття не *розташоване* через свій зв'язок з місцями, через градуси довготи і широти: воно розташоване в людському просторі, між «стороною Германтів» і «стороною Сванів», і саме безпосередня присутність Свана, герцогині Германтської дає можливість розгорнути цей *годологічний* простір, де він розташований. Однак ця присутність — у трансцендентному: якраз присутність у мені, в трансцендентному, мого кузена з Марокко дає мені можливість розгорнути цю дорогу між мною і ним, яка мене розташовує-в-світі і яку можна було б назвати дорогою з Марокко. Справді, ця дорога — не що інше, як відстань між іншим-об'єктом, яку я міг би *сприймати* у зв'язку з моїм «буттям-для» та іншим-суб'єктом, який у мені присутній без відстані. Отже, я *розташований* через нескінченне розмаїття доріг, які мене ведуть до об'єктів *мого* світу в кореляції з безпосередньою присутністю трансцендентних суб'єктів. Оскільки світ мені дано весь одночасно, з усіма його буттями, ці дороги репрезентують лише сукупність ін-

струментальних комплексів, які дають можливість з'явитися як «оцей» на тлі світу об'єкту-іншому, який уже тут імпліцитно і реально існував. Але ці зауваги можуть бути узагальнені: це не лише П'єр, Рене, Люсьєн відсутні чи присутні стосовно мене на тлі первісної присутності; бо не одні вони сприяють моєму розташуванню: я також розташований як європеєць стосовно азіатів чи негрів, як старий стосовно молоді, як суддя стосовно злочинця, як буржуа стосовно робітників тощо. Якраз щодо будь-якої живої людини будь-яка людино-реальність присутня чи відсутня на тлі первісної присутності. І ця первісна присутність може мати сенс лише як буття-розглядуване чи як буття-розглядаюче, тобто залежно від того, що інший є для мене об'єктом, чи я сам — об'єкт-для-іншого. Буття-для-іншого — постійний факт моєї людської реальності, і я його вловлюю з його фактичною необхідністю у найменшій думці, яку я формулюю щодо самого себе. Хоч куди б я йшов, хоч що б я робив, я лише змінюю свої відстані з іншим-об'єктом, лише торую шляхи до іншого. Мене віддалити, мене наблизити, відкрити певний частковий об'єкт-інший — це лише здійснити емпіричні варіації на фундаментальну тему мого буття-для-іншого. Інший мені всюди присутній як той, завдяки кому я стаю об'єктом. Я цілком можу помилятися щодо емпіричної присутності якогось об'єкта-іншого, котрого я щойно перестрів. Цілком можу вважати, що це саме Анні йде мені назустріч і виявити, що це зовсім незнайома особа: від цього фундаментальна присутність Анні в мені не зміниться. Я цілком можу вважати, що якась людина чатує на мене в темряві, і виявити: це — лише стовбур дерева, який я сприйняв за людину; від цього моя фундаментальна присутність щодо всіх людей, присутність у мені самому щодо всіх людей не стане іншою. Бо поява якоїсь людини як об'єкта у полі мого досвіду — це не те, що мене навчає, що *існують* люди. Моя упевненість в існуванні іншого незалежна від цих досвідів, і навпаки, саме вона уможливлює їх. Тоді те, що переді мною постає і стосовно чого я можу помилятися, це не є ані інший, ані реальний і конкретний зв'язок іншого зі мною, а якраз *оце*, яке *може* репрезентувати людину-об'єкт, так само як і не ре-

презентувати її. Те, що є лише вірогідним (це — і відстань, і реальна близькість іншого, тобто його характер об'єкта та його приналежність до світу, який я спонукаю розкритися), не є сумнівним, просто тому, що через саму мою появу я чиню так, що з'являється інший. Тільки ця об'єктивність себе засновує в світі як «іншого десь у світі»: інший-об'єкт достовірний як поява, корелятивна стосовно моєї суб'єктивності, але ніколи не є напевним, що інший буде *цим* об'єктом. Подібним же чином фундаментальний факт (моє буття-об'єкт для суб'єкта) є очевидністю того ж типу, що й рефлексивна очевидність, але не є фактом, що точно в цей визначений момент і для одиничного іншого я вирізняюсь як *«оце»* на тлі світу, швидше я залишаюсь ядром у невизначеності якогось тла. Хай я зараз існую як об'єкт для якогось німця, хай ким би він був, це — безсумнівно. Але чи існую я як європеєць, француз, парижанин у невиразності цих колективностей чи як *цей* парижанин, навколо якого паризьке населення і французька колективність раптом організується, щоб слугувати йому тлом? Щодо цього я завжди можу мати лише вірогідні знання, до того ж вони можуть бути нескінченно вірогідними.

Тепер ми можемо з'ясувати природу погляду: в будь-якому погляді виявляється якийсь інший-об'єкт як конкретна і вірогідна присутність у моєму полі сприйняття, і за певної поведінки цього іншого я сам себе визначаю як охопленого соромом, страхом тощо, моїм «буттям-розглядуваним». Це «буття-розглядуване» презентує себе як чиста вірогідність того, що я зараз є цим конкретним «оцим» — вірогідність, яка може виявити свій сенс і саму свою природу вірогідного лише від фундаментальної впевненості, що інший для мене завжди присутній, оскільки я завжди є *для іншого*. Випробування мого людського становища як об'єкта для *всіх* інших живих людей, вкинутого на арену, під мільйони поглядів, і одночасно уникаючого самого себе мільйони разів, я його (випробування) конкретно реалізую, коли постає якийсь об'єкт у *моєму* універсумі, якщо цей об'єкт мені вказує, що я ймовірно є зараз об'єктом як *диференційоване оце* для чиєїсь свідомості. Саме цю сукупність феномена ми називаємо *поглядом*. Кожен погляд змушує

нас конкретно випробувати — і в незаперечній достовірності *cogito,*— що ми існуємо для всіх живих людей, тобто, що існують (*des*) [1] свідомості, для яких я існую. Ми беремо «*des*» у дужки, аби точніше позначити, що інший-суб'єкт у мені в цьому погляді не подає себе у формі множини, так само як і в однині (за винятком у його конкретному зв'язку з *одним* частковим іншим-об'єктом). Справді, множина притаманна лише об'єктам, вона приходить у буття завдяки появі якогось модифікуючого для-себе. Буття-розглядуване, спонукаючи з'являтися для нас (*des*) суб'єктів, ставить нас у присутність якоїсь немножинної реальності. Навпаки, як тільки я *дивлюся* на тих, хто мене розглядає, *інші* свідомості ізолюються у множинність. Якщо, з другого боку, відвертаючись від погляду як випадку конкретного випробування, я намагаюся мислити *порожньою* нескінченну невизначеність людської присутності й уніфікувати її у вигляді поняття нескінченного суб'єкта, який ніколи не є об'єктом, то я одержую чисто формальне поняття, котре співвідноситься з нескінченною кількістю містичних досвідів присутності іншого, поняття Бога як всюдисущого і нескінченого суб'єкта, *для якого* я існую. Але цим двом об'єктиваціям, об'єктивації конкретній та описаній як уніфікуюча, абстрактна об'єктивація (і одній, і другій), бракує випробуваної реальності, тобто дочисельної присутності іншого. Більшої конкретності цим заувагам надає спостереження, всім доступне: коли нам випадає з'являтися «привселюдно» — зіграти якусь роль чи виголосити доповідь, ми не випускаємо з уваги, що нас розглядають, і не забуваємо, як нам належить поводитися *в присутності* погляду, точніше, намагаємося конституювати якесь буття і певну сукупність об'єктів *для* цього погляду. Але ми не реєструємо цього погляду. Адже, поки ми промовляємо і увага прикута до тих декількох ідей, які хочемо розвинути, присутність іншого залишається індиферентною. Було б помилкою уніфікувати його під рубриками «*клас*», «*аудиторія*» тощо: справді, ми не усвідомлюємо якогось конкретного й індивідуалізованого буття з колективною свідомістю: тут є

[1] Невизначений артикль у множині.— *Перекл.*

образи, які могли б прислужитися згодом для оформлення нашого досвіду і які змінюють його більш ніж наполовину. Тим паче ми не вловлюємо і множинний погляд. Йдеться швидше про невідчутну, скороминущу і всюдисущу реальність, яка реалізує перед нами наше невиявлене я і співробітничає з нами у виробництві цього я, котре нас уникає. Якщо, навпаки, я хочу пересвідчитися, чи моя думка була достатньо зрозумілою, й оглядаю аудиторію, то раптом бачу появу *голів* і *очей*. Об'єктивуючись, дочисельна реальність іншого розпадається і плюралізується. Але погляд також зникає. Саме до цієї донумеричної і конкретної реальності (значно більше, ніж до стану неавтентичності людино-реальності) слід зберігати слово «*on*»[1]. Постійно там, де я є, на мене (*on*) дивляться. (*On*) завжди невловимий як об'єкт, він одразу ж *розпадається*.

Таким чином, погляд наводить нас на слід нашого *буття-для-іншого*, він виявляє незаперечне існування цього іншого, для якого ми існуємо. Але він не може нас вести далі: зараз нам належить розглянути фундаментальний зв'язок я з іншим, таким, яким він себе розкриває в нас; або, якщо хочете, маємо тематично з'ясувати і зафіксувати усе, що включене в межі цього первісного відношення, і запитати себе, яким є *буття* цього буття-для-іншого.

Міркування, яке допоможе виконати нам це завдання і вибратися з попередніх зауваг, полягає в тому, що буття-для-іншого — не онтологічна структура для-себе. Справді, не можна навіть мріяти вивести як наслідок із якогось принципу ні буття-для-іншого з буття-для-себе, ні, відповідно, буття-для-себе з буття-для-іншого. Безперечно, наша людино-реальність спонукає бути одночасно для-себе і для-іншого, але наші теперішні висліди не мають на меті конституювання якоїсь антропології. Здається, не було б неможливим осягнути для-себе тотально вільним від будь-якого для-іншого, і яке існувало б, навіть не підозрюючи про можливість бути якимось об'єктом. Просто це для-себе не було б «людиною». Те, що тут нам відкриває *cogito*, так це — фактична необхідність:

[1] Неавтономний займенник, відповідає німецькому «Man». — *Перекл.*

виявляється — і це незаперечно,— що наше буття у зв'язку зі своїм буттям-для-себе є також і для іншого; буття, яке проявляється у рефлексивній свідомості є для-себе-для-іншого; картезіанське *cogito* змушує лише обстоювати абсолютну істину щодо певного *факту*: факту мого існування; тоді як дещо розширене *cogito*, яким ми тут користуємося, розкриває нам як факт існування іншого і моє існування для іншого. Це — все, що можемо сказати. Таким чином, моє буття-для-іншого як виникнення в бутті моєї свідомості має характер якоїсь абсолютної події. Оскільки ця подія є одночасно історіалізацією — бо я себе темпоралізую як присутність в іншому — і передумовою будь-якої історії, називатимемо її передісторичною історіалізацією. І саме так, як передісторичну темпоралізацію одночасності, ми її й розглядатимемо. Під передісторичним розуміємо зовсім не те, що воно знаходиться в попередньому часі в історії, що не мало б жодного смислу,— а те, що воно складає частину цієї первісної темпоралізації, яка історіалізується, уможливлюючи історію. Саме як факт — первісний і постійний, а не як суттєву необхідність — ми і вивчатимемо буття-для-іншого.

Перед цим ми з'ясували різницю, що відділяє негацію внутрішнього типу від зовнішньої негації. Зокрема, відзначали, що основа будь-якого пізнання визначеного буття — це первісне відношення, завдяки якому для-себе, в самому своєму виникненні, має бути мовби не *цим* буттям. Негація, яку для-себе реалізує таким чином,— це негація внутрішня: для-себе її реалізує у цілковитій свободі; точніше, воно *є* цією негацією, бо вибирає себе як конечність. Але вона його нерозривно пов'язує з буттям, котрим воно не є, і ми змогли описати, як для-себе включає в своє буття буття об'єкта, котрим воно не є, оскільки воно є під питанням у своєму бутті, як таке, що не є *цим* буттям. Ці зауваження без суттєвих змін можуть бути застосовані до первісного відношення для-себе з іншим. Якщо існує інший взагалі, то потрібно передусім, щоб я був тим, хто не є іншим, і якраз саме в цій негації, вчиненій мною наді мною, я стаю існуючим, а інший з'являється як інший. Ця негація, котра конституює моє буття і котра, як говорив Гегель, спонукає мене

з'являтися як *той самий* перед іншим, конституює мене на ґрунті нететичної самості в «*я-той-самий*». Під цим не слід розуміти, що якесь *я* оселяється в нашій свідомості, але що самість підсилюється, виникаючи як негація якоїсь іншої самості, і що це підсилення осягається позитивно як постійний вибір самості нею самою як *та ж* самість і як *саме ця самість*. Для-себе, яке мало б бути своїм себе, не будучи *самим-собою*, було б осяжним. Просто для-себе, яким я є, має бути тим, чим воно є у формі відмови від іншого, тобто самим-собою. Отже, скористовуючись формулами, застосовані до пізнання не-я загалом, можемо сказати, що для-себе, у формі самого-себе, містить буття іншого у своєму бутті, оскільки воно є під питанням у своєму бутті, як таке, що не є іншим. Інакше кажучи, щоб свідомість могла не бути іншим, і, отже, щоб міг «тут мати» місце інший, без якого це «не-бути», умова самого-себе, було б просто об'єктом констатації свідка «третьої людини», потрібно, щоб вона мусила бути сама-собою і спонтанно — цим *не-бути*, потрібно, щоб вона вільно відділялася від іншого і вивалася з нього, обираючи себе як ніщо, яке просто є іншим як інше, і через це з'єднувалася з «самим-собою». І саме це виривання, яке є буттям для-себе, спричиняє існування іншого. Це зовсім не означає, що воно дає буття іншому, а просто те, що воно дає йому *буття-інше*, або суттєву передумову «наявності». Зрозуміло, для для-себе модус бути-тим-чим-не-є-інший цілком паралізований через ніщо, для-себе є тим, чим не є інший у неантизуючому модусі «відображення-відображуючого»; не-бути-іншим ніколи не *дається*, але постійно вибирається у безперервному відновленні, свідомість може *не бути* іншим лише тому, що вона є свідомістю (*de*) самої-себе, не будучи іншим. Отже, внутрішня негація, так само, як і у випадках присутності у світі, є унітарним буттєвим зв'язком: потрібно, щоб інший був присутнім з усіх сторін у свідомості, навіть щоб він пронизував її повністю для того, аби свідомість могла уникати, якраз *не будучи нічим*, цього іншого, що містить у собі небезпеку приклеїтися до неї. Якби раптом свідомість *стала* чимось, розрізнення між самою-собою і іншим зникло б у надрах якоїсь тотальної нерозрізненості.

Утім, цей опис має містити в собі суттєвий додаток, який радикально модифікує його сенс. Справді, коли свідомість реалізувала себе, не будучи таким чи таким *оцим* у цьому світі, негативне відношення не було взаємним: розглядуване *оце* не спонукає не бути свідомість: вона себе визначає в ньому і через нього до не бути ним, але *оце* залишається стосовно неї у своїй чистій індиферентній формі: справді, це означає, що воно зберігає свою природу *в-собі*, і саме як *в-собі* воно себе проявляє в свідомості в самій негації, через яку для-себе змушує себе бути, заперечуючи себе, яким воно було в-собі. Якщо ж навпаки, йдеться про іншого, внутрішнє негативне відношення є відношенням взаємності. Буття, яким свідомість має не бути, визначається як буття, яке має не бути цією свідомістю. Справді, це означає, що сприймаючи *оце* у світі, свідомість відрізняється від *оцього* не лише своєю власною індивідуальністю, але й своїм модусом буття. Вона була *для-себе* перед *в-собі*. Натомість у виникненні іншого вона ніяк не відрізняється від іншого стосовно його модусу буття: інший є тим, чим вона є, він є для-себе і свідомістю, він відсилає до можливостей, які є її можливостями, він є самим собою через виключення іншого; не може поставати питання про те, щоб протиставити себе іншому через чисто числове визначення. Тут немає *двох чи багатьох* свідомостей: справді, нумерація передбачає якогось стороннього свідка, і вона є простою констатацією зовнішнього відношення. Інший для для-себе може існувати лише в спонтанній і донумеричній негації. Інший існує для свідомості, лише *сам-себе заперечуючи*. Але якраз тому, що інший є самим собою, він може бути для мене і через мене, заперечуючим себе, оскільки він є *самим собою, який мене заперечує*. Я не можу ані вловити, ані осягнути якусь свідомість, яка б мене зовсім не досягала. Єдина свідомість, яка аж ніяк мене не вловлює і не заперечує і яку я сам можу осягнути, це — не якась ізольована свідомість десь поза світом, а моя власна свідомість. Отже, інший, якого я визнаю, щоб заперечити його буття, це передусім *той, для якого існує моє для-себе*. Справді, той, ким я прагну не бути, не лише тому, що я його заперечую собою, що він не є мною, але я якраз себе змушую

не бути якимось буттям, яке себе примушує не бути мною. Втім, це подвійне заперечення є в якомусь сенсі деструктивним щодо самого себе: справді, або я себе змушую не бути певним буттям, і тоді воно є об'єктом для мене, і я втрачаю свою об'єктність для нього; у цьому випадку інший припиняє бути іншим-мною, тобто суб'єктом, який мене змушує бути об'єктом через відмову бути собою; або ж це буття цілком є іншим і змушує себе не бути мною, але в цьому випадку я стаю об'єктом для нього, і він втрачає свою власну об'єктність. Таким чином, від початку інший є не-я-не-об'єкт. Хоч би якими б були подальші процеси діалектики іншого, якщо інший спочатку повинен бути іншим, він є той, хто в принципі не може проявитися в самому своєму виникненні, через яке я заперечую бути ним. У цьому сенсі моя фундаментальна негація не може бути безпосередньою, оскільки немає нічого, на чому вона могла б триматися. Те, чим я, зрештою, відмовляюся бути, не може нічим бути, окрім як цією відмовою бути я, через яку інший мене робить об'єктом; або, якщо хочете, я заперечую своє заперечуване я: я визначаюся як я-сам через відмову від я-заперечуваного; я покладаю це заперечуване я як я-відчужене в самому виникненні, через котре я відриваюся від іншого. Але цим я визнаю і стверджую не лише іншого, але й існування мого я-для-іншого: справді, це означає, що я не можу *не бути* іншим, якщо я не беру на себе своє буття-об'єкт для іншого. Зникнення відчуженого я тягло б за собою зникнення іншого через розчинення самого я. Я уникаю іншого, залишаючи в його руках моє відчужене я. Але оскільки я себе вибираю як відрив від іншого, я приймаю на себе і визнаю за своє це відчужене я. Моє відривання від іншого, тобто саме моє я, є через суттєву структуру засвоєнням як *свого* цього я, котрого заперечує інший: він навіть є *лише цим*. Таким чином, це відчужене і заперечуване я є водночас моїм зв'язком з іншим і символом нашого абсолютного розділення. Справді, у тих межах, де я є тим, хто робить так, що *існує* інший через ствердження моєї самості, я-об'єкт є моїм і я його вимагаю, оскільки розділення між іншим і мною самим ніколи не дано, і я за це постійно відповідальний у своєму бутті. Але

оскільки інший співвідповідальний за наше первісне розділення, це я мене уникає, бо воно є тим, чим інший себе примушує не бути. Таким чином, я вимагаю як *своє* і для себе якесь я, яке мене уникає, і оскільки я змушую себе не бути іншим, бо інший — це спонтанність, ідентична до моєї спонтанності, то саме як я-себе-уникаючий я вимагаю цього я-об'єкта. Цей я-об'єкт є мною, *яким я є* тією мірою, якою воно мене уникає, і я його заперечував би як моє, якби воно могло збігатися зі мною-самим у чистій самості. Таким чином, моє буття-для-іншого, тобто моє я-об'єкт, не є образом, відрізаним від мене, котрий міститься в якійсь сторонній свідомості: це — цілком реальне буття, *моє* буття як передумова моєї самості перед іншим і самості іншого переді мною. Це — моє *буття-зовнішнє*: не буття, яке терплять і яке само приходило б ззовні, але зовнішнє, взяте і визнане як *моє* зовнішнє. Справді, для мене можливо заперечувати я іншого, лише оскільки інший сам є *суб'єктом*. Якби я безпосередньо заперечував іншого як чистий об'єкт — тобто як щось існуюче в осерді світу,— то це не *іншого* я заперечував би, а швидше об'єкт, який у принципі не мав би нічого спільного з суб'єктивністю: я залишався б беззахисним віч-на-віч з якоюсь тотальною асиміляцією мене з іншим, через неможливість утриматися на своїх позиціях у царині іншого — суб'єктивності, яка є також *моєю* цариною. Я можу тримати іншого на відстані, лише приймаючи якусь межу у моїй суб'єктивності. Але ця межа не може ані походити від мене, ані мислитися мною, бо я не можу сам себе обмежувати, інакше я був би конечною тотальністю. З другого боку, за словами Спінози, думка може бути обмежена лише думкою. Свідомість може бути обмеженою лише свідомістю. Отже, межа між двома свідомостями, оскільки вона породжена обмежуючою свідомістю і прийнята на себе обмеженою свідомістю, ось те, що є моїм я-об'єктом. Мусимо це розуміти в двох сенсах слова «межа». Справді, з боку обмежуючого межа осягається як зміст, який мене містить і мене оточує, порожня оболонка, що мене утримує в тотальності, ставлячи мене поза грою; з боку обмеженого — вона є для будь-якого явища самості тим самим, що й математична границя для серії, яка прагне

до неї, але ніколи не може її досягти; будь-яке буття, котрим я маю бути, є в своїй границі таким самим, що й асимптоматична крива до прямої. Таким чином, я — це детоталізуюча і невизначена тотальність, що міститься у конечній тотальності, яка її оточує на відстані і якою я є поза собою, без спроможності ані реалізувати її, ані навіть досягнути її. Переконливим образом стосовно моїх зусиль осягнути *себе* та їх марності можуть слугувати дані про сферу, наведені Пуанкаре, температура якої поступово знижується від її центру до поверхні: живі істоти прагнуть досягти поверхні цієї сфери, виходячи з її центру, але зниження температури викликає у них постійно зростаюче стискування; вони прагнуть стати нескінченно плескатими в міру того, як вони наближаються до мети, внаслідок цього вони відділяються від неї якоюсь нескінченною відстанню. Однак ця недосяжна межа, моє я-об'єкт, не ідеальна: це — реальне буття. Це буття зовсім не є *в-собі*, оскільки воно себе не продукує в чистій недиференційованій зовнішності, але тим паче воно не є *для-себе*, оскільки не є буттям, яким я маю бути, неантизуючи себе. Воно є якраз моє *буття-для-іншого*, розтягнуте між двома первісними негаціями, протилежними за походженням і зі зворотним сенсом; оскільки інший *не є* цим я, про яке він має інтуїцію, а *я не маю інтуїції* щодо цього я, яким я є. Однак це я, продуковане одним і прийняте на себе другим, добуває свою абсолютну реальність з того, що воно — єдино можливе розділення між двома глибоко тотожними буттями стосовно їхнього способу буття, які безпосередньо присутні один в одному, бо лише свідомість може обмежувати свідомість, жоден середній член між ними не мислимий.

Якраз виходячи з цієї присутності в мені іншого-суб'єкта, в і через прийняту мною об'єктність, ми можемо зрозуміти об'єктивацію іншого як другого моменту мого відношення до іншого. Справді, присутність іншого по той бік моєї непроявленої межі може бути мотивацією мого повторного осягнення мене-самого як вільної самості. У тих межах, в яких я себе заперечую як іншого, а інший спочатку себе виявляє, він може виявляти себе лише як інший, тобто як суб'єкт по той бік моєї межі, як

те, що мене обмежує. Справді, мене ніщо не може обмежувати, окрім іншого. Отже, він з'являється як той, хто у всій своїй повноті свободи і вільній проекції до своїх можливостей ставить мене поза грою і позбавляє трансцендентності, відмовляючись «робити разом з» (у сенсі німецького: *mit-machen*). Отже, я маю осягнути спочатку і єдино ту з двох негацій, за яку я не є відповідальним, і яка не приходить до мене через мене. Але в самому осягненні цієї негації виникає свідомість (*de*) себе як я-сам, тобто що я можу мати ясну свідомість (*de*) себе, бо я також відповідальний за негацію іншого, яка є моєю власною можливістю. Це і є пояснення другої негації, яка йде від мене до іншого. Щоправда, вона вже була тут, але замаскована іншим, оскільки вона себе втрачала для того, аби спричинити появу іншого. Але якраз інший — це мотив, щоб з'явилася нова негація: оскільки якщо існує інший, який не ставить мене поза грою, покладаючи мою трансцендентність як чисто споглядальну, то це значить, що я відриваю себе від іншого, беручи на себе свою межу. І свідомість (*de*) цього відривання, *або* свідомість (бути) *тим самим* стосовно іншого,— це свідомість (*de*) моєї вільної спонтанності. Через саме це відривання, яке ставить іншого у володіння моєї межі, я вже іншого ставлю поза грою. Отже, оскільки я маю свідомість (*de*) мене-самого як одну з моїх вільних можливостей і, оскільки я проектую себе в напрямі до самого-себе, щоб реалізувати цю самість, я вже відповідальний за існування іншого: це якраз я сприяю тому, що через саме ствердження моєї вільної спонтанності *існує* інший, а не просто нескінченне відсилання свідомості до самої себе. Отже, інший виявляється поставленим поза грою, оскільки це від мене залежить його не-буття, і через це його трансцендентність більше не є тією трансцендентністю, яка *мене трансцендентує* до нього, вона вже чисто споглядальна, коло самості просто *дане*. І оскільки я не можу водночас реалізувати обидві негації, нова негація, хоча інший і є її мотивацією, у свою чергу маскує її: інший мені постає як деградована присутність. Фактично, інший і я співвідповідальні за існування іншого, але саме через такі дві негації, коли я не можу відчувати одну з них без того, щоб вона одразу ж не маску-

вала другу. Отже, інший тепер стає тим, що я обмежую у самому своєму проектуванні в напрямі до не-бути-іншим. Звичайно, тут треба розуміти, що мотивація цього переходу має афективний характер. Наприклад, ніщо не заважало б тому, щоб я залишався зачарованим цим не-проявленим разом із його потойбічним, якби я не реалізував якраз це не-проявлене в страху, в соромі чи гордині. І якраз афективність вказаних мотивацій враховує емпіричну випадковість цих змін точок зору. Але самі ці почуття — не що інше, як наш спосіб афективно відчувати наше буття-для-іншого. Справді, страх передбачає, що я — в небезпеці як присутність в осерді світу, а не як для-себе, завдяки якому існує світ. Якраз об'єкт, яким *я* є, перебуває в небезпеці у цьому світі, і як такий, внаслідок своєї нерозривної буттєвої єдності з буттям, яким я маю бути, може втягнути до руйнування для-себе, яким я маю бути, разом із моїм власним руйнуванням. Отже, страх — це відкриття мого буття-об'єкта у випадку появи якогось іншого об'єкта у моєму перцептивному полі. Він відсилає до джерела будь-якого страху, що є боязким відкриттям моєї простої об'єктності, оскільки вона перевищена і трансцендована можливостями, які не є моїми. Саме звертаючись до своїх власних можливостей, я уникатиму страху тією мірою, в якій я буду розглядати свою об'єктність як несуттєву. Це можливо лише, коли я себе осягаю як відповідального за буття іншого. Інший тоді стає *тим, яким я повинен не бути*, а його можливості — це можливості, які я заперечую і які я можу просто споглядати, отже, є мертвими можливостями. Через це я перевищую мої теперішні можливості, оскільки я їх розглядаю як такі, що завжди можуть бути перевищеними іншими можливостями, але я також перевищую можливості іншого, розглядаючи їх із точки зору єдиної якості, яку він мав би, без того, щоб вона була його власною можливістю — саме його властивістю іншого, оскільки я сприяю тому, що він є іншим,— і розглядаючи їх як можливості мого перевищення, які я завжди можу перевищити до нових можливостей. Таким чином, я одразу ж одержав моє буття-для-себе через мою свідомість (*de*) себе як постійного центру нескінченних можливостей, і я трансфор-

мував можливості іншого в мертві можливості, надаючи їм усім властивості *не-переживані-мною*, тобто *просто даних*.

Відповідно, сором — це лише первісне почуття мати своє буття *ззовні*, втягнуте в якесь інше буття, і як таке, без будь-якого захисту, освітлене абсолютним світлом, що випромінюється якимось чистим суб'єктом; це — свідомість бути безповоротно тим, чим я був завжди: «у відстроченні», тобто у формі «ще-не» або «вже-більше-не». Чистий сором — це не почуття бути таким чи таким об'єктом, що заслуговує на осуд, але взагалі бути *якимось об'єктом*, тобто *визнати* себе в цьому деградованому бутті залежним і застиглим, яким я є для іншого. Сором — це почуття *первісного провалу*, не тому, що я зробив таку чи таку помилку, а просто тому, що я «провалився» в цей світ, у середовище речей, і що я потребую опосередкування іншим, аби бути тим, чим я є. Сором'язливість і, зокрема, острах бути зненацька захопленим голим є лише символічною специфікацією первісного сорому: тіло тут символізує нашу беззахисну об'єктність. Одягнутися означає приховати свою об'єктність, вимагати права бачити, не будучи баченим, тобто бути чистим суб'єктом. Ось чому біблійний символ падіння після первісного гріха визначається фактом того, що Адам і Єва «пізнали, що вони голі». Реакція на сором полягає якраз у тому, щоб осягнути як об'єкт того, хто осягнув *мою* власну об'єктність. Справді, з того моменту, коли інший з'явився мені як об'єкт, його суб'єктивність стає простою *властивістю* об'єкта, що розглядається. Вона деградує і визначається як «сукупність *об'єктивних* властивостей, які уникають мене в принципі». Інший-об'єкт «має» суб'єктивність, як цей порожній короб має «нутро». І тим самим я себе *відновлюю*, оскільки я не можу бути *об'єктом для об'єкта*. Я аж ніяк не заперечую, що інший і далі перебуває у зв'язку зі мною через свій «інтер'єр», але свідомість, котру він має про мене, будучи свідомістю-об'єктом, постає переді мною як чиста бездіяльна «внутрішність»: це — одна з властивостей серед інших цього «інтер'єру», щось схоже на чутливу фотоплатівку в чорній камері якогось фотоапарата. Оскільки я сприяю тому, що інший існує, я себе сприй-

маю як вільне джерело цього знання, яке інший має щодо мене, а інший з'являється мені як *зачеплений* у своєму бутті цим знанням, яке він має про моє буття, оскільки я йому *надаю* властивості іншого. Тоді це знання набуває *суб'єктивного* характеру, в новому сенсі «релятивного», тобто, оскільки воно перебуває в суб'єкті-об'єкті як якась *відносна* якість у бутті-іншого, якому я її надаю. Воно мене більше не *зачіпає*: воно *в ньому* є певним образом *мене*. Таким чином, суб'єктивність деградує себе у внутрішність, вільна свідомість — у чисту відсутність принципів, можливості — у властивості, а пізнання, через яке інший мене досягає у моєму бутті, в чистий *образ* мене у «свідомості» іншого. Сором викликає реакцію, яка його перевищує і скасовує його, бо він включає в себе імпліцитне і нетематизоване розуміння можливості-бути-об'єктом суб'єкта, для якого я — об'єкт. І це імпліцитне розуміння є не що інше, як свідомість (*de*) мого «бути-самим-собою», тобто моєю підсиленою самістю. Справді, в структурі, яку виражає вислів «я себе соромлюся», сором передбачає я-об'єкт для іншого, але також самість, яка відчуває сором і яка недосконало виражена цим «я» із наведеної формули. Таким чином, сором — це унітарне розуміння трьох вимірів: *«я* соромлюся *себе* перед *іншим»*.

Якщо один із цих вимірів зникає, сором також зникає. Втім, якщо я осягаю «когось», суб'єкта, перед яким я відчуваю сором, то він не може стати об'єктом, не розпорошившись у множинність іншого, якщо я його покладаю як абсолютну єдність суб'єкта, який жодним чином не може стати об'єктом, то я тим самим покладаю вічність мого буття-об'єкта і я увічнюю свій сором. Це — сором перед Богом, тобто визнання моєї об'єктності перед якимось суб'єктом, котрий ніколи не може стати об'єктом; відразу ж я *реалізую* себе в абсолютному і гіпостазую свою об'єктність: постулювання Бога супроводжується речовинністю моєї об'єктності; точніше, я постулюю своє буття-об'єкт-для-Бога як реальніше, ніж моє для-себе; я існую відчуженим і змушений визнавати себе через своє ззовні тим, чим я повинен бути. Це — джерело страху перед Богом. Чорні меси, профанація святинь, демонічні асоціації і т. ін.— це силкування

надати характер об'єкта абсолютному суб'єкту. Бажаючи зла заради зла, я намагаюся осягнути божественну трансцендентність (благо якої — його власна можливість) як трансцендентність чисто дану, яку я трансцендую в напрямі до зла. Тоді я «примушую страждати» Бога, я «його дратую» тощо. Ці спроби, що передбачають абсолютне *визнання* Бога як суб'єкт, котрий не може бути об'єктом, несуть у самих собі суперечність і приречені на постійну поразку.

Сама гордість не виключає первісного сорому. Якраз на підґрунті фундаментального сорому, або сорому бути об'єктом, вона вибудовується. Це — подвійне почуття: в гордості я визнаю іншого як суб'єкта, через якого об'єктність приходить у моє буття, але, окрім того, я визнаю себе відповідальним за свою об'єктність; я наголошую на своїй відповідальності і приймаю її на себе. У якомусь сенсі гордість є спочатку покірливістю: для того, щоб бути гордим *цим буттям*, потрібно, щоб я спершу змирився з тим, щоб *бути лише цим*. Отже, йдеться про якусь першу реакцію на сором, і це вже реакція втечі і самообману, оскільки, не припиняючи вважати іншого за суб'єкт, я намагаюся себе сприймати як такого, що *впливає* на іншого своєю об'єктністю. Таким чином, існують дві автентичні позиції: позиція, через яку я визнаю іншого як суб'єкта, через якого я приходжу до об'єктності — це і є сором; позиція, через яку я сприймаю себе як вільний проект, через який інший приходить до буття-іншого,— це гордість, або утвердження моєї свободи перед іншим-об'єктом. Але гордість, або марнославство, почуття неврівноважене, самообман: у марнославстві я намагаюся вплинути на іншого, оскільки я є об'єктом: ця краса, або ця сила, або цей розум, які він мені надає, оскільки він мене конституює як об'єкт,— я їх намагаюся використати рикошетом, пасивно викликаючи у нього почуття захоплення чи любові. Але, окрім того, я вимагаю, щоб це почуття як санкція мого буття-об'єкта, інший відчував, оскільки він є суб'єктом, тобто вільним. Справді, це — єдиний спосіб надати абсолютної об'єктивності моїй силі чи моїй красі. Таким чином, почуття, якого я вимагаю від іншого, несе в самому собі свою суперечність, бо я повинен вплинути цим на іншого, оскільки

він вільний. Воно відчувається в модусі самообману, і його внутрішній розвиток веде до його розпаду. Справді, для того, щоб використовувати моє буття-об'єкт, яке я на себе приймаю, я намагаюся його відновити *як об'єкт*; оскільки ж інший тут є ключем, я намагаюся заволодіти іншим для того, щоб він відкрив мені секрет мого буття. Таким чином, марнославство штовхає мене до захоплення іншого та до конституювання його як об'єкта, аби покопатися у цьому об'єкті і знайти там свою власну об'єктність. Але це означає вбити курку, що несе золоті яйця. Конституюючи іншого як об'єкт, я конституюю себе як образ у надрах іншого-об'єкта; звідси розчарування у марнославстві: цей образ, який я хотів вловити, щоб відновити його і розчинити у своєму бутті, я його *більше не визнаю*, я мушу, хоч-не-хоч, приписати його іншому як одну з його суб'єктивних властивостей; звільнений усупереч собі від своєї об'єктності, я залишаюся один перед іншим-об'єктом у моїй невизначеній самості, якою я маю бути без можливості коли-небудь звільнитися від своєї функції.

Отже, сором, страх і гордість — мої первісні реакції, вони є лише різними способами, якими я визнаю іншого як суб'єкта поза межами досягнення, і вони включають у себе певне розуміння моєї самості, яка може і повинна мені слугувати мотивацією для конституювання іншого як об'єкта.

Цей інший-об'єкт, що з'являється мені зненацька, аж ніяк не залишається чистою об'єктивною абстракцією. Він постає переді мною зі своїми частковими значеннями. Він — не лише об'єкт, свобода якого є певною *властивістю* як трансцендована трансцендентність. Він також «розгніваний», або «радісний», або «уважний», він «симпатичний», або «антипатичний», він «скупий», «запальний» тощо. Насправді це означає, що, осягаючи себе як самого-себе, я роблю так, що інший-об'єкт існує посеред світу. Я визнаю свою трансцендентність, але не як трансцендуючу трансцендентність, а як трансцендовану трансцендентність. Отже, вона з'являється як перевищення знарядь в напрямі до певних цілей такою ж мірою, якою я перевищую у своєму унітарному проекті самого-себе ці цілі, знаряддя і це перевищення іншим за-

собів в напрямі до цілей. Справді, це означає, що я ніколи не сприймаю себе абстрактно, як чисту можливість бути самим-собою, але живу своєю самістю в її конкретній проекції до такої чи такої мети: я існую лише як *заанґажований* і маю свідомість (*de*) бути лише як такий. На цій підставі я сприймаю іншого-об'єкт лише в якомусь конкретному і *анґажованому* перевищенні його трансценденції. Відповідно, анґажованість іншого, як його модус буття, з'являється мені, оскільки він є трансцендованим моєю трансцендентністю, як *реальне* анґажування, як *укорінення*. Одним словом, оскільки я існую *для-себе*, моє «анґажування» в якусь ситуацію має розумітися в сенсі, коли говорять: «Я прихильний (*engagé*) до такого-то», «Я зобов'язаний (*engagé*) віддати ці гроші» тощо. Якраз це анґажування характеризує іншого-суб'єкта, оскільки це — інший я-сам. Однак це об'єктивоване анґажування, коли я сприймаю іншого як об'єкт, деґрадує і стає анґажуванням-об'єктом в сенсі, коли говорять: «Ніж глибоко увійшов (*engagé*) в рану», «Армія ввійшла (*engagé*) в ущелину». Справді, слід розуміти, що буття-посеред-світу, яке приходить до іншого *через мене,* є реальним буттям. Аж ніяк не чиста суб'єктивна необхідність дає мені про нього знати як про такого, що існує посеред світу. Проте, з другого боку, інший не сам загубився в цьому світі. Це я його спонукаю загубитися посеред світу, який є моїм, завдяки тому, що він є для мене тим, чим я маю не бути, тобто через те, що я його тримаю поза собою як реальність чисто споглядальну і перевищену в напрямку до моїх власних цілей. Отже, об'єктивність — це не чисте заломлювання іншого крізь мою свідомість: вона приходить до іншого через мене як реальне визначення: я роблю так, що інший перебуває посеред світу. Отже, те, що я сприймаю як реальні ознаки іншого, це — буття-в-ситуації: справді, я його організую посеред світу, оскільки він організовує світ у напрямку до самого-себе, я осягаю його як об'єктивну єдність знарядь і перепон. У другій частині цієї праці [1] ми з'ясували, що тотальність знарядь строго корелятивна щодо моїх можливостей. Оскільки я є своїми можли-

[1] 2-га частина, розд. III, підрозд. III.

востями, порядок знарядь у світі — це образ, що проектується в у-собі моїх можливостей, тобто щодо того, чим я є. Але цей світовий образ я ніколи не можу розшифрувати, я адаптуюся до нього в і через дію. Інший, оскільки він є суб'єктом, таким же чином *анґажований у свій образ*. Оскільки ж я сприймаю його як об'єкт, то, навпаки, це якраз світовий образ впадає мені у вічі: інший стає інструментом, який визначає себе своїм відношенням до всіх інших інструментів, він — порядок *моїх* знарядь, що включений як анклав у порядок, котрий я накладаю на ці знаряддя: осягнути іншого означає осягнути цей порядок-анклав і співвіднести його з деякою центральною відсутністю, або «внутрішністю»; це означає визначити цю відсутність як застигле витікання об'єктів *мого* світу в напрямку до визначеного об'єкта *мого* універсуму. І сенс цього витікання зумовлюється цими самими об'єктами: це якраз розташування молотка і цвяхів, долота і мармуру, оскільки я перевищую це розташування, не будучи його основою, і визначає сенс цього інтрасвітового кровообігу. Таким чином, світ подає мені іншого у його тотальності і як тотальність. Звичайно, це подання залишається дозначним, бо я вловлюю порядок світу в напрямку до іншого як невизначену тотальність, на тлі якої постають кілька чіткіших структур. Якби я міг прояснити увесь комплекс знарядь, оскільки вони звернені до іншого, тобто якби я міг вловити не лише місце, яке молоток і цвяхи займають у цьому комплексі знарядь, а ще й вулицю, місто, націю тощо, то я зміг би чітко і тотально визначити буття іншого як об'єкт. Якби я помилявся щодо наміру іншого, то це аж ніяк не тому, що я співвідносив його жест із якоюсь недосяжною суб'єктивністю: ця суб'єктивність у собі і через себе не має нічого спільного із жестом, оскільки вона є трансцендентністю для себе, неперевищеною трансцендентністю. Але це тому, що я організовую цілий світ навколо цього жесту інакше, ніж він організований насправді. Отже, від того, що інший з'являється як об'єкт, він мені в принципі дається як тотальність; він займає увесь світ як світова сила у синтетичній організації його. Я не можу докладніше пояснити цю синтетичну організацію, як не можу пояснити світ сам собою, оскільки він є *моїм* сві-

том. І різниця між іншим-суб'єктом, тобто між іншим, яким він є для-себе, і іншим-об'єктом,— це не різниця цілого в частці, або прихованого у проявленому: інший-об'єкт в принципі є цілим, співпротяжним у суб'єктивній тотальності; ніщо не приховане, і оскільки об'єкти відсилають до інших об'єктів, то я можу до безкінечності примножувати свої знання про іншого, нескінченно пояснюючи його зв'язки з іншими знаряддями світу; й ідеалом *пізнання* іншого залишається вичерпне прояснення сенсу протікання світу. Принципова різниця між іншим-об'єктом і іншим-суб'єктом випливає лише з того, що інший-суб'єкт аніяк не може бути пізнаним, навіть осягнутим як такий: не існує проблеми пізнання іншого-суб'єкта, і об'єкти світу не відсилають до його суб'єктивності; вони відносяться лише до його об'єктності у світі як сенс — перевищений у напрямку до моєї самості — інтрасвітового протікання. Таким чином, присутність іншого в мені, що створює мою об'єктність, переживається як тотальність-суб'єкт; якщо я звертаюсь до цієї присутності, аби осягнути її, я знову сприймаю іншого як цілісність: цілісність-об'єкт співпротяжний із тотальністю світу. Це осягнення відбувається одразу: виходячи зі світу в цілому, я приходжу до іншого-об'єкта. Але це — завжди лише одиничні відношення, які вирізняються як *форми* на тлі світу. Навколо людини, якої я не знаю і яка читає в метро, присутній світ у цілому. І не лише її тіло — як об'єкт у світі — визначає її у її бутті: це і її посвідчення, це і напрямок руху вагона метро, у який вона сіла, і обручка, яку вона носить на пальці. Не лише як *знаки* того, чим вона є,— справді, поняття знаку знову відправило б нас до суб'єктивності, яку я не можу навіть осягнути і в якій вона є власне нічим, бо вона є тим, чим не є, і не є тим, чим вона є,— але як реальні характеристики її буття. Лише коли я *знаю*, що вона *є* в середині цього світу, у Франції, в Парижі, в процесі читання, я можу, через відсутність можливості побачити її посвідчення, лише *припустити*, що це — іноземець (це те, що означає: припустити, що людина підлягає якомусь контролю, фігурує в такому-от списку префектури, що з нею потрібно говорити голландською чи італійською, щоб одержати таку-то чи таку-то відповідь, що міжнародна

пошта доставляє до неї такою-то чи такою-то дорогою листи з такими чи такими марками тощо). Однак це посвідчення про особу дається мені в принципі в середині світу. Воно мене не уникає — як тільки воно створювалося, воно вже почало існувати для мене. Просто воно існує в імпліцитному стані, як кожна точка цього кола, яке я бачу як завершену форму; і слід було б змінити теперішню тотальність моїх зв'язків зі світом, щоб змусити його з'явитися як експліцитне *оце* на тлі універсуму. Таким же чином гнів іншого-об'єкта, коли він маніфестується мені крізь його крики, тупіт і погрози, не є *знаком* якогось суб'єктивного і прихованого гніву; він відсилає лише до інших жестів і до інших криків. Він визначає іншого, він *є* іншим. Звісно, я можу помилятися і прийняти за справжній гнів лише зімітоване обурення. Але тільки стосовно інших жестів і інших вчинків, об'єктивно сприйнятих, я можу помилятися; я помиляюся, якщо розумію порух руки як *реальний* намір мене вдарити. Тобто я помиляюсь, інтерпретуючи його як об'єктивно виявлений жест, а його не буде. Одним словом, об'єктивно вловлений гнів — це розташування світу навколо якоїсь інтрасвітової присутності-відсутності. Чи не означає це, що слід віддати належне біхевіористам? Безперечно ж, ні: біхевіористи, коли інтерпретують людину, виходячи із ситуації, випускають із поля зору її суттєву характеристику, якою є трансцендована-трансцендентність. Справді, інший — це об'єкт, який не може бути обмеженим самим-собою, це — об'єкт, який розуміється, лише виходячи з його мети. Безперечно, молоток і пилка не сприймаються інакше. І те, й те осягається через їхню функцію, тобто через їхню мету. Але це тому, що вони вже олюднені. Я можу їх зрозуміти, лише оскільки вони мене відсилають до якоїсь організації-знаряддя, центром якої є інший, оскільки вони — частка якогось комплексу, цілком трансцендентованого до якоїсь мети, яку я теж трансцендую. Отже, якщо можна порівняти іншого з якоюсь машиною, то це тому, що машина як людський факт вже містить у собі слід трансцендованого-трансцендентності, оскільки обладнання на ткацькій фабриці пояснюється лише через тканину, яку воно виробляє. Біхевіористська точка зору має переключитися, але це

переключення, втім, не зачепить об'єктивність іншого, бо те, що є спочатку об'єктивним (що ми назвали значенням, за прикладом французьких й англійських психологів, інтенцією — за прикладом феноменологів, трансценденцією — як Гайдеґер, чи формою — як у ґештальт-психологів), так це той факт, що інший не може себе визначити інакше, ніж через цілісну організацію світу, і що він є ключем до цієї організації. Отже, якщо я повертаюся від світу до іншого, щоб визначити його, то це не тому, що світ мені прояснюватиме іншого, а тому, що об'єкт-інший — це лише центр автономної і інтрасвітової референції *мого* світу. Отже, об'єктивний страх, який ми можемо відчувати, сприймаючи іншого-об'єкта, це не сукупність фізіологічних проявів розгубленості, які ми бачимо чи вимірюємо за допомогою сфігмографа чи стетоскопа: страх — це втеча, уникання. І самі ці феномени не даються нам як проста серія *жестів*, а як трансцендована-трансцендентність: втеча чи уникання — це не лише нестямний біг через кущі і не падіння на бруківку; це — цілковите потрясіння організації-знаряддя, яка іншого має за центр. Солдат, який біжить, щойно ще мав іншого-ворога на прицілі своєї гвинтівки. Дистанція від ворога до нього вимірювалася траєкторією його кулі, і я також міг би осягнути і трансцендувати ту дистанцію як відстань, що зорганізувалася навколо центра «солдат». Та ось він кидає свою гвинтівку в траншею і рятує себе. Відразу ж його оточує і переслідує присутність ворога; ворог, який тримався на відстані траєкторії кулі, налітає на нього в ту саму мить, коли ця траєкторія зникла; водночас ця країна позаду, яку він захищав і на яку він спирався, як на стіну, раптом обертається, розкривається віялом і стає попереду, звабливим обрієм, у напрямку до якого він втікає. Усе це я констатую об'єктивно, і саме *оце* я осягаю як *страх*. Страх є не чим іншим, як магічною поведінкою, що прагне скасувати заклинанням залякуючі об'єкти, яких ми неспроможні утримати на відстані [1]. І якраз через її результати ми осягаємо страх, бо він нам себе подає як новий тип інтрасвітового крово-

[1] Пор.: Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions.

обігу світу: перехід від світу до якогось типу магічного існування.

Однак слід зауважити, що інший є визначеним для мене об'єктом лише тією мірою, якою я можу бути ним для нього. Отже, він об'єктивуватиметься як неіндивідуалізована частка «когось», або як «відсутній», представлений своїми листами та оповідями, чи як *той*, присутній фактично, щодо якого я сам був для нього елементом «когось», чи «дорогим відсутнім», чи конкретним *оцим*. Те, що визначає у кожному конкретному випадку тип об'єктивації іншого та його якості, це — водночас — моя ситуація у світі і його ситуація, тобто комплекс знарядь, які ми, кожен по собі, організували, і різні *оці*, що з'являються на тлі світу. Усе це природним чином приводить нас до фактичності. Саме моя фактичність і фактичність іншого вирішують, чи інший може мене *бачити* і чи я можу бачити *такого* іншого. Але ця проблема фактичності виходить за межі нашого загального викладу: ми її розглянемо в наступному розділі.

Отже, я відчуваю присутність іншого як квазітотальність суб'єктів у моєму бути-об'єктом-для-іншого, і на тлі цієї тотальності я можу відчувати чіткіше присутність певного конкретного суб'єкта, без можливості, звісно, визначити його як *такого-то* іншого. Моя захисна реакція стосовно моєї об'єктності полягатиме в тому, щоб уявити іншого перед собою як *такого-то чи такого-то об'єкта*. Тоді він постане мені як «оцей», тобто його суб'єктивна квазітотальність деґрадує і стане тотальністю-об'єктом, що співіснує із тотальністю світу. Ця тотальність проявляється в мені безвідносно до суб'єктивності іншого: зв'язок іншого-суб'єкта з іншим-об'єктом аж ніяк не порівняти з тим, що його зазвичай встановлюють, наприклад, між об'єктом фізики та об'єктом сприйняття. Інший-об'єкт відкривається мені тим, чим він *є*, він відсилає лише до самого-себе. Просто інший-об'єкт є таким, яким він мені постає, в плані об'єктності взагалі і в своєму бутті-об'єкта; навіть не є осяжним, щоб я відносив якесь знання, яке я про нього маю, до його суб'єктивності, такої, яку я відчуваю у випадку погляду. Інший-об'єкт — лише об'єкт, але моє сприйняття його містить у собі розуміння того, що я можу завжди

і в принципі вчинити з ним інше *випробування*, розташовуючи себе на інший план буття; це розуміння конституйоване, з одного боку, *знанням* мого минулого випробування, котре, як ми це бачили, є чистим минулим (поза сферою досягнення і яким я маю бути) цього випробування; а з другого боку, через імпліцитне розуміння діалектики іншого: інший — це саме те, чим я змушую себе не бути. Бодай на мить я звільняю себе від нього, уникаю його, навколо нього завжди залишається постійна можливість, що він *стане* іншим. Однак ця можливість, передчувана у якомусь різновиді розгубленості і скутості, що визначає специфіку моєї поведінки перед іншим-об'єктом, є, власне кажучи, *неосяжною:* передусім тому, що я не можу осягнути можливість, яка не є *моєю* можливістю, чи сприйняти трансцендентність, за винятком її трансцендування, тобто осягаючи її як трансцендовану трансцендентність; а ще тому, що ця передчувана можливість не є можливістю іншого-об'єкта: можливості іншого-об'єкта — мертві, вони відсилають до інших об'єктивних аспектів іншого; власна можливість осягнути мене як об'єкт, будучи можливістю іншого-суб'єкта, зараз не є для мене можливістю когось: вона — абсолютна можливість (і яка висновує свій початок лише із самої-себе) виникнення (на тлі тотального зникнення іншого-об'єкта) іншого-суб'єкта, якого я випробовуватиму своєю об'єктивністю-для-нього. Отже, інший-об'єкт — це вибуховий інструмент, яким я користуюся обережно, бо передчуваю можливість, що *хтось* його присилує вибухнути і що за цим вибухом я раптом відчую втечу від мене світу і відчуження свого буття. Отже, моя постійна турбота — тримати іншого в його об'єктивності, і мої стосунки з іншим-об'єктом, по суті, зводяться до хитрощів, аби спонукати його залишатися об'єктом. Але досить одного погляду іншого, щоб усі мої хитрощі зникли, і я знову відчув би перетворення іншого. Таким чином, я потрапляю від перетворення до деградації і від деградації — до перетворення, ніколи не маючи можливості ані сформулювати цілісний погляд на ці два модуси буття іншого — оскільки кожен із них самодостатній у собі самому і відсилає лише до себе,— ані міцно утримуватися в одному з них, бо кожен має свою

власну нестабільність і руйнується, аби інший постав із його руїн: існують лише мертві, щоб постійно бути об'єктами, ніколи не стаючи суб'єктами, оскільки померти зовсім не означає втратити свою об'єктивність посеред світу: усі мертві — тут, у цьому світі, навколо нас; але це означає втратити будь-яку можливість відкрити себе як суб'єкт іншому.

На цьому рівні нашого дослідження, з'ясувавши суттєві структури буття-для-іншого, ми, звісно, намагалися поставити метафізичне запитання: «Чому існують інші?». Справді, існування інших, як ми переконалися, не є наслідком, що його можна було б вивести з онтологічної структури для-себе. Це, звісно, первісна подія, але *метафізичного* порядку, яка стосується випадковості буття. Якраз щодо цих метафізичних існувань постає, по суті, запитання *чому*.

Зрештою, ми знаємо, що відповідь на «чому» може нас лише спрямувати до первісної випадковості, але ще треба довести, що метафізичний феномен, який ми розглядаємо,— це нередукована випадковість. У цьому сенсі, як нам здається, онтологія може себе визначати як пояснення буттєвих структур сущого, взятого як тотальність, і нам доведеться визначати метафізику швидше як таку, що ставить під питання існування сущого. Ось чому, внаслідок цілковитої випадковості сущого, ми впевнені, що будь-яка метафізика має завершуватися — «це є», тобто безпосередньою інтуїцією цієї випадковості.

Чи можна ставити запитання щодо існування інших? Чи це існування — нередукований факт, чи воно має виводитися з якоїсь фундаментальної випадковості? Такі попередні запитання, які можемо адресувати своєю чергою метафізику, який ставить питання щодо існування інших.

Розгляньмо докладніше можливість метафізичного запитання. Спершу нам здається, що буття-для-іншого репрезентує третій екстаз для-себе. Справді, перший екстаз — це тривимірний проект для-себе у напрямку до буття, яким він має бути в модусі не-бути. Цей екстаз репрезентує першу щілину, неантизацію, якою для-себе має бути самим собою, вириванням для-себе з усього,

чим воно є, оскільки це виривання є конституюючим щодо свого буття. Другий екстаз, або рефлексивний екстаз,— це виривання у цьому ж самому вириванні. Рефлексивне розмноження поділом відповідає марному зусиллю стати на точку зору неантизації, якою має бути для-себе, аби ця неантизація, як феномен просто даний, стала б неантизацією, *яка є*. Але водночас рефлексія хоче поновити це виривання, яке вона прагне споглядати як чисту даність, твердячи про себе, що вона *є* цією існуючою неантизацією. Суперечність очевидна: щоб мати можливість осягнути мою трансцендентність, потрібно, щоб я її трансцендував. Бо лише моя трансцендентність може трансцендувати, я *є* нею, я не можу скористуватися нею, щоб конституювати її як трансцендовану трансцендентність: я приречений постійно бути своєю власною неантизацією. Одним словом, рефлексія *є* відображеним. Однак рефлексивна неантизація є більш досконалою, ніж неантизація чистого для-себе як простої свідомості (de) себе. Справді, у свідомості (de) себе два терміни дуальності «відображене-відображаюче» настільки нездатні презентувати себе нарізно, що дуальність залишається постійно скороминущою і кожен термін, покладаючи себе для іншого, *стає* іншим. але у випадку рефлексії все відбувається інакше, оскільки рефлексоване «відображення-відображаюче» існує для рефлексивного «відображення-відображаюче». Отже, рефлексоване і рефлексивне, кожне прагне до незалежності, і *нічого*, яке їх розділяє, прагне їх розділити ще глибше, як ніщо (яким для-себе має бути) не розділяє відображення від відображаючого. Однак, ні рефлексивне, ні рефлексоване не можуть виділяти це розділяюче ніщо, інакше рефлексія була б автономним для-себе, спрямовуючим себе на рефлектоване, що припускало б якусь зовнішню негацію як попередню передумову внутрішньої негації. Рефлексія не мала б тут місця, якби вона не була повністю *буттям*, буттям, яке має бути своїм власним ніщо. Таким чином, рефлексивний екстаз перебуває на шляху до якогось більш радикального екстазу: буття-для-іншого. Справді, крайнім терміном неантизації, ідеальним полюсом мала б бути зовнішня негація, тобто розмноження поділом у-собі або просторова недиферен-

ційована зовнішність. По відношенню до цієї зовнішньої негації три екстази ранжуються в тому порядку, який ми щойно представили, але вони жодним чином не можуть її досягти, вона залишається в принципі ідеальною: дійсно, для-себе не може із себе реалізувати по відношенню до якогось буття негацію, яка була б у-собі, бо це загрожує відразу ж перестати бути буттям-для-себе. Отже, конституююча негація буття-для-іншого — це *негація внутрішня*, це — неантизація, якою для-себе має бути, цілком як рефлексивна неантизація. Але тут розмноження поділом чинить напад на саму негацію: це вже не тільки негація, яка подвоює буття на відображене і відображуюче, а, в свою чергу, пару відображене-відображуюче на (відображене-відображуюче) відображене і у (відображене-відображуюче) відображуюче. Однак негація роздвоюється на дві внутрішні і протилежні негації, кожна з яких є негацією внутрішнього і які, однак, відділені одна від другої через невловиме ніщо зовнішнього. Справді, кожна з них, вичерпуючись у запереченні для-себе, щоб стати іншим і цілком включитися (*engagée*) в це буття, яким негація має бути, більше не розпоряджається самою-собою, аби запереченням себе стати зворотною негацією. Зненацька з'являється *дане* не як результат якоїсь ідентичності буття-в-собі, а як різновид зовнішнього фантома, яким жодна із цих двох негацій не має бути і який, однак, їх розділяє. Правду кажучи, ми вже знаходили натяк на цю негативну зворотність у рефлексивному бутті. Справді, рефлексивне як свідок глибоко вражене у бутті своєю рефлексивністю, і звідси, оскільки воно змушує себе бути рефлексивним, воно прагне не бути відображеним. Відповідно, відображене — це свідомість (*de*) себе як відображена свідомість *стосовно* такого чи такого трансцендуючого феномена. Ми вже говорили про нього, що він себе знає як такого, що його розглядають. У цьому сенсі він зі свого боку намагається не бути рефлексивним, оскільки будь-яка свідомість визначається через свою негативність. Але ця тенденція до подвійного розділення приймається і придушується через той факт, що, незважаючи на все, рефлексивне має бути рефлексованим, а рефлексоване має бути рефлексивним. Подвійна негація залишається та-

кою, що розсіюється. У випадку третього екстазу ми мовби присутні при розвинутішому рефлексивному розмноженні поділом. Наслідки можуть здивувати: з одного боку, оскільки негації здійснюються у внутрішньому, інший і я сам не можуть приходити один до одного ззовні. Потрібно, щоб існувало якесь *буття* «я-інший», що має бути відповідним розмноженням поділом для-себе, так само, як тотальність «рефлексивне-рефлексоване» є якимось буттям, яке має бути своїм власним ніщо, тобто щоб моя самість і самість іншого були структурами однієї буттєвої тотальності. Отже, Гегель, здається, мав рацію: якраз точка зору тотальності є точкою зору буття, *істинною* точкою зору. Все відбувається так, ніби моя самість перед самістю іншого була продукована і підтримана через тотальність, яка штовхала б до крайньої межі свою власну неантизацію; здається, буття для іншого — це продовження чисто рефлексивного розмноження поділом. У цьому сенсі все відбувається так, мовби інші і я сам позначали даремне зусилля якоїсь тотальності для-іншого знову себе осягнути й замкнути те, чим вона має бути, в чистому модусі в-собі; це зусилля осягнути себе як об'єкт, яке доведене тут до межі, тобто аж по той бік рефлексивного поділу, привело б до зворотного результату стосовно мети, до якої спрямовувала б себе ця тотальність: своїми зусиллями бути свідомістю *щодо* себе тотальність-для-себе конституювала б себе *щодо* себе як свідомість-себе, що має не бути собою, свідомістю якої вона є; і відповідно себе-об'єкт, щоб *бути*, має випробовувати себе як те, що *буває* через і для якоїсь свідомості, якою він має не бути, якщо він хоче бути. Таким чином народжується розділення для-іншого; і це дихотомічне розділення повторювалося б до безконечності, щоб конституювати *множину* свідомостей як осколки якогось радикального вибуху. Внаслідок провалу, зворотного щодо рефлексивного провалу, «існувала б» *множина інших*. Справді, в рефлексії, якщо я не досягаю того, аби осягнути себе як об'єкт, а лише як квазіоб'єкт, це означає, що я — об'єкт, якого хочу осягнути; я маю бути ніщо, яке мене відділяє від мене: я не можу ані уникнути своєї самості, ані прийняти точку зору щодо самого себе; таким чином, мені не вдається ані реалізу-

вати себе як буття, ані вловити себе у формі «існую», відновлення зазнає краху, оскільки відновлюючий у самому собі є відновлюваним. Навпаки, у випадку буття-для-іншого розмноження через поділ просувається значно далі, відображене (відображення-відображаюче) радикальним чином відрізняє себе від відображаючого (відображене-відображаюче) і через це навіть може бути об'єктом для нього. Але цього разу відновлення зазнає поразки, оскільки відновлений *не є* відновлюючим. Таким чином, тотальність, яка не є тим, чим вона є, будучи тим, чим вона не є, через радикальне зусилля виривання від себе, скрізь продукувала б своє буття як якесь інше місце: миготіння буття-в-собі якоїсь розколотої тотальності, завжди в іншому місці, завжди на відстані, завжди в собі самому, однак завжди підтримуваної в бутті постійним вибухом цієї тотальності, таким було б буття інших і мене самого як іншого.

Але, з другого боку, *водночас* із моєю негацією мене самого, інший заперечує собою, що він є мною. Ці дві негації так само необхідні у бутті-для-іншого, вони не можуть бути об'єднані жодним синтезом. Зовсім не тому, що якесь зовнішнє ніщо їх розділяє від народження, але швидше тому, що в-собі вловлювало б кожну через відношення до іншого, оскільки кожна *не є* іншим, маючи бути ним. Тут маємо мовби межу для-себе, яка походить від самого для-себе, але яка, як межа, незалежна від для-себе: ми знову знаходимо дещо як *фактичність* і не можемо осягнути, як тотальність, про яку щойно говорили, могла б у надрах самого радикального відриву продукувати у своєму бутті ніщо, яким вона аж ніяк не має бути. Справді, здається, що ніщо прослизає в цю тотальність, аби її розбити, як не-буття в атомізмі Левкіпа прослизає в Парменідову буттєву тотальність, щоб змусити її розбитися на атоми. Отже, воно репрезентує негацію будь-якої синтетичної тотальності, виходячи з якої прагнуть зрозуміти множинність свідомостей. Безперечно, воно невловиме, оскільки не продукується ані іншим, ані мною самим, ані посередником, оскільки ми встановили, що свідомості сприймають одна одну без посередника. Без сумніву, куди б ми не звернули погляд, зустрінемо як об'єкт описання лише чисту негацію вну-

трішнього. Однак воно є тут, у тому нередукованому факті, що існує *дуальність* негацій. Звісно, воно не є *основою* множинності свідомостей, оскільки якби воно передувало цій множині, то це унеможливлювало б будь-яке *буття-для*-іншого; навпаки, його слід осягнути як вираз цієї множинності: воно з'являється з нею. Оскільки ж не існує *нічого*, що могло б його засновувати, ані часткової свідомості, ані тотальності, що розпадається на свідомості, то воно з'являється як чиста і нередукована випадковість, як *факт, що недостатньо, щоб я заперечував собою іншого, аби інший існував, але, крім того, потрібно, щоб інший мене сам заперечував водночас із моїм власним запереченням*. Воно є *фактичністю* буття-для-іншого.

Отже, маємо суперечливий висновок: буття-для-іншого може бути лише тоді, якщо воно *було* через тотальність, яка втрачається, аби воно виникло, це те, що нас привело б до постулювання існування і пристрасті *духу*. Але, з другого боку, це буття-для-іншого може існувати, якщо воно містить невловиме не-буття зовнішнього, котре ніяка тотальність, хай навіть була б *духом*, не може ані продукувати, ані засновувати. У певному сенсі, існування множини свідомостей не може бути первісним фактом і відсилає нас до первісного факту відривання від себе, який був би фактом духу; таким чином, метафізичне запитання: «Чому існує *множина* свідомостей?» — одержало б відповідь. Проте фактичність цієї множинності здається нередукованим буттям, і якщо розглядати дух, виходячи з цього *факту* множинності, то він зникає; метафізичне запитання більше не має сенсу: ми зіткнулися з фундаментальною випадковістю і можемо на нього відповісти лише формулою: «це — так». Отже, первісний екстаз поглиблюється: здається, що не можна створити в ніщо його частку. Для-себе постає як буття, що існує, бо воно не є тим, чим воно є, й оскільки воно є тим, чим воно не є. Екстатична тотальність духу — зовсім не проста детоталізована тотальність, вона постає як розбите буття, про яке не можемо сказати, існує воно чи не існує. Таким чином, наш опис дозволив задовольнити попередні умови, які поставили до будь-якої теорії щодо існування іншого; множинність свідомостей постає як

синтез, а не як *колекція*; але це — синтез, тотальність якого неосяжна.

Але чи можна сказати, що цей антиномічний характер тотальності сам є чимось нередукованим? Або, з більш високої точки зору, чи можемо спонукати його зникнути? Чи маємо вважати, що дух — це *буття, яке є і не є*, як ми постулювали, що для-себе є тим, чим воно не є, і не є тим, чим воно є? Запитання не має сенсу. Справді, воно передбачало б, що маємо можливість *приймати точку зору* щодо тотальності, тобто розглядати її ззовні. Однак це неможливо, оскільки якраз я існую як я сам на основі цієї тотальності і тією мірою, якою я заангажований нею. Жодна свідомість, навіть свідомість Бога, не може «бачити зворотний бік», тобто сприйняти тотальність як таку. Оскільки якщо Бог — це свідомість, то він інтегрований у тотальність. А якщо за своєю природою він — це буття *по той бік свідомості*, тобто якесь у-собі, що було б основою його самого, то тотальність йому з'являється лише як *об'єкт,*— тоді йому бракує свого внутрішнього роз'єднання як суб'єктивного зусилля до опанування собою, або як *суб'єкт,*— тоді, оскільки він *не є* цим суб'єктом, він може лише відчувати його, не пізнаючи його. Таким чином, жодна точка зору щодо тотальності не є прийнятною: тотальність не має «ззовні», і навіть запитання щодо сенсу її «*зворотного боку*» втрачає значення. Ми не можемо рухатися далі.

Отже, ми досягли кінця цього викладу. З'ясували, що існування іншого випробується з очевидністю в і через факт моєї об'єктивності. Ми також переконалися, що моя реакція на моє власне відчуження для іншого передається через розуміння іншого як об'єкта. Коротше, інший може існувати для нас у двох формах: якщо я з очевидністю відчуваю, то я не здатний його пізнати; якщо я його пізнаю, якщо я впливаю на нього, то я досягаю лише його буття-об'єкта і його ймовірного існування в середині світу; жоден синтез цих двох форм неможливий. Але ми не можемо тут зупинитися: об'єкт, яким інший є для мене, і об'єкт, яким я є для іншого, вони подають себе *як тіла*. Отже, що таке моє тіло? Що таке тіло іншого?

Розділ II
ТІЛО

Проблема тіла і його зв'язків зі свідомістю часто затемнюється тим, що тіло з самого початку постулюють як певну *річ*, яка має власні закони і яку можна визначити зовні, тоді як до свідомості доходять через властиву їй своєрідну внутрішню інтуїцію. Але якщо, низкою рефлексивних актів зрозумівши «*мою*» свідомість у її абсолютній внутрішності, я й справді спробую поєднати її з певним живим об'єктом, який складається з нервової системи, мозку, залоз внутрішньої секреції, органів травлення, дихання й системи кровообігу і саму речовину якого можна проаналізувати хімічно, розклавши на атоми водню, вуглецю, азоту, фосфору тощо, то постану перед нездоланними труднощами, але ці труднощі породжені тим, що я намагаюсь поєднати свою свідомість не зі *своїм* тілом, а з тілом *інших*. Адже тіло, яке я щойно описав,— не те *моє* тіло, що є *для мене*. Я ніколи не бачив і не побачу ні свого мозку, ні своїх ендокринних залоз. Просто тому, що я людина і бачив розтини людських тіл, а також читав праці з фізіології, я виснував, що моє тіло збудоване точнісінько так, як мені показали в анатомічному театрі і як його зображують на кольорових ілюстраціях у книжках. Тут, безперечно, мені скажуть, що лікарі, які лікували мене, й хірурги, які оперували мене, могли безпосередньо познайомитися з тим моїм тілом, якого я сам не знаю. Я погоджуся з ними й не заявлятиму, буцімто я позбавлений мозку, серця чи шлунка. Але найважливіше полягає у виборі *порядку* наших знань: якщо лікарі мали змогу практично пізнавати моє тіло, то пізнавали його як моє тіло *серед світу*, і то таким, яким воно є для іншого. Моє тіло — яким воно є *для мене* — не постає переді мною серед світу. Без-

перечно, під час рентгеноскопії я міг бачити на екрані зображення своїх хребців, але ж я був тоді *зовні*, серед світу. Я сприймав цілком сформований об'єкт як *цей* серед інших *цих* і тільки з допомогою міркувань визначив, що він таки *мій*; цей об'єкт — радше моя *власність*, ніж моє *буття*.

Звісно, правда, що я бачу свої руки та ноги й доторкаюсь до них. Ніщо не перешкоджає мені уявити таку будову органа чуття, що жива істота зможе бачити якесь одне своє око, тим часом як те око спрямовуватиме свій погляд у світ. Але слід зауважити, що й у цьому випадку я є *іншим* відносно свого ока. Я сприймаю його як чутливий орган, побудований у світі тим або тим способом, але не можу «побачити бачення», тобто сприйняти його тоді, як воно розкриває мені якийсь аспект цього світу. Око — або річ серед інших речей, або те, завдяки чому мені відкриваються речі. Але воно не може бути тим і тим одночасно. Так само я *бачу*, як моя рука доторкається до об'єктів, проте *не знаю* цієї руки під час її дотику до них. Ось де фундаментальна причина, чому славетне «відчуття зусилля» Мена де Бірана не має реального існування. Адже моя рука відкриває для мене опір об'єктів, їхню твердість чи м'якість, але не *саму себе*. Отже, я бачу свою руку так само, як і оцей каламар. Я розгортаю відстань між собою і рукою, і ця відстань інтегрується з рештою відстаней, які я визначаю у світі між усіма об'єктами. Коли лікар бере й вивчає мою хвору ногу, а я, підвівшись на ліжку, спостерігаю його роботу, нема жодної принципової різниці між моїм візуальним сприйняттям лікаревого тіла і візуальним сприйняттям моєї власної ноги. Мало того, вони різняться між собою тільки як різні структури одного глобального сприйняття: немає жодної принципової різниці між лікаревим сприйняттям *моєї* ноги і моїм теперішнім сприйняттям цієї самої ноги. Звичайно, почіпавши ногу пальцем, я відчуваю, як до ноги щось доторкнулось. Проте цей феномен подвійного сприйняття несуттєвий, і холод або ін'єкція морфіну спричиняють його зникнення, й цього прикладу досить, аби показати, що йдеться про два істотно різні порядки реальності. Дотикатися і сприймати дотик, відчувати, що дотикаєшся, і відчувати дотик — ось два різновиди

феноменів, що їх марно намагаються об'єднати під назвою «подвійне відчуття». Фактично, вони докорінно різні й існують на двох несполучних рівнях. Крім того, чіпаючи свою ногу або дивлячись на неї, я долаю її до своїх можливостей, бо мені, скажімо, треба одягти штани або поміняти пов'язку на рані. І, безперечно, я можу водночас так розмістити свою ногу, що з нею буде зручно «працювати», хоча це аж ніяк не змінює факту, що я трансцендую свою ногу до чистої можливості «зцілитися» і тому постаю перед нею, дарма що ні вона не *є мною*, ні я не *є нею*. Отже, я спричиняю тут існування такої *речі*, як «нога», і це не нога як *можливість, якою я є*, ходити, бігати чи грати у футбол. Таким чином, тією мірою, якою моє тіло вказує на мої можливості у світі, доторкатись до мого тіла, бачити його — це перетворювати ці мої можливості на мертві можливості. Така метаморфоза неминуче має зумовлювати цілковиту *цейність*, характерну для тіла як живої можливості бігти, танцювати тощо. І, звичайно, відкриття мого тіла як об'єкта — це розкриття його буття. Але буття, яке мені розкрилося отак,— це його *буття-для-іншого*. Те, що ця плутанина призводить до безглуздя, можна виразно побачити у зв'язку зі славетною проблемою «перевернутого бачення». Ми знаємо запитання, яке ставлять перед собою фізіологи: «Як ми спромагаємось перевертати об'єкти, що відображуються на нашій сітківці перевернутими?» І знаємо й відповідь філософів: «Тут немає жодної проблеми. Будь-який об'єкт стоїть прямо або догори ногами відносно решти світу. Сприймати ввесь світ перевернутим не означає нічого, бо треба, щоб він був перевернутий відносно чогось». Але нас найдужче цікавить походження цієї начебто проблеми: адже йдеться про намір пов'язати *моє* усвідомлення об'єктів з тілом *іншого*. Ось свічка, кришталик, що править за лінзу, і перевернутий образ на екрані сітківки. Але, щоб бути точним, сітківка тут стає елементом фізичної системи, бо є тільки *екраном*, кришталик є тільки *лінзою*, і обоє вони гомогенні у своєму бутті зі свічкою, що доповнює систему. Отже, вивчаючи проблему бачення, ми зумисне вибрали суто фізичний погляд, тобто погляд іззовні, з-поза меж; ми розглядали мертве око серед видимого світу, щоб

пояснити видимість цього світу. Чого ж тоді дивуватися, що свідомість, будучи абсолютною внутрішністю, не дається пов'язати себе з цим об'єктом? Зв'язки, які я встановив між тілом іншого і зовнішнім об'єктом,— зв'язки, які *справді* існують, але їхнє буття — буття-для-іншого; вони припускають, що є центр внутрішньосвітового потоку, в якому пізнання є *магічною* властивістю простору, «дією на відстані». З самого початку вони стоять у перспективі іншого-як-об'єкта. Тож якщо ми хочемо замислитись про природу тіла, слід визначити порядок наших рефлексій, що має відповідати порядку буття: ми не можемо й далі плутати онтологічні рівні й повинні вивчати тіло спершу як буття-для-себе, а потім як буття-для-іншого. А щоб уникнути такого безглуздя, як «перевернуте бачення», слід ніколи не забувати, що ці два аспекти тіла, розміщені на різних, несполучних рівнях буття, ніколи не можна звести один до одного. Буття-для-себе цілковито має бути тілом і цілковито має бути свідомістю; його не можна *поєднати* з тілом. Так само й буття-для-іншого цілковито є тілом: немає «психічних феноменів», які треба поєднувати з тілом. *Позаду* тіла немає нічого. Але тіло — цілковито «психічне». Саме ці два способи буття тіла ми тепер і розглянемо.

I. Тіло як буття-для-себе: фактичність

На перший погляд здається, ніби наші попередні зауваження суперечать даним картезіанського *cogito*. «Душу пізнати набагато легше, ніж тіло»,— казав Декарт. Цим твердженням він намагався радикально розмежувати факти мислення, доступні рефлексії, і факти тіла, пізнання яких має бути гарантоване божественним провидінням. І справді, попервах здається, ніби рефлексія розкриває нам тільки чисті факти свідомості. Безперечно, на цьому рівні ми натрапляємо й на феномени, які начебто містять у собі певний зв'язок із тілом: «фізичний» біль, прикрість, насолода тощо. Але ці феномени аж ніяк не меншою мірою є *чистими фактами свідомості*, і тому є тенденція перетворювати їх на *знаки*, почуття свідомості, *спричинені* тілом, причому ніхто не замислюється, що таким чином тіло остаточно вигнане зі свідомості й

жоден зв'язок уже не може знову пов'язати тіло, яке вже є тілом-для-іншого, і свідомість, що начебто виявляє це тіло.

Крім того, за вихідний пункт слід брати не це твердження, а наш первісний зв'язок з у-собі: наше буття-у-світі. Ми вже знаємо, що немає, з одного боку, для-себе, а з другого — світу як двох замкнених сутностей, що для них згодом слід шукати пояснення, як вони сполучаються між собою. Для-себе — це вже само по собі зв'язок зі світом; для-себе, саме заперечивши, що воно є буттям, має бути світом, а подолавши це заперечення до своїх можливостей, відкриває *ці* як речі-інструменти.

Але, кажучи, що для-себе є-в-світі, що свідомість — це усвідомлення світу, слід добре пам'ятати, що світ існує перед лицем свідомості як невизначена множина взаємозв'язків, що їх свідомість озирає без жодної перспективи і розглядає без точки зору. *Для мене* ця склянка стоїть ліворуч і трохи позаду від карафи; *для П'єра* — праворуч і трохи попереду. Навіть уявити годі, ніби свідомість може озирнути світ таким чином, що склянка буде їй дана *водночас* і праворуч, і ліворуч від карафи, і попереду, і позаду неї. І це наслідок не невідступного застосування принципу тотожності, а того, що таке злиття правого й лівого, переднього й заднього зумовило б цілковите зникнення *цих* у лоні первісного нерозрізняння. Так само й тоді, коли ніжка столу приховує від моїх очей візерунок килима, то це наслідок не певної обмеженості й певної недосконалості мого органа зору, а того, що килим, якого не приховував би стіл, килим, який не лежав би ні під столом, ні на ньому, ні поряд із ним, не мав би жодного зв'язку зі столом і не належав би до «світу», де є стіл. У-собі, виявляючись у формі *цього*, повернеться до своєї байдужої тотожності. Зникне навіть простір як суто зовнішній зв'язок. Адже структура простору як множини взаємозв'язків може функціонувати тільки з абстрактного погляду науки, бо інакше не змогла б ні зберегтися, ні навіть бути репрезентованою. Трикутник, який я накреслив на дошці для пояснення своїх абстрактних міркувань, неминуче міститься праворуч від кола, дотичного до однієї з його сторін,— тією мірою, якою він є на дошці. Мої зусилля полягають у тому, щоб

подолати конкретні характеристики накресленої крейдою фігури і вже не зважати ні на її орієнтацію відносно мене, ні на товщину ліній чи недосконалість малюнка.

Отже, на основі самого факту, що є світ, цей світ не може існувати без якоїсь однозначної орієнтації відносно мене. Ідеалізм слушно наполягав на тому, що відносини роблять світ. Але, спираючись на ґрунт Ньютонової науки, ідеалізм розумів ці відносини як зв'язок взаємності і тому доходив лише до абстрактних концепцій чистої зовнішньості, дії і протидії тощо, і внаслідок саме цього недобачав світ, спромігшись сформулювати тільки обмежену концепцію абсолютної об'єктивності. Ця концепція зводилася зрештою до концепції «пустельного світу» чи «безлюдного світу», тобто до суперечності, бо світ є завдяки людській-реальності. Тож концепція об'єктивності, що намірялася заступити в-собі догматичної істини чистим зв'язком взаємоузгодженості між репрезентаціями, сама себе знищує, якщо довести її до краю. А втім, поступ науки змусив відкинути уявлення про абсолютну об'єктивність. Те, що Бролья мусив назвати «досвідом»,— це лише система однозначних зв'язків, поза межі якої не виведено навіть спостерігача. Якщо мікрофізика може реінтегрувати спостерігача в лоно наукової системи, то аж ніяк не внаслідок чистої суб'єктивності — таке уявлення мало б не більше глузду, ніж уявлення про чисту об'єктивність,— а як первісний зв'язок зі світом, як певне місце, куди зорієнтовані всі розглянуті зв'язки. Таким чином, наприклад, принцип невизначеності Гайзенберґа не можна розглядати ні як спростування, ні як підтвердження детерміністського постулату. Замість бути чистим зв'язком між речами він просто містить у собі первісний зв'язок людини з речами і її місце у світі. Це твердження достатньою мірою доведене фактом, що, скажімо, не можна пропорційними кількостями збільшувати розміри тіл, які рухаються, не змінюючи їхньої відносної швидкості. Якщо я неозброєним оком, а потім у мікроскоп досліджую рух одного тіла до іншого, в другому випадку він мені видасться в сотню разів швидшим, бо, дарма що тіло, рухаючись, не стане ближчим до тіла, до якого рухається, воно долатиме за той самий час відстань у сотню разів більшу. Отже,

уявлення про швидкість не означає нічого, якщо ця швидкість не пов'язана з даними розмірами тіла, яке рухається. Але, власне, це ми визначаємо ті розміри самою своєю появою у світі і доконечно маємо визначати їх, інакше їх *не буде* взагалі. Таким чином, вони відносні не щодо знань, які ми маємо про них, а щодо нашої першої появи в лоні світу. Саме цей факт досконало формулює теорія відносності: спостерігач, перебуваючи в певній системі відліку, жодним дослідом не спроможний визначити, чи ця система перебуває в стані руху чи в стані спокою. Але така відносність — ще не «релятивізм»: вона не пов'язана з *пізнанням*; мало того, вона зумовлює догматичний постулат, згідно з яким пізнання подає нам *те, що є*. Відносність сучасної науки спрямована на *буття*. Людина і світ — це відносні буття, і принципом їхнього буття є зв'язок. Звідси випливає, що первісні відносини породжені в світі людською реальністю. З'явитись у світі, як на мене,— це розгортати відстані від мене до речей, спричинивши тим самим, щоб речі були. Але саме завдяки цьому речі точнісінько стають «речами-які-існують-на-певній-відстані-від-мене». Отже, світ відсилає мені той однозначний зв'язок, який є моїм буттям і через який я спричиняю, щоб він розкрився. Точка зору чистого пізнання суперечлива, бо це лише точка зору *втягненого* пізнання. Це твердження означає, що пізнання і дія — лише два абстрактні аспекти первісного конкретного зв'язку. Реальний простір світу — це простір, що його Левін назвав «годологічним». Чисте пізнання і справді було б пізнанням без точки зору, отже, пізнанням світу на основі принципу, що виходить за межі цього світу. Але це твердження безглузде: буття, що пізнає, може бути тільки пізнанням, оскільки буде визначене своїм об'єктом, а цей об'єкт зникатиме в тотальному нерозрізнянні взаємозв'язків. Отже, пізнання може бути тільки появою, втягненою в якусь визначену точку зору, якою ти і *є*. Для людської-реальності бути означає *бути-тут*, тобто «тут, на цьому стільці», «тут, за цим столом», «тут, на верхівці цієї гори, з отакими розмірами, отакою орієнтацією і т. ін.». Це онтологічна необхідність.

Тут знов-таки слід усе добре зрозуміти. Адже ця необхідність постає між двома випадковостями: з одного боку, якщо необхідно, щоб я був тут у формі буття-тут, є цілком випадковим, що я буду, бо я не є основою свого буття; з другого боку, якщо необхідно, щоб я був утягнений у ту або ту точку зору, є випадковим, що я буду точнісінько в оцій точці, відкинувши решту точок. Саме оцю подвійну випадковість, що охоплює необхідність, ми й назвали *фактичністю* для-себе. Ми описали її в другій частині книжки. Ми тоді довели, що неантизоване в-собі, поглинене в абсолютній події, яка є появою основи або виникненням для-себе, залишається в лоні для-себе як його первісна випадковість. Отож для-себе підтримується постійною випадковістю, за яку воно відповідальне і яку асимілює, ніколи не маючи спроможності придушити її. Для-себе ніде не може знайти цю випадковість у собі, ніде не може сприйняти її і пізнати — навіть із допомогою рефлексивного *cogito*, бо для-себе завжди долає її до своїх можливостей і натрапляє в собі тільки на ніщо, яким воно й має бути. А проте фактичність не припиняє пронизувати для-себе, і саме вона спричиняє, що я сприймаю себе водночас як цілком відповідального за своє буття і як цілковито невмотивованого. Але світ повертає мені образ цієї невмотивованості у формі синтетичної єдності своїх однозначних зв'язків зі мною. Є абсолютно необхідним, щоб світ видавався мені *в порядку*. І в цьому розумінні цей порядок — *це я*, отой мій образ, який ми описали в останньому розділі другої частини. Проте є цілковито випадковим, що він має бути саме *цим* порядком. Отже, він постає як необхідна й невмотивована структура тотальності буття. Цей абсолютно необхідний і цілковито невмотивований порядок речей у світі, цей порядок, що є мною тією мірою, якою моя поява необхідно спричиняє його існування, і що тікає від мене тією мірою, якою я не є ні основою свого буття, ні основою якогось *конкретного* буття,— цей порядок є тілом — таким, яким воно є на рівні для-себе. В цьому розумінні тіло можна визначити як *випадкову форму, якої набирає необхідність моєї випадковості*. Тіло є не чим іншим, як для-себе, воно аж ніяк не в-собі *у* для-себе, бо в такому разі знерухомило б усе. Але факт

полягає в тому, що для-себе не є своєю власною основою, і цей факт передається необхідністю існувати як втягнене випадкове буття серед інших випадкових буттів. Як таке тіло не відрізняється від *ситуації* для-себе, оскільки для для-себе існувати й визначати свою ситуацію — те саме; з іншого боку, тіло ототожнюється з усім світом тією мірою, якою світ є тотальною ситуацією для-себе і мірою його існування. Проте якась ситуація — це не чисте випадкове дане. Навпаки, ситуація розкривається тією мірою, якою для-себе долає її до самого себе. Тому й тіло-для-себе ніколи не є даним, яке я можу пізнати. Воно є тут, усюди як подолане, існує тільки тією мірою, якою я уникаю його, неантизуючи себе; тіло — це те, що я неантизую. Тіло — це в-собі, що подолане неантизувальним для-себе і знов опановує для-себе в самому цьому подоланні. Тіло — це факт, що я є своєю власною мотивацією, не бувши своєю основою, факт, що я є тільки тим, чим я й мав бути, а проте, тією мірою, якою я мав бути тільки тим, чим я є, я є, не мавши бути. Отже, в певному розумінні тіло є необхідною характеристикою для-себе; неправда, що тіло є продуктом довільної постанови якогось деміурга і що союз душі й тіла є випадковим зближенням двох радикально різних субстанцій. Навпаки, з самої природи для-себе випливає, що воно має бути тілом, тобто що його неантизувальна втеча від буття відбувається у формі втягненості у світ. А проте в іншому розумінні тіло виявляє мою випадковість, воно навіть є *лише* цією випадковістю. Раціоналісти-картезіанці мали слушність, коли їх приголомшувала така характеристика: фактично, вона репрезентує індивідуалізацію моєї втягненості в світ. І Платон теж мав слушність, коли стверджував: тіло — це *те, що індивідуалізує душу*. Але було б марним припускати, ніби душа може відступити від цієї індивідуалізації, відокремившись від тіла у мить смерті або чистим зусиллям думки, бо душа *є* тілом тією мірою, якою для-себе *є* її власною індивідуалізацією.

Ми збагнемо краще значення цих зауваг, спробувавши застосувати їх до проблеми чуттєвого пізнання.

Проблема чуттєвого пізнання постає у зв'язку з появою серед світу певних об'єктів, які ми називаємо орга-

нами чуттів. Спершу ми констатували, що інший має очі; згодом анатоми, розтинаючи трупи, дізналися про будову цих об'єктів, вирізнивши такі елементи, як рогівка, кришталик і сітківка. Вони визначили, що такий об'єкт, як кришталик, належить до певного класу специфічних об'єктів — лінз — і що до об'єкта їхніх досліджень можна застосувати закони геометричної оптики, пов'язані з лінзами. З часом хірургічні інструменти вдосконалювались, і завдяки набагато докладнішим розтинам ми дізналися, що від сітківки до мозку відходить нервовий пучок. Ми вивчали під мікроскопом нерви трупів і точно визначили хід нервових волокон, їхні вихідні точки й кінцеві пункти. Отже, сукупність цих знань пов'язана з певним просторовим об'єктом, названим оком; з цих знань випливає існування простору й світу, а крім того, ще й те, що ми можемо *бачити* те око, доторкнутись до нього, тобто що ми самі забезпечені чуттєвою точкою зору на речі. І, нарешті, між нашим знанням про око і самим оком вставляється все наше технічне знання (способи виготовлення скальпелів і ланцетів) і наукове знання (наприклад, геометрична оптика, яка дає змогу конструювати й використовувати мікроскопи). Одне слово, між мною і оком, яке я розтинаю, міститься увесь світ — такий, яким я спричиняю його появу самим своїм виникненням. Згодом докладніші дослідження дали нам змогу визначити існування на периферії нашого тіла різних нервових закінчень. Ми навіть спромоглися діяти ізольовано на деякі з цих закінчень і провести експерименти на живих істотах. Тоді перед нами постали два об'єкти у світі: з одного боку, подразник, а з другого — чутлива клітина або вільне нервове закінчення, що їх ми подразнюємо. Подразник був якимсь фізико-хімічним об'єктом, електричним струмом, механічним або хімічним агентом, отже, ми точно знали його властивості і могли певним способом варіювати силу й тривалість його дії. Тож ідеться про два світові об'єкти, і їхній внутрішньосвітовий зв'язок можна визначити з допомогою наших власних органів чуттів або інструментів. Пізнання цього зв'язку знов-таки припускає всю систему науково-технічних знань, одне слово, світ і нашу первісну появу у світі. Крім того, емпірична інформація дала нам

змогу уявити зв'язок між «внутрішністю» іншого-як-об'єкта і сукупністю цих об'єктивних констатацій. Ми, фактично, дізналися, що, діючи на певні органи чуттів, ми «спричиняємо певну зміну» в свідомості іншого. Ми дізналися про це *через мову*, тобто через сповнені значення об'єктивні реакції іншого. Фізичний об'єкт (подразник), фізіологічний об'єкт (орган чуття), психічний об'єкт (інший), об'єктивний вияв значення (мова) — такими є елементи об'єктивного зв'язку, який ми хотіли визначити. Жоден з них не дає нам змоги вийти за межі світу об'єктів.

Інколи під час різних фізіологічних і психологічних досліджень нам трапляється правити й за суб'єкт. Погодившись на проведення таких експериментів, ми раптом опинимось у лабораторії, де побачимо більш або менш освітлений екран, або ж відчуємо невеличкі електричні удари чи погладжування якимсь об'єктом, що його годі точно визначити, дарма що ми сприйматимемо його глобальну присутність серед світу й супроти нас. Ні на мить ми не будемо ізольовані від світу, всі ці події траплятимуться для нас у лабораторії, посеред Парижа, в південному корпусі Сорбонського університету. Ми перебуватимемо в присутності *іншого*, і сам зміст експерименту вимагає, щоб ми мали змогу спілкуватися з ним через мову. Від часу до часу експериментатор запитував нас, чи екран видається нам світлішим або тьмянішим, чи тиск, що діє на нашу руку, видається нам сильнішим чи слабшим, і ми відповідали йому, тобто давали об'єктивну інформацію про речі, які з'являються серед нашого світу. Можливо, якийсь невправний експериментатор запитував нас, чи «наше відчуття світла є сильнішим або слабшим, більш або менш інтенсивним». Оскільки ми були серед об'єктів і під час спостереження тих об'єктів, ця фраза не мала б для нас жодного глузду, якби нас віддавна не привчили називати «відчуттям світла» об'єктивне світло, як воно з'являється нам у світі якоїсь даної миті. Отже, ми відповідали, що відчуття світла було, скажімо, менш інтенсивним, але розуміли під цим, що екран був, *на нашу думку*, менш освітленим. Оскільки ми *справді* сприймаємо екран як менш освітлений, слова «на нашу думку» не відповідають нічому реальному, хіба

що спробі не сплутати об'єктивність світу *для нас* із набагато суворішою об'єктивністю, яка є наслідком експериментальних вимірювань і взаємоузгодження суджень. Але є й те, чого ми в жодному разі не спроможні *пізнати*: певний об'єкт, що його весь той час спостерігав експериментатор і що був нашим органом зору або якимись тактильними закінченнями. Отже, результатом експерименту може бути тільки пов'язування двох низок *об'єктів*: тих, що відкриваються нам під час експерименту, і тих, що протягом того самого часу відкриваються експериментаторові. Освітленість екрана належить до *мого* світу, мої очі як об'єктивні органи належать до світу експериментатора. Зв'язок між цими двома низками претендує на те, щоб правити за своєрідний міст між двома світами, і за жодних обставин не може бути таблицею відповідностей між суб'єктивним і об'єктивним.

Чому й справді називають суб'єктивністю сукупність освітлених, важких або пахучих об'єктів — таких, якими вони видаються мені *в цій лабораторії, в Парижі, лютневого дня* тощо? А якщо всупереч усьому розглядати цю сукупність як суб'єктивну, з якої речі приписувати об'єктивність системі об'єктів, що відкриваються одночасно експериментаторові в тій самій лабораторії того самого лютневого дня? Тут немає ні двох різних гир, ні двох різних мір і ми ніде на натрапляємо на щось, що було б дане як просто *відчутне*, як сприйняте мною без об'єктивації. Тут, як і завжди, я усвідомлюю світ, а на тлі світу — певні трансцендентні об'єкти; як і завжди, я долаю те, що мені відкрилося, до можливості, якою я маю бути, наприклад, до можливості правильно відповідати експериментаторові, забезпечивши таким чином успіх експерименту. Безперечно, ці порівняння можуть дати деякі об'єктивні результати: скажімо, я можу засвідчити, що літепла вода видається мені холодною, коли я занурюю в неї руку, занурену перед тим у гарячу воду. Але ця констатація, яку помпезно називають «законом релятивізму відчуттів», аж ніяк не пов'язана з чуттями. Адже тут ідеться про якість об'єкта, яка відкрилася мені: літепла вода *є* холодною, коли я занурюю в неї свою розігріту руку. Просте порівняння цієї об'єктивної якості води з не менш об'єктивною інформацією, яку дає мені

термометр, відкриває мені суперечність. Ця суперечність мотивує з мого боку вільний вибір справжньої об'єктивності. Я назву суб'єктивністю ту об'єктивність, якої не виберу. Щодо *причин* «релятивізму відчуттів», то докладне дослідження відкриє їх мені в певних об'єктивних синтетичних структурах, які я назву *формами* (Gestalt). Ілюзія Мюлера-Ліера, релятивізм відчуттів тощо — це все численні назви, дані об'єктивним законам, пов'язаним зі структурами тих форм. Ці закони нічого не кажуть нам про *видимість*, проте пов'язані з синтетичними структурами. Я втручаюся тут тільки тією мірою, якою моя поява у світі породжує *визначення зв'язків* одних об'єктів з іншими. Як такі ці об'єкти відкриваються як *форми*. Наукова об'єктивність полягає в розгляді тих структур окремо, ізольовано від усього, і тоді вони постають з іншими характеристиками. Проте ми в жодному разі не виходимо за межі світу, що існує. І так само ми могли б довести ще й інше: те, що називають «порогом чутливості», чи то специфічністю чуттів, зводиться до чистих визначень об'єктів як таких.

І все-таки дехто стверджує, що цей об'єктивний зв'язок подразника з чутливим органом сам переходить у зв'язок *об'єктивного* (подразника-чутливого органа) з суб'єктивним (чистим відчуттям) і що ця суб'єктивність визначена дією, яку справляє на нас подразник через посередництво чутливого органа. Нам здається, ніби чутливий орган зазнає дії подразника: протоплазматичні й фізико-хімічні зміни, які відбуваються в цьому органі, насправді породжені не цим органом, а приходять у нього *ззовні*. Принаймні ми стверджуємо це, аби не відступати від принципу інерції, що формує всю природу як зовнішність. Установивши кореляцію між об'єктивною системою (подразник-чутливий орган), яку ми сприймаємо тепер, і суб'єктивною системою, що є для нас сукупністю внутрішніх властивостей іншого-як-об'єкта, ми змушені припустити, що нова модальність, яка щойно з'явилась у цій суб'єктивності у зв'язку з подразненням органів чуттів, теж породжена чимсь іншим, ніж вона сама. Якби вона створювалася спонтанно, то, фактично, миттю була б відрізана від усіх зв'язків із подразненим органом; або, якщо хочете, зв'язок, який можна було б

установити між ними, був би *яким-небудь*. Тож уявімо собі об'єктивну одиницю, відповідну найслабшому й найкоротшому зі сприйманих подразнень, і назвімо її відчуттям. Цю одиницю ми обдаруємо *інерцією*, тобто вона буде чистою зовнішністю, оскільки, уявлена на основі *цього*, буде частиною зовнішності в-собі. Ця зовнішність, спроектована в осереддя відчуття, вражає його майже в самому його існуванні; і причина його буття, і обставини його існування перебувають зовні від нього. Отже, воно є *зовнішністю щодо себе самого*. Водночас причина його буття полягає не в якомусь «внутрішньому» факті тієї самої природи, що й воно, а в реальному об'єкті (подразнику) і в зміні, яка стається в іншому реальному об'єкті (чутливому органі). А проте, оскільки залишається незбагненним, як певне буття, існуючи на певному рівні буття й нездатне самотужки підтримувати своє буття, може бути визначеним до існування екзистентом, що міститься на радикально іншому рівні буття, я, щоб підтримати відчуття й забезпечити йому існування, змушений створити для нього однорідне з ним середовище, яке теж конституюється у зовнішність. Це середовище я називаю *психікою*, а інколи навіть *свідомістю*. Проте цю свідомість я розумію як свідомість *іншого*, тобто як об'єкт. Та оскільки зв'язки, які я хочу встановити між органом чуття і відчуттям, мають бути універсальними, я стверджую, що отак уявлена свідомість має бути й моєю свідомістю — не *для іншого*, а *в собі*. Таким чином я визначив своєрідний внутрішній простір, де внаслідок зовнішніх подразнень формуються певні фігури, названі відчуттями. Оскільки цей простір є чистою пасивністю, я заявляю, що він *сприймає* свої відчуття. Але під цим я розумію не тільки те, що він є внутрішнім середовищем, яке править їм за матрицю. Я переймаюся тепер біологічним поглядом на світ, запозиченим у моєї об'єктивної концепції розглянутого органа чуття, і заявляю, що цей внутрішній простір *переживає* своє відчуття. Отже, «життя» — це магічний зв'язок, який я встановлюю між пасивним середовищем і пасивною модальністю цього середовища. Психіка не витворює своїх відчуттів, і тому вони лишаються *зовнішніми* для неї, а з іншого боку, вона привласнює ці відчуття, переживаючи їх. Єдність

«сприйнятого» і «пережитого» і справді вже не є ні просторовим протиставленням, ні зв'язком змісту з формою,— це магічна іманентність. Психіка є своїми власними відчуттями, зостаючись окремою від них. Отож відчуття перетворюється на особливий тип об'єкта: інертний, пасивний і просто сприйнятий. Таким чином ми змушені надати йому абсолютної суб'єктивності. Проте слово «суб'єктивність» слід правильно розуміти. Тут воно аж ніяк не означає належності до суб'єкта, тобто до самості, яка спонтанно мотивує сама себе. Суб'єктивність психолога зовсім іншого роду, бо вона, навпаки, виявляє інертність і відсутність усякої трансцендентності. Суб'єктивне — те, що не може вийти за свої межі. Й точнісінько тією мірою, якою відчуття, будучи чистою зовнішністю, може бути тільки враженням у психіці, точнісінько тією мірою, якою воно є тільки собою, тільки цією фігурою, що її витворив прибій у психічному просторі, воно не є трансцендентністю, а є простим і чистим сприйнятим, простим визначенням нашої сприйнятливості. Воно є суб'єктивністю, бо аж ніяк не є ні *презентативним*, ні *репрезентативним*. Суб'єктивне іншого-як-об'єкта — це просто замкнена скриня. Відчуття міститься в тій скрині.

Таким є уявлення про *відчуття*. Ми добре бачимо його безглуздість. Передусім воно просто вигадане. Воно не відповідає нічому з того, в чому я сам пересвідчився на собі або на іншому. Ми завжди сприймали лише об'єктивний світ, і всі наші особисті визначення припускають світ і виникають як зв'язки зі світом. Відчуття припускає, що людина вже є у світі, бо вона забезпечена органами чуттів, і відчуття з'являється в ній як чисте зникнення її зв'язків зі світом. Водночас ця чиста «суб'єктивність» дана як необхідна основа, на якій слід реконструювати всі ці трансцендентні зв'язки, що зникли внаслідок виникнення відчуття. Отже, тут наше мислення поділяється на три етапи:

1. Щоб установити відчуття, нам слід спиратися на основу певного реалізму: вважати за слушне наше сприйняття іншого, органи чуттів іншого та індуктивні інструменти.

2. Проте на рівні відчуття ввесь реалізм зникає; відчуття, ця чиста сприйнята зміна, дає нам інформацію тільки про нас самих, належить до «пережитого».

3. Однак саме відчуття я вважаю за основу мого пізнання зовнішнього світу. Ця основа не може правити за основу *реального* контакту з речами і не дає нам змоги зрозуміти інтенціональну структуру психіки.

Нам слід називати *об'єктивністю* не безпосередній зв'язок із буттям, а певні поєднання відчуттів, що виявлятимуть більшу перманентність, більшу регулярність або краще узгоджуватимуться з сукупністю наших репрезентацій. Зокрема саме так ми повинні визначати наше сприйняття іншого, органи чуттів іншого та індуктивні інструменти, бо ж ідеться лише про своєрідно пов'язані суб'єктивні формації, більш нічого. На цьому рівні навіть не виникає питання про пояснення моїх відчуттів через орган чуття, який я сприймаю в іншому чи в собі самому,— навпаки, сам той орган чуття я пояснюю як певну сукупність моїх відчуттів. Далі ми неминуче натрапляємо на коло. Моє сприйняття чуттів іншого править мені за основу для пояснення відчуттів, зокрема й *моїх* відчуттів, а зворотне твердження полягає в тому, що мої отак уявлені відчуття становлять єдину *реальність* мого сприйняття чуттів іншого. В цьому колі той самий об'єкт — орган чуття іншого — не має ні тієї самої природи, ні тієї самої істини в кожному зі своїх виявів. Передусім він є *реальністю*, і саме тому, що він є реальністю, він засновує теорію, яка суперечить йому. *Як видається*, структура класичної теорії відчуття точнісінько така сама, як структура цинічного аргументу Брехуна, де Критянина піймано на брехні саме тому, що він каже правду. Але, крім того, як ми щойно бачили, відчуття — це чиста суб'єктивність. Тож як із суб'єктивності можна сконструювати об'єкт? Ніяке синтетичне групування не надасть об'єктивної якості тому, що в принципі належить до пережитого. Якщо має бути сприйняття об'єктів у світі, треба, щоб із миті самої своєї появи ми були в присутності світу і об'єктів. Тож відчуття, це уявлення-покруч між суб'єктивним і об'єктивним, створене на основі об'єкта, а потім застосоване до суб'єкта, існування-байстрюк, про яке не знаєш, чи воно

існує фактично чи теоретично, є чистою мрією психолога, і тому його слід розважливо викинути з будь-якої серйозної теорії про зв'язки свідомості зі світом.

Та якщо відчуття — всього лише слово, що стається з чуттями? Ми, безперечно, признаємось, що ніколи не натрапляли в собі на те примарне й суто суб'єктивне враження, що є відчуттям. Можна погодитись, що я завжди сприймав тільки зелене цього зошита, цього листя і ніколи не сприймав відчуття зеленого чи навіть «квазізеленого», що його Гусерль постулює як гілетичний матеріал, який інтенція оживляє в зелене-як-об'єкт. Можна заявити, ніби нас легко переконує те, що — припустивши, буцімто феноменологічна редукція можлива (а це ще треба довести) — вона нас ставить перед об'єктами, взятими в дужки як чисті кореляти позиційних актів, а не залишків вражень. Проте й далі правда, що чуття залишаються. Я *бачу* зелене, *торкаюся* цього гладенького й холодного мармуру. Нещасний випадок може цілковито позбавити мене якогось чуття: я можу втратити зір, оглухнути і т. ін. Що ж у такому разі чуття, яке не дає нам відчуттів?

Відповісти тут легко. Відзначмо спершу, що чуття є скрізь і всюди воно невловне. Цей каламар, що стоїть на столі, даний мені безпосередньо у формі *речі*, а проте він даний мені *через зір*. Це означає, що його присутність є видимою присутністю і я усвідомлюю, що він присутній переді мною як видимий, тобто усвідомлюю, що бачу його. Але водночас зір, що є *знанням* про каламар, сам уникає всякого пізнання: знання про зір нема. Навіть рефлексія не дасть нам цього знання. Адже моя рефлексивна свідомість дає мені знання *про* мою свідомість, що відображує каламар, а не про свідомість якоїсь сенсорної активності. Саме в такому значенні слід розуміти славетну фразу Огюста Конта: «Око не може бачити само себе». Отже, годилося б припустити, що якась інша органічна структура, якась випадкова диспозиція нашого зорового апарату дасть змогу якомусь третьому оку *побачити* обидва наші ока під час того, як вони бачать. Хіба я не можу побачити свою руку й доторкнутись до неї, коли вона торкається до чогось? Але тоді я стану на точку зору іншого щодо своїх власних чуттів: я бачитиму

очі-як-об'єкти, я не зможу бачити бачення ока і не зможу доторкнутися до своєї руки як такої, що торкається. Отже, будь-яке чуття, тією мірою, якою воно є-для-мене, невловне: воно аж ніяк не безмежна сукупність моїх відчуттів, бо я завжди натрапляв тільки на об'єкти у світі. З іншого боку, перейнявши рефлексивний погляд на свою свідомість, я натраплю на своє усвідомлення тієї або тієї речі-у-світі, а не на своє чуття зору чи дотику; зрештою, якби я міг бачити свої органи чуття чи доторкатися до них, мені б відкрилися чисті об'єкти у світі, а не якась відкривна чи конструктивна діяльність. І все-таки чуття є: є зір, дотик, слух.

Але, з іншого боку, розглянувши систему *бачених* об'єктів, що постають переді мною, я відзначаю, що вони не представлені мені в якомусь порядку,— вони *зорієнтовані*. Тож оскільки чуття не можна визначити ні через акт, який можна сприйняти, ні через послідовність пережитих станів, нам лишається тільки спробувати визначити чуття через його об'єкти. Якщо зір не є сумою зорових відчуттів, то, може, він є системою бачених об'єктів? У такому разі слід повернутись до ідеї *орієнтації*, про яку ми згадували давніше, і спробувати зрозуміти її значення.

Відзначмо передусім, що орієнтація — це конститутивна структура речі. Об'єкт постає на тлі світу і виявляється у відносинах зовнішньості з іншими *цими*, які тільки-но з'являються. Таким чином, його розкриття зумовлює додаткову побудову недиференційованого тла, що є загальним перцептивним полем, або світом. Отже, необхідна формальна структура цих відносин фігури з тлом. Одне слово, існування візуального, тактильного або слухового поля є необхідністю; скажімо, тиша — це звукове поле недиференційованих шумів, у якому поглинається той специфічний звук, на якому ми зосереджені. Проте матеріальний зв'язок *конкретного* цього з тлом є водночас і вибраним, і даним. Він вибраний тією мірою, якою поява для-себе є експліцитним внутрішнім запереченням *конкретного* цього на тлі світу: я *розглядаю* чашку або каламар. Він даний у тому розумінні, що мій вибір відбувається на основі первісного розподілу *цих*, який виявляє саму фактичність моєї появи. Є необхідним,

щоб книжка з'являлася мені праворуч *або* ліворуч від столу. Зате є випадковим, що вона з'явиться мені саме ліворуч, і, нарешті, я маю свободу дивитися на *книжку*, що лежить на столі, чи на *стіл*, на якому лежить книжка. Саме цю випадковість між необхідністю і свободою мого вибору ми й називаємо *чуттям*. Вона означає, що об'єкт *має завжди з'являтися мені весь одразу*, байдуже, що я бачу,— куб, каламар або чашку,— але ця поява завжди відбувається в конкретній перспективі, що виявляє відносини об'єкта з тлом світу та іншими *цими*. Я завжди чую *ноту скрипки*. Проте необхідно, щоб я чув її *через двері*, або *через відчинене вікно*, або в концертному залі, бо інакше об'єкт уже не буде серед світу й не виявлятиметься більше екзистенту-що-з'являється-в-світі. Але, з іншого боку, якщо таки правда, що всі *ці* не можуть з'явитися на тлі світу *одночасно* і що поява деяких з них призведе до злиття деяких інших із тлом, якщо правда, що кожне *це* може виявитись *одночасно* тільки одним способом, дарма що для нього існує безліч способів вияву, ці правила появи не слід розглядати як суб'єктивні й психологічні, бо вони суворо об'єктивні й випливають із природи речей. Якщо каламар закриває від мене частину столу, це пояснюється не природою мого чуття, а природою каламаря і світла. Якщо об'єкт, віддаляючись, зменшується, це треба пояснювати не якоюсь ілюзією спостерігача, а суто зовнішніми законами перспективи. Таким чином, ці об'єктивні закони визначили суто об'єктивний центр відсилань. Наприклад, у схемі перспективи око є точкою, де сходяться всі об'єктивні лінії. А перцептивне поле відсилає до центра, об'єктивно визначеного цим відсиланням і розміщеного *в самому полі*, що зорієнтоване навколо нього. Проте ми не бачимо цього центра як певну структуру розглянутого перцептивного поля, бо *самі є тим центром*. Отже, порядок об'єктів світу всякчас відсилає нас до образу одного об'єкта, що принципово не може бути об'єктом *для нас*, оскільки він є тим, чим ми маємо бути. Структура світу зумовлює те, що ми не можемо *бачити*, не *будучи видимі*. Внутрішньосвітові посилання можна робити тільки між об'єктами світу, а бачений світ усякчас визначає видимий об'єкт, до якого відсилають його перспективи й диспозиції. Цей об'єкт

з'являється серед світу і водночас зі світом, він завжди даний як додаток до байдуже якої групи об'єктів, бо ж визначений орієнтацією цих об'єктів; без нього не було б ніякої орієнтації, оскільки всі орієнтації були б еквівалентні. Він є випадковою появою якоїсь орієнтації серед безмежжя можливостей зорієнтувати світ; об'єкт і є *цією* орієнтацією, піднесеною до абсолюту. Але на цьому рівні цей об'єкт існує для нас тільки як абстрактна вказівка: він є тим, на що вказує мені все, і тим, чого я принципово не можу сприйняти, бо це те, чим я *є*. І справді, те, чим я є, принципово не може бути об'єктом для мене тією мірою, якою я є *ним*. Об'єкт, на який указують речі світу і який вони обступають своїм колом, для себе самого, і то в принципі, є не-об'єктом. Проте поява мого буття, розгортаючи відстані *від центру*, самим актом цього розгортання визначає об'єкт, що є сам собою тією мірою, якою спричиняє, щоб на нього вказував світ, проте я не можу інтуїтивно сприймати його як об'єкт, бо я і є ним,— я, присутній перед самим собою, як буття, яке є своїм власним ніщо. Отже, моє буття-у-світі вже тільки тим, що *реалізує* світ, саме спричиняє, щоб на нього вказували як на буття-серед-світу через світ, який воно реалізує, і чогось іншого тут не може й бути, бо нема іншого способу увійти в контакт зі світом, як *бути у світі*. Мені було б неможливо реалізувати світ, у якому я б не був і який був би для мене чистим об'єктом минущого споглядання. І навпаки, треба, щоб я загубився у світі, аби світ існував і я міг трансцендувати його. Отже, казати, що я увійшов у світ, «з'явився на світ», або що світ є, а я маю тіло,— це те саме. В цьому розумінні моє тіло є всюди у світі: воно тут, у факті, що ліхтарний стовп закриває кущ, який росте збоку від тротуару, і так само й у факті, що мансарда отут нагорі міститься вище від вікон сьомого поверху, або у факті, що легкове авто, їдучи за ваговозом, перейшло з правого боку дороги на лівий, або що жінка, яка переходить вулицю, видається меншою за чоловіка, що сидить на терасі кав'ярні. Моє тіло має таке саме широке існування, як і світ, розпростерлося на всі речі, а водночас зосереджене в цій єдиній точці, на яку всі вони вказують і якою я є, не маючи змоги пізнати її. Це пояснення дасть нам змогу зрозуміти, що таке чуття.

Якесь чуття — це не щось, дане нам *до* чуттєвих об'єктів. І справді: хіба воно не здатне з'являтись іншому як об'єкт? Чуття не дане нам і *після* чуттєвих об'єктів: адже тоді годилося б припустити світ несполучних образів, простих копій реальності, механізм появи яких був би незбагненним. Чуття одночасні з об'єктами: вони є речами «власною особою», такими, якими ті розкриваються нам у перспективі. Вони просто репрезентують об'єктивний закон цього розкриття. Отже, зір не *створює* зорових *відчуттів*, і на нього аж ніяк не *впливає* світлове проміння. Зір — це сукупність усіх видимих об'єктів — тією мірою, якою всі їхні об'єктивні взаємозв'язки пов'язані з певними обраними величинами (а водночас і підпорядковані їм) як із мірами, а також із певним центром перспективи. З цієї точки зору чуття аж ніяк не можна ототожнити з суб'єктивністю. І справді, всі варіації, які можна зареєструвати в перцептивному полі, є *об'єктивними* варіаціями. Зокрема факт, що можна відкинути зір, «заплющивши очі», є *зовнішнім* фактом, що не відсилає до суб'єктивності сприйняття. Адже повіки — такий самий сприйнятий об'єкт, як і решта об'єктів, і цей об'єкт приховує від мене інші об'єкти внаслідок свого об'єктивного зв'язку з ними. *Не бачити* інші об'єкти в моїй кімнаті, бо я заплющив очі,— це *бачити* запону моїх повік; так само й тоді, як я покладу рукавички на скатертину: *не бачити* якийсь її візерунок означає *бачити рукавички*. Так само й *нещасні випадки*, що вражають якесь чуття, завжди належать до сфери об'єктів. «Я бачу жовте», оскільки в мене жовтяниця або я начепив жовті окуляри. В обох випадках причина феномену полягає не в суб'єктивній зміні чуття, і навіть не в органічному ураженні, а в об'єктивному зв'язку між об'єктами в світі; в обох випадках ми бачимо «через» щось і *істина* нашого бачення об'єктивна. Якщо, нарешті, тим або іншим способом центр візуальних відсилань знищений (таке знищення може бути тільки наслідком розвитку світу згідно з його власними законами, тобто певною мірою виражатиме мою фактичність), видимі об'єкти не неантизуються тієї самої миті. Вони й далі існуватимуть *для мене*, проте існуватимуть без жодного центру відсилань як *видима тотальність*, без появи жодного конкретного *цьо-*

го, тобто в абсолютній взаємності своїх відносин. Отже, саме поява для-себе у світі водночас спричиняє існування світу як тотальності речей і чуттів як об'єктивного способу, яким репрезентуються якості речей. Тут головне — мої відносини зі світом, і саме ці відносини визначають і світ, і чуття залежно від зайнятої точки зору. Сліпота, дальтонізм, короткозорість репрезентують поперших *спосіб, згідно з яким є* для мене світ, тобто визначають моє чуття зору тією мірою, якою воно є фактичністю моєї появи. Ось чому я можу об'єктивно пізнати й визначити моє чуття тільки *впорожні*, на основі світу: досить, щоб моє раціональне й схильне до універсалізації мислення продовжило в абстрактність вказівки, що їх дають мені речі про *моє* чуття, і щоб воно *реконструювало* це чуття на основі тих сигналів, так само як історик реконструює образ певного історичного діяча на основі свідчень про нього. Але в цьому випадку я реконструюю світ на ґрунті чистої раціональності, абстрагуючись думкою від нього. Я оглядаю світ, не прив'язуючись до нього, займаю позицію абсолютної об'єктивності, і кожне чуття стає об'єктом серед інших об'єктів, центром *релятивних* відсилань, що й сам припускає координати. Але ж цим самим я визначаю в мисленні абсолютну відносність світу, тобто утверджую абсолютну еквівалентність всіх центрів відсилань. Я знищу світовий характер світу, навіть не здогадавшись про те. Отже, світ, постійно вказуючи на чуття, якими я є, і запрошуючи мене реконструювати їх, спонукатиме мене ліквідувати особисту тотожність, якою я є, відновлюючи в світі центр світових відсилань, відносно якого впорядковується світ. Але водночас я уникаю — через абстрактне мислення — тих чуттів, якими я є, тобто миттю обрубую свої зв'язки зі світом, займаю позицію простого огляду, і світ зникає в абсолютній еквівалентності своїх безмежних можливих відносин. Чуття, по суті,— це наше буття-у-світі тією мірою, якою ми маємо бути у формі буття-серед-світу.

Ці зауваги можна узагальнити; їх можна застосувати до всього *мого тіла* — тією мірою, якою воно є тотальним центром відсилань, на який указують речі. Зокрема наше тіло не є тим, що віддавна називали «осередком п'яти чуттів», воно ще й інструмент, і мета наших дій. Ба

навіть неможливо відокремити «відчуття» від «дії», навіть якщо послуговатись уявленнями класичної психології, і саме це ми мали на увазі, стверджуючи, що реальність репрезентується нам ні як *річ*, ні як *інструмент*, а як річ-інструмент. Ось чому, вивчаючи тіло як осередок дії, ми можемо взяти собі за провідну нитку міркування, які допомогли нам розкрити справжню природу чуттів.

Тільки-но ми сформулюємо проблему дії, як з'являється ризик заплутатися, що призведе до тяжких наслідків. Коли я беру цю ручку й опускаю її в каламар, я дію. Та дивлячись на П'єра, що тієї самої миті присуває стілець до столу, я відзначаю, що він діє теж. Отже, тут з'являється очевидний ризик скоїти помилку, на яку ми вказали, розглядаючи чуття, тобто ризик інтерпретувати *мою* дію — такою, якою вона *є-для-мене*,— на основі дії іншого. Адже й справді, єдина дія, яку я можу *пізнати* тієї самої миті, коли вона відбувається,— це дія П'єра. Я бачу його рух і одразу визначаю його мету: він присуває стілець до столу, *щоб* сісти за той стіл і написати листа, якого, як казав мені, він хоче написати. Так само я можу сприйняти й усі проміжні позиції стільця і тіла, що ставить його, як інструментальні організації, які є способами досягнення поставленої мети. Тож тіло іншого видається мені тут інструментом серед інших інструментів, і то не тільки інструментом для виготовлення інструментів, а й *інструментом для маніпуляції інтрументами*, одне слово, машиною-інструментом. Якщо в світлі своїх знань про тіло іншого я інтерпретую роль *мого* тіла відносно *моєї* дії, то вважатиму, ніби я порядкую певним інструментом, яким можу порядкувати як мені заманеться, і який, своєю чергою, порядкуватиме іншими інструментами задля досягнення мети, якої я прагну. Отак ми дійшли до класичної різниці між тілом і душею: душа використовує інструмент, що є тілом. Паралелізм із теорією відчуттів цілковитий, бо ми й справді бачили, що ця теорія починала зі знань про чуття іншого, а потім обдарувала мене чуттями, абсолютно подібними до органів чуттів, які я сприймав у іншого. Ми бачили й труднощі, які одразу постають перед такою теорією: адже я тоді сприймав світ і зокрема орган чуття іншого через

своє власне чуття, тобто орган, який викривлює і спотворює, через заломлювальне середовище, що може мені дати інформацію тільки про свої властивості. Отже, наслідки теорії руйнують об'єктивність самого принципу, на основі якого їх визначали. Теорія дії, маючи аналогічну структуру, постає перед аналогічними труднощами: фактично, почавши від тіла іншого, я сприйматиму його як інструмент, і то тією мірою, якою сам використовуватиму його як інструмент. Я й справді можу *використовувати* його для досягнення мети, якої не можу досягти сам; *я командую* його діями через накази або прохання; крім того, можу спровокувати їх власними діями, а водночас мушу вжити певних засторог, беручись маніпулювати таким особливо небезпечним і делікатним інструментом. Відносно нього я займаю ту саму складну позицію, що й робітник перед своєю машиною-інструментом, коли він керує її рухами і водночас пильнує, щоб вона не зачепила його. І знов-таки, для найкращої реалізації тіла іншого в своїх інтересах мені потрібен інструмент, що є моїм власним тілом, так само як і для сприйняття органів чуття іншого мені потрібні інші органи чуття, що є моїми власними. Тож якщо я уявляю своє тіло за подобою тіла іншого, то воно — інструмент у світі, і я повинен делікатно маніпулювати цим інструментом, що є немов ключем до маніпуляції іншими інструментами. Але самі мої відносини з цим привілейованим інструментом можуть бути тільки технічними засобами, тож мені потрібен якийсь інструмент, щоб маніпулювати цим інструментом — і так до безкінечності. Тож якщо я уявляю свої органи чуття такими, як органи чуття іншого, вони потребують якогось органа чуття, що сприймав би їх,— а якщо я сприймаю своє тіло як інструмент, подібний до тіла іншого, то йому потрібен інструмент, щоб маніпулювати ним; відмовившись визнавати отаке покликання на безкінечність, нам слід припустити парадокс про фізичний інструмент, *маніпульований* душею, а це, як ми знаємо, призведе нас до апорій, з яких годі виплутатись. Подивімося радше, чи ми можемо тут, як і у випадку проблеми відчуттів, повернути тілу його природу-для-нас. Об'єкти розкриваються нам у лоні складної інструментальності, займаючи там визначене *місце*. Це

місце визначене не суто просторовими координатами, а в зв'язку з осями практичних відсилань. «Склянка *є на столику*» — це означає: слід пильнувати, щоб, пересуваючи столика, не скинути склянки. Пачка тютюну *є на* камінній полиці — це означає, що слід подолати відстань три метри, якщо хочеш перейти від люльки до тютюну, уникнувши певних перешкод — столиків, фотелів тощо,— розміщених між столом і каміном. У цьому розумінні сприйнятя нітрохи не відрізняється від практичної організації екзистентів у *світ*. Кожен інструмент відсилає до інших інструментів — до тих, що є *ключами* до нього, і до тих, для яких він сам є *ключем*. Але ці відсилання годі сприйняти суто споглядальною свідомістю: для такої свідомості молоток не відсилатиме до цвяхів, а буде *поряд* із ними; до того ж слово «*поряд*» утрачає будь-який сенс, якщо не окреслює шляху, який іде від молотка до цвяха і який *треба* подолати. Простір, що попервах відкривається мені, є годологічним простором, його пронизують шляхи і стежини, він є інструментальним і править за *осередок* інструментів. Отже, й світ, з миті появи мого для-себе, розкривається як указівка на дії, які треба виконати, ці дії відсилають до інших дій, ті — ще до інших і т. д. А втім, слід зауважити: якщо з цієї точки зору сприйняття і дію годі розрізнити, дія все-таки постає як певна майбутня ефективність, що долає і трансцендує просте і чисте сприйняте. Сприйняте, будучи тим, перед чим моє для-себе є присутністю, розкривається мені як співприсутність; воно є безпосереднім контактом, присутньою належністю, зачіпає мене. Але як таке воно пропонується мені, а я *тепер* уже не можу його сприйняти. Сприйнята річ повна обіцянок і зачіпок, і кожна властивість, що їх вона обіцяє мені розкрити, кожна скріплена мовчазною згодою податливість, кожне значуще відсилання до інших об'єктів започатковують майбутнє. Отже, я *в присутності* речей, що є лиш обіцянками, понад несказанною присутністю, якою не можу володіти і яка є чистим «буттям-тут» речей, тобто мною, моєю фактичністю, моїм тілом. Ця чашка тут, на цій тарілочці, вона дана мені тепер з її дном, яке *є тут* і на яке все вказує, проте я його не бачу. Якщо я хочу побачити те дно, тобто виявити його, примусити його «з'я-

витися-на-дні-чашки», треба, щоб я взяв чашку за ручку й перевернув її. Дно чашки становить мету моїх проектів, і це еквівалентне твердженню, що інші структури чашки вказують на дно як на необхідний елемент чашки, або твердженню, що вони мені вказують на нього як на дію, якою я найкраще *привласню* собі чашку в її значенні. Отже, світ як корелят можливостей, якими я є, з'являється з миті моєї появи як величезний план усіх моїх можливих дій. Сприйняття природно переходить у дію; мало того, воно може розкритися тільки в проектах дій і через них. Світ розкривається як «завжди майбутня порожнеча», бо ми завжди майбутні щодо самих себе.

Проте слід відзначити, що це майбутнє світу, яке ми отак розкрили, суто об'єктивне. Речі-інструменти вказують на інші інструменти або на об'єктивні способи використовувати їх; цвях слід «забити» тим або тим способом, молоток слід «брати за руків'я», чашу слід «брати за ручку» тощо. Всі ці властивості речей розкриваються безпосередньо, і латинські герундії передають це напрочуд точно. Безперечно, вони є корелятами нонтетичних проектів, якими ми є, проте розкриваються тільки як структури світу: потенціальності, відсутності, інструментальності. Отже, світ з'являється мені як об'єктивно виражений; він ніколи не відсилає до творчої суб'єктивності, відсилаючи тільки до безмежжя інструментальних комплексів.

Одначе кожен інструмент, що відсилає до іншого інструмента, а той — ще до іншого, зрештою таки вказують усі вкупі на інструмент, що немов править за *ключ* до них усіх. Цей центр відсилань необхідний, бо інакше всі інструментальності стали б еквівалентні і світ зникнув би внаслідок тотальної недиференційованості герундіїв. Карфаген є «delenda» для римлян, проте «servanda» для карфагенців. Без зв'язку зі своїми центрами Карфаген був би нічим, опинившись у недиференційованості в-собі, бо обидва герундії знищили б один одного. Одначе слід добре розуміти, що ключ мені ніколи не *даний*, а тільки «вказаний якоюсь порожнечею». Те, що я об'єктивно сприймаю в дії,— це світ інструментів, які пов'язані один з одним, і кожен з них, тією мірою, якою він сприйнятий у самій дії, що нею я пристосовуюсь до нью-

го і долаю його, відсилає до іншого інструмента, що має дати мені змогу використати його. У цьому розумінні цвях відсилає до молотка, а молоток відсилає до кисті й руки, що користується ним. Але тільки тією мірою, якою я спричиняю забивання цвяхів іншим, кисть і рука й собі стають інструментами, які я використовую і долаю до їхньої потенціальності. В цьому випадку рука іншого відсилає мене до інструмента, що дасть мені змогу використовувати цю руку (для погроз-обіцянок-платні тощо). Перший терм присутній усюди, але він лише *вказаний*: я сприймаю не *мою* руку під час акту письма, а тільки ручку, яка пише; це означає, що я використовую ручку, щоб зобразити літери, а не *мою руку*, щоб тримати ручку. Відносно своєї руки я перебуваю не в тій самій позиції використання, яку займаю відносно ручки, бо я *є* своєю рукою. Тобто моя рука є припиненням усіх відсилань і їхньою остаточною метою. Рука — це тільки використання ручки. В такому розумінні рука водночас і непізнаваний та непридатний до використання терм, що вказує на останній інструмент послідовності «книжка для читання — літери для зображення на папері — ручка», і орієнтація всієї послідовності: навіть опублікована книжка відсилає до руки. Але я можу сприйняти її — принаймні тією мірою, якою вона діє — тільки як постійне щезальне відсилання до всієї послідовності. Отже, в дуелі на шпагах чи на палицях, саме за палицею я стежу очима й маніпулюю нею; у процесі письма я стежу за кінчиком пера у синтетичному зв'язку з рисочкою чи квадратиком, зображеними на аркуші паперу. Але моя рука щезла, загубилась у складній системі інструментальності, щоб ця система могла існувати. Рука — це просто значення та орієнтація системи.

Отже, ми, здається, опиняємось перед подвійною суперечливою необхідністю: оскільки кожен інструмент можна використати — і навіть сприйняти — тільки з допомогою іншого інструмента, всесвіт є невизначеним об'єктивним відсиланням від інструмента до інструмента. В цьому розумінні структура світу зумовлює, що ми можемо вставити себе в поле інструментальності, тільки й самі будучи інструментом, що ми не можемо *діяти*, не *зазнавши дії*. Проте, з іншого боку, інструментальний

комплекс може розкритися тільки через визначення кардинального значення цього комплексу, а це визначення саме по собі практичне і активне: забити цвях, посіяти зерна. В цьому випадку саме існування комплексу негайно відсилає до якогось центру. Отже, той центр є водночас інструментом, об'єктивно визначеним інструментальним полем, що відсилає до нього, і інструментом, яким ми не можемо *скористатись*, оскільки нас відсилатимуть до безкінечності. Ми не застосовуємо цей інструмент, а *є* ним. Він даний нам не інакше, як через інструментальний порядок світу, через годологічний простір, через однозначні або взаємні відносини машин, але він не може бути *даний* моїй дії: мені не треба ні пристосовуватись до нього, ні пристосовувати до нього інший інструмент, бо він сам є моїм пристосуванням до інструментів, пристосуванням, яким я є. Ось чому, якщо відкинути аналогічну реконструкцію мого тіла за тілом іншого, зостаються два способи сприйняти тіло. По-перше, воно *знане* і об'єктивно визначене на основі світу, проте *впорожні*; для цього погляду досить, щоб раціоналізаційне мислення відбудувало інструмент, яким я є, на основі вказівок, даних інструментами, які я використовую, але в цьому випадку головний інструмент стає відносним центром відсилань, який сам припускає інші інструменти для його використання. І водночас зникає інструментальність світу, бо вона потребує, щоб розкритися, відсилання до якогось абсолютного центру інструментальності; світ дії стає світом, *на який діють*, світом класичної науки; свідомість озирає всесвіт зовнішньості й уже ніяким способом не може *ввійти у світ*. По-друге, тіло *дане конкретно* і повністю як сама диспозиція речей — тією мірою, якою для-себе долає її до нової диспозиції. В цьому випадку тіло присутнє в кожній дії, дарма що невидиме, бо кожна дія виявляє молоток і цвях, гальма і зміну швидкості, а не ногу, яка гальмує, чи руку, яка забиває; тіло *пережите*, але не *пізнане*. Саме це й пояснює, чому славетне «відчуття зусилля», яким Мен де Біран намагався відповісти на Г'юмів виклик,— психологічний міф. Ми ніколи не маємо відчуття нашого зусилля, але не маємо й периферійних відчуттів — м'язових, кісткових, сухожилкових, шкірних,— якими намагалися

замінити його. Ми сприймаємо *опір* речей. Бажаючи піднести цю склянку до вуст, я сприймаю не своє зусилля, а *вагу склянки*, тобто її опір входить до інструментального комплексу, який я змусив з'явитися у світі. Башляр [1] слушно дорікнув феноменології, що вона недостатньою мірою бере до уваги те, що він назвав «коефіцієнтом ворожості» об'єктів. Таке звинувачення слушне і стосується як Гайдегерової трансцендентності, так і Гусерлевої інтенціональності. Але слід добре розуміти, що інструментальність первинна: саме у зв'язку з первісним інструментальним комплексом речі розкривають свій опір і свою ворожість. Болт виявляється завеликим, щоб накрутити на нього гайку, підставка — надто тендітною, щоб витримати вагу, яку я хочу поставити, камінь — заважким, щоб підняти його на гребінь муру, тощо. Інші об'єкти постають як загроза для вже сформованого інструментального комплексу: буря і град — для урожаю, філоксера — для виноградника, вогонь — для будинку. Отже, мало-помалу й через уже сформовані інструментальні комплекси їхня загроза доходить аж до центру відсилань, на який вказують усі ці інструменти, і, своєю чергою, через них вона теж указуватиме на цей центр. У цьому розумінні кожен *засіб* — водночас і сприятливий, і ворожий, проте в межах фундаментального проекту, реалізованого появою для-себе у світі. Отже, моє тіло вказане спершу інструментальними комплексами, а потім деструктивними пристроями. Я *живу* своє тіло в небезпеці з боку як загрозливих пристроїв, так і слухняних інструметів. Моє тіло повсюди: бомба, що руйнує *мій* будинок, уражає і моє тіло, оскільки будинок уже є вказівкою на моє тіло. Ось чому моє тіло завжди простягається крізь інструмент, який я використовую: воно на кінці палиці, на яку я спираюся; на кінці труби телескопа, який показує мені зорі, на фотелі, геть в усьому будинку, бо ж є моїм пристосуванням до цих інструментів.

Отже, наприкінці цього пояснення відчуття і дія воз'єднались і становлять цілість. Ми відмовилися *спершу* обдаровувати себе тілом, щоб *потім* вивчати спосіб, яким ми сприймаємо чи змінюємо світ через тіло. Нато-

[1] Bachelard, *L'Eau et les Rêves*. Editions José Corti, 1942.

мість ми взяли за основу для розкриття тіла як такого наш первісний зв'язок зі світом, тобто саму нашу появу серед буття. Тіло аж ніяк не було спершу *для нас* і не відкривало нам речей,— бо якраз речі-інструменти під час своєї первісної появи вказують нам на наше тіло. Тіло — не перегородка між нами і речами: воно виявляє тільки індивідуальність і випадковість нашого первісного зв'язку з речами-інструментами. В цьому розумінні ми визначили чуття і органи чуття загалом як наше буття-у-світі тією мірою, якою ми маємо бути у формі буття-серед-світу. Так само й *дію* можна визначити як наше буття-у-світі тією мірою, якою ми маємо бути у формі буття-інструментом-серед-світу. Та якщо я серед світу, це тому, що я спричинив, щоб був світ, трансцендувавши буття до себе самого, а якщо я — інструмент у світі, це тому, що я спричинив, щоб були інструменти загалом, спроектувавши себе самого до своїх можливих. Тільки *у світі* можна мати тіло, і для того, щоб той світ існував, необхідний первинний зв'язок. В одному розумінні тіло є тим, чим я є безпосередньо, в іншому розумінні я відокремлений від нього безмежною товщею світу, воно мені дане через відкочування світу до моєї фактичності, і умовою цього одвічного відкочування є одвічне долання.

Тепер уже можна докладніше описати *природу-для-нас* нашого тіла. І справді, попередні міркування дали нам змогу виснувати, що тіло є одвічно *подоланим*. Адже тіло, фактично, як чутливий центр відсилань — це те, *понад чим я* є, тією мірою, якою я безпосередньо присутній перед склянкою, чи столом, чи далеким деревом, що їх сприймаю. А сприйняття, по суті, може відбуватися тільки на тому самому місці, де об'єкт сприймається, і *без відстані*. Але водночас воно розгортає відстані, і те, відносно чого сприйнятий об'єкт вказує на свою відстань як на абсолютну властивість свого буття, є тілом. І так само як інструментальний центр інструментальних комплексів тіло може бути тільки *подоланим*; воно є тим, що я долаю до нового поєднання комплексів, і тим, що я маю постійно долати, байдуже, яким буде інструментальне поєднання, до якого я дійду, бо кожне поєднання, тільки-но моє подолання зафіксує його в його бутті, вка-

зує на тіло як на центр відсилань своєї зафіксованої нерухомості. Таким чином, тіло, будучи подоланим, є Минулим. Це безпосередня присутність перед для-себе «чуттєвих» речей, тією мірою, якою ця присутність указує на якийсь центр відсилань і є *вже подоланою* — чи то до появи якогось нового *цього*, чи то до нового поєднання речей-інструментів. У кожному проекті для-себе, в кожному сприйнятті тіло є тут, є безпосереднім Минулим тією мірою, якою ще торкається Теперішнього, що тікає від нього. Це означає, що воно є водночас і *точкою зору*, і *вихідною точкою*: точкою зору і вихідною точкою, якими я є і які водночас долаю до того, яким я маю бути. Але ця точка зору, завжди подолана й завжди відроджувана в лоні подолання, ця вихідна точка, яку я невпинно покидаю і яка є мною, лишаючись позаду мене, є необхідністю моєї випадковості. Вона подвійно необхідна. Передусім тому, що є неперервним переспринятям для-себе з боку в-собі і онтологічним фактом, що для-себе може бути тільки буттям, яке не є своєю власною основою. Мати тіло — це бути основою свого власного ніщо і не бути основою свого буття; я *є* своїм тілом тією мірою, якою я *є*; я не *є* ним тією мірою, якою я не є тим, ким я є; я тікаю від нього через свою неантизацію. Але таким чином я не роблю з нього об'єкт, бо постійно тікаю від того, ким я *є*. Крім того, тіло необхідне як перешкода, яку треба подолати, щоб бути у світі, тобто як перешкода, якою я є сам для себе. В цьому розумінні воно не відрізняється від абсолютного порядку світу, того порядку, який я спричиняю до буття, долаючи його до буття-прийдешнього, до буття-понад-буттям. Ми спроможні ясно зрозуміти єдність цих обох необхідностей: буття-для-себе — це долати світ і, долаючи, спричиняти, щоб був світ. Але долати світ — це якраз не оглядати його, а втягнутись у нього, щоб виникнути з нього; завжди необхідно створювати *конкретну* перспективу подолання. В цьому розумінні скінченність є необхідною умовою первісного проекту для-себе. Необхідною умовою, щоб я був тим, ким я не є, і не був тим, ким я є,— понад світом, який я спричиняю до буття,— є те, що в серці безмежного переслідування, яким я є, постійно має бути якесь несприймальне дане. Це дане, яким я є, не мавши

бути ним,— хіба що в способі небуття,— я не можу ні сприйняти, ні пізнати, бо воно всюди опановане й подолане, використане для моїх проектів, засвоєне. Але, з іншого боку, все мені вказує на нього, кожен трансцендент окреслює його в порожнечі самою своєю трансцендентністю, а я ніколи навіть не можу повернутись до того, на що він мені вказує, бо я *є* вказаним буттям. Зокрема не слід розуміти це вказане дане як чистий центр відсилань якогось статичного порядку речей-інструментів. Навпаки, їхній динамічний порядок, байдуже, залежить він від моєї дії чи ні, відсилає до нього згідно з правилами, тож таким чином центр відсилань визначений як у своїй зміні, так і в своїй тотожності. Тут інакше не може й бути, оскільки саме заперечуючи, що я є буттям, я спричиняю прихід світу в буття і оскільки тільки на основі мого минулого, тобто проектуючи себе понад своїм власним буттям, я можу заперечувати, що я є тим або тим буттям. Із цього погляду тіло, тобто оте невловне дане, є необхідною умовою моєї дії. Якщо, фактично, цілей, яких я прагну, можна досягти суто довільним бажанням, якщо досить забажати, щоб отримати, і якщо визначені правила не визначають використання інструментів, я ніколи не зміг би відрізнити в собі бажання від волі, мрію від дії, можливе від реального. Жоден мій проект не був би можливим, оскільки б вистачило тільки уявити його, щоб реалізувати його. Тому й моє буття-для-себе знищилося б у невідрізнянні теперішнього від майбутнього. Феноменологія дії і справді показала б, що дія припускає розрив неперервності між простою концепцією і реалізацією, тобто між універсально-абстрактною думкою, як-от «треба, щоб автомобільний карбюратор *не забився*» і технічно-конкретною думкою, спрямованою саме на *цей* карбюратор, який з'являється мені зі своїми абсолютними розмірами і своєю абсолютною позицією. Умовою цієї технічної думки, що не відрізняється від дії, на яку вона спрямована, є моя скінченність, моя випадковість і, нарешті, моя фактичність. Або, точніше, я є *фактично*, оскільки маю минуле, і це безпосереднє минуле відсилає мене до первинного в-собі, на неантизації якого я постав через *народження*. Отже, тіло як фактичність є минулим, оскільки відсилає спершу до *народження*, тоб-

то до першої неантизації, що спричинила мою появу з у-собі, яким я є фактично, не мавши ним бути. Народження, минуле, випадковість, необхідність якоїсь точки зору, фактична умова всякої можливої дії у світі — таким є *тіло*, таким воно є *для мене*. Тож воно — аж ніяк не випадковий додаток до моєї душі, а навпаки, перманентна структура мого буття і перманентна умова можливості моєї свідомості як свідомості *про* світ і як трансцендентного проекту до мого майбутнього. З цієї точки зору ми повинні визнати як цілковиту випадковість та безглуздість того, що я каліка, син службовця чи робітника, дратливий та ледачий, так і *необхідність*, щоб я був *таким* або таким, французом, німцем, англійцем і т. д., пролетарем чи буржуа, аристократом і т. ін., немічним калікою чи дужим, дратливим чи лагідним, і то саме тому, що я не можу *озирнути* світ без того, щоб той світ не зник. Моє *народження*, тією мірою, якою зумовлює спосіб, що ним об'єкти розкриються мені (предмети розкоші або першої необхідності, *доступні* більшою або меншою мірою, деякі соціальні реалії виявляться як *заборонені* для мене, є бар'єри і перешкоди в моєму годологічному просторі), моя *раса*, тією мірою, якою вказана ставленням іншого до мене (це ставлення розкривається як зневага або захват, як довіра або недовіра), мій *клас*, виявлений розкриттям соціальної групи, до якої я належу, а також місцями, куди я вчащаю, моя *національність*, моя *фізіологічна структура*, тією мірою, якою її зумовлюють інструменти самим способом, що ним вони розкриваються як неподатливі чи покірні, і навіть своїм коефіцієнтом *ворожості*, мій *характер*, моє *минуле*, тією мірою, якою все, що я пережив, вказане як моя точка зору на світ самим світом,— усе це, тією мірою, якою я його долаю в синтетичній єдності мого буття-у-світі, є *моїм тілом* як необхідна умова існування світу і як випадкова реалізація цієї умови. Тепер можна, нарешті, абсолютно ясно зрозуміти визначення, яке ми раніше дали тілу в його бутті-для-нас: тіло є випадковою формою, якої набирає необхідність моєї випадковості. Ми ніколи не сприймемо цю випадковість як таку, поки наше тіло є *для нас*: адже ми — вибір, і для нас бути — це вибирати самих себе. Я засвоїв навіть оте каліцтво, від якого

страждаю вже через те, що живу, я подолав його до своїх проектів, я перетворив його на необхідну перешкоду для свого буття і не можу бути скаліченим, не вибравши собі скаліченість, тобто не вибравши способу, яким я конституюю своє каліцтво (як «нестерпне», «принизливе», «яке треба приховувати», «яке треба показувати всім», «предмет гордощів», «виправдання моїх невдач» тощо). Але це невловне тіло якраз і є необхідністю, щоб *тут був вибір*, тобто щоб я не був *усім одразу*. В цьому розумінні моя скінченність є умовою моєї свободи, бо ж немає свободи без вибору, і, так само як тіло зумовлює свідомість як чисту свідомість про світ, воно робить свідомість можливою навіть у самій її свободі.

Лишається тільки зрозуміти, чим є тіло *для мене*, бо саме тому, що тіло невловне, воно не належить до об'єктів світу, тобто до об'єктів, які я знаю і які використовую. Проте, з іншого боку, оскільки я можу бути чимсь, тільки усвідомлюючи, чим я є, треба, щоб тіло в якійсь формі було дане моїй свідомості. Звісно, в певному розумінні тіло є тим, на що вказують усі інструменти, які я беру до рук, тож я сприймаю тіло (не знаючи його) навіть за тими вказівками, які помічаю на інструментах. Але, обмежившись цим зауваженням, ми не зможемо відрізнити, наприклад, тіло від телескопа, крізь який астроном спостерігає планети. Якщо й справді визначити тіло як випадкову точку зору на світ, то слід визнати, що уявлення про точку зору припускає подвійний зв'язок: зв'язок з речами, *на які тіло є* точкою зору, і зв'язок зі спостерігачем, *для якого тіло є* точкою зору. Коли йдеться про тіло-як-точку-зору, цей другий зв'язок радикально відрізняється від першого, але по-справжньому й не відрізняється від нього, коли йдеться про точку зору у світі (окуляри, оглядову альтанку, лупу), що є об'єктивним інструментом, який відрізняється від тіла. Погуляльник, милуючись панорамою з оглядової альтанки, бачить як панораму, так і оглядову альтанку: бачить дерева між колонами альтанки, дах альтанки, що закриває небо, тощо. Хай там як, але, за визначенням, «відстань» між ним і альтанкою не така велика, як між його очима і панорамою. *Точка зору* може наблизитися до тіла такою мірою, що майже з'єднається з ним, як

можна бачити, скажімо, тоді, коли беруть окуляри, пенсне, монокль і т. ін., що стають, так би мовити, додатковим органом чуття. У крайній позиції — якщо уявити собі якусь абсолютну точку зору — відстань між нею і тим, для кого вона є точкою зору, зникне. Це означає, що стане неможливим відступити, щоб «збільшити простір», і побудувати нову точку зору на точку зору. Саме це, як ми вже бачили, й характеризує тіло. Тіло є інструментом, що його я не можу використати з допомогою якогось іншого інструмента, точкою зору, на яку я вже не можу мати якоїсь точки зору. Ось чому на вершині цього пагорба, яку я й назвав «чудовою точкою зору», я приймаю якусь точку зору тієї самої миті, як оглядаю долину, і ця *точка зору на точку зору* є моїм тілом. Але щодо свого тіла я не можу стати на якусь точку зору, не вдаючись до посилання на безмежність. Тому й тіло не може бути *для мене* трансцендентним і пізнаним; спонтанна, нерефлексивна свідомість не є свідомістю *про* тіло. Слід радше сказати, послуговуючись дієсловом «існувати» як перехідним дієсловом, що свідомість *існує своє тіло*. Отже, зв'язок тіла-як-точки-зору з речами — *об'єктивний* зв'язок, а зв'язок свідомості з тілом — *екзистенційний* зв'язок. Що ж нам слід розуміти під екзистенційним зв'язком?

Передусім очевидно, що свідомість може існувати своє тіло тільки як свідомість. Отже, *моє* тіло є свідомою структурою моєї свідомості. Але саме тому, що тіло є точкою зору, на яку не може бути точки зору, на рівні нерефлексивної свідомості немає свідомості *про* тіло. Тож тіло належить до структур нонтетичної самосвідомості. Проте чи можна просто ототожнити його з цією нонтетичною свідомістю? Це теж неможливо, бо нонтетична свідомість є самосвідомістю як вільний проект до своєї можливості, тобто тією мірою, якою вона є основою свого власного ніщо. Непозиційна свідомість є свідомістю (про) тіло як про те, що вона долає і знищує, стаючи свідомістю, тобто як про щось, чим є свідомість, не мавши ним бути, і що *вона долає*, щоб бути тим, чим має бути. Одне слово, свідомість (про) тіло — латеральна й ретроспективна: тіло *занедбане*, *«мовчки подолане»*, а

проте є тим, чим є та свідомість; вона навіть є не чим іншим, як тілом, усе решта — ніщо й мовчання.

Усвідомлення тіла [свідомість про тіло] можна порівняти з усвідомленням *знака*. А втім, знак належить до тіла, це одна з суттєвих структур тіла. Але усвідомлення знака існує, інакше ми б не розуміли його значення. Але знак є тим, що *подолане до значення*, тим, що занедбане задля значення, тим, що ніколи не сприймалося задля нього самого, тим, поверх чого завжди спрямований погляд. Усвідомлення тіла, будучи латеральним і ретроспективним свідомістю про те, чим є свідомість, не мавши бути ним (тобто про свою невловну випадковість, про те, на основі чого свідомість робить себе вибором), є інтетичною свідомістю про спосіб, яким *вона вражена*. Свідомість про тіло часто плутають з первісною афективністю. Тут знов-таки слід добре розуміти значення цієї афективності, і *для* цього слід наголосити на одній різниці. Та афективність, що її нам фактично відкриває інтроспекція,— це вже *конституйована* афективність, свідомість *про* світ. Будь-яка ненависть — це ненависть *до* когось, кожен гнів — це уявлення про когось як про ненависну, несправедливу, злочинну людину; мати симпатію до когось означає «вважати когось симпатичним» і т. д. У цих різних прикладах трансцендентна «інтенція» спрямована на світ і сприймає його як такий. Отже, тут уже є подолання, внутрішнє заперечення; ми перебуваємо на рівні трансцендентності й вибору. Але Шелер переконливо довів, що ця «інтенція» має відрізнятися від чисто афективних якостей. Скажімо, якщо мені «болить голова», я можу відкрити в собі інтенційну афективність, спрямовану до мого болю, щоб «терпіти» його, змиритися з ним або відкинути його, щоб оцінити його (як несправедливий, заслужений, очисний, принизливий тощо) або втекти від нього. Тут сама інтенція є афектом, становлячи чисту дію і вже проект, чисту свідомість *про* щось. Отже, це аж ніяк не буде тим, що можна розглядати як свідомість (про) тіло.

Але насправді ця інтенція не може бути всією афективністю. Оскільки афективність є подоланням, вона припускає щось подолане. Це твердження, зрештою, доведене й існуванням того, що Болдвін неправильно назвав

«емоційними абстрактами». Цей автор і справді встановив, що можна афективно реалізувати в собі певні емоції, насправді не відчуваючи їх конкретно. Якщо, наприклад, мені розповідають про прикру подію, яка щойно затьмарила П'єрове життя, я вигукну: «Як він має страждати!». Цього страждання я не знаю, тож насправді й не *відчуваю* його. Оці посередники між чистим знанням і справжнім почуттям Болдвін і назвав «абстрактами». Проте механізм такої абстракції залишається досить незрозумілим. *Хто* абстрагує? Якщо, за визначенням М. Лапорта, абстрагувати — думати *ізольовано* про структури, які не можуть *існувати* ізольовано, то треба, щоб ми ототожнили ці емоційні абстракти з суто абстрактними концепціями емоцій або визнали, що ці абстракти можуть *існувати* як такі тільки як реальні модальності свідомості. По суті, оті нібито «емоційні абстракти» є пустими інтенціями, чистими проектами емоцій. Тобто, спрямовуючи себе до болю і ганьби, ми прагнемо їх, свідомість трансцендує себе, але *впорожні*. Біль є тут, об'єктивний і трансцендентний, але йому бракує конкретного існування. Було б краще назвати оці значення без сутності афективними *образами*; їхнє значення для художньої творчості та психологічного розуміння незаперечне. Однак ось що тут справді важливе: те, що відокремлює їх від справжньої, скажімо, ганьби, є відсутністю «пережитого». Отже, існують суто афективні якості, подолані й трансцендовані афективними проектами. Ми не робимо з них, як-от Шелер, якоїсь «hylé», що її приніс потік свідомості, бо для нас лише йдеться про спосіб , яким свідомість *існує* свою випадковість, це сама текстура свідомості, тією мірою, якою вона долає цю текстуру до своїх можливостей; це спосіб, яким свідомість *існує* спонтанно й нонтетично, те, що вона *конституює* тетично, але імпліцитно як точку зору на світ. Це може бути чистий біль, але може бути і якийсь настрій, певна афективна, нонтетична тональність, чиста втіха, чиста прикрість. Загалом це все те, що називають *конестезією*. Ця конестезія рідко з'являється, не будучи подоланою до світу трансцендентним проектом для-себе; як таку її дуже важко вивчати ізольовано. А проте існує певний привілейований досвід, де її можна

сприйняти в її чистоті; зокрема існує біль, який називають «фізичним». Отже, звернімося тепер саме до цього досвіду, щоб концептуально визначити структури свідомості (про) тіло.

Мені болять очі, але я мушу скінчити цього вечора читання філософської праці. Я читаю. Об'єктом моєї свідомості є книжка, а через книжку — істини, які вона засвідчує. Тіло аж ніяк не сприймається задля нього самого, воно є точкою зору і вихідною точкою. Слова одне за одним пропливають переді мною, я *спричиняю їхнє пропливання*; слова в нижній частині сторінки, яких я ще не бачив, ще належать до відносного тла, або «сторінки-як-тла», що організується на «книжці-як-тлі» і на абсолютному тлі, або тлі світу. Проте з глибин свого нерозрізняння слова вже звертаються до мене, вони вже мають характер *крихкої тотальності*, даються як такі, які «мають пропливати перед моїми очима». В усьому цьому тіло дане тільки *імпліцитно*: рухи моїх очей належать лише погляду якогось спостерігача. Для себе я тетично сприймаю тільки оце застигле виринання одного за одним слів. А проте послідовність слів в об'єктивному часі є даною і пізнаною через мою власну темпоралізацію. Їхній нерухомий рух даний мені через «рух» моєї свідомості, і цей «рух» свідомості, чиста метафора, що означає темпоральну прогресію, якраз і є для мене рухом моїх очей. Я не можу відрізнити рух моїх очей від синтетичної прогресії станів моєї свідомості, не вдаючись до точки зору іншого. І все-таки тієї самої миті, як я взявся читати, *мені болять очі*. Відзначмо передусім, що й сам цей біль може бути *вказаним* об'єктами світу, тобто книжкою, яку я читаю. Слова можуть із великими труднощами відокремлюватись від недиференційованого тла, яке вони становлять, слова можуть тремтіти, хитатися, їхнє значення може даватися вкрай важко, речення, яке я перечитаю двічі або тричі, може бути дане як «незрозуміле», як таке, «яке слід перечитати». Але цих самих вказівок може й бракувати,— скажімо, тоді, коли читання «поглинуло мене» або «я забув» про свій біль (що аж ніяк не означає, що він зник, бо якщо згодом у *рефлексивному* акті я таки дізнаюсь про нього, він буде даний мені як такий, що завжди був тут). Хай там як, це

не те, що цікавить нас, бо ми намагаємося зрозуміти спосіб, яким свідомість *існує* свій біль. Але, запитають мене передусім, як біль даний нам як біль *очей*? Чи немає тут інтенційного відсилання до якогось трансцендентного об'єкта, власне, до мого тіла, тією мірою, якою воно існує зовні, у світі? Безперечно, біль містить інформацію про себе: адже неможливо сплутати біль очей із болем пальця чи болем шлунка. Проте біль цілковито позбавлений інтенційності. Тут слід зрозуміти таке: якщо біль даний як біль «очей», то тут немає якогось загадкового «місцевого знака», і так само немає і знання. Проте біль *є точно в очах*, тією мірою, якою свідомість «існує їх». Тож як такий він відрізняється від усякого іншого болю самим своїм існуванням, а не завдяки якомусь критерію або чомусь доданому. Звісно, вислів «біль *очей*» припускає всю конститутивну роботу, яку нам слід описати. Але на теперішньому етапі міркувань ще не час розглядати її, бо вона ще не зроблена: біль ще не розглянуто з якоїсь рефлексивної точки зору, він ще не пов'язаний із якимсь тілом-для-іншого. Він є очима-як-болем або зором-як-болем, він не відрізняється від мого способу сприймати трансцендентні слова. Ми самі назвали його болем очей задля ясності викладу, але він не названий у свідомості, бо не *пізнаний*. Біль очей просто самим своїм буттям, і то невимовно, відрізняється від інших можливих болей.

Проте цей біль ніде не існує серед реальних об'єктів всесвіту. Він ані праворуч, ані ліворуч від книжки, ні серед істин, які розкриваються через книжку, ні в моєму тілі-як-об'єкті (тілі, яке бачить інший і яке я теж можу почасти бачити, можу почасти й доторкнутися до нього), ні в моєму тілі-як-точці-зору, оскільки воно імпліцитно вказане світом. І тим паче не слід казати, що біль є «подвійним відбитком» або доданий, наче якась гармоніка, до речей, які я бачу. Все це образи, які не мають глузду. Отже, біль не у просторі. Але біль не належить і об'єктивному часові: він темпоралізується і саме в цій темпоралізації й через неї може з'явитися час світу. Що ж тоді біль? Просто прозора матерія свідомості, її *буття-тут*, її пов'язаність зі світом, одне слово, власна випадковість акту читання. Він існує понад усякою увагою і всяким

пізнанням, бо прокрадається в кожен акт уваги й пізнання, бо є самим цим актом, оскільки цей акт є, не будучи основою свого буття.

А проте навіть на цій площині чистого буття біль як випадкова пов'язаність зі світом може бути існованим свідомістю нонтетично тільки тоді, якщо він подоланий. Насичена болем свідомість є внутрішнім запереченням світу, а водночас вона існує свій біль — тобто себе саму — як розрив із собою. До чистого болю, як до чистого пережитого, неможливо дійти: він належатиме до виявів, які годі визначити й описати і які є тим, чим вони є. Але насичена болем свідомість є проектом до якоїсь дальшої свідомості, позбавленої всякого болю, тобто до свідомості, чия контекстура, чиє буття-тут буде неболісним. Ця *латеральна* втеча, цей розрив із собою, що характеризує насичену болем свідомість, не становить унаслідок цього всього болю як фізичний об'єкт. Це лише нонтетичний проект для-себе, і ми сприймаємо його тільки через світ; він, наприклад, даний нам у способі, яким книжка з'являється як така, «яку треба прочитати в швидкому темпі», коли всі слова тиснуться в застиглому пекельному колі, коли ввесь всесвіт уражений *неспокоєм*. З іншого боку,— і в цьому полягає унікальний характер тілесного існування,— невимовне, від якого хочуть утекти, знов опиняється в лоні цього самого розриву; саме воно становитиме свідомості, що долатимуть його, воно є самою випадковістю й буттям втечі, що хоче втекти від нього. Більше ніде ми не підступимо ближче до цієї неантизації в-собі для-собою і до сприйняття для-себе через у-собі, що живить саме цю неантизацію.

Нехай і так, скажуть мені. Але ж ви полегшуєте собі завдання, вибравши випадок, де біль є таки болем органу, що функціонує, болем ока, що дивиться, руки, що хапає. Адже, зрештою, читаючи, я можу страждати й від порізаного пальця. В цьому випадку було б важче підтримати твердження, що мій біль якраз і є випадковістю мого «акту читання».

Відзначмо передусім, що, хоч як мене поглине читання, я через те однак не припиню спричиняти світ до буття. Ба більше, моє читання є актом, що самою своєю природою зумовлює існування світу як необхідного тла.

Це аж ніяк не означає, ніби я матиму меншу свідомість про світ,— просто я усвідомлюватиму його *як тло*. Я не втрачу бачення навколишніх кольорів та рухів, я й далі чутиму звуки, але вони просто губитимуться в недиференційованій тотальності, що править за тло мого читання. І так само й моє тіло далі буде вказане світом як тотальна точка зору на світову тотальність, але його вказуватиме світ як тло. Та й моє тіло не припинятиме *бути існованим* у тотальності — тією мірою, якою воно є тотальною випадковістю моєї свідомості. Воно є тим, на що вказує тотальність світу як тло, і водночас тотальністю, яку я існую афективно у зв'язку з об'єктивним сприйняттям світу. Але тією мірою, якою якесь конкретне *це* вирізняється як форма на тлі світу, воно корелятивно вказує на функціональну специфікацію тілесної тотальності, а водночас моя свідомість існує якусь тілесну форму, що постає на тілі-як-тотальності, яке вона існує. Книжка читана, і тією мірою, якою я існую і якою я долаю випадковість бачення, або, якщо хочете, читання, *очі* з'являються як форма на тлі тілесної тотальності. Зрозуміло, на цій площині існування очі є не органом чуття, що його бачить інший, а тільки контекстурою моєї свідомості про бачення, оскільки ця свідомість є структурою моєї ширшої свідомості про світ. І справді, мати свідомість — це завжди усвідомлювати світ, і таким чином і світ, і тіло завжди присутні, дарма що різними способами, перед моєю свідомістю. Але ця тотальна свідомість про світ є свідомістю про світ як про тло для того чи того конкретного *цього*, а отже, так само і як свідомість специфікується в самому своєму акті неантизації, є й присутністю якоїсь конкретної структури тіла на тотальному тлі тілесності. Отже, й читаючи, я не припиняю бути якимсь тілом, що сидить у конкретному фотелі за три метри від вікна за певної температури й атмосферного тиску. І я й далі не припиняю *існувати* той біль у моєму лівому вказівному пальці, як і моє тіло загалом. Проте я існую його так, що він зникає на тлі тілесності як структура, підпорядкована тілесній тотальності. Біль ані відсутній, ані неусвідомлений, просто він становить частину того позбавленого відстаней існування позиційної свідомості для-себе. Якщо трохи згодом я перегорну

сторінку книжки, біль мого вказівного пальця, не стаючи таким чином об'єктом пізнання, перейде до класу існованої випадковості як форма на новій організації мого тіла як тотального тла випадковості. Ці зауваження, крім того, узгоджуються з таким емпіричним спостереженням: коли читаєш, набагато легше «відволіктися» від болю у вказівному пальці чи в крижах, ніж від болю очей. Адже біль очей і *є моїм читанням*, тож прочитані слова щомиті відсилають мене до нього, натомість біль у пальці чи крижах, будучи сприйняттям світу як тла, сам щезає, як часткова структура, в тілі як фундаментальному сприйнятті тла світу.

Але ось я зненацька припинив читати і зосередився на *сприйнятті* свого болю. Це означає, що на свою теперішню свідомість, тобто свідомість-як-бачення, я спрямовую рефлексивну свідомість. Таким чином реальна структура моєї рефлексованої свідомості — зокрема мого болю — сприйнята і *поставлена* моєю рефлексивною свідомістю. Тут слід пригадати, що ми казали про рефлексію: рефлексія — це тотальне сприйняття без точки зору, пізнання, що виходить за власні береги і намагається об'єктивуватися, спроектувати пізнане на певну відстань, щоб мати змогу споглядати його і обдумувати. Тож перший рух рефлексії — трансцендувати належну тільки до свідомості якість болю в *біль-як-об'єкт*. Отже, якщо дотримуватись того, що ми назвали додатковою рефлексією, рефлексія має тенденцію перетворити біль на щось *психічне*. Цей психічний об'єкт, сприйнятий через біль, є *хворобою*. Цей об'єкт має всі характеристики болю, але є трансцендентним і пасивним. Це певна реальність, яка має свій власний час, а не час зовнішнього всесвіту і не час свідомості,— психічний час. І тоді ця реальність може підтримувати оцінки й різні визначення. Як така вона відрізняється навіть від свідомості і з'являється через неї; зостається перманентною, поки розвивається свідомість, і саме ця перманентність є умовою тьмяності й пасивності хвороби. Але, з іншого боку, ця хвороба, оскільки я її сприймаю через свідомість, має всі характеристики єдності, внутрішності і спонтанності свідомості, проте в деградованій формі. Ця деградація надає їй психічної індивідуальності. Тобто спочатку хворо-

ба має абсолютну когезію, не поділяючись на частини. Крім того, вона має свою власну тривалість, бо перебуває зовні свідомості й має минуле і майбутнє. Але ця тривалість, що є тільки проекцією первинної темпоралізації, є множиною взаємопроникнення. Ця хвороба є «проникною», «зачіпливою» тощо. І ці характеристики мають на меті тільки відобразити спосіб, яким хвороба окреслюється в тривалості, це мелодичні якості. Біль, що то посилюється, то слабне, рефлексія сприймає не як просте чергування болючої і неболючої свідомості: для організаційної рефлексії короткочасні полекші *становлять частину* хвороби, так само як паузи становлять частину мелодії. Вся сукупність становить *ритм* і *перебіг* хвороби. Але хвороба, будучи пасивним об'єктом (баченим крізь абсолютну спонтанність, що є моєю свідомістю), є водночас і проекцією цієї спонтанності в у-собі. Як пасивна спонтанність вона магічна, і тому дана як власне продовження, як цілковитий господар своєї темпоральної форми. Вона з'являється і зникає по-іншому, ніж просторово-часові об'єкти: якщо я вже не бачу столу, то тільки тому, що відвернув голову, а якщо вже не відчуваю хвороби, це означає, що вона «минула». Фактично, тут відбувається феномен, подібний до того, що психологи форми називають стробоскопічною ілюзією. Зникнення хвороби, розчаровуючи проекти рефлексивного для-себе, дано як рух відступу, майже як воля. Хворобі властивий певний анімізм: вона дана як істота, що має свою форму, свою власну тривалість, свої звички. Хворі підтримують із нею певну близькість. З'являючись, вона постає не як новий феномен, а, за словами хворого, як «моя надвечірня криза». Отже, рефлексія пов'язує між собою не моменти однієї кризи, а, озирнувши цілісінький день, усі кризи. А втім, цей синтез упізнавання має особливий характер: він не прагне конституювати об'єкт, що існуватиме навіть тоді, коли не буде даний свідомості (на кшталт ненависті, що залишається «приспаною» або перебуває «в неусвідомленому»). Фактично, коли хвороба минула, вона щезає назавжди, «*її вже нема*». Але тут виникає курйозний наслідок: з'явившись знову, хвороба, в самій своїй пасивності, постає шляхом своєрідного спонтанного зародження. Наприк-

лад, можна відчути її тихе «наближення», те, що «повертається»: «це вона». Отже, перший біль, так само як і останній, не сприймається сам по собі як проста й гола текстура рефлексованої свідомості; цей біль є «вісником» хвороби, чи, радше, самою хворобою, яка повільно народжується, немов локомотив, що поволі рушає з місця. Але, з іншого боку, слід добре розуміти, що я конституюю хворобу *з* болем. Це аж ніяк не означає, ніби я сприймаю хворобу як причину болю; це означає скорше те, що кожен конкретний біль є немов нотою якоїсь мелодії, бо належить водночас і всій мелодії, і певному «тактові» мелодії. Крізь кожен біль я сприймаю всю хворобу, а проте вона трансцендує їх усі, бо є синтетичною тотальністю всіх болей, темою, що розвивається через них і крізь них. Але матерія хвороби не схожа на матерію мелодії. Передусім це щось чисте пережите, нема жодної відстані між рефлексованою свідомістю і болем, між рефлексивною свідомістю і рефлексованою свідомістю. З цього випливає, що хвороба є трансцендентною, але без відстані. Вона поза моєю свідомістю як синтетична тотальність і вже ладна бути *деінде*, проте, з іншого боку, вона у свідомості, хапається за неї всіма своїми зубами, проникає в неї всіма своїми нотами, і ці зуби і ноти *є моєю свідомістю*.

Що ж на цьому рівні стає *тілом*? Тут був, як ми відзначили, певний розкол, тільки-но сталася рефлексивна проекція: для нерефлексивної свідомості біль *був* тілом, а для рефлексивної свідомості хвороба окрема від тіла, має свою власну форму, приходить і минає. На рефлексивному рівні, де ми зайняли свою позицію, тобто перед утручанням для-іншого, тіло не є експліцитно і тематично даним свідомості. Рефлексивна свідомість є свідомістю *про* хворобу. Проте якщо хвороба має певну властиву їй форму і певний мелодійний ритм, що надає їй трансцендентної індивідуальності, то вона прив'язана до для-себе своїм матеріалом, оскільки розкривається через біль і як єдність усіх моїх болей того самого типу. Хвороба *моя* в тому розумінні, що я їй надаю її матеріал. Я сприймаю її як підтриману й живлену певним пасивним середовищем, пасивність якого є точною проекцією в у-собі випадкової фактичності болей, що є *моєю* пасив-

ністю. Це середовище сприймається не задля нього самого, а хіба як матеріал статуї, коли я сприймаю її форму, а проте воно тут: воно є *пасивністю, якою живиться хвороба* і яка мов чарами надає їй нових сил, як-от Земля — Антеєві. Це моє тіло на новій площині існування, тобто як чистий ноематичний корелят рефлексивної свідомості. Ми назвемо його *психічним тілом*. Воно ще аж ніяк не *пізнане*, бо рефлексія, намагаючись сприйняти болючу свідомість, ще не є когнітивною. Ця свідомість — афективність у її первісній появі. Вона розуміє хворобу як об'єкт, але як афективний об'єкт. Люди спершу звертаються до болю, щоб ненавидіти його, щоб терпіти його, розуміти як нестерпний, іноді щоб любити його, тішитися ним (якщо він провіщає визволення, одужання), щоб оцінити його як-небудь. І, зрозуміло, тут оцінюють хворобу, чи, радше, хвороба постає як необхідний корелят оцінювання. Хвороба, отже, не пізнана, на неї *страждають*, і так само й тіло розкривається через хворобу і свідомість страждає його. Щоб додати когнітивні структури до тіла (такого, яким воно дане рефлексії), слід удатися до *іншого*, проте обговорювати це питання тепер ми не можемо, бо спершу необхідно з'ясувати структури тіла-для-іншого. Але вже тепер можна відзначити, що це психічне тіло, будучи проекцією на площину в-собі інтраконтекстури свідомості, забезпечує імпліцитний матеріал *усіх* феноменів психе. Так само як первісне тіло було існоване кожною свідомістю як своя власна випадковість, тіло психічне *страждає* як випадковість ненависті або любові, дій і якостей, але ця випадковість має інший характер: тією мірою, якою вона існована свідомістю, вона була опануванням свідомості з боку в-собі, а тією мірою, якою вона страждана рефлексією *в* хворобі, ненависті чи якомусь заході, вона *спроектована в* у-собі. Отже, вона репрезентує тенденцію кожного психічного об'єкта, за межами його магічної когезії, дрібнитись у зовнішньості, репрезентує, за межами магічних зв'язків, що поєднують між собою психічні об'єкти, тенденцію кожного з них ізолюватись у відрубності байдужості. Таким чином, це своєрідний імпліцитний простір, що підтримує мелодійну тривалість психічного. Тією мірою, якою тіло — випадковий і байдужий матері-

ал усіх наших психічних подій, воно визначає певний *психічний простір*. Цей простір не має ні верху, ні низу, ні правого боку, ні лівого, він ще не ділиться на частини, поки магічна когезія психічного поборює його тенденцію до подрібнення в байдужості. А проте це реальна характеристика *псюхе*, яка полягає не в тому, що псюхе *поєднана* з тілом, а в тому, що тіло, за своєї мелодійної організації, є і її субстанцією, і її вічною умовою можливості. І саме він з'являється, тільки-но ми *назвемо* психічне, це він лежить в основі механічних і хімічних метафор, використовуваних для класифікації й пояснення подій псюхе. Саме його ми шукаємо і формуємо в образи (образотворчі свідомості), створюючи їх задля пошуку і присутнення відсутніх почуттів. І, нарешті, саме він мотивує і певною мірою виправдовує психологічні теорії, як-от теорія неусвідомленого, і такі проблеми, як проблема збереження спогадів.

Під час викладу ми й не згадували, що вибрали фізичний біль тільки як приклад і що є тисячі інших способів, теж випадкових, існувати нашу випадковість. Зокрема й тоді, коли жоден біль, жодна конкретна втіха чи невдоволення не «існовані» свідомістю, для-себе не припиняє проектувати себе поверх чистої і, так би мовити, некваліфікованої випадковості. Свідомість не припиняє «мати» тіло. Ценестезична афективність є тоді чистим непозиційним сприйняттям випадковості без кольору, чистим сприйняттям себе як фактичного існування. Таке вічне сприйняття з боку мого для-себе *пісного* смаку, який я не можу відокремити від себе, який супроводить мене аж до моїх зусиль позбутися його і який є *моїм* смаком,— це те, що ми вже описали в іншому творі з назвою *«Нудота»*. Глуха і нездоланна нудота постійно відкриває моє тіло моїй свідомості. Інколи ми шукаємо втіх або фізичного болю, аби позбутися її, але тільки-но біль і втіха стають існовані свідомістю, як вони й собі виявляють свою фактичність і свою випадковість, причому розкриваються саме на тлі нудоти. Термін *нудота* аж ніяк не треба розуміти як порівняння, побудоване на основі нашої фізіологічної огиди. Навпаки, саме на основі цієї нудоти стаються всі конкретні та емпіричні нудо-

ти (нудота, спричинена падлом, свіжою кров'ю, екскрементами тощо), що змушують нас блювати.

II. Тіло-для-іншого

Ми щойно описали буття мого тіла *для-мене*. На цій онтологічній площині моє тіло є таким, яким ми його описали, і *є тільки таким*. І тут марно шукати слідів якогось фізіологічного органа, якоїсь анатомічної просторової конституції. Тіло є або центром відсилань, указаним впорожні об'єктами-інструментами світу, або *випадковістю, яку існує для-себе*. А точніше, ці два способи буття доповнюють один одного. Але тілу відомі ті самі аватари, що й самому для-себе; воно має інші площини існування. Тіло існує ще й *для іншого*. Саме в цій новій онтологічній перспективі нам тепер слід його вивчати. Вивчати спосіб, яким *моє* тіло з'являється іншому, або спосіб, яким тіло іншого з'являється мені,— це те саме. Адже ми й справді встановили, що структури мого буття-для-іншого тотожні структурам буття іншого для мене. Отже, задля зручності ми визначимо природу тіла-для-іншого (тобто тіла іншого) саме на основі цих останніх структур.

У попередньому розділі ми довели, що тіло — це не те, що передусім виявляє мені інший. Якщо фундаментальний зв'язок мого буття з буттям іншого зведеться до відносин мого тіла з тілом іншого, то він, фактично, буде суто зовнішнім зв'язком. Але мій зв'язок з іншим годі уявити, якщо він не є внутрішнім запереченням. Я повинен сприймати іншого передусім як те, для чого я існую як об'єкт; опанування моєї самості спричинить появу іншого як об'єкта наступної миті доісторичної історизації. Отже, поява тіла іншого — аж ніяк не перша зустріч, навпаки, це лиш епізод моїх відносин з іншим, зокрема того, що ми назвали об'єктивацією іншого. Або, якщо хочете, інший спершу існує для мене, а *потім* я сприймаю його в його тілі; тіло іншого є для мене вторинною структурою.

У фундаментальному феномені об'єктивації іншого інший з'являється мені як трансцендована-трансцендентність. Тобто на основі самого факту, що я проектую себе

до своїх можливостей, я долаю і трансцендую трансцендентність іншого, вона виходить із гри, це вже трансцендентність-як-об'єкт. Я сприймаю цю трансцендентність у світі, попервах — як певну диспозицію речей-інструментів *мого* світу, тією мірою, якою вони *на додачу* вказують на другий центр відсилань, що є серед світу і не є мною. На відміну від указівок, що *вказують на мене*, ці вказівки не є конститутивними елементами вказаної речі, вони є латеральними властивостями об'єкта. Інший, як ми бачили, не може бути конститутивним концептом світу. Отже, ці всі вказівки мають первинну випадковість і характер *події*. Але ж центр відсилань, на який вони вказують,— *інший* як трансцендентність просто споглянута чи трансцендована. Вторинна диспозиція об'єктів відсилає мене до іншого як організатора або бенефіціара цієї диспозиції, одне слово, як до інструмента, що розкладає інструменти з огляду на мету, яку створює він сам. Але цю мету, своєю чергою, я долаю й використовую, вона серед світу, і я можу скористатися нею задля власних цілей. Отже, інший передусім вказаний речами як інструмент. Речі й на мене вказують як на інструмент, і я є тілом точно тією мірою, якою спричиняю, щоб на мене вказували речі. Отже, своїми латеральними та вторинними диспозиціями речі вказують мені на іншого-як-тіло. Факт полягає в тому, що я навіть не знаю інструментів, які б не відсилали вторинно до тіла іншого. Але ж недавно ми стверджували, що я не можу стати на будь-яку точку зору на своє тіло, допоки воно вказане речами. Тіло і справді є точкою зору, на яку я не можу мати жодної точки зору, інструментом, яким я не можу скористатися з допомогою жодного іншого інструмента. Коли, вдавшись до універсалізаційного мислення, я намагався думати про моє тіло впорожні як про чистий інструмент серед світу, наслідком одразу став крах світу як такого. Натомість на основі самого факту, що *я не є іншим*, його тіло спершу з'являється мені як точка зору, на яку я можу мати точку зору, інструмент, який я можу використати разом з іншими інструментами. Тіло іншого вказане колом речей-інструментів, але й, своєю чергою, вказує на інші об'єкти і зрештою інтеґрується до *мого* світу і вказує на *моє тіло*. Отже, тіло іншого радикально відріз-

няється від мого тіла-для-мене: воно — інструмент, яким я не є і який я використовую (або який мені опирається, що, власне, означає те саме). Воно репрезентоване мені спершу з певним об'єктивним коефіцієнтом корисності й ворожості. Тіло іншого — це, отже, сам інший як трансцендентність-інструмент. Ці самі міркування слушні й щодо тіла іншого як синтетичної сукупності органів чуття. Ми не *відкриваємо* в тілі й через тіло іншого можливості іншого пізнати нас. Вона цілковито розкривається в моєму *бутті*-(і через нього)-*об'єктом для* іншого, тобто є необхідною структурою нашого первісного зв'язку з іншим. І в цьому первісному зв'язку втеча *мого* світу до іншого теж дана. Через опанування своєї самості я трансцендую трансцендентність іншого тією мірою, якою ця трансцендентність є перманентною можливістю сприйняти мене як об'єкт. Завдяки цьому вона стає суто даною трансцендентністю, яку я долаю до своїх власних цілей, трансцендентністю, що просто «є-тут», і знання, яке інший має про мене і світ, стає знанням-як-об'єкт. Це означає, що воно є властивістю, даною іншому, властивістю, яку можу *пізнати* і я. Щоправда, це знання, яке я матиму про неї, зостанеться марним у тому розумінні, що я ніколи не пізнаю *акту пізнання*; цей акт, що є чистою трансцендентністю, можна сприйняти тільки через нього самого у формі нонтетичної свідомості або через рефлексію, що йде від нього. Те, що я знаю, є тільки знанням як *буття-тут*, або, якщо хочете, *буттям-тут знання*. Таким чином, оту релятивність органу чуття, яка розкрилася моєму універсалізаційному розумові, але яку годі уявити (якщо йдеться про моє власне чуття), не визначивши краху світу, я сприймаю *спершу*, сприймаючи іншого-як-об'єкт, причому сприймаю *без небезпеки*: адже інший — частина мого всесвіту і його релятивність не може визначити краху цього всесвіту. Чуття іншого є *чуттями, пізнаними як пізнавальні*. Тут зразу видно, як пояснити помилку психологів, що визначають *мої чуття* через чуття іншого й надають органові чуття (такому, яким він є для мене) релятивності, що належить його буттю-для-іншого, а водночас і як ця помилка стає істиною, якщо помістити її на її власний рівень буття після визначення справжнього порядку буття і пізнання.

Отже, об'єкти мого світу латерально вказують мені на об'єкт-центр-відсилань, яким є інший. Але і цей центр, своєю чергою, з'являється мені з точки зору без точки зору, що є моєю, що є моїм тілом або моєю випадковістю. Одне слово, вживши неточний, але поширений вислів, *я знаю іншого через чуття*. Інший є інструментом, який я використовую з допомогою інструмента, яким я є і який не може використати жоден інший інструмент, і так само він є сукупністю органів чуття, що розкриваються моєму *чуттєвому пізнанню*, тобто є фактичністю, що з'являється фактичності. Таким чином, на своєму справжньому місці в порядку пізнання і буття може бути дослідження органів чуття іншого — таких, якими я пізнав їх власними чуттями. Це дослідження надаватиме найбільшої уваги функції тих органів чуття, *які треба пізнати*. Але це пізнання, своєю чергою, буде для мене чистим об'єктом; звідси, наприклад, і штучна проблема «перевернутого бачення». Фактично, орган чуття іншого спершу аж ніяк не є для іншого інструментом пізнання, а є просто пізнанням іншого, його чистим актом пізнання тією мірою, якою це пізнання існує як об'єкт у моєму всесвіті.

Проте ми поки що визначили тіло іншого тільки тією мірою, якою воно латерально вказане речами-інструментами мого всесвіту. Насправді це аж ніяк не дає нам його буття-тут «у плоті і крові». Звісно, тіло іншого присутнє всюди в самому вказуванні на нього речами-інструментами, оскільки вони розкриваються як використовувані ним і пізнані ним. Ця кімната, в якій я чекаю господаря будинку, відкриває мені в усій своїй тотальності тіло свого власника: цей фотель — фотель-де-сидить-він, цей стіл — стіл-за-яким-він-пише, це вікно — вікно, крізь яке проникає світло-що-освітлює-предмети-які-він-бачить. Отже, контур власника окреслено з усіх боків, і цей контур — контур-як-об'єкт; об'єкт може прийти будь-якої миті й виповнити його своїм матеріалом. Але господаря будинку «тут ще нема». Він *десь-інде*, він *відсутній*.

Але ж ми вже бачили, що відсутність є структурою *буття-тут*. Бути відсутнім — це бути-десь-інде-в-моєму-світі, це вже бути даним для мене. Тільки-но я отри-

мав листа від свого кузена в Африці, як його буття-десь-інде дано мені конкретно вказівками самого цього листа, і це буття-десь-інде є буттям-десь: це вже його тіло. Годі якось інакше пояснити й те, що сам лист від коханої жінки схвильовує почуття закоханого: все тіло коханої присутнє як відсутність у цих рядках і на цьому папері. Але буття-десь-інде, будучи *буттям-тут* відносно якоїсь конкретної сукупності речей-інструментів, у *конкретній ситуації*,— це вже фактичність і випадковість. Адже не тільки *зустріч*, яку я мав сьогодні з П'єром, визначила його і мою випадковості, а і його відсутність учора так само визначила наші випадковості й наші фактичності. І ця фактичність відсутнього імпліцитно дана в тих речах-інструментах, що вказують на неї; її раптова поява не додає нічого. Отже, тіло іншого — це його *фактичність* як інструмент і як синтез органів чуття, що розкривається моїй фактичності. Вона мені дана, відколи інший існує для мене у світі, а присутність іншого чи його відсутність тут нічого не змінюють.

Але ось П'єр з'явився й зайшов до моєї кімнати. Ця поява не змінила нічого у фундаментальній структурі мого зв'язку з ним: вона є випадковістю, але і його відсутність теж була випадковістю. Об'єкти мені вказують на нього: двері, які він штовхнув, указують на присутність людини, відчинившись перед нею, так само й фотель, куди він сів, і т. д., але об'єкти не припиняють вказувати на нього й під час його відсутності. І, звичайно, я існую для нього, він заговорив до мене, проте я так само існував і вчора, коли він, повідомляючи про свій прихід, послав мені телеграму, що тепер лежить на моєму столі. А втім, тут є щось і нове: він з'являється тепер на тлі світу як якесь *це*, яке я можу розглядати, сприйняти, безпосередньо використати. Що це означає? Передусім те, що фактичність іншого, тобто випадковість його буття, тепер *експліцитна*, натомість у латеральних вказівках речей-інструментів вона була імпліцитною. Саме ця фактичність існує інший у своєму для-себе й через нього, саме її він постійно переживає в нудоті як непозиційне сприйняття випадковості, якою він є, як чисте сприйняття себе як фактичного існування. Одне слово, це йо-

го *ценестезія*. Поява іншого є розкриттям смаку його буття як безпосереднього існування. Щоправда, я сприймаю цей смак не так, як він. Нудота для нього — не пізнання, а тільки нонтетичне сприйняття випадковості, якою він *є*; долання цієї випадковості до власних можливостей для-себе; випадковість існована, скорена й відкинута. Це та сама випадковість,— і ніяка інша,— яку я сприймаю тепер. Але я *не є* цією випадковістю. Я її долаю до власних можливостей, але це долання є трансцендуванням *якогось іншого*. Вона дана мені цілковито й без вороття, її годі позбутися. Для-себе іншого відривається від цієї випадковості і постійно долає її. Але тією мірою, якою я трансцендую трансцендентність іншого, я фіксую її, і вона вже не засіб від фактичності, а навпаки, й собі бере участь у фактичності, виділяється з фактичності. Отже, між чистою випадковістю іншого як *смаком для себе* і моєю свідомістю не вставляється нічого. Саме *цей* смак я й сприймаю таким, яким він існує. Проте внаслідок самого факту моєї іншості цей смак з'являється як пізнане і дане *це* серед світу. Тіло іншого мені дане як чисте в-собі його буття, як у-собі серед інших у-собі, яке я долаю до своїх можливостей. Отже, тіло іншого розкривається двома однаково випадковими характеристиками: воно тут, але може бути десь-інде, тобто речі-інструменти можуть розташуватися по-іншому відносно нього, можуть указувати на нього інакше, відстань від стільця до цього тіла може бути іншою, й саме тіло наче отаке, а може бути інакшим,— тобто я сприймаю його первісну випадковість у формі якоїсь об'єктивної і випадкової конфігурації. Але насправді ці дві характеристики становлять лиш одну характеристику. Друга характеристика тільки оприсутнює першу характеристику, робить її експліцитною для мене. Тіло іншого — це чистий факт присутності іншого в *моєму* світі як буття-тут, вираженого буттям-як-це. Отже, саме існування іншого як іншого-для-мене зумовлює, що він розкривається як інструмент, який має властивість пізнавати, і що ця властивість пізнавати пов'язана з якимсь об'єктивним існуванням. Саме це ми й назвемо необхідністю для іншого бути випадковим для мене. Відколи *тут є* інший, слід виснувати, що він — інструмент, забезпечений певними

органами чуття. Але ці міркування лише свідчать про абстрактну необхідність для іншого мати тіло. Тіло іншого, оскільки я натрапляю на нього, є розкриттям як об'єкта-для-мене випадкової форми, якої набирає необхідність цієї випадковості. Кожен інший повинен мати органи чуття, але не конче *ці* органи чуття, не конче *якесь обличчя* і, нарешті, не конче *це обличчя*. Однак обличчя, органи чуття, присутність — усе це не що інше, як випадкова форма необхідності для іншого *існувати себе* як належного до певної раси, певного класу, середовища тощо — тією мірою, якою ця випадкова форма подолана трансцендентністю, *яка не має існувати його*. Те, що для іншого є *смаком себе*, стає для мене плоттю іншого. Плоть — це чиста випадковість присутності. Здебільшого вона замаскована одягом, рум'янами, пасмом волосся чи бородою, виразом обличчя тощо. Але протягом довгого знайомства з якоюсь особою завжди з'являється мить, коли всі ці маски спадають, і я тоді опиняюсь у присутності *чистої випадковості його присутності*. В цьому випадку з обличчя або з інших частин тіла я здобуваю чисту інтуїцію про плоть. Ця інтуїція — не тільки пізнання: вона є афективним сприйняттям якоїсь абсолютної випадковості, і це сприйняття є особливим типом *нудоти*.

Отже, тіло іншого — це фактичність трансцендентності-трансцендованої тією мірою, якою вона посилається на мою фактичність. Я ніколи не сприймаю іншого як тіло, не сприймаючи водночас нееxпліцитним способом своє тіло як центр посилань, вказаний іншим. Але так само не можна й сприйняти тіло іншого *як плоть*, і то як ізольований об'єкт, що має з іншими *цими* чисто зовнішні зв'язки. Це було б можливим тільки тоді, коли йдеться про *труп*. Тіло іншого як плоть безпосередньо дано мені як центр посилань у ситуації, що синтетично організується навколо нього, і воно невіддільне від цієї ситуації. Отже, не слід запитувати, як тіло іншого спершу може бути тілом для мене, а згодом увійти в ситуацію. Інший даний мені первісно як *тіло в ситуації*. Тож немає, скажімо, спершу тіла, а згодом дії. Але тіло є об'єктивною випадковістю дії іншого. Таким чином, уже на іншій площині, ми знову натрапляємо на онтологічну

необхідність, про яку говорили у зв'язку з існуванням мого тіла для мене: випадковість для-себе, казали ми, може бути існована тільки в трансцендентності й через трансцендентність, вона є опануванням — вічно подоланим і вічно опанувальним — для-себе, опануванням для-себе з боку в-собі на тлі первинної неантизації. Так само й тут: тіло іншого як плоть не може *вставитись* у попередньо визначену ситуацію. Але тіло іншого — саме те, на основі чого і є ситуація. Тут теж воно може існувати тільки в трансцендентності й через трансцендентність. Але ця трансцендентність передусім трансцендована, вона сама є об'єктом. Отже, тіло П'єра — це не спершу рука, що може потім узяти цю склянку, бо така концепція означала б вважати труп за джерело походження живого тіла. Його тіло — це комплекс рука-склянка тією мірою, якою *плоть* руки свідчить про первинну випадковість цього комплексу. Відносини тіла з об'єктами аж ніяк не становлять проблеми, але ми ніколи не сприймаємо тіла за межами цих відносин. Отже, тіло іншого є *значущим*. Значення є не чим іншим, як зафіксованим рухом трансцендентності. Тіло є тілом тією мірою, якою ця маса плоті, якою воно *є*, визначається столом, на який дивиться тіло, стільцем, на якому воно сидить, тротуаром, по якому воно ходить, і т. д. Але, коли просуватися далі, тут не може бути питання про вичерпаність значень, що конституюють тіло завдяки посиланням на узгоджені дії, на раціональне використання інструментальних комплексів. Тіло — це тотальність значущих зв'язків зі світом, і в цьому розумінні тіло визначається й посиланням на повітря, яким воно дихає, на воду, яку воно п'є, на м'ясо, яке воно їсть. Тіло й справді не може з'явитися, не підтримуючи з тотальністю всього, що є, значущих відносин. Як і *дія*, *життя* є трансцендованою-трансцендентністю і значенням. Між життям, уявленим як тотальність, і дією немає різниці, в них одна природа. Життя репрезентує сукупність значень, що трансцендуються до об'єктів, не поставлених як *ці* на тлі світу. *Життя* — це *тіло як тло* іншого, на відміну від тіла-як-форми, тією мірою, якою це тіло-як-тло може бути сприйняте, і то не з боку для-себе іншого як щось імпліцитне й непозиційне, а якраз експліцитно і

об'єктивно *мною*. Тіло іншого з'являється тоді як значуща форма на тлі всесвіту, але й далі не припиняє бути тлом для іншого, причому *тільки як тло*. Але тут годилося б наголосити на важливій різниці: тіло іншого і справді з'являється «моєму тілу». Це означає, що тут є фактичність моєї точки зору на іншого. В цьому розумінні не слід змішувати мою можливість сприйняти якийсь орган (руку, кисть) на тлі тілесної тотальності і моє експліцитне сприйняття тіла іншого або певних структур цього тіла тією мірою, якою вони пережиті іншим як *тіло-як-тло*. Тільки в цьому другому випадку ми сприймаємо іншого як *життя*. А в першому випадку, фактично, може статися, що ми сприймемо як тло те, що є формою для нього. Коли я дивлюся на його руку, решта тіла об'єднується з тлом. Але, можливо, саме його чоло або грудна клітина існують нонтетично як форма на тлі, де розчиняються його руки й кисті.

Звідси, зрозуміло, випливає, що буття тіла іншого є для мене синтетичною тотальністю. Це означає: 1) я ніколи не зможу сприйняти тіло іншого — хіба що на основі тотальної ситуації, що вказує на нього; 2) я не зможу сприйняти ізольовано будь-який орган тіла іншого і завжди спричинятиму, що кожен окремий орган буде мені вказаний на основі тотальності *плоті* або *життя*. Отже, моє сприйняття тіла іншого радикально відрізняється від мого сприйняття речей.

1. Інший рухається в межах, що з'являються в безпосередньому зв'язку з його рухами і є цілями, на основі яких я спричиняю, щоб значення цих рухів було мені вказане. Ці межі водночас і просторові, і темпоральні. Просторово значенням теперішнього руху П'єра є склянка, поставлена *на певній відстані* від нього. Таким чином, у самому своєму сприйнятті сукупності «стіл-склянка-пляшка тощо» я йду до руху руки, щоб повідомити собі, що це. Якщо рука видима, я склянка захована, я сприймаю П'єрів рух на основі чистого уявлення про *ситуацію* і на основі цілей, яких марно прагнуть поверх об'єктів, що ховають від мене склянку, і це є значенням руху. Темпорально я завжди сприймаю П'єрів рух тією мірою, якою він тепер мені розкрився на основі майбутніх цілей, до яких він спрямований. Отже, я повідомляю

собі про теперішнє тіла через його майбутнє, а загалом і через майбутнє світу. В психологічній проблемі сприйняття тіла іншого ніколи не можна нічого зрозуміти, не зрозумівши спершу тієї суттєвої істини, що тіло іншого сприймається інакше, ніж інші тіла: аби сприйняти його, ми завжди — і в просторі, і в часі — йдемо від того, що є поза ним, до нього самого, сприймаємо його рух «проти течії», через своєрідну інверсію часу і простору. Сприймати іншого — це через світ повідомляти собі, який він.

2. Я ніколи не сприймаю руку, підняту вздовж нерухомого тіла,— я сприймаю П'єра-що-піднімає-руку. І не слід під цим розуміти, ніби я актом судження пов'язую рух руки зі «свідомістю», що викликала його; я можу розуміти рух кисті чи руки тільки як певну темпоральну структуру цілого тіла. Тут цілість визначає порядок і рухи частин. Щоб пересвідчитися, що тут ідеться таки про первинне сприйнятя тіла іншого, досить пригадати страх, який може породити видовище зламаної руки, яка, «здається, не належить тілу», або якесь скороминуще сприйняття, коли ми, скажімо, бачимо кисть (а інша частина руки схована), що видирається, мов павук, уздовж краю прочинених дверей. У таких випадках стається дезінтеграція тіла, і ця дезінтеграція сприймається як щось надзвичайне. З другого боку, відомі певні докази, на які часто покликаються гештальтпсихологи. І справді вражає, як фотографія реєструє величезне збільшення рук П'єра, коли він простягає їх уперед (бо ж фотоапарат зняв їх у їхніх справжніх розмірах і без синтетичного зв'язку з тілесною тотальністю), тоді як дивлячись на ті самі руки неозброєним оком, ми сприймаємо їх без видимого збільшення. В цьому розумінні тіло з'являється на основі ситуації як синтетична тотальність *життя* і *дії*.

Дотримуючись цих зауваг, стає очевидним, що тіло П'єра ніяк не відрізняється від П'єра-для-мене. Для мене існує тільки тіло іншого з усіма його різними значеннями; бути об'єктом-для-іншого або бути-тілом — це дві онтологічні модальності, що є невідступно еквівалентними виявами буття-для-іншого, властивого для-себе. Отже, значення не відсилають до якогось загадкового психізму; вони і *є* тим психізмом тією мірою, якою він є трансцендованою-трансцендентністю. Безперечно, тут є

якась психічна криптографія: певні феномени «заховані». Але це аж ніяк не означає, ніби значення відсилають до чогось «за межами тіла». Вони відсилають до світу й до самих себе. Зокрема оті емоційні вияви, або, мовлячи загалом, феномени, хибно названі феноменами *вираження*, нітрохи не *вказують* нам на якесь приховане почуття, пережите якимсь психізмом, що був би нематеріальним об'єктом психологічних досліджень. Ота насупленість, оте налите кров'ю обличчя, заїкання, легеньке тремтіння рук, погляди спідлоба, що здаються водночас і несміливими, і грізними, не *виражають* гніву, вони *є* гнівом. Але ось що слід добре розуміти: кулак сам по собі є нічим і нічого не означає. Однак і ми ніколи не сприймаємо *кулак*: ми сприймаємо чоловіка, що в певній ситуації стискає кулаки. Цей значущий акт, розглянутий у зв'язку з минулим і можливими, сприйнятий на основі синтетичної тотальності «тіла в ситуації», *є* гнівом. Він відсилає не до чого іншого, як до дій у світі (бити, ображати тощо), тобто до нових значущих позицій тіла. Ми не можемо відступити від факту, що «психічний об'єкт» цілковито відданий сприйняттю і його годі уявити поза тілесними структурами. Якщо цей факт досі не брали до уваги, або якщо ті, хто зважав на нього, скажімо, біхевіористи, й самі не дуже добре розуміли, що вони хочуть сказати, і зчинили галас навколо своїх тверджень, то тільки тому, що люди охоче вірять, ніби всі сприйняття належать до одного типу. Насправді сприйняття має безпосередньо дати нам просторово-часовий об'єкт. Його фундаментальна структура є внутрішнім запереченням і дає мені об'єкт *таким, яким він є*, а не як пустий образ якоїсь недосяжної реальності. Але саме з цієї причини кожному типові реальності відповідає нова структура сприйняття. Тіло є par excellence психічним об'єктом — *єдиним психічним об'єктом*. Та якщо вважати, що тіло — трансцендована-трансцендентність, його сприйняття *за природою* не належатиме до того самого типу, що й сприйняття неживих об'єктів. І під цим твердженням слід розуміти не те, що сприйняття поступово збагачуватиметься, а те, що воно з самого початку має іншу структуру. Отже, нема потреби вдаватись до звички чи міркувань за аналогією для пояснення, як ми *розуміємо*

експресивну поведінку, бо ця поведінка з самого початку дається сприйняттю як зрозуміла; її значення становить частину її буття так само, як колір паперу становить частину буття паперу. Отже, нема вже потреби покликатися на інші моделі поведінки, щоб зрозуміти якусь конкретну поведінку, так само як не треба покликатись на колір столу, газети чи якогось іншого паперу, щоб сприйняти колір газети, що лежить переді мною.

А проте тіло іншого дано нам безпосередньо як те, чим *є* інший. У цьому розумінні ми сприймаємо його як те, що є вічно подоланим до мети кожним конкретним значенням. Візьмімо як приклад людину, яка йде. З самого початку я розумію її ходу на основі певної просторово-часової сукупності (дорога-шосе-тротуари-магазини-автомобілі тощо), певні структури якої репрезентують прийдешнє-значення ходьби. Я сприймаю цю ходьбу, йдучи від майбутнього до теперішнього, хоча майбутнє, про яке йдеться, належить до універсального часу і є чистим «тепер», якого ще нема тут. Сама ходьба, це чисте незбагненне і неантизаційне становлення,— це *теперішнє*. Але з боку *чогось*, що йде, це теперішнє є доланням до якоїсь майбутньої мети; поза теперішнім чистим і незбагненним рухом руки ми намагаємося зрозуміти субстрат руху. Цей субстрат, якого ми ніколи не сприймаємо таким, *яким він є*, окрім хіба в трупі, є, проте, завжди тут як подолане, як *минуле*. Кажучи про руку-в-русі, я розглядаю цю руку, що *в стані спокою правила* за субстанцію руху. У другій частині книжки ми відзначили, що такої концепції неможливо підтримати: те, що рухається, не може бути нерухомою рукою, рух є розладом буття. Але однаково слушне те, що психічний рух пов'язаний із двома цілями: майбутньою метою свого закінчення і минулою метою — нерухомим органом, який він змінив і подолав. Тож рух-руки я сприймаю як постійне і невловне посилання на минуле-буття. Це минуле-буття (рука, нога, все тіло в стані спокою) я зовсім не бачу, я ніколи не можу побачити його, окрім *крізь* рух, який долає його і перед яким я присутній, так само як камінець на дні річки бачать крізь рух води. А проте ця нерухомість буття (завжди подоланого й ніколи не реалізованого), на яку я постійно посилаюся, щоб назва-

ти те, *що є* в русі,— це чиста фактичність, чиста плоть, чисте *в-собі* як постійно оминулюване минуле трансцендованої-трансцендентності.

Це чисте в-собі, що існує тільки як *подолане*, в подоланні й через подолання, падає на рівень *трупа*, якщо припиняє водночас і розкриватись, і маскуватись трансцендованою-трансцендентністю. Як *труп*, тобто як *чисте минуле життя*, просто як *останки*, воно стає посправжньому зрозумілим тільки на основі подолання, яке вже не долає його: воно є *тим, що було подолане до постійно відновлюваних ситуацій*. Але, з іншого боку, тією мірою, якою воно з'являється тепер як чисте в-собі, воно існує у зв'язку з іншими *цими* в простих відносинах байдужої зовнішньості: труп *уже не в ситуації*. Водночас воно провалюється в себе серед розмаїття буттів, кожне з яких підтримує чисто зовнішні відносини з іншими. Вивчення зовнішньості (що завжди підтримує фактичність) тією мірою, якою ця зовнішність піддається сприйняттю тільки в трупі,— це *анатомія*. Синтетична відбудова живого на основі трупів — це *фізіологія*. Вона з самого початку приречена нічого не розуміти в житті, бо уявляє життя просто як особливу модальність смерті, вважає нескінченну подільність трупа за первинну й не знає синтетичної єдності «долання до», для якого нескінченна подільність є простим і чистим *минулим*. Навіть вивчення життя на живому, навіть вівісекції, навіть дослідження життя протоплазми, навіть ембріологія або дослідження яйцеклітини не зможуть відшукати життя: досліджуваний орган живий, але він не розчиняється в синтетичній єдності *певного життя*, його дослідили на основі анатомії, тобто на основі смерті. Тож величезна помилка вірити, ніби тіло іншого, яке первісно розкривається нам,— тіло анатомо-фізіологічне. Помилка тут не менш тяжка, ніж при змішуванні наших чуттів «для нас» з нашими органами чуття для іншого. Але тіло іншого є фактичністю трансцендованої-трансцендентності тією мірою, якою та фактичність є постійним *народженням*, тобто відсилає до байдужої зовнішньості постійно подоланого в-собі.

Ці міркування дають змогу пояснити те, що ми називаємо *характером*. Фактично, слід відзначити, що ха-

рактер має окреме існування тільки як об'єкт пізнання для іншого. Свідомість не знає свого характеру — хіба що визначивши себе рефлексивно на основі точки зору іншого. Свідомість існує свій характер у чистому нерозрізнянні, нетематично й нонтетично — у відчутті, яке вона спричиняє своєю випадковістю, і в неантизації, через яку визнає й долає свою фактичність. Ось чому суто інтроспективний самоопис аж ніяк не дає нам характеру: герой Пруста «не має» характеру, який можна безпосередньо сприйняти; герой подається спершу як такий, що усвідомлює сам себе, як сукупність загальних і поширених реакцій усіх людей («механізмів» пристрасті, емоцій, порядку зринання спогадів тощо), де кожен може впізнати сам себе: ось чому ці реакції належать до загальної «природи» психічного. Якщо ми спроможемось (як спробував Абрагам у своїй книжці про Пруста) визначити характер Прустового героя (скажімо, його слабкість, пасивність, властивий йому дивний спосіб пов'язувати кохання і гроші), то тільки тому, що тлумачимо грубі дані: ми стаємо щодо них на зовнішню точку зору, порівнюємо їх і намагаємося виділити з них постійні та об'єктивні відносини. Але це необхідно зумовлює дистанціювання: поки читач дотримується звичайного оптичного процесу читання, він ототожнює себе з героєм роману, а характер «Марселя» від нього тікає; ба більше, на цьому рівні він не існує. Він з'являється тільки тоді, коли я зречуся змови, яка мене пов'язує з письменником, коли я розглядатиму книжку не як сповідника, а як сповідь, мало того — як *документ*. Тож цей характер існує тільки на площині для іншого, і саме тому максими та описи «моралістів» (тобто французьких авторів, що вдалися до об'єктивної та соціальної психології) ніколи не збігаються з досвідом, що його пережив сам суб'єкт. Але якщо характер необхідно є *для іншого*, його годі відокремити від тіла — такого, як ми описали його. Припустити, наприклад, що темперамент є *причиною* характеру, що «сангвінічний темперамент» є *причиною* дратливості,— це виставляти характер як психічну єдність, яка репрезентує всі аспекти об'єктивності, а проте суб'єктивна й *зазнана* суб'єктом. І справді, дратливість іншого відома зовні і з самого початку трансцендована мо-

єю трансцендентністю. В цьому розумінні вона не відрізняється, скажімо, від «санґвінічного темпераменту». В обох випадках ми сприймаємо те саме апоплектичне почервоніння, ті самі тілесні аспекти, але трансцендуємо ці дані по-іншому відповідно до наших проектів. Отже, йтиметься про *темперамент*, якщо вважати це почервоніння за вияв тіла-як-тла, тобто розірвати його зв'язки з ситуацією. Навіть спробувавши зрозуміти його *на основі трупа*, ми зможемо провести лише медико-фізіологічне дослідження. Якщо ж, навпаки, розглядати почервоніння, йдучи до нього від загальної ситуації, воно буде самим гнівом, або ж обіцянкою гніву, або, ще краще, гнівом пообіцяним, тобто постійним зв'язком з речами-інструментами, потенціальністю. Отже, між темпераментом і характером різниця тільки в принципі, і характер ототожнюється з тілом. Саме це й виправдовує спроби багатьох авторів узяти фізіогноміку за основу досліджень характеру, скориставшись, наприклад, чудовою розвідкою Кречмера про характер і будову тіла. Фактично, характер іншого безпосередньо даний інтуїції як синтетична сукупність. Це не означає, що ми одразу можемо *описати* його. Потрібен час, щоб виявити диференційовані структури, щоб з'ясувати деякі дані, які ми спершу сприймали афективно, щоб перетворити цю глобальну невиразність, яка є тілом іншого, на організовану форму. Ми можемо помилитися, тож дозволено звернутись і до загальних дискурсивних знань (емпірично або статистично визначених законів щодо інших суб'єктів) для *інтерпретації* того, що ми бачимо. Але, хай там як, ідеться тільки про пояснення й організацію — з огляду на передбачення та дію — змісту нашої першої інтуїції. Тож немає жодного сумніву, що мають на увазі люди, наполягаючи, що «перше враження непомильне». Бо насправді вже при першій зустрічі інший даний нам цілком і безпосередньо, без вуалі і таємниць. Учитися тут — це розуміти, розвивати й оцінювати.

А втім, інший даний також і в тому, чим він *є*. Характер не відрізняється від фактичності, тобто від первісної випадковості. Ми сприймаємо іншого як *вільного* і зазначили вище, що *свобода* є об'єктивною якістю іншого як незумовлена здатність змінювати ситуації. Ця здатність

не відрізняється від здатності, яка первісно конституює іншого і є здатністю спричинити існування ситуації загалом; фактично, здатність змінювати ситуацію — це здатність спричиняти існування ситуації. Об'єктивна свобода іншого — це тільки трансцендована-трансцендентність; вона, як ми встановили, є свободою-як-об'єктом. У цьому розумінні інший з'являється як те, що треба розуміти на основі постійно змінюваної ситуації. Саме завдяки цьому його тіло завжди є *минулим*. І в цьому розумінні характер іншого дається нам як *подолане*. Навіть дратливість як обіцянка гніву завжди є подоланою обіцянкою. Отже, характер дається як фактичність іншого тією мірою, якою вона доступна моїй інтуїції, а також тією, якою вона є тільки на те, аби бути подоланою. В цьому розумінні «розгніватися» — це вже подолати дратливість самим фактом, що ми погодилися з нею, це надати дратливості значення. Отже, гнів з'являється як повернення до дратливості з боку свободи-як-об'єкта. Це твердження означає не те, ніби ми посилаємося на якусь об'єктивність, а те, що ми трансцендуємо тут не тільки фактичність іншого, а і його трансцендентність, не тільки його буття, тобто його минуле, а і його теперішнє та майбутнє. Дарма що гнів іншого завжди з'являється мені як вільний-гнів (це очевидно навіть із того, що я маю про нього *судження*), я завжди можу трансцендувати його, тобто розбурхати або вгамувати; мало того, саме трансцендуючи його, і то тільки так, я сприймаю його. Отже, тіло, будучи фактичністю трансцендованої-трансцендентності, завжди є тілом-що-вказує-понад-себе: водночас у просторі (це ситуація), і в часі (це свобода-як-об'єкт). Тіло для іншого є par excellence магічним об'єктом. Отже, тіло іншого завжди є «тілом-більше-ніж-тіло», бо інший завжди мені даний безпосередньо й цілковито в постійному подоланні своєї фактичності. Проте це подолання не відсилає мене до якоїсь суб'єктивності: адже це об'єктивний факт, що тіло — як організм, як характер, як інструмент — ніколи не з'являється мені без *середовища* і має бути визначеним на основі цього середовища. Тіло іншого не слід плутати з його об'єктивністю. Об'єктивність іншого — це його трансцендентність як трансцендована. Тіло є фактичніс-

тю цієї трансценденції. Але тілесність і об'єктивність іншого суворо неподільні.

III. Третій онтологічний вимір тіла

Я існую своє тіло — таким є його перший вимір буття. Моє тіло використовує і знає інший — таким є його другий вимір. Але тією мірою, якою *я є для іншого*, інший розкривається мені як суб'єкт, для якого я об'єкт. Тут навіть ідеться, як ми бачили, про мої фундаментальні відносини з іншим. Я, отже, існую для себе як пізнаний іншим, зокрема в самій своїй фактичності. Я існую для себе як тіло, знане іншим. Таким є третій онтологічний вимір мого тіла. Саме його ми й вивчатимемо тепер і на цьому вже вичерпаємо питання про способи буття тіла.

З появою погляду іншого я відкриваю своє буття-як-об'єкт, тобто свою трансцендентність як трансцендовану. Я-як-об'єкт відкривається мені як буття, яке годі пізнати, як утеча в іншого, яким я є з усією відповідальністю. Але якщо я не можу ні пізнати, ні навіть уявити це Я в його реальності, то принаймні таки розумію деякі його формальні структури. Зокрема я відчуваю, що інший зачепив мене в моєму фактичному існуванні, тож я відповідальний за своє буття-тут-для-іншого. Це *буття-тут* і є якраз тілом. Отже, зустріч з іншим зачіпає мене не тільки в моїй трансцендентності: в трансцендентності й через трансцендентність, яку долає інший, фактичність, яку моя трансцендентність неантизує і трансцендує, існує для іншого, і, тією мірою, якою я усвідомлюю, що існую для іншого, я сприймаю свою власну фактичність не тільки в її нонтетичній неантизації, не тільки в *екзистенті*, а й у її втечі до буття-серед-світу. Удар від зустрічі з іншим — це для мене відкриття впорожні існування мого тіла зовні, як якогось у-собі для іншого. Отже, моє тіло дано не просто як просте й чисте пережите: адже саме це пережите — у випадковому й абсолютному факті існування іншого (й через цей факт) — продовжується назовні в напрямі втечі, яка тікає від мене. Глибина буття мого тіла для мене є постійним «зовні» мого найінтимнішого «всередині».

Тією мірою, якою всюдиприсутність іншого є фундаментальним фактом, об'єктивність мого буття-тут є константним виміром моєї фактичності: я існую свою випадковість тією мірою, якою долаю її до своїх можливостей і тією, якою вона потай утікає від мене до неминучого. Моє тіло є тут не тільки як точка зору, якою я є, але і як точка зору, на яку тепер вибрано точки зору, на які я ніколи не зможу стати; моє тіло геть усюди тікає від мене. Це означає передусім, що ця сукупність *чуттів*, які нездатні сприймати самі себе, дана як сукупність чуттів, сприйнятих десь-інде та іншими. Це сприйняття, що отак упорожні виявляється, не має характеру якоїсь онтологічної необхідності, його не можна виснувати навіть з існування моєї фактичності, але це очевидний і абсолютний факт; воно має характер фактичної необхідності. Оскільки моя фактичність є чистою випадковістю і розкривається мені нонтетично як фактична необхідність, буття-для-іншого цієї фактичності збільшує випадковість цієї фактичності, що втрачається й утікає від мене в безмежжя випадковості, яка уникає мене. Отже, тієї самої миті, як я *переживаю* свої чуття як ту внутрішню точку зору, на яку я не можу вибрати жодної точки зору, їхнє буття-для-іншого пронизує мене: вони *є*. Для іншого мої чуття є так само, як для мене є цей стіл або це дерево, вони є серед *якогось світу*: вони є в абсолютному потоці (й через нього) *мого* світу до іншого. Отже, відносність моїх чуттів, про яку я не можу мислити абстрактно, не руйнуючи *мого* світу, водночас постійно оприсутнюється мені через існування іншого, але це чисте і невловне оприсутнення. Так само й моє тіло є для мене інструментом, яким я є і який не може бути використаний жодним іншим інструментом, проте тією мірою, якою інший під час першої зустрічі трансцендує до своїх можливостей моє буття-тут, цей інструмент, яким я є, оприсутнюється мені як інструмент, занурений у якусь безмежну інструментальну послідовність, хоча я ніяк не можу стати на якусь оглядову точку зору на цю послідовність. Моє тіло, як відчужене, утікає від мене до буття-інструментом-серед-інструментів, до буття-органом-чуття-сприйнятим-іншими-органами-чуття, і це супроводиться відчужувальною деструкцією і конкретним

крахом *мого* світу, який тече до іншого і який інший опановує у *своєму* світі. Коли, скажімо, лікар вислуховує мене, *я сприймаю його вухо* і, тією мірою, якою об'єкти світу вказують на мене як на абсолютний центр посилань, це сприйняте вухо вказує на деякі структури як на форми, які я існую на моєму тілі-як-тлі. Ці структури — виникнувши разом з моїм буттям — належать до чистого пережитого, це те, що я існую і що неантизую. Отже, ми тут маємо передусім первісний зв'язок означення і пережитого: сприйняті речі означають те, що «я існую» суб'єктивно. Але я сприймаю — на крахові чуттєвого об'єкта «вухо» — лікаря, що дослухається до звуків мого тіла, що слухає моє тіло своїм тілом, і означене пережите зразу стає означеним як *річ поза моєю суб'єктивністю*, серед світу, що не є моїм. Моє тіло означене як відчужене. Досвід мого відчуження формується в таких афективних структурах (і через них), як *несміливість*. «Відчувати, що червонієш», «відчувати, що пітніє» і т. д.— усе це неточні висловлювання, що їх уживає несмілива людина, пояснюючи свій стан; під цими словами вона насправді розуміє живе й постійне усвідомлення свого тіла таким, яким воно є, і то не для неї самої, а для *іншого*. Це постійне збентеження, що є сприйняттям відчуження мого тіла як чогось непоправного, може призвести до таких психозів, як боязнь почервоніти; ці психози — не що інше, як пронизане страхом метафізичне сприйняття існування мого тіла для іншого. Ми часом кажемо, що несміливій людині «заважає її власне тіло». Правду кажучи, цей вислів неточний: таке моє тіло, яким я його існую, не може мені заважати. Мені може заважати тільки таке моє тіло, яким воно є для іншого. І тут знов-таки вислів не дуже вдалий, бо ж мені може заважати тільки якась конкретна річ, що присутня в моєму всесвіті й перешкоджає мені застосовувати інші інструменти. Тут завада набагато витонченіша, бо те, що мені заважає, відсутнє. Я ніколи не натрапляю на своє тіло для іншого як на перешкоду,— навпаки: воно може *заважати* саме тому, що його нема тут, саме тому, що залишається несприйнятим. Я намагаюся дістатись до нього, опанувати його, скористатися ним, немов інструментом,— адже воно дане і як *інструмент у сві-*

ті,— щоб надати йому потрібні форму і позу. Але воно принципово недосяжне, і всі дії, які я роблю, щоб привласнити його собі, теж тікають від мене і застигають на певній відстані від мене як моє тіло-для-іншого. Отже, я щоразу змушений діяти «наосліп», стріляти навгад, ніколи не знаючи результатів своєї стрільби. Ось чому зусилля несміливої людини, після того як вона визнає марність своїх спроб, будуть спрямовані на подолання її тіла-для-іншого. Бажаючи «не мати тіла», бути «невидимим» тощо, несмілива людина хоче знищити не своє тіло-для-себе, а той невловний вимір відчуженого тіла.

Пояснення тут полягає в тому, що ми приписуємо тілу-для-іншого не менше реальності, ніж тілу-для-нас. Мало того, тіло-для-іншого *є* тілом для нас, проте невловним і відчуженим. Нам здається тоді, ніби інший виконує для нас якусь функцію, на яку ми нездатні і яка, проте, нам накинута: *бачити нас такими, якими ми є*. Мова, відкриваючи нам абстрактно головні структури нашого тіла для іншого (дарма що існуване тіло годі описати словесно), спонукає нас цілковито перекласти нашу начебто місію на іншого. Ми відмовляємось дивитися на себе очима іншого: це означає, що ми намагаємося зрозуміти наше буття через мовні відкриття. Отже, з'являється ціла система словесних відповідностей, через яку ми спричиняємо означення нашого тіла таким, яким воно є для іншого, використовуючи ті означення для характеристики нашого тіла таким, яким воно є для нас. Саме на цьому рівні відбувається аналогічне ототожнення тіла іншого з моїм тілом. І справді необхідно,— аби я міг думати, що «моє тіло є для іншого таким, яким тіло іншого є для мене»,— щоб я натрапив на іншого спершу в об'єктиваційній суб'єктивності, а потім як на об'єкт. Щоб я міг судити про тіло іншого як про об'єкт, подібний до мого тіла, потрібно, щоб воно мені було дане як об'єкт і щоб моє тіло, зі свого боку, розкривало мені свій вимір-об'єкт. Аналогія чи подібність ніколи не можуть конституювати *на початку* тіла-іншого-як-об'єкт і об'єктивності мого тіла,— навпаки, ці дві об'єктності мають існувати попередньо, щоб міг діяти якийсь аналогічний принцип. Отже, тут саме мова розповідає мені про структури мого тіла для іншого. Однак слід добре

розуміти, що мова зі своїми значеннями може заповзти між моїм тілом і моєю свідомістю, яка існує його, аж ніяк не на цій нерефлексивній площині. На цій площині і відчуження тіла до іншого, і його третій вимір буття можуть відчуватися тільки впорожні, вони є тільки продовженням пережитої фактичності. З нею не можна пов'язати жодного концепту, жодної когнітивної інтуїції. Об'єктність мого тіла-для-іншого не є об'єктом для мене і не може конституювати моє тіло як об'єкт: вона відчута як утеча від тіла, яке я існую. Аби знання, які інший має про моє тіло і які повідомляє мені через мову, могли надати моєму тілу-для-мене якоїсь конкретної структури, слід, щоб вони застосовувалися до якогось об'єкта і щоб моє тіло вже було об'єктом для мене. Отже, знання іншого можуть вступити до гри на рівні рефлексивної свідомості: вони кваліфікуватимуть фактичність не як чисте *існоване* нонтетичної свідомості, а як квазіоб'єкт, сприйнятий через рефлексію. Саме цей концептуальний прошарок, вставляючись між квазіоб'єктом і рефлексивною свідомістю, здійснить об'єктивацію психічного квазітіла. Рефлексія, як ми бачили, сприймає фактичність і долає її до нереального, *esse* якого є чистим *percipi* і яке ми назвали *психічним*. Це психічне конституйоване. Концептуальні знання, які ми отримуємо впродовж нашої історії і які всі є наслідком нашого спілкування з іншим, утворюватимуть конститутивний прошарок психічного тіла. Одне слово, тією мірою, якою ми рефлексивно відчуваємо наше тіло, ми конституюємо його в квазіоб'єкт додатковою рефлексією,— отже, спостереження йде від нас самих. Але тільки-но ми вже *знаємо* тіло, тобто сприймаємо його чисто когнітивною інтуїцією, як конституюємо його цією самою інтуїцією разом зі знаннями іншого (тобто таким, яким для нас воно ніколи не могло б бути саме по собі). Отже, пізнавані структури нашого психічного тіла просто вказують упорожні на його постійне відчуження. Замість жити цим відчуженням ми конституюємо його впорожні, долаючи пережиту фактичність до квазіоб'єкта, яким є психічне тіло, а потім знову долаємо цей відчутий квазіоб'єкт до характеристик буття, які принципово не будуть мені дані і які просто означені.

Повернімося, наприклад, до нашого опису «фізичного» болю. Ми бачили, як рефлексія, «відчуваючи» його, конституює його в розлад. Але тоді ми були змушені урвати свій опис, бо нам бракувало засобів для дальшого просування. А тепер уже можна йти далі: той відчутий розлад я можу поцілити в його в-собі, тобто точнісінько в його бутті-для-іншого. Тієї миті я його *знаю*, тобто поціляю його в його вимір буття, що тікає від мене, в обличчя, яке він повертає до інших, і моя ціль набирається знань, які дала мені мова, тобто я використовую інструментальні концепти, які прийшли до мене від іншого, які я нізащо не сформував би сам і які я сам ніколи б не додумався спрямувати на *моє* тіло. Саме спираючись на концепти іншого, я *знаю* своє тіло. Але звідси випливає, що навіть у рефлексії я стаю на точку зору іншого на моє тіло: я намагаюся сприйняти його так, немов я інший відносно нього. Очевидно, що категорії, які я тоді застосовую до нього, конституюють його *впорожні*, тобто у вимірі, що тікає від мене. Навіщо ж тоді говорити про *інтуїцію*? А тому, що всупереч усьому *тіло відчуте* править за ядро, за матеріал із відчужувальними значеннями, що долають його. Тіло є тим *розладом*, що тікає від мене до нових характеристик, які я встановлюю як межі й порожні схеми організації. Саме отак, наприклад, мій розлад, відчутий як психічний, з'явиться мені рефлексивно як розлад *шлунка*. Зрозуміймо, що біль «шлунка» є самим шлунком як болісно пережитим. Тож як такий, цей біль — до втручання відчужувального когнітивного прошарку — не є ні місцевим знаком, ні ототожненням. Біль у шлунку — це шлунок, присутній перед свідомістю як чиста якість болю. Як ми вже бачили, розлад як такий сам собою — без інтелектуальних операцій ототожнення чи вирізнення — відрізнятиметься від усякого іншого болю, від усякого іншого розладу. Проте на цьому рівні «шлунок» годі описати, його не можна навіть назвати і про нього не можна й подумати, він — тільки та відчута форма, що піднімається на тлі існованого-тіла. Об'єктиваційне знання, що долає тепер відчутий розлад до названого *шлунка*, є знанням про певну об'єктивну природу шлунка: я знаю, що він має форму музичного інструмента кози, що це порожнистий орган, який ви-

робляє соки та ензими, що навколо нього є оболонка з гладеньких м'язів і т. д. Я можу ще й знати — адже мені сказав лікар,— що шлунок уражений виразкою. І знов-таки, цю виразку я можу більш-менш виразно уявити собі. Я можу уявити її як щось роз'їдене, невеличкий внутрішній гнояк: я можу уявити її собі за аналогією з абсцесом, прищем, гноєм, фурункулом тощо. Все це в принципі походить або від знань, які я здобув про інших, або від знань, що їх інші мають про мене. Хай там як, ці знання можуть становити не той мій розлад, яким я *володію*, а той, що тікає від мене. Шлунок і виразка стають напрямами втечі, перспективами відчуження від об'єкта, яким я володію. Саме тоді й з'являється новий шар існування: ми подолали пережитий біль до відчутого розладу, а тепер долаємо розлад до *хвороби*. Хвороба як *психічна*, безперечно, дуже відрізняється від хвороби, яку знають і описують лікарі: це стан. Тут ідеться не про мікроби, і не про ураження тканин, а про синтетичну форму деструкції. Ця форма *принципово тікає від мене*; вона розкривається від часу до часу «нападами» болю, «кризами» мого розладу, але решту часу залишається недосяжною не щезаючи. Тоді її об'єктивно можуть виявити й *інші*. Інші розповіли мені про неї, інші можуть діагностувати її; вона присутня для інших, дарма що я не усвідомлюю її. Отже, її справжньою природою є чисте і просте *буття для іншого*. Коли я не страждаю, я говорю про неї, поводжуся з нею як із принципово недосяжним об'єктом, яким володіють інші. Коли в мене кольки в печінці, я не п'ю вина, щоб не боліла печінка. Але моя точна мета — не спричинити біль у печінці — нітрохи не відрізняється від іншої мети: дослухатися до заборон лікаря, що відкрив мені той біль. Отже, інший відповідальний за *мою хворобу*. А проте цей об'єкт, що прийшов до мене через інших, зберігає риси деградованої спонтанності, породженої тим, що я сприймаю його через свій розлад. Наш намір полягає не в тому, щоб описати цей новий об'єкт, чи наполягати на таких його характеристиках, як магічна спонтанність, деструктивна доцільність, лиховісна могутність, або на його знайомстві зі мною і на його конкретних відносинах із моїм буттям (бо це передусім *моя* хвороба). Ми хочемо тільки заува-

жити, що в самій хворобі мені дано тіло: бувши опорою розладу, воно тепер править за субстанцію хвороби, те, що вона руйнує, те, крізь що простягається ця деструктивна форма. Отже, уражений шлунок присутній тепер крізь біль у шлунку як сам матеріал, з якого складається той шлунковий біль. Він тут, він присутній перед інтуїцією, і я сприймаю його з усіма його характеристиками через відчутий біль. Я його сприймаю як те, *що роз'їдене*, як «порожнину у формі кози» і т. д. Звісно, я не бачу його, але знаю, що він *є моїм болем*. А звідси й феномени, які хибно називають «ендоскопією». Насправді біль сам по собі нічого не сповіщає мені про мій шлунок — усупереч тому, про що заявляє Сольє. Але в болі і через біль моє знання конституює якийсь *шлунок-для-іншого*, що з'являється мені як конкретна й визначена відсутність саме з тими об'єктивними характеристиками, які я спромігся пізнати в ній. Але, в принципі, отак визначений об'єкт є немов полюсом відчуження мого болю,— отже, в принципі, тим, чим я є, не мавши ним бути, і то без спроможності трансцендувати його до чогось іншого. Отож як буття-для-іншого пронизує мою нонтетично пережиту фактичність, так і буття-об'єктом-для-іншого пронизує — як вимір утечі від мого психічного тіла — фактичність, конституйовану в квазіоб'єкт для допоміжної рефлексії. Так само й чиста нудота може бути подолана до якогось виміру відчуження: вона тоді репрезентуватиме мені моє тіло-для-іншого в його «формі», його «манері», його «фізіогноміці»; вона тоді буде дана як *відраза* до мого обличчя, відраза до моєї надто білої плоті, до мого надто похмурого виразу тощо. Але терміни тут треба поміняти місцями: я відчуваю відразу не *внаслідок* цього всього. Радше це все *є* нудотою, існованою нонтетично. І тільки моє знання продовжує мою нудоту до того, чим вона є для іншого. Адже це інший сприймає мою нудоту саме як *плоть*, і то в нудотному характері всякої плоті.

Цими попередніми зауваженнями ми ще не вичерпали дескрипції появ мого тіла. Залишається описати те, що ми назвемо *аберантним* типом появи. І справді, я можу бачити свої руки, почіпати свою спину, відчути запах свого поту. В цьому випадку моя рука, скажімо, з'явля-

ється мені як об'єкт серед інших об'єктів. Вона вже не *вказана* середовищем як центр посилань, а організується разом з ним у світ і, як і воно, вказує на моє тіло як на центр посилань. Рука становить частину світу. Так само рука вже не є інструментом, яким я не можу маніпулювати разом з іншими інструментами; навпаки, вона становить частину інструментів, які я відкриваю серед світу; я можу її *використати* з допомогою своєї другої руки, скажімо, тоді, коли тримаю в лівому кулаці горіх, а потім б'ю по ньому правою рукою. Моя рука тоді інтегрується до безмежної системи використовуваних інструментів. У цьому новому типі появи немає нічого, що могло б занепокоїти нас або змусити повернутися до попередніх тверджень. А проте слід згадати і про цей тип появи. Його можна легко пояснити за умови, якщо поставити його *на його належне* місце в порядку появ тіла, тобто за умови, що ми придивимось до нього наостанок, і то як до якоїсь «дивовижі» нашої конституції. І справді, ця поява моєї руки просто означає, що в певних точно визначених випадках ми можемо перейняти точку зору іншого на наше тіло, або, коли хочете, що наше власне тіло може з'явитися нам як тіло іншого. Вчені, які вибрали цю появу за основу побудови загальної теорії тіла, радикально поміняли місцями терміни проблеми й засвідчили, що нічого не тямлять у цьому питанні. Щоправда, слід зауважити, що ця чиста можливість *бачити* наше тіло є абсолютно випадковим чистим фактичним даним. Її не можна виснувати ні з необхідності для для-себе «мати» тіло, ні з фактичних структур тіла-для-іншого. Легко уявити собі тіла, які ніяк не можуть поглянути на себе; навіть здається, що це твердження слушне у випадку деяких комах, які, дарма що забезпечені диференційованою нервовою системою і органами чуття, не можуть використати цієї системи і органів для самопізнання. Отже, йдеться про якусь особливість структури, про яку слід згадати, не намагаючись виснувати її. Мати руки і мати руки, які можуть почіпати одна одну — ось два факти, що є на одній площині випадковості і що, як такі, належать або до суто анатомічного опису, або до метафізики. Ми не можемо взяти їх за основу вивчення тілесності.

Слід, крім того, відзначити, що ця поява тіла дає нам не тіло, що діє і сприймає, а тіло, на яке діють і яке сприймають. Одне слово, як ми вже зауважили на початку цього розділу, можна було б уявити таку систему візуальних органів, яка даватиме змогу одному оку побачити друге. Але бачене око було б бачене так, як річ, а не так, як буття покликань. І так само й рука, яку я хапаю своєю другою рукою, сприймається не як рука, що хапає, а як об'єкт, який можна схопити. Отже, природа *нашого тіла для нас* утікає від нас цілковито тією мірою, якою ми можемо стати щодо нього на точку зору іншого. А втім, слід зауважити, що, навіть якби розміщення органів чуття давало змогу бачити тіло так, як воно з'являється іншому, ця поява тіла як речі-інструмента надто пізня в дитини; хай там як, вона пізніша від усвідомлення власне тіла і світу як інструментального комплексу; вона пізніша від сприйняття тіла іншого. Дитина давно вже вміє щось схопити, потягти до себе, відштовхнути, тримати, коли навчається брати свою руку, бачити її. Не раз проведені спостереження довели, що двомісячна дитина не бачить своєї руки як *своєї* руки. Дитина дивиться на неї і, якщо рука виходить з її зорового поля, повертає голову й шукає її поглядом, немов не від неї самої залежить повернути руку, щоб та знову була перед очима. Тільки з допомогою низки психологічних операцій і синтезів ототожнення дитина спромагається встановити таблицю відповідностей між тілом-існованим і тілом-баченим. Але тут знову необхідно, щоб дитина почала своє навчання на тілі іншого. Отже, сприйняття мого тіла розміщається хронологічно після сприйняття тіла іншого.

Ця поява тіла, коли розглядати її на властивому їй місці і в її час, у її первісній випадковості, здається, не може стати причиною виникання нових проблем. Тіло — інструмент, яким я є. Воно є моєю фактичністю буття «серед-світу» — тією мірою, якою я долаю цю фактичність до мого буття-у-світі. Мені, звичайно, абсолютно неможливо стати на глобальну точку зору на цю фактичність, бо інакше я припиню нею бути. Але що дивного в тому, коли певні структури мого тіла, не припинивши бути центрами посилань для об'єктів світу,

впорядковуються — з радикально іншої точки зору на інші об'єкти — так, щоб разом з ними вказувати на той чи той мій орган чуття як на частковий центр посилань, і вирізняються як форма на тілі-як-тлі? За самою природою неможливо, щоб моє око бачило само себе. Але що дивного в тому, коли моя рука чіпає мої очі? Якщо й слід дивуватись, то тільки тому, що ми мали б тут розуміли необхідність для для-себе поставати як конкретна точка зору на світ, необхідність як ідеальне зобов'язання, яке невідступно зводиться до пізнаваних відносин між об'єктами і до простих правил розвитку мого пізнання, а натомість бачимо необхідність конкретного й випадкового існування серед світу.

Розділ III

КОНКРЕТНІ ВІДНОСИНИ З ІНШИМ

Досі ми описували тільки наш фундаментальний зв'язок з іншим. Цей зв'язок дав нам змогу заявити про три виміри буття нашого тіла. І, хоча первісний зв'язок з іншим передує зв'язкам мого тіла з тілом іншого, нам видається зрозумілим, що пізнання природи тіла просто необхідне для всякого вивчення конкретних зв'язків мого буття з буттям іншого. Адже ці зв'язки припускають — як з одного боку, так і з другого — фактичність, тобто наше існування як тіл серед світу. Тіло, проте,— ані інструмент, ані причина моїх зв'язків з іншим, але становить значення цих зв'язків, позначає їхні межі: адже саме як тіло-в-ситуації я сприймаю трансцендовану-трансцендентність іншого і саме як тіло-в-ситуації я відчуваю себе у своєму відчуженні на користь іншого. Тепер ми маємо змогу придивитись до цих конкретних зв'язків, бо вже знаємо, яке наше тіло. Ці зв'язки — не просто специфікації головного зв'язку; дарма що кожен із них містить у собі первісний зв'язок з іншим як свою необхідну структуру і свою основу, вони є цілковито новими для для-себе способами буття. Вони й справді репрезентують різні позиції для-себе в світі, де є інший. Отже, кожен із цих зв'язків по-своєму представляє двобічний зв'язок для-себе-для-іншого і в-собі. Отже, спромігшись визначити структури наших найпростіших зв'язків з іншим-у-світі, ми виконаємо своє завдання. На початку цієї праці ми, щоправда, запитували себе про відносини для-себе з у-собі, але тепер уже бачимо, що наше завдання набагато складніше: йдеться про відносини для-себе з у-собі *в присутності іншого*. Описавши цей конкретний факт, ми матимемо змогу зробити ви-

сновки про фундаментальні відносини цих трьох способів буття і зможемо, напевне, підступити до метафізичної теорії буття взагалі.

Для-себе як неантизація в-собі темпоралізується як *утеча до*. Воно й справді долає свою фактичність (тобто буття або *даним*, або минулим, або тілом) до того в-собі, яким воно стало б, якби могло бути власною основою. Це те, що вже можна пояснити й мовою психології,— тому й негодящою, хоча, може, яснішою мовою,— кажучи, що для-себе намагається уникнути свого фактичного існування (тобто свого буття-тут, як у-собі, що йому воно аж ніяк не править за основу), і ця втеча відбувається до неможливого й завжди переслідуваного майбутнього, де для-себе стало б у-собі-для-себе, тобто в-собі, що правило б собі самому за основу. Отже, для-себе — водночас і втеча, і погоня; воно водночас утікає від у-собі й женеться за ним; для-себе — і переслідувач, і переслідуване. Але, щоб зменшити небезпеку психологічної інтерпретації попередніх зауваг, пригадаймо, що для-себе — не на те, щоб *спершу* намагатися досягти *потім* буття; одне слово, не слід розуміти його як екзистент, що матиме тенденції, так само як оця склянка має певні конкретні якості. Ця втеча-погоня — не дане, що додатково додається до буття для-себе, бо для-себе і є тією втечею; вона не відрізняється від первісної неантизації, й казати, що для-себе — переслідувач-утікач, або що воно тепер у стані, коли має стати своїм буттям, або що воно — не те, чим воно є, а те, чим воно не є,— це все те саме. Для-себе не є в-собі і не буде ним, воно — тільки зв'язок з у-собі, ба навіть єдиний можливий зв'язок з у-собі, обмежений з усіх боків у-собі; для-себе не може уникнути в-собі, бо є *нічим* і *нічим* не відгороджене від нього. Для-себе править за основу всієї негативності і всіх відносин, *воно і є відносинами*.

З огляду на це поява іншого вражає для-себе в саме серце. Через іншого і для іншого ця втеча з погонею застигає в у-собі. І от уже в-собі поступово опановує її, ось воно вже водночас і радикальне заперечення факту, абсолютне ставлення вартості, а водночас і наскрізь пронизане фактичністю, хоч принаймні рятується завдяки темпоралізації, принаймні її характер детоталізованої то-

тальності надає їй вічного «десь-інде». Але саме цю тотальність інший примушує з'явитись перед собою і трансцендує її до свого власного десь-інде. Саме ця тотальність тоталізується: для іншого я неминуче той, ким я є, і навіть моя свобода — це риса, дана моєму буттю. Так само її у-собі знову хапає мене на порозі майбутнього і знерухомлює мене всього в самій моїй утечі, що стає втечею передбаченою і спостереженою, втечею *даною*. Але ця застигла втеча ніколи не є тією втечею, якою я є для себе: вона зафіксована *зовні*. Цю об'єктивність своєї втечі я відчуваю як відчуження, яке я не можу ні трансцендувати, ні пізнати. Але вже через те, що я її відчуваю й вона надає моїй утечі цього в-собі, від якого тікаю, я маю обернутися до неї і зайняти *позиції* щодо неї. Таким є походження моїх конкретних відносин з іншим: усі їх визначено моїми позиціями щодо того об'єкта, яким я є для іншого. Існування іншого розкриває мені буття, яким я є, хоч я не можу ні привласнити собі це буття, ні навіть уявити його, і так само це існування мотивуватиме дві протилежні позиції: інший *дивиться* на мене і як такий здобуває секрет мого буття, знає, ким я *є*,— отже, глибокий сенс мого буття перебуває поза мною, ув'язнений у відсутності; інший має перевагу наді мною. Отже, тією мірою, якою я тікаю від у-собі, яким я є, не правлячи йому за основу, я можу спробувати заперечити це буття, яке мені надано зовні; тобто я можу обернутися до іншого, щоб і йому, своєю чергою, надати об'єктності, бо об'єктність іншого руйнує мою об'єктивність для іншого. Але, з іншого боку, тією мірою, якою інший як свобода є основою мого буття-в-собі, я можу спробувати повернути собі цю свободу й володіти нею, не відбираючи в неї її властивості свободи. Якби я й справді міг ототожнити себе з цією свободою, що є основою мого буття-в-собі, то став би для себе своєю власною основою. Трансцендувати трансцендентність іншого або ж, навпаки, увібрати в себе цю трансцендентність, не відбираючи в неї її властивість трансцендентності,— ось дві перші позиції, які я займаю, зіткнувшись з іншим. І тут знову слід добре розуміти значення слів: адже неправда, що я спершу є, а потім «намагаюсь» об'єктивувати або асимілювати іншого, але тією мірою, якою поява мого буття є

появою в присутності іншого, тією міроюю, якою я є втечею-переслідуванням і переслідувачем-утікачем, я, в самому зародку свого буття, є проектом об'єктивації та асиміляції іншого. Я є відчуттям іншого — ось де первісний факт. Але це відчуття іншого само по собі є позицією щодо іншого, тобто я можу *бути в присутності іншого*, не будучи цим «у-присутності» у формі обов'язку бути ним. Тож ми знову описуємо структури буття для-себе, хоча присутність іншого в світі — факт абсолютний і самоочевидний, проте випадковий, тобто його неможливо виснувати з онтологічних структур для-себе.

Отже, ці дві спроби, якими я є, протиставлені. Кожна з них — смерть для іншої, тобто невдача однієї мотивує утвердження іншої. Таким чином, тут нема діалектики моїх відносин з іншим, а є коло, дарма що кожна спроба збагачується коштом провалу іншої. Тож пригляньмося ще раз по черзі до однієї й до другої. Але слід зазначити, що в самому лоні однієї спроби завжди присутня й друга,— саме тому, що жодної з них не можна дотримуватися без суперечностей. Ба більше, кожна з них міститься в іншій і спричиняє смерть іншої, тож ми ніколи не зможемо виступити з кола. Беручись до вивчення цих обох фундаментальних позицій щодо іншого, не слід забувати щойно наведених зауваг. Ці позиції відтворюються і знищуються по колу, тож можна довільно починати або з першої, або з другої. А все ж, оскільки таки треба вибирати, звернімося спершу до шляхів, якими для-себе намагається асимілювати свободу іншого.

I. Перша позиція щодо іншого: кохання, мова, мазохізм

Усе, що слушне для мене, слушне й для іншого. Поки я намагаюся звільнитись від влади іншого, інший намагається звільнитись від моєї; поки я пробую приневолити іншого, інший пробує приневолити мене. Отже, тут ідеться аж ніяк не про односторонній зв'язок з об'єктом-у-собі, а про рухливі взаємовідносини, і дескрипцію таких відносин слід розглядати в перспективі *конфлікту*. Конфлікт — це первісний сенс буття-для-іншого.

Почавши з першого відкриття іншого як *погляду*, ми повинні визнати, що відчуваємо наше невловне буття-для-іншого у формі *володіння*. Мною володіє інший; погляд іншого формує моє тіло в його наготі, породжує його, вирізьблює, створює таким, яким воно *є*, бачить його так, як я ніколи не побачу. Інший володіє таємницею — таємницею того, чим я є. Він спричиняє моє буття, а тому й володіє мною, і це володіння — не що інше, як усвідомлення, що він володіє мною. А я у визнанні своєї об'єктності маю доказ, що в нього є таке усвідомлення. Тож як свідомість, що усвідомлює, інший є для мене водночас тим, хто вкрав моє буття, і тим, хто робить, щоб «тут було» буття, яке є моїм буттям. Отже, я маю розуміння такої онтологічної структури: я відповідальний за своє буття-для іншого, але не є його основою, отже, воно з'являється мені у формі випадкового даного, за яке я, проте, відповідальний, а інший засновує моє буття тією мірою, якою це буття є у формі «тут є». Проте він не відповідає за моє буття, хоча засновує його з цілковитою свободою, у своїй вільній трансцендентності й через неї. Отже, тією мірою, якою я розкриваюся самому собі як відповідальний за своє буття, *я вимагаю* того буття, яким я є, тобто хочу заволодіти ним, або, точніше, я є проектом оволодіння своїм буттям. До цього буття, що репрезентоване мені як *моє* буття, проте на відстані, наче їжа — Танталові, я хочу простягти руку і схопити його, хочу заснувати його самою своєю свободою. Бо якщо, в певному розумінні, моє буття-як-об'єкт є нестерпною випадковістю і чистим «володінням» мною з боку іншого, в іншому розумінні це буття є неначе вказівкою на те, чим я маю заволодіти і що я засновую, щоб бути своєю основою. Але це можна собі уявити лиш у тому разі, якщо я засвою [асимілюю] свободу іншого. Отже, мій проект заволодіння собою є, по суті, проектом поглинання іншого. Але природу іншого цей проект має залишити непорушною. З цього твердження випливає два наслідки: 1. Я через це не припиняю стверджувати іншого, тобто заперечувати, що я є іншим; інший, будучи основою мого буття, не зможе розчинитись у мені без зникнення мого буття-для-іншого. Отже, якщо я спроектую реалі-

зацію єдності з іншим, це означає, що я спроектую засвоєння іншості (як такої) іншого як своєї власної можливості. Для мене, фактично, йдеться про те, щоб спричинити своє буття, здобувши можливість ставати щодо себе на точку зору іншого. Але тут не йдеться про здобуття суто абстрактної здатності пізнання. Я не проектую привласнити собі чисту *категорію* іншого; про цю категорію ніхто не думав, її навіть годі уявити. Натомість із нагоди конкретного сприйняття та відчуття іншого саме цього конкретного іншого як абсолютну реальність в її іншості я й хочу засвоїти. 2. Інший, якого я хочу засвоїти, аж ніяк не є іншим-як-об'єктом. Або, якщо хочете, мій проект засвоєння іншого ніяк не відповідає опануванню мого для-себе як мене й подоланню трансцендентності іншого до моїх власних можливостей. Для мене тут ідеться не про затирання моєї об'єктивності об'єктивацією іншого, що означало б моє *визволення* від мого буття-для-іншого, а навпаки, я хочу засвоїти іншого як іншого-що-дивиться-на-мене і цей проект засвоєння містить дедалі ширше визнання мого буття-яке-розглядають. Одне слово, я цілковито ототожнююсь із моїм буттям-яке-розглядають, щоб підтримувати перед собою розглядальну свободу іншого, і, оскільки моє буття-як-об'єкт є моїм єдиним можливим зв'язком з іншим, саме це буття-як-об'єкт тільки й може правити мені за інструмент реалізації мого засвоєння *іншої свободи*. Отже, як реакція на невдачу третього екстазису для-себе хоче ототожнитися зі свободою іншого, немов засновуючи своє буття-в-собі. Бути іншим для себе (ідеал, якого завжди прагнуть конкретно у формі буття *цим іншим* для себе) — це первісна вартість моїх відносин з іншим; це означає, що моє буття-для-іншого пронизане вказівкою на абсолютне-буття, що було б собою як інше та іншим як собою і що, даючи собі вільно своє буття-собою як інше і своє буття-іншим як себе, було б і буттям онтологічного доказу, тобто Бога. Цей ідеал не може реалізуватися без подолання первинної випадковості моїх відносин з іншим, тобто подолання факту, що немає жодного внутрішньо негативного зв'язку між запереченням, через яке інший робиться іншим, ніж я, і запереченням, через яке я роблюся іншим, ніж іншим.

Ми бачили, що ця випадковість неподоланна: вона є *фактом* моїх відносин з іншим, так само як моє тіло є *фактом* мого буття-у-світі. Отож, фактично, єдність з іншим нездійсненна. Вона нездійсненна й *теоретично*, бо засвоєння для-себе та іншого в тій самій трансцендентності необхідно зумовить зникнення такої риси, як інші ість іншого. Отже, умовою мого проекту самоототожнення з іншим є те, щоб я й далі наполегливо заперечував, що я є іншим. І, нарешті цей проект об'єднання є джерелом *конфлікту*, оскільки, поки я відчуваю себе об'єктом для іншого і проектую засвоїти його в цьому відчутті й через це відчуття, інший сприймає мене як об'єкт серед світу і не проектує уподібнити мене до себе. Тож буде необхідним — оскільки буття для іншого містить подвійне внутрішнє заперечення — діяти на внутрішнє заперечення, через яке інший трансцендує мою трансцендентність і спричиняє моє існування для іншого,— *тобто діяти на свободу іншого.*

Цей нездійсненний ідеал, пронизуючи мій самопроект у присутності іншого, не можна ототожнити з коханням, якщо кохання — це певний захід, тобто органічна сукупність проектів до моїх власних можливостей. Але він є ідеалом кохання, його мотивом і його метою, його унікальною вартістю. Кохання як первинні відносини з іншим є сукупністю проектів, спираючись на які, я прагну реалізувати цю вартість.

Ці проекти ставлять мене в безпосередній зв'язок зі свободою іншого. Саме в такому розумінні кохання — це конфлікт. Ми й справді зауважили, що свобода іншого є основою мого буття. Але саме тому, що я існую через свободу іншого, я не маю жодної безпеки, в цій свободі я в небезпеці. Вона формує моє буття і *спричиняє, щоб я був*, надає мені вартостей і відбирає їх від мене, і моє буття отримує від неї постійну пасивну втечу від себе. Безвідповідальна й недосяжна, ця протеєва свобода, до якої я втягся, може, своєю чергою, втягнути мене в тисячу різних способів буття. Мій проект заволодіти моїм буттям реалізується тільки тоді, якщо я привласню цю свободу і зведу її до буття свободою, підпорядкованою моїй свободі. Водночас це єдиний спосіб, яким я можу діяти на вільне заперечення внутрішньості, яким інший

конституює мене як іншого, єдиний спосіб, яким я можу підготувати шляхи майбутнього ототожнення іншого зі мною. Це твердження, може, буде зрозумілішим, якщо поміркувати над цією проблемою з суто психологічного погляду: чому закоханий хоче бути *коханим*? Якби кохання і справді було чистим бажанням фізичного володіння, то в багатьох випадках його можна було б легко задовольнити. Наприклад, Прустів герой, що поселив коханку в своєму домі, міг її бачити й володіти нею будь-якої години дня і спромігся зробити її цілком залежною від себе економічно, мав би, здається, цілком звільнитися від неспокою. А проте навпаки, ми знаємо, що його всякчас точила тривога. Своєю свідомістю Альбертина тікала від Марселя навіть тоді, коли він був поряд із нею, і тому Марсель мав спокій тільки тоді, коли дивився, як вона спить. Отже, кохання, безперечно, хоче полонити «свідомість». Але навіщо? І як?

Уявлення про «власність», яким так часто пояснюють кохання, насправді не може бути первісним. Чого б я жадав привласнити собі іншого, якщо саме інший спричиняє, щоб я був? Але саме це й зумовлює певний спосіб привласнення: ми хочемо заволодіти свободою іншого як такою. І то не внаслідок жадання влади: тиранові начхати на кохання, він задовольняється страхом. Якщо він прагне любові своїх підданих, то тільки з політичних міркувань, і якщо знаходить куди ощадніший спосіб поневолити їх, то негайно вдається до нього. Натомість той, хто хоче бути коханим, не прагне поневолення коханої істоти. Він не хоче стати об'єктом безмірної механічної пристрасті. Він не хоче мати якийсь автомат, і, коли є бажання його принизити, досить змалювати йому пристрасть коханої як наслідок якогось психологічного детермінізму: закоханий почуватиметься знеціненим у своєму коханні і в своєму бутті. Якщо Тристан та Ізольда нестямно закохались одне в одного, випивши любовне дання, вони вже не такі цікаві. Не раз трапляється, що повне поневолення коханої істоти вбиває любов закоханого. Мета подолана: коли кохана обернулася в автомат, закоханий лишається сам. Отже, закоханий не бажає володіти коханою так, як володіють річчю, а вимагає якогось особливо-

го типу привласнення. Він хоче володіти свободою як свободою.

Але, з іншого боку, він не може задовольнитись тією вищою формою свободи, що є вільною і добровільною відданістю. Хто задовольниться коханням, даним як чиста вірність присязі? Кого задовольнять такі слова: «Я вас кохаю, бо без усякого примусу зобов'язалася кохати вас і не хочу відступати від своїх слів. Я люблю вас унаслідок вірності своєму слову»? Отже, закоханий вимагає присяги, і водночас та присяга його дратує. Він хоче бути коханим завдяки свободі й вимагає, щоб ця свобода як свобода була вже невільною. Він хоче, щоб свобода іншого сама вирішувала стати коханням, і то не тільки тоді, коли кохання народжується, а щомиті, і водночас хоче, щоб ця свобода потрапила в полон *до самої себе*, щоб вона, немов у нападі безумства, немов у мрії, повернулася проти себе й зажадала свого полону. І цей полон має бути вільним, а водночас закутим у кайдани зреченням у наших руках. Ні, в коханні ми не хочемо від іншого ні пристрасного детермінізму, ні недосяжної свободи: ми прагнемо свободи, яка б *прикидалася* детермінізмом пристрасті і щиро б вірила у свою гру. Сам закоханий не вимагає, щоб він був *причиною* цієї радикальної модифікації свободи, а хоче бути тільки унікальною, привілейованою нагодою для такої модифікації. І справді, захотівши бути її причиною, він одразу занурить кохану серед світу як інструмент, який можна трансцендувати. Суть кохання криється не в цьому. Навпаки, в коханні закоханий хоче бути «всім світом» для коханої. Це означає, що він ставить себе на бік світу, він є тим, хто уособлює й символізує світ, є певним *цим*, що охоплює всі інші *ці*, є і погоджується бути *об'єктом*. А з іншого боку, він хоче бути об'єктом, у якому свобода іншого згодилася занапастити себе, об'єктом, у якому інший згодився знайти своє буття і свій сенс буття як свою другу фактичність, об'єктом-межею трансцендентності, до якої трансцендентність іншого трансцендувала всі інші об'єкти, але яку вона аж ніяк не може трансцендувати. І закоханий усюди бажає кола свободи іншого, тобто аби щомиті, коли свобода іншого погодилася з цією межею своєї трансцендентності, ця згода була *вже* присутня як мотивація

такої згоди. Він хоче, щоб саме в якості вже вибраної мети його вибирали за мету. Це дає нам змогу зрозуміти, чого, по суті, вимагає закоханий від коханої: він хоче не *діяти* на свободу іншого, а існувати *a priori* як об'єктивна межа цієї свободи, тобто бути даним водночас із нею і навіть у самій її появі як межа, з якою свобода має погодитися, щоб бути вільною. Отже, звідси випливає, що від свободи іншого він вимагає самообмеження і самоув'язнення. Ця структурна межа фактично є *даною*, і вже сама поява даного як межі свободи означає, що свобода *спричиняє своє існування* всередині даного, будучи своєю власною забороною переступати межу. Цю заборону закоханий вважає *водночас* за щось пережите, тобто за щось відчуте,— одне слово, за фактичність,— а водночас і за те, на що була вільна згода. Заборона має бути зумовлена вільною згодою, оскільки має здійснюватися тільки з появою свободи, що вибрала себе як свободу. Але вона має бути тільки пережитою, бо ж має бути завжди присутньою неможливістю, фактичністю, що відкочується аж до самого серця свободи іншого, і це все виражається психологічно у вимозі, щоб вільна постанова кохати мене, яку кохана ухвалила давніше, прослизнула, мов чарівний рушій, *усередину* її теперішньої вільної відданості.

Тепер ми вже розуміємо значення цієї вимоги: та фактичність, яка має бути фактичною межею для іншого в моїй вимозі бути коханим і яка зрештою має стати *його власною* фактичністю, є *моєю* фактичністю. Тією мірою, якою я — об'єкт, що його інший покликав до буття, я маю бути властивою межею самої його трансцендентності. Отже, інший, зринувши до буття, спричиняє, щоб я був неподоланний і абсолютний, не як неантизаційне для-себе, а як буття-для-іншого-серед-світу. Отже, хотіти бути коханим — це заражати іншого своєю фактичністю, прагнути примусити його постійно відтворювати вас як умову свободи, що кориться й віддається; хотіти, щоб свобода засновувала факт і водночас щоб факт був вищий за свободу. Якщо такого результату можна досягти, він передусім виявиться в тому, що я буду *в безпеці* у свідомості іншого. Насамперед тому, що мотивом мого неспокою і мого сорому є те, що я сприймаю себе й почуваюсь у своєму бутті-для-іншого

як те, що завжди можна подолати до чогось іншого, те, що є чистим об'єктом вартісного судження, чистим засобом, чистим інструментом. Мій неспокій породжений тим, що я необхідно й вільно приймаю те буття, яке інший з абсолютною свободою накидає мені. «Господь знає, хто я для нього! Господь знає, що він про мене думає!». Ці слова означають: «Господь знає, яке буття він накидає мені», і мене пронизує це буття, з яким я боюся зіткнутись котрогось дня за поворотом дороги, яке таке чуже мені, а водночас є *моїм буттям*, про яке я знаю, що, незважаючи на всі свої зусилля, я з ним ніколи не зіткнусь. Та якщо інший кохає мене, я тоді стаю *неподоланним*, а це означає, що я маю бути абсолютною метою. В цьому розумінні я врятований від *інструментальності*; моє існування серед світу стає точним корелятом моєї трансцендентності-для-мене, оскільки моя незалежність забезпечена абсолютно. Об'єкт, що його інший має зробити з мене, є об'єктом-трансцендентністю, абсолютним центром посилань, навколо якого впорядковуються як чисті *засоби* всі речі-інструменти світу. Водночас, як абсолютна межа свободи, тобто абсолютного джерела всіх вартостей, я захищений від будь-якого можливого знецінення, я є абсолютною вартістю. Тією мірою, якою я приймаю своє буття-для-іншого, я приймаю себе як вартість. Отже, хотіти бути коханим — це прагнути поставити себе над усією системою вартостей, поставлених іншим, бути умовою всякого оцінювання і об'єктивною основою всіх вартостей. Ця вимога стає звичайною темою розмов між закоханими, як-от у творі «Вузькі двері», де жінка, яка хоче бути коханою, ототожнює себе з аскетичною мораллю самоподолання й хоче втілити крайній ідеал цього подолання, або тоді, коли, за набагато звичайніших обставин, закохана жінка вимагає, щоб її коханий у своїх учинках пожертвував традиційною мораллю задля неї, й нетерпляче хоче дізнатися, чи її коханий зрадить задля неї своїх друзів, «украде задля неї», «уб'є задля неї» і т. ін. З цієї точки зору моє буття має уникати *погляду* коханої, чи, радше, має бути об'єктом погляду з якоюсь іншою структурою: я не повинен бути баченим на тлі світу як певне *це* серед інших *цих*, а світ має роз-

криватися через мене. Фактично, тією мірою, якою поява свободи спричиняє існування світу, я маю бути (як обмежувальна-умова цієї появи) самою умовою появи світу. Я маю бути тим, чия функція — спричиняти існування дерев та води, міст, ланів та решти людей, щоб потім віддати їх іншому, що впорядкує їх у світ, так само як і в суспільствах з успадкуванням по материнській лінії мати одержує титули й родове ім'я не на те, щоб залишити їх собі, а щоб негайно передати своїм дітям. У певному розумінні, якщо я маю бути коханим, я є агентом, за посередництвом якого світ існуватиме для іншого, а ще в іншому розумінні світом є я. Замість бути якимсь *цим*, що вирізняється на тлі світу, я є об'єктом-як-тло, на якому вирізняється світ. Таким чином, я набираюся впевненості: погляд іншого вже не пронизує мене скінченністю, не фіксує мого буття просто в *тому, чим я є*. На мене вже не можна буде *дивитись* як на бридкого, малого, боягузливого, бо ці риси необхідно репрезентують фактичне обмеження мого буття і сприйняття моєї скінченності як скінченності. Звичайно, мої можливі залишаться трансцендованими можливостями, мертвими-можливостями, але я маю всі можливі, я є всіма мертвими-можливостями світу; через це я й припиняю бути буттям, яке розуміють на основі інших буттів або його дій. Натомість у пронизаній коханням інтуїції, якої я вимагаю, я маю бути даним як абсолютна тотальність, на основі якої слід розуміти всі її дії і геть усі буття. Можна було б сказати, трохи змінивши славетний вислів стоїків, що «кохана може зазнати невдачі тричі». Ідеал мудреця та ідеал того, хто хоче бути коханим, і справді збігаються в тому, що вони обидва прагнуть бути об'єктом як тотальністю, доступним глобальній інтуїції, що сприйматиме дії коханого чи мудреця у світі як часткові структури, які інтерпретують на основі тотальності. Мудрість пропонує себе як стан, якого треба досягати через абсолютну метаморфозу, і так само й свобода іншого мусить абсолютно метаморфозуватися, щоб дати мені змогу досягти стану коханого.

До цього місця наш опис добре узгоджується зі славетним Гегелевим описом відносин господаря і раба.

Тим, чим Гегелів господар є для раба, закоханий хоче стати для коханої. Але аналогія далі не йде, бо в Гегеля господар вимагає свободи раба тільки латерально і, так би мовити, імпліцитно, натомість закоханий вимагає *насамперед* свободи коханої. В цьому розумінні, якщо я маю бути коханим з боку іншого, я маю бути вільно вибраним як коханий. Ми знаємо, що в повсякденній термінології кохання коханого позначають терміном *обранець*. Але цей вибір не повинен бути релятивним і випадковим: закоханий дратується і почувається знеціненим, коли думає, що кохана вибрала його *серед інших*. «Тож якби я не приїхав до цього міста, якби не навідував отой будинок, ти б ніколи мене не знала, ти б мене не кохала?» Ця думка засмучує закоханого: його кохання стало коханням серед інших, обмеженим фактичністю коханої і його власною фактичністю, а водночас і випадковістю зустрічей. Воно стає *коханням у світі*, об'єктом, що припускає світ і може, своєю чергою, існувати для інших. Свої вимоги закоханий виражає незграбними і позначеними «фаталізмом» словами: «Ми створені одне для одного» — або ж розводиться про «споріднену душу». Але ці слова слід тлумачити так: він добре знає, що «бути створеними одне для одного» — це покликання на первісний вибір. Цей вибір може належати Богові (як буттю, що є абсолютним вибором), але Бог репрезентує тут тільки найдальшу можливу межу вимоги абсолюту. Фактично, закоханий вимагає, щоб кохана зробила з нього абсолютний вибір. Це означає, що буття-у-світі коханої має стати буттям-як-коханням. Поява коханої має бути вільним вибором закоханого. Оскільки інший є основою мого буття-як-об'єкта, я вимагаю від нього, щоб вільна поява його буття мала за свою унікальну й абсолютну мету вибір *мене*, тобто щоб він вибрав буття, аби заснувати мою об'єктність і мою фактичність. Таким чином моя фактичність «урятована». Вона вже не є тим непомисленним і неподоланним даним, від якого я тікаю; вона є тим, задля чого інший вільно спричиняє своє існування, є неначе метою, яку він сам собі дав. Я заразив його своєю фактичністю, але він заразився нею як свобода й повертає її мені як фактичність, яку він узяв і погодився з нею; він є її основою, щоб вона стала

його метою. Отже, на основі цього кохання я вже по-іншому сприймаю своє відчуження і свою фактичність. Моя фактичність — як для-іншого — вже не факт, а право. Моє існування є, оскільки вже *назване*. Моє існування тією мірою, якою я його приймаю, стає чистою щедрістю. Я є, бо розтринькую себе. Як добре, що існують оці милі вени на моїх руках. Як добре, що я маю очі, волосся, брови й невтомно витрачаю їх у надмірі щедрості на те невтомне бажання, що його інший вільно спричиняє до буття. Замість непокоїтись, як тоді, коли нас іще не кохали, отим невиправданим виростом, яке годі виправдати і яке було нашим існуванням, замість почуватися «зайвим», ми відчуваємо тепер, що наше існування прийняте й бажане з усіма своїми найменшими подробицями абсолютною свободою, яку наше існування водночас зумовило і якої ми бажаємо тепер і самі своєю свободою. Саме це є основою радості кохання, коли та радість існує: ми відчуваємо виправданість свого існування.

Так само й інше: якщо кохана може нас кохати, вона цілком готова бути асимільованою нашою свободою, бо це буття-коханим, якого ми жадаємо, вже є онтологічним доказом, застосованим до нашого буття-для-іншого. Наша об'єктивна сутність зумовлює існування іншого, і навпаки, саме свобода іншого засновує нашу сутність. Якби ми могли інтеріоризувати всю цю систему, ми б стали своєю власною основою.

Тож такою є справжня мета закоханого — тією мірою, якою його кохання є заходом, тобто проектом самого себе. Цей проект має призвести до конфлікту. Кохана і справді сприймає закоханого як іншого-як-об'єкта серед інших, тобто сприймає його на тлі світу, трансцендує його й використовує. Кохана є *поглядом*. Отже, вона не може використати ні свою трансцендентність, щоб визначити крайню межу своїх подолань, ні свою свободу, щоб полонити себе саму. Кохана не може хотіти кохати. Отже, закоханий має спокусити кохану, і його кохання не відрізняється від цього заходу спокуси. Спокушаючи, я аж ніяк не намагаюся розкрити іншому свою суб'єктивність; крім того, я можу спокушати, тільки *дивлячись* на іншого, але цим своїм поглядом я спричиню зникнення

суб'єктивності іншого, і саме її я хочу асимілювати. Спокушати — це цілковито визнати (як ризик, на який треба піти) свою об'єктність для іншого, це поставити себе під його погляд і зробити, щоб він дивився на мене; це піти на ризик *бути баченим*, щоб узятися по-новому і привласнити собі іншого в моїй об'єктності й через мою об'єктність. Я відмовляюся покинути терен, де відчуваю свою об'єктність, і саме на цьому терені хочу провадити боротьбу, перетворюючи себе на *чарівний об'єкт*. Ми визначили чарівність як стан у другій частині нашої книжки. Чарівність, казали ми,— це нонтетичне усвідомлення буття *нічим* у присутності буття. Спокуса прагне створити в іншого усвідомлення своєї нікчемності перед лицем спокусливого об'єкта. Через спокусу я наміряюся конституювати себе як повноту буття і спричинити, щоб мене *визнали за такого*. Для цього я конституюю себе як значущий об'єкт. Мої дії мають вказувати в двох напрямах: з одного боку, на те, що хибно називають суб'єктивністю і що є радше глибиною об'єктивного і прихованого буття; дія виконується не тільки задля самої себе, бо вказує й на безмежну недиференційовану послідовність інших реальних та можливих дій, яку я подаю як складник мого об'єктивного й несприйнятого буття. Таким чином, я намагаюся керувати трансцендентністю, що трансцендує мене, і спрямувати її на безмежжя моїх мертвих-можливостей — саме на те, щоб бути неподоланним, і то точно тією мірою, якою тільки неподоланне є безмежним. З іншого боку, кожна з моїх дій намагається вказати на найбільшу товщу можливого світу і має репрезентувати мене як пов'язаного з найширшими регіонами світу — чи то на те, щоб я *репрезентував* світ коханій і намагався конституювати себе як необхідного посередника між нею і світом, чи то просто на те, щоб своїми діями я виявляв безмежно різноманітні приклади моєї влади над світом (гроші, становище, зв'язки тощо). У першому випадку я намагаюся конституювати себе як безмежжя глибини, у другому — ототожнити себе зі світом. Через ці різні процедури я пропоную себе як неподоланне. Такої пропозиції самої по собі не досить, це тільки облога іншого, вона не може набути фактичної вартості без згоди з боку свободи іншого, яка має потра-

пити в полон, визнавши себе за ніщо перед лицем моєї повноти абсолютного буття.

Можна сказати, що ці різні форми вияву *припускають* мову. Ми не відкинемо цього твердження, але висловимося точніше: вони і є мовою, або, якщо хочете, фундаментальним способом мови. Бо якщо існують психологічні та історичні проблеми, пов'язані з існуванням, навчанням і використанням *тієї чи тієї* конкретної мови, немає жодних особливих проблем, пов'язаних з тим, що називають винаходом мови. Мова — не якийсь феномен, доданий до буття-для-іншого, вона з самого початку є буттям-для-іншого, тобто фактом, що суб'єктивність почувається об'єктом для іншого. У всесвіті чистих об'єктів мова аж ніяк не може бути «винайденою», бо ж одразу припускає зв'язок з іншим суб'єктом. У міжсуб'єктивності для-іншого нема потреби винаходити мову, бо вона вже дана у визнанні іншого. Вже тільки через те, що, хоч би що я робив, усі мої дії вільно задумані й виконані, а мої проекти до моїх можливостей мають поза собою значення, яке тікає від мене і яке я відчуваю, я є мовою. Саме в цьому розумінні — і тільки в цьому — Гайдеґер мав слушність, заявляючи: «*Я є тим, що кажу*»[1]. Мова і справді не є інстинктом конституйованого людського створіння і так само не є винаходом нашої суб'єктивності, але її тим паче не слід зводити до чистого «буття-поза-собою», властивого Dasein. Вона становить частину *людської умови*, вона спершу є відчуттям, що його для-себе може зробити зі свого буття-для-іншого, а потім подоланням цього відчуття (і його використанням) до можливостей, які є моїми можливостями, тобто до моїх можливостей бути тим або тим для іншого. Отже, мова не відрізняється від визнання існування іншого. Поява іншого переді мною як погляду спричи-

[1] Таке формулювання Гайдеґерових поглядів узято з вид.: A. de Wachlens. *La philosophie de Martin Heidegger*. Louvain, 1942, c. 99. Пор. також процитований там Гайдеґерів текст: «Diese Bezeugung meint nicht hier einen nachträglichen und beiher laufenden Ausdruck des Menschseins, sondern sie macht das Dasein Menschen mit aus». [«Це твердження не означає тут якогось додаткового чи побічного вияву людського існування, а становить частину існування людини»] («Hölderlin und das Wesen der Dichtung», с. 6).

няє появу мови як умови мого буття. Ця первісна мова не конче є спокусою, згодом ми побачимо й інші її форми. Крім того, як уже відзначено, первісної позиції щодо іншого нема і обидві позиції йдуть одна за одною по колу, кожна зумовлює іншу. І навпаки, спокуса не припускає жодної іншої форми, що передувала б мові, вона є повною реалізацією мови. Це означає, що мова може нараз відкритися повністю через спокусу як первісний спосіб буття вираження. Звичайно, під мовою ми розуміємо всі феномени вираження, а не артикульоване слово, що є похідним, другорядним способом, поява якого може стати об'єктом історичного дослідження. Зокрема в спокусі мова прагне датися не на те, щоб її *пізнали*, а на те, щоб відчули.

Але в цій першій спробі знайти чарівливу мову я йшов наосліп, оскільки керувався тільки абстрактною і порожньою формою своєї об'єктності для іншого. Я не можу навіть уявити, які наслідки матимуть мої жести і мої позиції, бо вони завжди будуть підхоплені й засновані свободою, що подолає їх, і зможуть мати значення тільки тоді, коли ця свобода надасть його їм. Отже, значення моїх виражень завжди тікає від мене; я ніколи не знаю точно, чи я справді означив те, що хотів означити, і навіть не знаю, чи я взагалі значущий; саме цієї миті годилося б, щоб я міг читати в іншому, а це в принципі годі уявити. За браком знань, що саме я насправді виражаю для іншого, я конституюю свою мову як неповний феномен утечі за свої межі. Виражаючи себе, я можу тільки гадати, яке значення того, що я виражаю, тобто, зрештою, значення того, чим я є, бо в цій перспективі виражати і бути — одне. Інший завжди тут, присутній і відчутий як той, що надає мові її значення. Кожен вираз, кожен жест, кожне слово є, з мого боку, конкретним відчуттям відчужувальної реальності іншого. Не тільки психопат — як-от у випадку індукованих психозів [1] — може сказати: «У мене вкрали мою думку». Одначе сам факт вираження є крадіжкою думки, бо думка має по-

[1] А втім, індукований психоз, як і більшість психозів, є особливим відбитком, що передається через міфи про великий метафізичний факт — звідси й факт відчуження. Навіть божевільний по-своєму завжди реалізує людську умову.

требу підтримки з боку відчужувальної свободи, щоб конституюватись як об'єкт. Ось чому перший аспект мови — тією мірою, якою я вживаю її для іншого — *священний*. Священний об'єкт, фактично,— це об'єкт світу, що вказує на трансцендентність поза світом. Мова відкриває мені свободу того, хто мовчки мене слухає, тобто його трансцендентність.

Але тієї самої миті я залишаюся для іншого значущим об'єктом — тим, яким я завжди був. Немає жодного шляху, що, почавши від моєї об'єктності, міг би вказати іншому на мою трансцендентність. Позиції, вирази і слова можуть вказати йому тільки на інші позиції, інші вирази та інші слова. Таким чином, мова залишається для іншого простою властивістю магічного об'єкта і самим тим магічним об'єктом: вона є дією на відстані, результат якої інший знає точно. Тож слово *священне*, коли його вживаю я, і *магічне*, коли його чує інший. Таким чином, я знаю свою мову не більше, ніж своє тіло для іншого. Я не можу ні чути, як я розмовляю, ні бачити, як я всміхаюся. Проблема мови — це точна паралель проблеми тіл, тож дескрипції, слушні в одному випадку, слушні і в другому.

А проте чарівність, навіть спричинивши в іншого стан зачарованого-буття, не спроможна сама по собі породити кохання. Можна відчути чар оратора (чи актора, канатоходця), але це не означає, що ми його кохаємо. Ми, звичайно, прикипіли до нього очима, але він і далі піднімається на тлі світу, і чарівність не ставить чарівливий об'єкт як останню межу трансцендентності. Навпаки, чарівність і *є* трансцендентністю. Тож коли кохана стає й собі закоханою?

Відповідь проста: коли спроектує бути коханою. Сам по собі інший-як-об'єкт ніколи не має досить сили, щоб породити кохання. Якщо кохання має за свій ідеал привласнення іншого як іншого, тобто як суб'єктивність, що дивиться на об'єкт, цей ідеал може бути спроектований тільки на основі моєї зустрічі з іншим-як-суб'єктом, а не з іншим-як-об'єктом. Спокуса надає іншому-як-об'єкту, що намагається спокусити мене, тільки характеру *неоціненного* об'єкта, яким можна «заволодіти». Спокуса може спонукати мене піти на великий ризик, щоб завоюва-

ти тої об'єкт, але це бажання привласнити якийсь об'єкт серед світу не слід плутати з коханням. Отже, кохання може зародитися в коханого тільки з відчуття, яке він робить зі свого відчуження, і зі своєї втечі до іншого. Та, однак, і за такої ситуації коханий перетворюється в закоханого, тільки якщо проектує бути коханим, тобто якщо хоче завоювати не тіло, а суб'єктивність іншого як таку. Фактично, єдиний засіб, до якого він може вдатися задля реалізації цього привласнення,— зробити, щоб його покохали. Отже, тепер нам видається, що кохати, по суті,— це проект зробитися коханим. А звідси й нова суперечність і новий конфлікт: кожне з обох закоханих є цілковитим полоненіком іншого, бо кожне хоче, щоб інший кохав тільки його, відкинувши геть усіх, а водночас кожне вимагає від іншого кохання, що аж ніяк не зводиться до «проекту бути-коханим». Фактично, тут є вимога, щоб інший, не прагнучи попервах стати коханим, мав водночас і споглядальну, і афективну інтуїцію про свого коханого як про об'єктивну межу своєї свободи, як про неминучу й обрану основу своєї трансцендентності, як про тотальність буття і найвищу вартість. Кохання, якого отак вимагають від іншого, нічого не може *просити*: воно є чистою відданістю без взаємності. Але саме таке кохання може існувати тільки як вимога з боку закоханого, тож закоханий стає полоненіком геть по-іншому: він полоненик самої своєї вимоги. І справді, тією мірою, якою кохання є вимогою бути коханим, закоханий є свободою, що прагне собі тіла і вимагає якогось зовні, отже, свободою, що вдає втечу до іншого, свободою, що, будучи свободою, вимагає свого відчуження. Свобода закоханого в самому своєму зусиллі зробитися коханим як об'єкт з боку іншого, відчужується, перетікаючи в тіло-для-іншого, тобто спричиняє своє існування з виміром втечі до іншого. Вона є вічною відмовою ставити себе як чисту самість, бо таке самоствердження спричиняє крах іншого як погляду і появу іншого-як-об'єкта, отже, й такий стан речей, коли зникає сама можливість бути коханим, бо інший зводиться до свого виміру об'єктивності. Отже, ця відмова конституює свободу як залежну від іншого, а інший як суб'єктивність справді стає неподоланною межею свободи для-себе, ціллю і найвищою

метою для-себе, оскільки інший тримає ключ його буття. Тут ми знову натрапляємо на ідеал любовного заходу — відчужену свободу. Але свою свободу відчужує той, хто прагне бути коханим, і тільки тому, що хоче, аби його кохали. Моя свобода відчужується в присутності чистої суб'єктивності іншого, що засновує мою об'єктивність; вона ніколи не може відчужитися перед іншим-як-об'єктом. Фактично, в цій формі відчуження коханого, про яке мріє закоханий, було б суперечливим, бо коханий може заснувати буття закоханого, тільки трансцендуючи його в принципі до інших об'єктів світу, тож ця трансценденція може конституювати об'єкт, який вона долає, водночас і як трансцендований об'єкт, і як об'єктивну межу всякої трансцендентності. Отже, кожне з закоханих хоче бути об'єктом, для якого свобода іншого відчужується в первісну інтуїцію, але ця інтуїція, що була б коханням у справжньому розумінні цього слова, є тільки суперечливим ідеалом для-себе; кожне відчужується точно тією мірою, якою вимагає відчуження іншого. Кожне хоче, щоб інший кохав його, не усвідомлюючи, що кохати — це хотіти бути коханим і що, бажаючи, щоб інший кохав його, він тільки хоче, аби інший прагнув його кохання. Отже, любовні відносини — це система невизначених посилань, аналогічна чистому «відображенню-відображеному» свідомості, під ідеальним прапором *вартості* «кохання», тобто злиття свідомостей, де кожна з них зберігатиме свою іншість, щоб заснувати іншу. Такий стан є наслідком того, що свідомості відокремлені неподоланним ніщо, яке є водночас внутрішнім запереченням однієї свідомості іншою і фактичним ніщо між двома внутрішніми запереченнями. Кохання є суперечливим зусиллям, спрямованим на подолання фактичного заперечення при збереженні внутрішнього заперечення. Я вимагаю, щоб інший кохав мене, і докладаю всіх зусиль для реалізації свого проекту, але якщо інший кохає мене, він найжорстокіше одурює мене самим своїм коханням: я вимагаю, щоб він заснував моє буття як привілейований об'єкт, підтримуючи себе переді мною як чиста суб'єктивність; та тільки-но покохавши мене, він відчуває мене як суб'єкт і тоне в своїй об'єктивності перед лицем моєї суб'єктивності. Отже, пробле-

ма мого буття-для-іншого залишається без розв'язку, кожен закоханий лишається в тотальній суб'єктивності, ніщо не йде звільняти їх від обов'язку спричиняти своє існування таким, щоб кожен існував сам по собі; ніщо не йде позбавляти їх випадковості чи рятувати від фактичності. Принаймні кожен із них спромігся уникнути небезпеки з боку свободи іншого, але зовсім інакше, ніж він сподівався. Він уник її, фактично, не тому, що інший спричинив, щоб він був об'єктом-межею його трансцендентності, а тому, що інший відчуває його як суб'єктивність і хоче відчувати його тільки таким. Здобуток знову є вічним компромісом: попервах кожна свідомість будь-якої миті могла звільнитися від своїх кайданів і одразу споглядати іншого як *об'єкт*. І тоді чари щезають, інший стає засобом серед засобів; він, щоправда, як і бажав, є об'єктом для іншого, але об'єктом-як-інструмент, об'єктом, постійно трансцендованим. Ілюзія, гра дзеркал, що становила конкретну реальність кохання, розвіялася вмить. А згодом у коханні кожна свідомість намагається поставити своє буття-для-іншого *під захист* свободи іншого. Це припускає, що інший є понад світом як чиста суб'єктивність, як абсолют, завдяки якому світ одержує буття. Але досить, щоб на обох закоханих *дивився* хтось третій, і тоді кожен із них відчує об'єктивацію не тільки себе самого, а й іншого. Одразу й інший для мене — вже не абсолютна трансцендентність, що засновує мене в моєму бутті, а трансцендентність-трансцендована — не мною, а іншим. А мій первісний зв'язок із ним, тобто відносини бути коханим для закоханого, застигає як мертва-можливість. Це вже не відчутий зв'язок об'єкта-межі всієї трансцендентності зі свободою, яка засновує його, а кохання-як-об'єкт, що цілковито відчужується до третього. Такою насправді є причина, чому закохані прагнуть усамітнення. Адже поява третього, хоч хто ним буде,— це руїна їхнього кохання. Але фактичне усамітнення (наприклад, ми самі у моїй кімнаті) — аж ніяк не *теоретичне* усамітнення. Навіть тоді, коли нас ніхто не бачить, ми існуємо для *всіх* свідомостей і усвідомлюємо, що існуємо для всіх. Із цього випливає, що кохання як фундаментальний спосіб буття-для-іншого містить у своєму бутті-для-іншого заро-

док своєї руїни. Ми щойно визначили потрійну можливість краху кохання: по-перше, воно, по суті, є ошуканством і покликанням на безмежність, бо кохати — це хотіти, щоб мене кохали, отже прагнути, щоб інший хотів, аби я його кохав. Преонтологічне розуміння цього ошуканства дано в самому любовному пориві — звідси й постійна незадоволеність закоханого. Вона породжена не тим, як кажуть занадто часто, що принизливо бути коханим, а імпліцитним розумінням того, що любовна інтуїція, як інтуїція-основа, є недосяжним ідеалом. Що дужче мене кохають, то більше я втрачаю своє *буття*, то більше я відкинутий назад до своїх власних відповідальностей, до своєї спроможності бути. По-друге, завжди зберігається можливість, що інший прокинеться й може будь-якої миті спричинити мою появу як об'єкта — звідси й постійна невпевненість закоханого. По-третє, кохання є абсолютом, що його постійно *релятивізують* інші. Слід бути самому у світі разом із коханою, щоб кохання зберегло свій характер абсолютної осі відсилань. Звідси й постійний сором (або гордість — тут, власне, це те саме) закоханого.

Таким чином, я б марно намагався загубитися в об'єктивності; моя пристрасть нічого мені не дасть, інший відіслав мене — чи то сам, чи то через інших — до моєї суб'єктивності, яку годі виправдати. Така констатація може спровокувати тотальний відчай і нову спробу реалізувати ототожнення іншого та мене. Його ідеал буде тоді протилежний тому, який ми щойно описали: замість проекту поглинання іншого, зберігши в ньому його інші, я висуну проект, спрямований на те, щоб інший поглинув мене і я загубився в його суб'єктивності, аби позбутися своєї. Цей захід виявиться конкретно в *мазохістській* позиції: оскільки інший є основою мого буття-для-іншого, то я, переклавши на іншого клопіт спричиняти моє існування, буду лише буттям-у-собі, заснованим у його бутті якоюсь свободою. Тут уже мою власну суб'єктивність розглядають як перешкоду первинному актові, яким інший заснував би мене в моєму бутті. Саме мою суб'єктивність слід насамперед заперечити *моєю власною свободою*. Отже, я намагаюся цілком поринути у своє буття-як-об'єкт, я відмовляюся бути

чимсь іншим, крім об'єкта, я покладаюсь на іншого і, відчуваючи це буття-як-об'єкт у соромі, я прагну цього сорому й люблю його як глибокий знак своєї об'єктивності. Оскільки інший сприймає мене як об'єкт через *сексуальне* бажання [1], я хочу бути бажаним, я роблю себе в соромі об'єктом бажання. Ця позиція досить схожа на позицію кохання, якщо, замість прагнути існувати для іншого як об'єкт-межа його трансцендентності, я, навпаки, докладаю всіх зусиль, щоб мене трактували як об'єкт серед інших об'єктів, як інструмент, яким можна скористатись. Тут і справді йдеться про заперечення вже *моєї* трансцендентності, а не його. Цього разу я не проектую полонити його свободу, а навпаки, бажаю, щоб ця свобода була і прагнула бути абсолютно вільною. Отже, що більше я почуватимусь подоланим до інших цілей, то дужче втішатимусь відмовою від своєї трансцендентності. В крайньому випадку я спроектую бути не більше, ніж *об'єктом*, тобто цілковитим *у-собі*. Але тією мірою, якою свобода, що поглине мою свободу, буде основою цього в-собі, моє буття знову стане основою самого себе. Мазохізм, як і садизм [2] — це визнання провини. Я й справді винен — уже тому, що я об'єкт. Винен перед самим собою, бо погодився на своє абсолютне відчуження, винен і перед іншим, бо дав йому нагоду бути винним, тобто цілковито втратити мою свободу як таку. Мазохізм — це не спроба зачарувати іншого моєю об'єктивністю, а моя спроба зачарувати самого себе моєю об'єктивністю-для-іншого, тобто конституювати себе в об'єкт із допомогою іншого таким способом, щоб я нонтетично сприйняв свою суб'єктивність як *ніщо* у присутності в-собі, яке я репрезентую в очах іншого. Мазохізм характеризується як різновид запаморочення — запаморочення не над прірвою з каміння і землі, а над безоднею суб'єктивності іншого.

Але мазохізм сам по собі є і має бути невдачею: щоб я зачарувався собою-як-об'єктом, треба, щоб я міг реалізувати інтуїтивне сприйняття цього об'єкта таким, яким він є *для іншого*, а це річ неможлива в принципі. Отже, я

---

1 Пор. з наступним абзацом.

2 Ibid.

навіть не можу почати зачаровуватися своїм відчуженим Я, бо воно принципово залишається невловним. Мазохіст марно стає навколішки, виставляє себе в сміховинних позах, дає себе використати як простий, позбавлений життя інструмент,— це *для іншого* він буде безсоромним або просто пасивним, для іншого він *терпітиме* такі пози, а для себе він назавжди приречений *давати їх собі*. Це у своїй трансцендентності й через неї він порядкує собою як буттям, яке треба трансцендувати. Що більше він намагатиметься насолодитися своєю об'єктивністю, то глибше потопатиме в усвідомленні своєї суб'єктивності, аж поки його охопить тривога. Навіть мазохіст, що платить якійсь жінці, аби вона шмагала його, трактує її як інструмент, а звідси й ставить себе у трансцендентність відносно неї. Таким чином, мазохіст кінець кінцем трактує іншого як об'єкт і трансцендує його до своєї власної об'єктивності. Пригадайте, наприклад, муки Захер-Мазоха: він, щоб його зневажали, ображали, принижували, був змушений використовувати велике кохання, яким повнилися до нього жінки, тобто діяти на них так, щоб вони відчували, немов становлять об'єкт для нього. Отже, хай там як, об'єктивність мазохіста тікає від нього, і може навіть статись,— а найчастіше й стається,— що, намагаючись сприйняти свою об'єктивність, він знаходить об'єктивність іншого, яка всупереч йому визволяє його суб'єктивність. Тож у принципі мазохізм — це невдача. Таке твердження й не дивує, коли пригадати, що мазохізм — це «порок», а порок у принципі є невдалим коханням. Але тут нам ще не пора описувати структури, притаманні пороку. Досить тільки відзначити, що мазохізм є постійним зусиллям, спрямованим на неантизацію суб'єктивності суб'єкта через її асиміляцію іншим, і це зусилля супроводиться виснажливим і втішним усвідомленням невдачі, тож зрештою саме цієї невдачі суб'єкт прагне як своєї головної мети [1].

---

[1] Є принаймні одна форма екстібіціонізму, що її, не відступаючи від поданого опису, треба класифікувати як одну з мазохістських позицій. Наприклад, сцена, коли Русо показує пралям «не сороміцький, а сміховинний об'єкт». Пор.: *Confessions*, chap. III.

II. Друга позиція щодо іншого: байдужість, бажання, ненависть, садизм

Невдача першої позиції щодо іншого може стати для мене нагодою зайняти другу позицію. Щоправда, жодна з обох позицій насправді не є першою: кожна з них є фундаментальною реакцією на буття-для-іншого як первісну ситуацію. Отже, інколи може трапитись, що внаслідок самої неможливості мого самоототожнення зі свідомістю іншого через посередництво моєї об'єктності для нього, я буду змушений навмисне обернутись до іншого й *подивитись* на нього. В цьому випадку дивитись на погляд іншого — це ставити себе у свою власну свободу і намагатися, на тлі цієї свободи, зіткнутися зі свободою іншого. Отже, значенням конфлікту, якого так прагнуть, буде повне висвітлення боротьби двох свобод, що зіткнулись як свободи. Але цей намір має ту ж мить розчаруватися, бо вже самим фактом, що я утверджуюсь у своїй свободі перед лицем іншого, я роблю іншого трансцендованою-трансцендентністю, тобто об'єктом. Саме історію цієї невдачі ми тепер і спробуємо дослідити. Ми сприймаємо її загальну схему: я спрямовую свій погляд на іншого, що дивиться на мене. Але на погляд дивитися не можна: тільки-но я дивлюсь у напрямі погляду, як він зникає і я бачу самі тільки очі. Тієї миті інший стає буттям, яким я володію і яке визнає мою свободу. Здається, ніби я досяг своєї мети, бо володію буттям, яке має ключ до моєї об'єктності і якому я можу дати відчути мою свободу тисячами різних способів. Але насправді все валиться, бо буття, яке лишається в моїх руках, є іншим-як-об'єкт. Як такий він утрачає ключ до мого буття-як-об'єкт і володіє тільки простим та чистим моїм образом, що є не чим іншим, як одним із його об'єктивних афектів, і вже не стосується мене. Якщо він відчуває наслідки моєї свободи, якщо я можу діяти на його буття тисячами способів і трансцендувати його можливості з усіма моїми можливостями, то тільки тією мірою, якою він є об'єктом у світі і, як такий, перебуває за межами спроможності визнати мою свободу. Моє розчарування цілковите: я намагався привласнити собі свободу іншого і раптом помітив, що можу діяти на іншого тільки тоді,

коли ця свобода зазнала краху під моїм поглядом. Це розчарування живитиме мої дальші спроби знову знайти свободу іншого *через* об'єкт, яким він є для мене, і знайти привілейовану модель поведінки, яка допомогла б мені привласнити цю свободу через тотальне привласнення тіла іншого. Ці спроби, як можна здогадуватись, у принципі приречені на невдачу.

Але може трапитись і те, що «дивитись на погляд» — це моя первісна реакція на моє буття-для іншого. Це означає, що у своїй появі у світі я можу вибрати себе як того, що дивиться на погляд іншого, і побудувати свою суб'єктивність на крахові суб'єктивності іншого. Саме цю позицію ми й назвемо *байдужістю до іншого.* Тож у такому разі йдеться про своєрідну *сліпоту* щодо інших. Але нехай термін «сліпота» не вводить нас в оману: я не відчуваю цієї сліпоти немов якогось стану; я є своєю власною сліпотою щодо інших, і ця сліпота охоплює імпліцитне сприйняття буття-для-іншого, тобто трансцендентності іншого як погляду. Це сприйняття є просто тим, що я сам постановив заховати від себе. В такому разі я вдаюсь до своєрідного фактичного соліпсизму: інші — це ті форми, що проходять по вулиці, ті магічні об'єкти, які здатні діяти на відстані і на які я можу діяти з допомогою певних моделей поведінки. Я ледве їх помічаю, я дію, неначе я сам у світі; я проминаю «людей» так само, як проминаю мури, я уникаю їх, як уникаю перешкод; їхня свобода-як-об'єкт є для мене тільки їхнім «коефіцієнтом ворожості»; я навіть не уявляю, що вони можуть *дивитися* на мене. Безперечно, вони мають якесь знання про мене, але це знання мене не обходить: ідеться про чисті модифікації їхнього буття, які не переходять від них до мене і які позначені тим, що ми називаємо «накинутою-суб'єктивністю» або «суб'єктивністю-як-об'єкт», тобто вони виражають те, чим вони є, а не те, чим є я, і є наслідком моєї дії на них. Ці «люди» є функціями: контролер квитків є не чим іншим, як функцією контролювати; офіціант у кав'ярні є не чим іншим, як функцією обслуговувати клієнтів. У такій їхній ролі я можу найкраще використати їх для своїх інтересів, якщо знатиму їхні *ключі* і ті «паролі», що можуть розкрити їхні механізми. Звідси й та «моралістична» психологія,

яку дало нам французьке XVII ст.. звідси й трактати XVIII ст.: «Як домогтися успіху» (*«Le Moyen de parvenir»*) Бероальда де Вервіля, «Небезпечні зв'язки» (*«Les Liaisons dangereuses»*) Лакло, «Трактат про амбіцію» (*«Traité de l'ambition»*) Еро де Сешеля, що дають нам *практичне* знання про іншого й повчають, як діяти на нього. В цьому стані сліпоти я нехтую водночас і абсолютну суб'єктивність іншого як основу мого буття-в-собі, і своє буття-для-іншого, зокрема своє «тіло для іншого». В певному розумінні я заспокоївся, я самовпевнений, тобто нітрохи не усвідомлюю, що погляд іншого може зафіксувати мої можливості й моє тіло; я перебуваю в стані, протилежному тому, який ми називаємо «несміливістю». Я почуваюсь невимушено, я не соромлюся сам себе, бо я не *зовні*, я не почуваюся відчуженим. Цей стан сліпоти може тривати довго, стільки, скільки заманеться моїй фундаментальній нещирості, може, з перепочинками, розтягнутися на багато років, на все життя; є люди, які помирають, не підозрюючи,— окрім коротких і страшних митей осяяння,— що таке *інший*. Та якщо навіть повністю зануритись у цей стан, ми й далі відчуватимемо його недостатність. І, як усяка нещирість, сам цей стан дає нам мотиви, щоб вийти з нього: адже сліпота щодо інших спричиняє водночас і зникнення всякого пережитого сприйняття моєї *об'єктивності*. А проте інший як свобода і моя об'єктивність як моє відчужене-Я *є тут*, не помічені, не тематизовані, а дані в самому моєму сприйнятті світу й мого буття у світі. Контролер квитків, навіть якщо розглядати його як чисту функцію, відсилає мене самою своєю функцією до буття-зовні, дарма що це буття-зовні не сприйняте і його годі сприйняти. Звідси й постійне відчуття, ніби чогось бракує, відчуття якогось незатишку. Це тому, що мій фундаментальний проект щодо іншого — хоч якою буде позиція, на яку я стану — двоїстий: з одного боку, йдеться про мій самозахист від небезпеки, на яку мене наражає моє буття-зовні-у-свободі-іншого, а з другого — про використання іншого, щоб нарешті тоталізувати детоталізовану тотальність, якою я є, замкнути відкрите коло і спричинити, аби я став своєю власною основою. Але, з одного боку, зникнення іншого як погляду відкидає ме-

не в мою суб'єктивність, яку годі виправдати, і зводить моє буття до тієї вічної переслідуваної-погоні за якимсь невловним у-собі-для-себе. Без іншого я сприйматиму повністю, у голому вигляді страшну необхідність бути вільним, яка є моєю долею, тобто факт, що я ні на кого іншого, а тільки на себе можу покласти відповідальність за спричинення мого буття, дарма що я ще не вибрав бути, хоч уже *народився*. Та, з іншого боку, хоча сліпота щодо іншого начебто позбавила мене страху бути в небезпеці у свободі іншого, вона охоплює всупереч усьому й імпліцитне сприйняття цієї свободи. Тож вона мене ставить на останній ступінь об'єктивності, і то тієї самої миті, коли я можу вважати себе за абсолютну й унікальну суб'єктивність, оскільки мене бачать і я навіть не можу відчути, що мене бачать, і захиститися цим відчуттям від свого «буття-побаченим». Мною володіють, а я не можу обернутися до того, хто мною володіє. У прямому відчутті іншого як погляду я захищаюсь, відчуваючи іншого, і мені залишається можливість перетворити іншого на об'єкт. Та якщо інший є об'єктом для мене, *поки дивиться на мене*, то я в небезпеці, навіть не здогадуючись про неї. Отже, моя *сліпота* є неспокоєм, бо супроводиться усвідомленням «погляду блудного» й невловного, що загрожує відчужити мене без мого відома. Цей прикрий стан може спричинитись до нової спроби заволодіти свободою іншого. А це означатиме, що я обернуся до іншого-як-об'єкта, що проминає мене, і спробую використати його як інструмент, аби досягнути його свободи. Але саме тому, що я звернувся до такого *об'єкта*, як «інший», я не можу вимагати від нього звіту за його трансцендентність і, перебуваючи сам на площині об'єктивації іншого, я навіть не зможу уявити, що я хочу привласнити. Отже, я в дратливій і суперечливій позиції щодо об'єкта, який я розглядаю: я не тільки не можу отримати від нього того, що хочу,— на додачу й сам пошук призводить до зникнення навіть знань, пов'язаних із тим, чого я хочу. Я втягуюсь у відчайдушну гонитву за свободою іншого і під час неї *виявляю, що втягся* в гонитву, яка втратила свій сенс; усі мої зусилля повернути цей сенс гонитві призводять тільки до того, що я ще більше його втрачаю і спричиняю свій подив і доса-

ду — точнісінько так, немов я намагався відшукати спогади про сон, а ті спогади прослизають між моїми пальцями, залишаючи непевне і дратливе враження тотального знання, що не має об'єкта; точнісінько так, немов я намагався з'ясувати зміст оманливого спогаду і саме з'ясування спричинило його зникнення в туманній непевності.

Моя первісна проба сприйняти вільну суб'єктивність іншого через його об'єктивність-для-мене є *сексуальним бажанням*. Можна, напевне, здивуватися, побачивши, як на рівні перших позицій, що виявляють лише наш первісний спосіб реалізації буття-для-іншого, згадують феномен, який звичайно класифікують як «психо-фізіологічну» реакцію. І справді, для більшості психологів бажання, як факт свідомості, перебуває в тісній кореляції з природою наших статевих органів, тож його можна зрозуміти лиш у зв'язку з докладним вивченням цих органів. Але, оскільки диференційована структура тіла (ссавець, живородіння тощо), а отже, й конкретна структура статевих органів (матка, фалопієві труби, яєчники тощо) належать до царини абсолютної випадковості і аж ніяк не походять з онтології «свідомості» або з «Dasein'у», здається, що це твердження має бути слушним і в разі сексуального бажання. Статеві органи є випадковою і конкретною інформацією про наше тіло, і так само й бажання, що відповідає їм, мало б бути випадковою модальністю нашого психічного життя, тобто що його можна було б описати тільки на рівні емпіричної психології, зіпертої на біологію. На це вже досить виразно вказує термін *сексуальний інстинкт*, яким означають бажання і всі пов'язані з ним психічні структури. Термін «інстинкт», фактично, завжди кваліфікує випадкові формації психічного життя, що мають подвійний характер: вони не менш широкі, ніж увесь діапазон цього життя (чи, хай там як, не походять з нашої «історії»), і їх, однак, неможливо виснувати, спираючись на саму сутність психічного. Ось чому філософи-екзистенціалісти не вважали за свій обов'язок перейматися сексуальністю. Зокрема Гайдеґер не зробив на неї анінайменшого натяку в своєму екзистенційному аналізі, тож його «Dasein» видається нам немов асексуальним. Звісно, можна й

справді вважати, що специфікація на «чоловіче» і «жіноче» — випадкова риса «людської-реальності»; звісно, можна стверджувати, що проблема статевої диференціації не має нічого спільного з проблемою *Екзистенції (Existenz)*, бо чоловік, як і жінка, «існує» — ні більше, ні менше.

Такі причини абсолютно непереконливі. Те, що статева диференціація належить до царини фактичності, ми приймаємо без застережень. Але чи має це означати, що «для-себе» є сексуальним «випадково», внаслідок простої випадковості мати *саме таке* тіло? Чи можна припустити, що таке важлива сфера, як сексуальне життя, постає як щось додаткове до людської умови? А втім, на перший погляд, видається, ніби бажання і його протилежність — сексуальна відраза — є фундаментальними структурами буття-для-іншого. Очевидно, якщо сексуальність походить від *статевих органів* як випадкове фізіологічне призначення людини, вона не може бути доконечною для буття для-іншого. Але хіба ми не маємо права запитати, чи ця проблема часом не того самого порядку, що й проблема, з якою ми зіткнулися, говорячи про відчуття та органи чуття? Людина, кажуть,— істота сексуальна, бо має статеві органи. А що, як навпаки? А що, як статеві органи — тільки інструмент і, так би мовити, *образ* фундаментальної сексуальності? А що, як людина має статеві органи тільки тому, що вона спочатку й фундаментально є сексуальним буттям — як буття, що існує в світі у зв'язку з іншими людьми? Дитяча сексуальність передує фізіологічній зрілості статевих органів, євнухи однаково відчувають сексуальне бажання. Так само й чимало старих. Факт спроможності *скористатися* статевим органом, здатним запліднити й дати насолоду, репрезентує лиш одну фазу і один аспект нашого сексуального життя. Це тільки модус сексуальності «з можливістю задоволення», і сформовані статеві органи репрезентують і конкретизують цю можливість. А є й інші модуси сексуальності, де задоволення нема, тож, коли враховувати такі модальності, слід визнати, що сексуальність, з'являючись із народженням, зникає тільки зі смертю. Крім того, ні тужавіння пеніса, ні жоден інший фізіологічний феномен не можуть ні пояснити, ні поро-

дити сексуальне бажання, так само як ні звуження судин, ні розширення зіниць (ні навіть просте усвідомлення цих фізіологічних змін) не можуть ні пояснити, ні спровокувати страх. В обох випадках, дарма що тіло теж відіграє важливу роль, нам слід, щоб усе добре зрозуміти, вдатись до буття-у-світі і до буття-для-іншого. Я бажаю людину, а не комаху чи молюска, і бажаю її, оскільки і вона, і я є в ситуації у світі і вона є іншим для мене, а я є *іншим* для неї. Отже, фундаментальну проблему сексуальності можна сформулювати так: сексуальність є випадковою акциденцією, пов'язаною з нашою фізіологічною природою, а чи необхідною структурою буття-для-себе-для-іншого? На основі вже того, що це запитання можна висловити такими словами, ми бачимо, що задля відповіді слід удатися до онтології. А вона зможе дати відповідь тільки тоді, коли візьметься визначати й фіксувати значення сексуальної екзистенції для іншого. Мати статеві органи і справді означає — згідно з дескрипцією тіла, до якої ми пробували вдатись у попередньому розділі — існувати сексуально для іншого, що існує сексуально для мене, і тут зрозуміло, що цей інший не конче й не передусім є *для мене* — ані я для нього — *гетеросексуальним* екзистентом, а є просто істотою, що має статеві органи. Коли дивитися з точки зору для-себе, це сприйняття сексуальності іншого не може бути чистим незацікавленим спогляданням його первинних чи вторинних статевих ознак. Я *вперше* сприймаю іншого як статеву істоту не тоді, коли з розподілу волосяного покриву на його тілі, зі шкарубкості його долонь, звуку його голосу й притаманної йому фізичної сили висновую, що він належить до чоловічої статі. Адже тут уже йдеться про похідні висновки, які відсилають до якогось первісного стану. Перше сприйняття сексуальності іншого, тією мірою, якою воно пережите й відчуте, може бути тільки *бажанням*; саме бажаючи іншого (чи з'ясувавши свою нездатність бажати його) або зрозумівши, що він бажає мене, я відкриваю його статеве-буття; бажання відкриває мені одночасно *моє* статеве-буття і *його* статеве-буття, *моє* тіло як секс і *його* тіло. Отже, для з'ясування природи й онтологічного становища сек-

су нам слід удатися до вивчення бажання. То що таке бажання?

А передусім: *чого*, власне бажають?

Слід одразу відкинути уявлення, ніби бажання — це прагнення насолоди або прагнення припинити муки. Адже не видно, як суб'єкт може вийти з такого іманентного стану, щоб «прив'язати» своє бажання до якогось конкретного об'єкта. Будь-яка суб'єктивістська чи іманентистська теорія не спроможеться пояснити, чому ми бажаємо *певну* жінку, а не просто нашого задоволення. Отже, бажання годиться визначити через його трансцендентний об'єкт. Хай там як, було б зовсім неправильно казати, ніби бажання — це бажання «фізично володіти» бажаним об'єктом, якщо розуміти тут під володінням «кохатися з ним». Безперечно, статевий акт на мить позбавляє нас бажання, і в певних випадках він експліцитно може поставати як бажаний кінець бажання, коли бажання, наприклад, важке і втомливе. Але в такому разі необхідно, щоб саме бажання було об'єктом, який постав на те, щоб його «подолали», а цього можна досягти тільки з допомогою рефлексивної свідомості. Але ж бажання само по собі нерефлексивне, тому й не може поставати як об'єкт, який треба подолати. Тільки розбещений репрезентує собі своє бажання, трактує його як об'єкт, збуджує його, загальмовує, урізноманітнює його задоволення тощо. Але в такому разі слід відзначити, що бажаним стає саме бажання. Помилка тут породжена тим, що нас навчено, ніби статевий акт угамовує бажання. Отже, до самого бажання тут доточено певне знання: до бажання з суто зовнішніх відносно його сутності причин (продовження роду, священний характер материнства, виняткова інтенсивність утіхи, пов'язаної з еякуляцією, символічна вартість статевого акту) додано зовні ще й насолоду як його нормальне задоволення. Таким чином пересічна людина внаслідок лінощів розуму та конформізму не може уявити якоїсь іншої мети свого бажання, крім еякуляції. Саме це й спонукало людей уявляти бажання як інстинкт, походження й мета якого суто фізіологічні, бо ж у чоловіка, наприклад, його причиною була б ерекція, а остаточною межею — еякуляція. Але бажання само по собі аж ніяк не зумовлює статевого акту,

воно його не ставить тематично, навіть не робить його ескізів, як можна пересвідчитись на прикладі дуже малих дітей або дорослих, які нічого не знають про «техніку» кохання. Так само бажання не є й бажанням якоїсь конкретної любовної практики, і розмаїття сексуальних практик серед різних соціальних груп доводить це твердження з усією очевидністю. Бажання загалом не є бажанням щось *робити*. «Робити» з'являється вже потім, воно зовні додається до бажання й зумовлює період навчання: адже існує техніка кохання, що має свої власні цілі і свої засоби. Тож бажання не може ні ставити своє подолання як свою найвищу мету, ні обирати за свою остаточну мету якийсь конкретний акт, воно є простим і чистим бажанням якогось трансцендентного об'єкта. Ми тут знову натрапляємо на афективну інтенціональність, по яку говорили в попередніх розділах і яку вже описали Шелер і Гусерль. Але який той об'єкт бажання? Може, слід казати, що бажання — це бажання якогось *тіла*? В певному розумінні цього заперечити не можна. Але тут треба зрозуміти все як слід. Звичайно, саме тіло бентежить нас: рука чи трохи оголені груди, можливо, нога. Але слід добре усвідомити: ми бажаємо руки чи оголених грудей тільки на тлі присутності всього тіла як органічної тотальності. Щоправда, саме тіло як тотальність може бути закрите, і я бачитиму лиш оголену руку. Але тіло тут, воно є тим, на основі чого я сприймаю руку як руку. Воно так само присутнє й так само належне баченій руці, як і візерунки килима, закриті ніжками столу, присутні й належні візеркам, які я бачу. І моє бажання не помиляється: воно звернене не до суми фізіологічних елементів, а до тотальної форми, ба більше: до форми *в ситуації*. Певна позиція, як ми побачимо далі, великою мірою провокує бажання. А разом із позицією дано середовище і, зрештою, світ. Але тут ми враз опиняємось на протилежному полюсі від простої фізіологічної сверблячки: бажання ставить світ і бажає тіла на основі світу і гарної руки на основі тіла. Далі йде точно та процедура, яку ми описали в попередньому розділі і через яку ми сприймаємо тіло іншого на основі його ситуації в світі. Тут, зрештою, нема нічого дивного, бо бажання є не чим іншим, як однією з великих форм, яких може наби-

рати розкриття тіла іншого. Але саме тому ми й не бажаємо тіла як суто матеріального об'єкта, бо суто матеріальний об'єкт не *в ситуації*. Тож ота органічна тотальність, безпосередньо присутня перед бажанням, бажана тільки тією мірою, якою вона розкриває не тільки життя, а й пристосовану свідомість. Хай там як, ми згодом побачимо: це буття-в-ситуації іншого, що його розкриває бажання, належить до цілком оригінального типу. Крім того, розглянута тут свідомість є тільки *властивістю* бажаного об'єкта, тобто є не чим іншим, як значенням потоку об'єктів світу, і то тією мірою, якою цей потік обмежений, локалізований і становить частину *мого* світу. Звісно, можна бажати жінку, яка спить, але тією мірою, якою цей сон з'являється на тлі свідомості. Отже, свідомість завжди залишається на обрії бажаного тіла, надаючи тілу його значення та його єдність. Живе тіло як органічна тотальність у ситуації зі свідомістю на обрії — таким є об'єкт, до якого *звертається* бажання. І чого ж хоче бажання від того об'єкта? Ми цього не можемо визначити, не відповівши на попереднє запитання: «*Хто* той, що бажає?»

Безперечно, той, хто бажає,— *це Я*, і бажання є конкретним модусом моєї суб'єктивності. Бажання є свідомістю, оскільки може бути тільки непозиційним самоусвідомленням. А втім, не слід вважати, що бажальна свідомість відрізняється від, скажімо, когнітивної свідомості тільки природою свого об'єкта. Для для-себе вибрати себе як бажання — це не створювати бажання, залишаючись байдужим і незмінним (як у стоїків, де причина створює свій наслідок), а поставити себе на певну площину існування, яка не є тією самою, що й, скажімо, площина якогось для-себе, що вибрало себе як метафізичне буття. Всяка свідомість, як ми бачили, підтримує певний зв'язок зі своєю власною фактичністю. Але цей зв'язок може варіюватися від одного модусу свідомості до іншого. Скажімо, фактичність болісної свідомості є фактичністю, відкритою в постійній утечі. Але в разі фактичності бажання все трохи по-іншому. Людина, яка бажає, *існує* своє тіло особливим способом і тому й ставить себе на особливий рівень існування. І справді, кожен погодиться, що бажання — це не просто *жадання*,

ясне і прозоре *жадання*, спрямоване через наше тіло на якийсь об'єкт. Бажання визначене як *неспокій*. Це уявлення про неспокій допоможе нам краще визначити природу бажання. Ми протиставляємо скаламучену воду і прозору воду, стривожений погляд і ясний погляд. Скаламучена вода й далі залишається водою, зберігаючи плинність та головні властивості води, проте її прозорість «стривожена» невловною присутністю, що з'єднується з нею, що є всюди й ніде і дана нам як самозабруднення води. Звісно, скаламученість можна пояснити наявністю дрібних твердих частинок, підвішених у товщі рідини, але це пояснення *вченого*. Наше первісне сприйняття скаламученої води подає її нам як змінену присутністю *чогось* невидимого, що не відрізняється від неї і виявляється як чистий фактичний опір. Якщо бажальна свідомість *стривожена*, вона становить певну аналогію зі скаламученою водою. Для уточнення цієї аналогії годиться порівняти сексуальне бажання з якоюсь іншою формою бажання, наприклад голодом. Голод, як і сексуальне бажання, припускає певний стан тіла, визначений тут як зменшення кількості поживних речовин у крові, надмірна секреція слини, скорочення слизових оболонок тощо. Ці розмаїті феномени описані й класифіковані з точки зору іншого. Для для-себе вони виявляються як чиста фактичність. Але ця фактичність *не компрометує* самої природи для-себе, бо для-себе негайно тікає від неї до своїх можливих, тобто до певного стану задоволеного-голоду, що, як ми вже зазначали в другій частині книжки, є в-собі-для-себе голоду. Таким чином, голод — це чисте подолання тілесної фактичності, і тією мірою, якою для-себе усвідомлює цю фактичність у нонтетичній формі, воно негайно усвідомлює її як фактичність подолану. Тіло тут є *минулим*, *подоланим*. Звісно, в статевому бажанні можна знайти цю структуру, спільну для всіх апетитів,— стан тіла. Інший може помітити різні фізіологічні зміни (ерекцію пеніса, тужавіння пипок грудей, посилення кровообігу, підвищення температури тощо). Бажальна свідомість існує цю фактичність: саме *на основі цієї фактичності* — краще скажімо: *через* неї — побажане тіло з'являється як бажане. Та якщо ми обмежимось таким описом, сексуальне бажання з'явиться як *ба-*

жання виразне і чисте, яке можна порівняти з бажанням пити чи їсти. Воно б тоді було чистою втечею від фактичності до інших можливих. Але кожен знає, яка пролягає прірва між сексуальним бажанням та іншими апетитами. Всі ми знаємо один дуже відомий вислів: «Кохатися з гарненькою жінкою, тільки-но з'явиться жадання,— те саме, що й випити склянку холодної води, тільки-но обізветься спрага»,— і знаємо, яка незадовільна і навіть обурлива така заява для розуму. Це тому, що, бажаючи жінку, ми не перебуваємо цілком зовні свого бажання; бажання *компрометує* мене, я спільник свого бажання. Чи, радше, бажання стає абсолютним спільником тіла. Нехай кожен зазирне до власного досвіду: ми знаємо, що в сексуальному бажанні свідомість немов збаламучена, здається, ніби людина затоплена фактичністю, припиняє тікати від неї і сповзає до *пасивної* згоди на бажання. В інші миті здається, ніби фактичність затоплює свідомість у самій її втечі і робить її непрозорою для неї самої. Це немов каламутне випинання *факту*. Так само й вислови, вживані для характеристики бажання, достатньою мірою відображують його специфічність. Кажуть, що воно *вас хапає, приголомшує, паралізує*. А хіба можна уявити, щоб такими словами характеризували голод? Чи можна уявити голод, який «приголомшує»? Як бути точним, такі слова мали б сенс тільки при передачі враження марності. Натомість навіть найслабше бажання вже приголомшує. Його не можна тримати на відстані, як голод, і «думати про щось інше», зберігаючи бажання як недиференційовану тональність нонтетичної свідомості, що була б бажанням і правила б за ознаку тіла-як-тла. Але *бажання — це вже згода на бажання*. Обважніла, паралізована свідомість сповзає до млості, подібної до сну. А втім, кожен може спостерегти цю появу бажання в іншого. Людина, що бажає, нараз перетворюється на важку спокійність, яка наганяє страх; її очі застигають і здаються напівзаплющеними, її рухи позначені важкою і липучою м'якістю; чимало людей, здається, засинають. І коли людина «бореться з бажанням», вона якраз опирається млості. Якщо їй пощастить створити опір, бажання, перед тим як зникнути, стане абсолютно виразним і ясним, подібним

до голоду. А потім людина мов «прокинеться», відчує себе просвітленою, але з важкою головою і серцем, що гупає в грудях. Природна річ, ці всі дескрипції неточні, вони показують радше спосіб, яким ми інтерпретуємо бажання. А проте вони вказують на перший факт бажання: в бажанні свідомість вибирає існувати свою фактичність на іншій площині. Вона вже не тікає від неї, а намагається підпорядкуватися своїй власній випадковості, сприймаючи інше тіло — тобто іншу випадковість — як бажане. В цьому розумінні бажання — не тільки відкриття тіла іншого, а й відкриття мого власного тіла. І це не тому, що тіло — *інструмент* чи *точка зору*, а тому, що воно — чиста фактичність, тобто проста випадкова форма необхідності моєї випадковості. Я *відчуваю* свою шкіру, свої м'язи і свій віддих, і відчуваю не на те, щоб трансцендувати їх *до* чогось, як-от в емоції чи апетиті, а як живий, інертний *datum*, не просто як покірливий і скромний інструмент моєї дії на світ, а як *муку*, через яку я втягся у світ і в небезпеку у світі. Для-себе *не є* цією випадковістю, воно й далі існує, але відчуває запаморочення від свого власного тіла; або, якщо хочете, саме це запаморочення є його способом існувати своє тіло. Нонтетична свідомість дозволяє собі йти до тіла, *хоче бути* тілом і тільки тілом. У бажанні тіло, замість бути лише випадковістю, від якої для-себе тікає до своїх можливих, які йому властиві, стає водночас і найбезпосереднішим можливим для-себе; бажання — це не тільки бажання тіла іншого, воно — у єдності того самого акту — є нонтетично пережитим проектом зануритись у тіло; таким чином, останній ступінь сексуального бажання може бути зомлінням як останній ступінь згоди тіла. Саме в цьому розумінні бажання можна назвати бажанням одного тіла, спрямованим на інше тіло. Фактично, це апетит *на* тіло іншого, пережитий як запаморочення для-себе перед своїм власним тілом. Буття, що бажає,— це свідомість, що *стає тілом.*

Та коли правда, що бажання — це свідомість, яка себе робить тілом, щоб привласнити собі тіло іншого, сприйняте як органічна тотальність у ситуації зі свідомістю на обрії, яке ж тоді значення бажання? Тобто навіщо свідо-

міть робить себе — чи марно намагається зробити — тілом і чого вона сподівається від об'єкта свого бажання? Відповідь проста, коли подумати, що в бажанні я себе роблю плоттю *в присутності іншого, щоб привласнити собі плоть іншого.* Це означає, що тут ідеться не тільки про те, щоб схопити за плечі або стегна чи притягнути до себе якесь тіло,— їх ще слід сприйняти тим особливим інструментом, яким є тіло як таке, що затьмарює свідомість. У цьому розумінні, коли я обіймаю ці плечі, можна було б сказати, що не тільки моє тіло є засобом доторкнутися до плечей, а й плечі іншого є для мене засобом відкрити моє тіло як чарівливе відкриття моєї фактичності, тобто як плоть. Отже, бажання є бажанням привласнити якесь тіло тією мірою, якою це привласнення відкриває мені моє тіло як плоть. Але й тіло, яке я хочу привласнити собі, я хочу привласнити *як плоть.* Бо тіло іншого спершу не є для мене плоттю, а з'являється як синтетична форма в дії; ми вже пересвідчилися, що не можна сприйняти тіло іншого як чисту плоть, тобто як ізольований об'єкт, що має з усіма іншими *цими* зовнішні стосунки. Тіло іншого спочатку є тілом у ситуації, натомість плоть з'являється як *чиста випадковість присутності.* Плоть звичайно замаскована рум'янами, одягом тощо, а надто замаскована *рухами*: немає нічого «безплотнішого» за танцівницю, навіть коли вона гола. Бажання є спробою скинути з тіла його рухи, немов одяг, і примусити його існувати як чиста плоть; це спроба *інкарнації* тіла іншого. Саме в цьому розумінні пестощі є привласненням тіла іншого. Адже очевидно: якби пестощі були тільки тертям та погладжуванням, не могло б бути зв'язку між ними і могутнім бажанням, яке вони начебто задовольняють; вони б лишалися, мов погляди, на поверхні і не могли б привласнити мені іншого. Ми добре знаємо всю оманливість відомого вислову: «Контакт двох епідермісів». Пестощі не хочуть бути простим *контактом*: здається, тільки сама людина може звести їх до контакту і тоді вони втрачають свій сенс. Це тому, що пестощі — не просте погладжування, а *формування.* Пестячи іншого, я своїми пестощами, дотиком своїх пальців спричиняю народження його плоті. Пестощі — це сукупність церемоній *інкарнації* іншого. Але тут

запитають: «А хіба він уже не інкарнований?» Насправді — *ні*. Плоть іншого не існує для мене експліцитно, бо тіло іншого я сприймаю в ситуації; не існує плоть і для нього, бо він трансцендує її до своїх можливостей і до об'єкта. Пестощі спричиняють народження іншого як плоті для мене і для нього самого. Під плоттю ми не розуміємо якоїсь *частини* тіла, як-от шкіри, сполучної тканини чи, конкретніше, епідермісу; не конче тут ідеться й про тіло «в стані відпочинку» або сну, дарма що часто саме так найкраще розкривається його плоть. Пестощі відкривають плоть, скидаючи з тіла його дії, відгороджуючи його від навколишніх можливостей; пестощі мають відкрити під діями основу інерції — тобто чисте «буття-тут»,— що підтримує плоть. Наприклад, *беручи* руку іншого та *пестячи* її, я відкриваю цим своїм *рухом*, якою та рука була *спершу*: фрагментом плоті і кості, який можна взяти; так само пестить і мій погляд, коли відкриває під цими стрибками, що є спершу ногами танцівниці, опуклі лінії стегон. Отже, пестощі нітрохи не відрізняються від бажання: пестити очима чи бажати — це те саме. *Бажання виявляється через пестощі, як думка через мову*. І саме пестощі відкривають плоть іншого як плоть і мені самому, *й іншому*. Але відкривають цю плоть дуже своєрідно: адже схопивши іншого, ми теж йому відкриваємо його інерцію й пасивність трансцендованої трансцендентності, але ж не пестимо його. В пестощах не моє тіло як синтетична форма в дії пестить іншого, а моє тіло як плоть спричиняє народження плоті іншого. Пестощі через насолоду мають народити тіло іншого для іншого (і для мене самого) як *доторкнуту* пасивність тією мірою, якою моє тіло стає плоттю, щоб доторкнутись до тіла іншого своєю пасивністю, тобто радше пестячись об нього, ніж пестячи його. Ось чому жестам закоханих притаманна млосність, яку можна назвати майже завченою: адже йдеться не так про те, щоб *узяти* якусь частину тіла іншого, як про те, щоб *піднести* своє власне тіло до тіла іншого. Не так штовхнути чи доторкнутися в активному розумінні, як *прикластися до*. Здається, ніби я *підношу* свою руку, мов неживий об'єкт, і *прикладаю* її до стегна бажаної жінки; ніби мої пальці, які я *воджу* по її руці, інертні на краю моєї руки. Таким чином, відкрит-

тя плоті іншого відбувається через мою власну плоть; у бажанні і в пестощах, які його виражають, я інкарнуюся, щоб здійснити інкарнацію іншого, а пестощі, *здійснюючи* інкарнацію іншого, відкривають мені мою власну інкарнацію; тобто я стаю плоттю, щоб спонукати іншого реалізувати *для себе* і *для мене* його власну плоть, і мої пестощі народжують для мене мою плоть як таку, що є для іншого *плоттю, яка спричинила його народження як плоті*. Я спонукав його насолодитися моєю плоттю через його плоть, щоб змусити його відчути себе плоттю. Тож *володіння* справді постає як *подвійна взаємна інкарнація*. Таким чином у бажанні є спроба інкарнації свідомості (це те, що ми недавно називали затьмаренням свідомості, стривоженою свідомістю тощо) для здійснення інкарнації іншого.

Залишається визначити, яким є *мотив* бажання, або, якщо хочете, його значення. Той, хто дотримувався дескрипцій, які ми пробували подавати досі, напевне, вже давно зрозумів, що для для-себе буття — це вибір свого способу буття на тлі абсолютної випадковості свого буття-тут. Отже, бажання не *приходить* у свідомість, як *приходить* тепло в залізний шворінь, піднесений до вогню. Свідомість вибирає себе як бажання. Для цього, звісно, має бути якийсь мотив: я ж не бажаю байдуже кого і байдуже коли. Але в першій частині цієї книжки ми вже довели, що мотив народжується на основі минулого і свідомість, *повертаючись* до нього, надає йому його ваги й вартості. Отже, немає жодної різниці між вибором мотиву бажання і значенням появи — в трьох екстатичних вимірах тривалості — свідомості, що стає бажальною. Бажання, як і емоції, чи позиція уяви, чи взагалі всі позиції для-себе, має певне значення, що конституює й долає його. Дескрипція, яку ми щойно пробували дати, була б геть нецікава, якби не спонукала нас поставити таке запитання: «*Навіщо* свідомість неантизується у формі бажання?»

Одна чи дві попередні зауваги допоможуть нам відповісти на це запитання. По-перше, слід відзначити, що бажальна свідомість не бажає свого об'єкта на тлі незміненого світу. Інакше кажучи, тут не йдеться про те, щоб спонукати бажане з'явитись як певне *це* на тлі світу, що

зберігатиме свої інструментальні зв'язки з нами і свою організацію в інструментальні комплекси. Що слушне для бажання, слушне й для емоції: ми вже відзначали [1], що емоція не є сприйняттям збудливого об'єкта в незміненому світі; емоція, будучи відповідником глобальної зміни свідомості та її відносин зі світом, виявляє себе як радикальна зміна світу. Так само й сексуальне бажання є радикальною зміною для-себе, бо для-себе спричиняє своє буття на іншій площині буття, визначає існувати своє тіло по-іншому, провокує самозатьмарення своєю фактичністю. Відповідно й світ має прийти до буття для для-себе по-новому. Тут уже є світ бажання. І справді, якщо моє тіло вже не почувається інструментом, яким не можна скористатися з допомогою жодного іншого інструмента, тобто синтетичною організацією моїх дій у світі, якщо воно вже пережите як плоть, то саме як відсилання до моєї плоті я сприймаю об'єкти світу. Це означає, що я стаю пасивним щодо них і вони розкриваються мені з точки зору цієї пасивності, в ній і через неї (бо пасивність — це тіло, а тіло не припиняє бути точкою зору). Об'єкти тоді стають трансцендентною сукупністю, що відкриває мені мою інкарнацію. Контакт із ними є *пестощами*, тобто моє сприйняття не є *використанням* об'єкта і подоланням теперішнього з огляду на якусь мету; сприймати об'єкт, коли я в бажальній позиції,— це пеститись об нього. Тож я чутливий не так до форми об'єктів та їхньої інструментальності, як до їхнього матеріалу (зернисті, гладенькі, теплі, масні, шкарубкі тощо), і відкриваю у своєму бажальному сприйнятті щось подібне до *плоті* об'єктів. Об мою шкіру треться сорочка, і я відчуваю її; те, що звичайно було для мене найвіддаленішим об'єктом, стає безпосередньо відчутним: тепло повітря, подих вітру, сонячне проміння і т. д.— усе репрезентоване мені певним способом, немов поставлене на мене без відстані, й відкриває мою плоть своєю плоттю. З цієї точки зору, бажання — не тільки затьмарення свідомості її фактичністю, а відповідно й потрапляння тіла в пастку світу. Світ став *пасткою*: свідомість грузне в тілі, а тіло грузне у сві-

[1] Пор.: *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions.*

ті [1]. Таким чином, пропонований тут ідеал — це буття-серед-світу; для-себе намагається реалізувати буття-серед-світу як останній проект свого буття-у-світі; ось чому чуттєва насолода так часто пов'язана зі смертю, що теж є метаморфозою або «буттям-серед-світу». Скажімо, тема «вдаваної смерті» широко висвітлена в усіх літературах.

Але бажання ні спершу, ні передусім не є зв'язком зі світом. Світ з'являється тут тільки як тло для експліцитних відносин з *іншим*. Здебільшого саме з нагоди *присутності* іншого світ розкривається як світ бажання. Додатково він може розкритись як такий із нагоди *відсутності конкретного* іншого або навіть із нагоди *відсутності всіх* інших. Але ми вже відзначили, що відсутність є конкретним екзистенційним зв'язком іншого зі мною, що з'являється на первісному тлі буття-для-іншого. Звісно, я можу, відкриваючи своє тіло на самоті, почутися раптом плоттю, «задушитися» бажанням і сприйняти світ як «задушливий». Але це самотнє бажання є звертанням до якогось конкретного іншого або до присутності недиференційованого іншого. Я бажаю відкритись як плоть через іншу плоть і для іншої плоті. Я пробую причарувати іншого і спонукати його з'явитися, і світ бажання вказує порожнечею на іншого, котрого я кличу. Отже, бажання аж ніяк не є фізіологічною акциденцією, сверблячкою нашої плоті, що може випадково спрямувати нас до плоті іншого. Якраз навпаки, для того, щоб *була* моя плоть і плоть іншого, необхідно, аби свідомість сформувалася перед тим в опоках бажання. Це бажання є примітивним способом відносин з іншим, що конституює іншого як бажану плоть на тлі світу бажання.

Тепер уже можна пояснити глибокий сенс бажання. В первісній реакції на погляд іншого я й справді конституюю себе як погляд. Але якщо я дивлюся на погляд, щоб захиститися від свободи іншого і трансцендувати її як свободу, і свобода, і погляд іншого щезають: я бачу *очі*, я бачу буття-серед-світу. Відтоді інший тікає від мене: я хо-

[1] Звичайно, тут треба пам'ятати, як і всюди, про косфіцієнт ворожості речей. Об'єкти не тільки «пестливі». В загальній перспективі пестощів вони можуть з'явитись і як «антипестощі», тобто як брутальність, какофонія, суворість, які, саме тому, що ми в стані бажання, разять нас із нестерпною силою.

тів би діяти на його свободу, привласнити її або принаймні змусити свободу іншого визнати мене як свободу, але та свобода мертва, вона вже абсолютно не *в світі*, де я зустрів іншого-як-об'єкт, бо її характеристика — бути трансцендентною щодо світу. Звичайно, я можу *схопити* іншого, стиснути його, штовхнути його, а маючи владу, можу примусити його виконати ті або ті дії, сказати ті або ті слова. Але все це діється так, немов я хотів схопити людину, що втекла від мене, лишивши в моїх руках тільки свого плаща. Цей плащ — оболонка, якою я володію; я ніколи не володітиму чимсь іншим, крім тіла — психічного об'єкта серед світу. І хоча всі дії цього тіла можна інтерпретувати мовою свободи, я цілковито втратив ключ до тієї інтерпретації, тож можу діяти тільки на фактичність. Якщо я зберіг *знання* про трансцендентну свободу іншого, це знання марно подразнює мене, вказуючи на реальність, яка в принципі недосяжна для мене, і щомиті відкриваючи мені, що мені її *бракує* і все, що я роблю, зроблено «наосліп» і набуває значення десь-інде, у сфері існування, куди я не допущений принципово. Я можу примусити іншого благати ласки чи просити вибачення, але ніколи не знатиму, що ця покора означатиме для свободи іншого і в ній. Крім того, моє *знання* водночас і змінюється, я втрачаю точне розуміння *буття-на-яке-дивляться*, що є, як ми знаємо, єдиним способом, яким я можу відчути свободу іншого. Таким чином я втягнувся в захід, сенс якого я забув цілковито. Я розгубився перед тим іншим, якого я бачу, до якого доторкаюсь і з яким не знаю що робити. Це однаково, якби я зберіг непевний спогад про якесь *понад* відносно того, що я бачив і до чого доторкався, понад, про яке я знаю, що воно — саме те, що я хочу привласнити. Саме тоді я *роблю себе бажанням*. Бажання — це поведінка, спрямована на зачарування. Оскільки я можу зрозуміти іншого тільки в його об'єктивній фактичності, йдеться про те, щоб піймати його свободу в пастку цієї фактичності, необхідно, щоб свобода була «зібрана» у фактичності, як-от збирають вершки з молока, і то так, щоб для-себе іншого вийшло на поверхню його тіла, простяглося через його тіло і щоб я, доторкаючись до цього тіла, доторкнувся нарешті до вільної суб'єктивності іншого.

Саме в цьому полягає справжнє значення слова *володіння*. Безперечно, я хочу *володіти* тілом іншого, але хочу володіти ним тією мірою, якою воно саме «підвладне», тобто тією мірою, якою свідомість іншого ототожнена з його тілом. Таким є неможливий ідеал бажання: володіти трансцендентністю іншого як чистою трансцендентністю, а проте і як *тілом*; зводити іншого до його простої *фактичності*, бо тоді він серед мого світу, але зробити так, щоб ця фактичність була постійною репрезентацією його неантизаційної трансцендентності.

Щоправда, фактичність іншого (його чисте буття-тут) не може бути дана моїй інтуїції без глибокої зміни мого власного буття. Тією мірою, якою я долаю до своїх власних можливостей свою особисту фактичність, тією мірою, якою я існую свою фактичність у пориві втечі, я долаю не тільки фактичність іншого, а, зрештою, й чисту *екзистенцію речей*. У самій своїй появі я змушую їх постати в інструментальному існуванні; їхнє просте і чисте буття замасковане складністю вказівних відсилань, що становлять їхню *маніпульованість* та їхню *інструментальність*. Брати ручку — це вже долати моє буття-тут до можливості писати, а також і долати ручку як простий екзистент до її потенціальності; і знов-таки долати ту потенціальність до певних майбутніх екзистентів, які є «словами-що-от-от-мають-бути-написані», а кінець кінцем «книжкою-яка-має-бути-написана». Ось чому буття екзистентів звичайно завуальоване їхньою функцією. Це саме твердження слушне й для буття іншого: якщо інший з'являється мені як слуга, як службовець, якийсь урядовець чи просто перехожий, що його я маю обминути, або як голос, який звучить у сусідній кімнаті і який я намагаюся *зрозуміти* (або, навпаки, хочу забути, бо він «заважає мені спати»), то від мене тікає не тільки позасвітова трансцендентність іншого, а і його «буття-тут» як чисте випадкове існування серед світу. Ось чому точно тією мірою, якою я трактую його як слугу чи як службовця контори, я його долаю до його потенціальностей (трансцендованої-трансцендентності, мертвих можливостей) самим проектом, яким я долаю і неантизую свою фактичність. Якщо я хочу повернутися до його простої присутності і відчути її *як присутність*, необхід-

но, щоб я спробував звести себе до своєї власної присутності. Всяке подолання мого буття-тут, фактично, є подоланням буттям-тут іншого. А якщо світ навколо мене — немов ситуація, яку я долаю до самого себе, тоді я сприймаю іншого на основі *його ситуації*, тобто вже як центр відсилань. Звичайно, бажаного іншого теж треба розуміти в ситуації: я бажаю жінку *в світі*, яка стоїть *коло столу*, лежить гола *на ліжку* або сидить *поряд зі мною*. Та якщо бажання повертається від ситуації до буття, яке в ситуації, то тільки на те, щоб зруйнувати ситуацію й зіпсувати стосунки іншого в світі. Рух бажання, що йде від «середовища» до бажаної особи, є ізоляційним рухом, що знищує середовище і обмежує цю особу, щоб спричинити появу її чистої фактичності. Але це можливо тільки тоді, коли кожен об'єкт, що відсилає мене до особи, застигає у своїй чистій випадковості тієї самої миті, коли вказує мені на особу; звідси випливає, що цей зворотний рух до буття іншого, є зворотним рухом до мене як чистого буття-тут. Я знищую свої можливості, щоб знищити можливості світу і конституювати світ у «світ бажання», тобто в деструктурований світ, що втратив своє значення і де речі просто випинаються як фрагменти чистої речовини, як сирові якості. Оскільки для-себе є вибором, це стає можливим тільки тоді, коли я спроектую себе до якоїсь нової можливості: можливості бути «всмоктаним своїм тілом, так само як бібула вбирає чорнило», можливості звестися до мого чистого буття-тут. Цей проект — тією мірою, якою він не просто задуманий і тематично поставлений, а й пережитий, тобто тією мірою, якою його здійснення не відрізняється від його задуму, є неспокоєм. І справді, нам не слід розуміти попередніх описів так, ніби я зумисне привів себе в стан неспокою з наміром знову відкрити чисте «буття-тут» іншого. Бажання — це пережитий проект, що не припускає жодних попередніх роздумів, але містить у собі своє значення і свою інтерпретацію. Тільки-но я метнусь до фактичності іншого, тільки-но я захочу відсунути вбік його дії і функції, щоб доторкнутися до нього в його плоті, я й сам інкарнуюсь, бо не можу ні хотіти, ні навіть уявити інкарнації іншого, якщо вона не здійснилась у моїй власній інкарнації й через неї. Навіть марний ескіз

сексуального бажання (коли, скажімо, я «знічев'я поглядом роздягаю жінку») є марним ескізом неспокою, бо я бажаю тільки зі своїм неспокоєм, роздягаю іншого, тільки роздягаючись і сам, окреслюю контури плоті іншого, тільки визначаючи контури власної плоті.

Але моя інкарнація — це не тільки попередня умова появи іншого *перед моїми очима* як плоть. Моя мета — зробити так, щоб він утілився як плоть *перед своїми власними очима*. Треба, щоб я повів його на рівень чистої фактичності, треба, щоб він був сам для себе не чим іншим, як тільки плоттю. Таким чином, я вже не боятимусь постійних можливостей трансценденції, яка може щомиті трансцендувати мене зусібіч. Трансценденція *буде вже не більше, ніж* цим, лишиться замкнена в межах об'єкта; крім того, внаслідок самого цього факту я зможу доторкнутися до неї, помацати її, володіти нею. Тому ще одне значення моєї інкарнації (тобто неспокою) — те, що вона є магічною мовою. Я роблюся плоттю, щоб чарувати іншого своєю наготою і спровокувати в ньому бажання моєї плоті — саме тому, що це бажання буде в іншого не чим іншим, як інкарнацією, подібною до моєї. Отже, бажання — це запрошення до бажання. Тільки моя плоть може знайти дорогу для плоті іншого, і я підношу свою плоть до його плоті, щоб він прокинувся до значення плоті. Фактично, під час пестощів, коли я повільно веду свою інертну руку вздовж боку іншого, я даю йому відчути мою плоть, а він може її відчути, тільки й сам ставши інертним. Здригання втіхи, що пронизе його тоді, якраз і буде прокиданням його свідомості плоті. Простягти руку, відвести її або стиснути — це знову стати тілом у дії, а водночас і змусити мою руку зникнути як плоть. Дати руці нечутно ковзати вздовж тіла іншого, звести її до лагідного тертя, майже позбавленого значення, до чистої екзистенції, до чистої трохи шовковистої, трохи м'якої, трохи шорсткої речовини — це самому зректися буття тим, хто визначає координати і розгортає відстані, це стати тільки слизовою оболонкою. Тієї миті здійснюється причастя бажання; кожна свідомість, інкарнуючись, здійснює інкарнацію іншого, кожен неспокій спричиняє народження неспокою іншого і стає від того ще дужчим. У кожних пестощах я відчуваю свою

плоть та плоть іншого через свою власну плоть і усвідомлюю, що ця плоть, яку я відчуваю і привласнюю своєю плоттю, є плоттю-відчутою-через-іншого. І це не випадково, що бажання, спрямовуючись на тіло в цілому, досягає його надто через найменш диференційовані маси плоті з найпримітивнішою іннервацією, найнездатніші до спонтанного руху,— через груди, сідниці, стегна і живіт: усі вони — немов образ чистої фактичності. Ось чому справжні пестощі полягають у контакті найобтяженіших плоттю частин обох тіл — у контакті животів та грудей; рука, що пестить, усе-таки надто вправна, надто схожа на досконалий інструмент, і тому справжню мету бажання становить повне взаємне розкриття однієї плоті назустріч іншій плоті і через цю іншу плоть.

А проте саме бажання приречене на невдачу. Адже ми пересвідчилися, що коїтус, який звичайно закінчує бажання, не є його властивою метою. Звісно, багато елементів нашої сексуальної структури, зокрема ерекція пеніса та клітора, є необхідним виявом природи бажання. Ерекція, фактично,— не що інше, як утвердження плоті через плоть. Отже, абсолютно необхідно, щоб вона не здійснювалась *довільно*, тобто щоб ми не могли користатися нею, мов якимсь інструментом; навпаки, тут перед нами біологічний автономний феномен, чиє автономне й незалежне від волі розкриття супроводить і означає занурення свідомості в тіло. Слід добре зрозуміти, що жоден вправний хапальний орган, устаткований поперечносмугастими м'язами, не може бути *статевим органом*; статевий орган, якщо він має з'явитись як орган, може бути тільки виявом вегетативного життя. Але випадковість з'являється знову, коли поміркувати, що є статеві органи і *конкретні* статеві органи. Зокрема проникнення чоловіка в жінку, хоч і узгоджується з тією радикальною інкарнацією, якою хоче бути бажання (тут і справді можна спостерегти органічну пасивність статевих органів під час коїтусу, бо якраз усе тіло напирає й відходить, *несе* статевий орган уперед і забирає його назад, якраз руки допомагають вставити пеніс, а сам пеніс з'являється як інструмент, яким маніпулюють, який занурюють, витягають назад, використовують; і так само несамохіть відбувається й розкриття і змащування піх-

ви), лишається абсолютно випадковою модальністю нашого сексуального життя. Це така сама чиста випадковість, як і власне сама сексуальна насолода. Щоправда, потрапляння свідомості в пастку тіла має свій нормальний результат, тобто своєрідний особливий екстаз, коли свідомість є вже тільки усвідомленням тіла, а отже, й рефлексивним усвідомленням тілесності. По суті, втіха (як і гострий біль) мотивує появу рефлексивного усвідомлення, що є *«увагою до втіхи»*. Але втіха — це смерть і невдача бажання. Вона є смертю бажання, бо є не тільки його здійсненням, а й межею і метою. Тут перед нами не що інше, як органічна випадковість: так *стається*, що інкарнація виявляється через ерекцію, а ерекція припиняється після еякуляції. Крім того, втіха закриває шлюз бажання, бо мотивує появу рефлексивного усвідомлення втіхи, об'єктом якої стає радість, тобто втіха — це *увага до інкарнації відображеного рефлексією для-себе*, а водночас і забування інкарнації іншого. Тут ми вже вийшли за межі царини випадковості. Безперечно, лишається випадковим, що перехід до зачарованої рефлексії стається з нагоди того особливого способу інкарнації, що є втіхою (адже є чимало прикладів переходу до рефлексивного без втручання втіхи), проте для бажання, тією мірою, якою воно є спробою інкарнації, тут є постійна небезпека, що свідомість, інкарнуючись, втратить із поля зору інкарнацію іншого, а її власна інкарнація поглине її так, що стане для неї остаточною метою. В цьому випадку втіха пестити перетворюється на втіху бути пещеним, а для-себе вимагає відчувати, як його тіло розкривається в ньому аж до нудоти. Враз уривається контакт, і бажанню бракує його мети. Досить часто трапляється, що ця невдача бажання мотивує перехід до мазохізму, тобто що свідомість, сприймаючи себе у своїй фактичності, вимагає, щоб свідомість іншого сприйняла й трансцендувала її як тіло-для-іншого. В цьому випадку інший як об'єкт зникає, а інший-як-погляд з'являється і моя свідомість є свідомістю, що непритомніє у своїй плоті під поглядом іншого.

І навпаки, бажання стоїть біля зародків своєї невдачі тією мірою, якою є бажанням *узяти* і *привласнити*. Фактично, не досить, щоб неспокій породжував інкарнацію

іншого, бо бажання є бажанням привласнити ту інкарновану свідомість. Тож бажання продовжується природно не *пестощами*, а діями хапання і проникнення. Мета пестощів — тільки наситити тіло іншого свідомістю і свободою. А тепер, коли тіло насичене, його слід узяти, схопити, ввійти в нього. Але вже через те, що я намагаюсь тепер схопити, притягти до себе, тримати і вкусити тіло іншого, моє тіло перестає бути плоттю і знов стає синтетичним інструментом, *яким я є*. Так само й *інший* припиняє бути інкарнацією, а знов стає інструментом серед світу, який я сприймаю на основі його ситуації. Його свідомість, яка з'являлась на поверхню його плоті і яку я намагався *скуштувати* своєю плоттю [1], зникає під моїм поглядом; інший буде тепер не більше, ніж *об'єктом* з об'єктами-образами всередині. Водночас мій неспокій щезає: це не означає, що я припиню бажати, просто бажання втратить свій матеріал, стане *абстрактним*. Це бажання маніпулювати та брати, і я наполягатиму на тому, щоб брати, але сама моя наполегливість спричинить зникнення моєї інкарнації. Тепер я знову долаю своє тіло до своїх можливостей (тут можливості брати), і так само й тіло іншого, подолане до своїх потенціальностей, падає з рівня *плоті* на рівень чистого об'єкта. Ця ситуація зумовлює розрив взаємності інкарнації, що якраз і була властивою метою бажання. Інший може залишатися стривоженим, може залишатися *для себе* плоттю, і я можу це зрозуміти, але це плоть, яку я вже не сприймаю своєю плоттю, плоть, яка є вже тільки *властивістю* іншого-як-об'єкта, а не інкарнацією іншого-як-свідомості. Таким чином, я є *тілом* (синтетичною тотальністю в ситуації) перед лицем *плоті*. Я опиняюсь майже в тій самій ситуації, з якої намагався вибратись із допомогою бажання; тобто я намагався використати іншого-як-об'єкт, щоб змусити його віддати його трансцендентність, і саме тому, що він *увесь* є об'єктом, він утік від мене з *усією* своєю трансцендентністю. Я знов утратив навіть виразне розуміння, чого я шукаю, хоч і далі в пошуку. Я беру й відкриваю себе, беручи, але те, що я беру в свої

[1] Doña Prouhèze (*Le soulier de Satin*, II[e] journée): «Il ne connaîtra pas le goût que j'ai» [«Він не знатиме смаку, який я мав».— *Перекл.*].

руки, є *іншою* річчю, ніж те, що я хотів узяти; я відчуваю це і страждаю від цього, але навіть не можу сказати, що я хотів узяти, бо через мій неспокій від мене втекло саме розуміння мого бажання. Я немов людина, яка, прокинувшись, виявляє, що її руки стискають краї ліжка, проте не може пригадати кошмару, що спровокував цей рух. Саме ця ситуація є зародком *садизму*.

Садизм — це пристрасть, безплідність і затятість. Садизм — затятість, бо є станом якогось для-себе, що сприймає себе як втягнене, проте не розуміє, *куди* воно втягнене, й наполягає на своєму втягненні, не маючи ні ясного усвідомлення мети, яку воно поставило собі, ні навіть виразного спогаду про вартість, яку воно пов'язує з цим утягненням. Садизм — безплідність, бо з'являється тоді, коли бажання вже позбулося свого неспокою. Садист опановує своє тіло як синтетичну тотальність і центр дії; він відновлює вічну втечу від своєї фактичності, почувається перед лицем іншого як чиста трансцендентність. *Для себе* він має страх перед неспокоєм і вважає його за принизливий стан; можливо, він просто не може *здійснити* цей стан у собі. Тією мірою, якою його затятість холодна, якою він є водночас затятістю й безплідністю, садист пристрасний. Його мета, як і мета бажання,— сприйняти й поневолити іншого не тільки в якості іншого-як-об'єкта, а і як чисту інкарновану трансцендентність. Але в садизмі акцент поставлено на інструментальному привласненні інкарнованого-іншого. І справді, «момент» садизму в сексуальності настає тоді, коли інкарноване для-себе долає свою інкарнацію, щоб привласнити інкарнацію іншого. Отже, садизм є відмовою інкарнуватись і втечею від усякої фактичності, а водночас намаганням привласнити фактичність іншого. Та оскільки він не може й не хоче здійснити інкарнацію іншого через свою власну інкарнацію і оскільки внаслідок саме цього він не має інших ресурсів, окрім як трактувати іншого як інструментальний об'єкт, він намагається використати тіло іншого як інструмент, щоб спонукати іншого реалізувати інкарноване існування. Садизм — це спроба інкарнації іншого насильством, і ця інкарнація «силою» має бути вже привласненням та використанням іншого. Садизм, як і бажання, намагається

роздягнути іншого — скинути дії, які його приховують. Він намагається відкрити плоть під дією. Та якщо в бажанні для-себе губиться у своїй власній плоті, щоб відкрити іншому, що й він є плоттю, садист відмовляється від своєї плоті, а водночас використовує інструменти, щоб силою відкрити собі плоть іншого. Мета садизму — негайне привласнення. Але садизм — це безвихідь, бо не тільки тішиться плоттю іншого, а й, у прямому зв'язку з тією плоттю, своєю неінкарнацією. Він *хоче* невзаємності сексуальних стосунків, тішиться, що є вільною привласнювальною владою перед лицем свободи, полоненої плоттю. Ось чому свідомості іншого садизм хоче присутнити плоть *по-іншому*. Він хоче присутнити її, трактуючи іншого як інструмент, він присутнює її через біль. І справді, під час болю фактичність заполонює свідомість, і, зрештою, рефлексивна свідомість зачаровується фактичністю нерефлексивної свідомості. Отже, це інкарнація через біль. Але водночас біль спричинений з допомогою інструментів; тіло для-себе, що завдає мук, є не чим іншим, як інструментом заподіяння болю. Тож для-себе з самого початку може піддатись ілюзії інструментально заволодіти свободою іншого, тобто занурити ту свободу в плоть, і далі будучи тим, хто *провокує*, хто хапає, хто душить тощо.

Садизм хотів би реалізувати саме той тип інкарнації, який називають *безсоромним*. Безсоромність — різновид буття для іншого, що належить до *типу* непристойного. Проте не все непристойне — безсоромне. У пристойності тіло з'являється як психіка в ситуації. Передусім воно розкриває свою трансцендентність як трансцендовану-трансцендентність; воно в дії і сприймає себе на основі ситуації й поставленої мети. Отже, кожен рух сприймається в перцептивному процесі, що йде від майбутнього до теперішнього. З цієї причини пристойна дія має, з одного боку, точність добре пристосованої машини, а з іншого — абсолютну непередбачуваність психічного, бо, як ми бачили, психіка є для іншого *непередбачуваним об'єктом*. Тож пристойна дія щомиті є абсолютно зрозумілою — тією мірою, якою розглядати в ній те, що *минуло*. Мало того, ця минула частина дії підтримується своєрідною естетичною необхідністю, що походить

від її досконалої пристосованості. Водночас мета-доякої-треба-дійти освітлює дію в її тотальності, проте вся майбутня частина дії лишається непередбачуваною, хоча на самому тілі в дії відчувається, що вона, тільки-но минувши, з'явиться як необхідна і пристосована. Саме цей рухливий образ необхідності і свободи (як властивості іншого-як-об'єкта) становить, власне кажучи, пристойність. Бергсон дав дуже добру його дескрипцію. У пристойності тіло є інструментом, що виявляє свободу. Пристойна дія, тією мірою, якою вона відкриває тіло як точний інструмент, щомиті забезпечує його виправданням для існування: рука *є на те, щоб* брати, і виявляє спочатку своє буття-щоб-брати. Оскільки рука сприймається на основі ситуації, яка потребує брання, вона й сама з'являється як *потрібна* у своєму бутті, вона *покликана*. А що рука виявляє свою свободу непередбачуваністю свого руху, вона з'являється на початку свого буття: здається, ніби рука створює сама себе внаслідок виправдального поклику ситуації. Отже, пристойність формує об'єктивний образ буття, що було б *своєю власною основою для*... Отже, фактичність одягнена й замаскована пристойністю: оголеність плоті цілком присутня, але її не можна *бачити*. Тож і найбільше кокетство, і найбільший виклик пристойності полягають у виставлянні розкритого тіла, що не має ніякого одягу, жодного іншого покриву, крім самої пристойності. Найпристойніше тіло — це тіло голе, чиї дії огортають його невидимим одягом, цілковито роздягаючи його плоть, дарма що та плоть тотально присутня перед очима глядачів. І навпаки, непристойне з'являється тоді, коли один з елементів пристойності зіткнувся з суперечністю у своєму здійсненні. Рух може стати *механічним*. У такому разі тіло завжди становить частину сукупності, яка його виправдовує, але як чистий інструмент; його трансцендована-трансцендентність зникає, а разом із нею зникає й *ситуація* як латеральний наддетермінізм об'єктів-інструментів *мого* всесвіту. Дії можуть бути й гострі та брутальні, але в такому разі це пристосування до ситуації, що провалюється; ситуація лишається, але між нею та *іншим* у ситуації заповзає якась порожнеча, певний гіатус. У цьому випадку інший залишається вільним, але

ця свобода сприймається тільки як чиста *непередбачуваність* і скидається на *clinamen* Епікурових атомів,— одне слово, на індетермінізм. Водночас мета залишається поставлена, і ми завжди сприймаємо рух іншого тільки на основі майбутнього. Але брак пристосування призводить до того, що перцептивна інтерпретація через майбутнє завжди зашорока або завузька: це інтерпретація *приблизна*. Отже, виправдання руху і буття іншого здійснюється недосконало; в крайньому випадку незграбі немає виправдань, уся його фактичність, утягнена в ситуацію й поглинена нею, відкочується до нього. Незграба недоречно вивільняє свою фактичність і ставить її раптом під наш погляд: там, де ми сподівалися побачити ключ до ситуації, який спонтанно випливає з самої ситуації, ми зненацька натрапляємо на випадковість, яку годі виправдати, непристосованої присутності, нас поставлено перед існуванням екзистента.

А проте, коли тіло повністю в дії, фактичність ще не є плоттю. *Безсоромність* з'являється тоді, коли тіло прибирає поз, які цілковито скидають з нього його дії і відкривають інертність його плоті. Видовище голого тіла зі спини не є безсоромним. Але певні мимовільні похитування зада під час ходьби безсоромні. Це тому, що тоді в ходока працюють тільки ноги, а зад здається ізольованою подушкою, яку вони несуть і балансування якої є чистою покорою законам тяжіння. Зад не може виправдатися ситуацією, навпаки, він цілковитий руйнівник усякої ситуації, бо має пасивність речі і як річ дає себе нести ногам. Зад зненацька відкривається як невиправдана фактичність, він «зайвий», як усяке випадкове буття. Він ізолюється в тілі, теперішнім значенням якого є ходьба, він голий (навіть якщо якась тканина прикриває його), бо ж не бере участі в трансцендованій-трансцендентності тіла в дії. Його балансувальний рух інтерпретується не на основі майбутнього; він інтерпретується і є знаним на основі минулого, як фізичний факт. Природна річ, ці зауваження слушні у випадках, коли все тіло стає плоттю — внаслідок чи то, вже й не знати якої, млявості його рухів, яку не можна інтерпретувати ситуацією, чи то деформації його структури (скажімо, розмноження жирових клітин), яка показує нам фактич-

ність, надмірну відносно ефективної присутності, що її вимагає ситуація. І ця розкрита плоть є особливо безсоромною, коли розкривається комусь, хто не перебуває в стані бажання, а на додачу *ще й не збуджуючи його бажання*. Конкретний брак пристосування, що руйнує ситуацію тієї самої миті, коли я сприймаю її, і що подає мені інертне розкриття плоті як раптову появу під тоненькою одежиною рухів, яка вкриває її,— тоді, коли я сам не перебуваю відносно цієї плоті в стані бажання,— ось що я називатиму безсоромним.

Тепер ми вже бачимо сенс садистської вимоги: пристойність відкриває свободу як властивість іншого-як-об'єкта і відсилає неясно — як і суперечності чуттєвого світу у випадку Платонового спогаду — до якогось трансцендентного *понад*, про яке ми маємо тільки плутаний спогад і якого можна досягти тільки через радикальну зміну нашого буття, тобто рішуче прийнявши наше буття-для-іншого. Водночас пристойність розкриває і закриває плоть іншого, або, якщо хочете, розкриває, щоб одразу закрити; плоть у пристойності є недоступним іншим. Садист наміряється зруйнувати пристойність, щоб *дійсно* конституювати інший синтез іншого. Він хоче спонукати з'явитися плоть іншого; самою своєю появою плоть зруйнує пристойність, і фактичність знову поглине свободу-як-об'єкт іншого. Це поглинання не є неантизацією: для садиста саме *інший-як-вільний* виявляється як плоть. Тотожність іншого-як-об'єкта не знищена внаслідок цих аватар, але відносини плоті зі свободою змінились на протилежні: у пристойності свобода містила й завуальовувала фактичність, а в новому синтезі, який має діяти, вже фактичність містить і приховує свободу. Отже, садист прагне спонукати з'явитися плоть зненацька і внаслідок примусу, тобто з допомогою не своєї власної плоті, а свого тіла як інструмента. Він наміряється примусити іншого прибирати такі позиції й пози, щоб його тіло видавалося *безсоромним*; таким чином, садист лишається на площині інструментального привласнення, оскільки спонукає народитися плоть, діючи на іншого силою, тож інший стає інструментом у його руках. Садист *маніпулює* тілом іншого, тисне на його плечі, щоб прихилити до землі і сідниці іншого

випнулися, тощо, а з іншого боку, мета цього інструментального використання іманентна самому використанню: садист трактує іншого як інструмент, щоб спричинити появу плоті іншого; садист є буттям, що сприймає іншого як інструмент, чия функція — його власна інкарнація. Отже, ідеал садиста буде досягнений тоді, коли інший уже стане плоттю, не припинивши бути інструментом, плоттю, що має народитися з плоті, тоді, коли, скажімо, стегна вже пропонуватимуть себе в безсоромній розкритій пасивності, проте й далі будуть інструментами, якими маніпулюють, які розсувають і згинають, аби ще більше випнулися сідниці, щоб, своєю чергою, можна було інкарнувати і їх. Проте не помилімося. Те, чого прагне з такою затятістю садист, те, що він хоче м'яти руками і товкти кулаком,— це свобода іншого. Свобода тут, у цій плоті, вона і є цією плоттю, бо ж є фактичність іншого; отже, садист прагне привласнити саме її. Таким чином, садист спрямовує свої зусилля на те, щоб полонити іншого в його плоті через насильство і біль, привласнити тіло іншого через трактування іншого як плоті, що має народитися з плоті, але це привласнення долає привласнюване тіло, бо хоче володіти ним тільки тією мірою, якою воно ув'язнює в собі свободу іншого. Ось чому садистові хотілося б мати очевидні докази цього поневолення плоттю свободи іншого: він прагне, щоб у нього просили прощення, тортурами і погрозами змушує іншого принижуватися, зректися найдорожчого. Часом кажуть, ніби це наслідок любові до панування, жадання влади, але таке пояснення туманне і безглузде. Спершу годилося б пояснити оту любов до панування. Ця любов якраз і не може передувати садизмові як його основа, бо, як і він, і на тій самій площині, що й він, народжується з неспокою перед лицем іншого. Фактично, якщо садистові подобається виривати зречення тортурами, то це з причин, аналогічних тим, які дають змогу тлумачити значення *кохання*. Ми й справді бачили, що кохання вимагає не скасування свободи іншого, а його поневолення як свободи, тобто самопоневолення свободи. Так само й садизм прагне не придушити свободу того, кого він катує, а змусити ту свободу вільно самоототожнитись із катованою плоттю. Ось чому мить

утіхи для ката настає тоді, коли жертва зрікається або принижується. І справді, хоч яким буде тиск на жертву, зречення лишається *вільним*, є спонтанним витвором, відповіддю на ситуацію, виявляє людську-реальність. Хоч яким був опір жертви і хоч скільки вона чекала, перше ніж просити милосердя, вона всупереч усьому могла почекати ще десять хвилин, хвилину або секунду. Вона сама *визначає* мить, коли біль став нестерпний. За доказ тут правлять ті докори й сором, з якими вона згодом переживає своє зречення. Таким чином, жертва цілком відповідальна за своє зречення. А з іншого боку, садист вважає себе водночас за причину зречення. Якщо жертва чинить опір і відмовляється просити милосердя, гра від цього стає ще цікавіша: ще один поворот гвинта, ще один скрут, і опір зрештою припиниться. Садист ставить себе так, наче він «має ввесь час». Він спокійний, не квапиться, порядкує своїми інструментами, немов фахівець, випробовує їх один за одним, наче слюсар, що підбирає різні ключі до якогось замка; його тішить ця двозначна й суперечлива ситуація. Адже, з одного боку, він — той, хто в лоні універсального детермінізму терпляче добирає засоби з огляду на мету, яка буде досягнена *автоматично*,— так само як автоматично відкриється замок, коли слюсар добере «справжній» ключ; а з іншого боку, ця визначена мета може реалізуватись тільки через вільну й абсолютну співпрацю іншого. Отже, мета до самого кінця лишається і передбачуваною, й непередбачуваною. А досягнена мета зостається для садиста двозначною, суперечливою й неврівноваженою, оскільки є водночас і неминучим наслідком технічного використання детермінізму, і виявом незумовленої свободи. Видовище, яке розгортається перед садистом,— свобода, що бореться проти розкриття плоті і що, зрештою, вільно вибирає своє поглинання плоттю. У мить зречення результату, якого прагнули, досягнено: тіло цілком обернулось у тремку безсоромну плоть, дотримується пози, яку йому накинув кат, а не тієї, яку воно вибрало б само; мотуззя, що обв'язує тіло, підтримує його як інертну річ, і тому тіло припиняє бути об'єктом, що рухається спонтанно. І через зречення свобода вибирає самоототожнення саме з

цим тілом; це спотворене і засапане тіло — сам образ розбитої й поневоленої свободи.

Ці кілька зауваг аж ніяк не можуть вичерпати проблеми садизму. Ми хочемо просто показати, що садизм є в самому бажанні як зародок, як невдача бажання. І справді, тільки-но я намагаюся *схопити* тіло іншого, яке я спонукав інкарнуватися своєю інкарнацією, як уривається взаємність інкарнації, я долаю своє тіло до його власних можливостей і орієнтуюсь на садизм. Отже, садизм і мазохізм — це два підводні рифи бажання: я або долаю неспокій до привласнення тіла іншого, або, впившись своїм неспокоєм, звертаю увагу тільки на свою плоть і не вимагаю від іншого нічого, крім бути поглядом, який допоможе мені реалізувати мою плоть. Саме внаслідок цієї непослідовності бажання і його одвічного вагання між тими двома рифами «нормальну» сексуальність дуже часто називають «садо-мазохістською».

А втім, і садизм — як і сліпа байдужість і як бажання — містить у собі принцип своєї невдачі. Передусім тут є глибока несумісність між сприйняттям тіла як плоті і його інструментальним використанням. Якщо з плоті я роблю інструмент, вона відсилає мене до інших інструментів і до потенціальностей, одне слово, до майбутнього; вона почасти виправдана в своєму *бутті-тут* ситуацією, яку я створив навколо себе, так само як присутність цвяхів і картини, яку треба почепити на стіну, виправдовує присутність молотка. Характер тіла як плоті, тобто фактичності, яку годі використати, раптом змінюється на характер речі-інструмента. Комплекс «плоть-інструмент», що його намагався створити садист, розпадається. Цей глибокий розпад може бути замаскований, поки плоть лишається інструментом для відкриття плоті, бо так я конституюю інструмент з іманентною метою. Та коли інкарнації досягнено, коли я справді маю перед собою засапане тіло, я вже не знаю, як *використати* цю плоть. Їй уже не можна приписати жодної мети — саме тому, що я спричинив появу її абсолютної випадковості. Вона *«тут»* і вона тут *«нінащо»*. Тож у цьому розумінні я не можу заволодіти нею як плоттю, я не можу інтегрувати її до складної системи інструментальності, не призвівши до того, що її матеріальність плоті, її

«плотськість» негайно втече від мене. Я можу тільки приголомшено стояти перед нею в стані споглядального подиву або ж інкарнуватися й собі, віддатися неспокоєві, щоб принаймні знов опинитися на рівні, де плоть розкривається плоті в її цілковитій плотськості. Таким чином, садизм тієї самої миті, коли його мета має бути досягнена, поступається бажанню. Садизм — це поразка бажання, а бажання — поразка садизму. З цього кола можна вийти тільки з допомогою задоволення і так званого «фізичного володіння». Фактично, в ньому дано новий синтез садизму й бажання: тужавіння статевого органу свідчить про інкарнацію, факт «проникання в...» або «проникненості» символічно реалізує спробу садистського і мазохістського привласнення. Та якщо насолода дає змогу вийти з цього кола, то лише тому, що вбиває водночас і бажання, і садистську пристрасть, не задовольнивши їх.

Водночас, і то на зовсім іншій площині, садизм містить у собі новий мотив поразки. Адже садист, по суті, намагається привласнити трансцендентну свободу жертви. Але саме ця свобода принципово залишається недосяжною. Що затятіше садист трактує іншого як інструмент, то далі тікає від нього та свобода. Він може діяти на свободу тільки як на об'єктивну властивість іншого-як-об'єкта. Тобто на свободу серед світу з її мертвими-можливостями. Та оскільки мета садиста — повернути своє буття-для-іншого, він не досягає її в принципі, бо єдиний інший, з яким він має справу,— це інший у світі, що має про садиста, який затято напирає на нього, тільки «образи у своїй голові».

Садист з'ясовує свою помилку, коли його жертва *дивиться* на нього, тобто коли відчуває абсолютне відчуження свого буття у свободі іншого; він тоді усвідомлює, що не тільки не відновив свого «буття-зовні», а й що діяльність, якою він намагався відновити його, сама вже трансцендована і зафіксована в «садизмі» як *habitus* та властивість з її кортежем мертвих-можливостей і що ця трансформація відбувається через іншого і для іншого, якого він хоче поневолити. Садист тоді з'ясовує, що не може діяти на свободу іншого, навіть примушуючи іншого принижуватись і просити милосердя, бо ж якраз в

абсолютній свободі іншого й через неї існує світ, де є садист, і знаряддя тортур, і сотні приводів принижуватись і зрікатися. Ніхто так не відтворив впливу погляду жертви на своїх катів, як Фолкнер на останніх сторінках роману «Світло в серпні». «Добропорядні громадяни» щойно зловили негра Кристмаса й кастрували його. Кристмас помирає:

«Але чоловік на землі не ворушився. Він просто лежав із розплющеними очима, порожніми геть від усього, крім свідомості, і тільки немов якась тінь залягала навколо його вуст. Він довго дивився на них спокійними, незглибними очима, погляд яких несила було витримати. Потім його обличчя, тіло, він увесь неначе провалились, упали кудись досередини, а з пошматованого одягу навколо сідниць і стегон ринула чорна, сперта, наче віддих після паузи, кров. Вона струменем лилася з блідого тіла, скидаючись на іскри, що вогненним снопом вилітають з ракети, і на тому чорному струмені негр, здавалося, піднімався і назавжди вкарбовувався в їхню пам'ять. Вони не забудуть його ніколи, хоч у яких затишних долинах, поблизу яких тихих, заспокійливих струмків судилося їм ходити під старість, хоч у яких ясних дитячих личках вони намагатимуться побачити старі нещастя й нові надії. *Він буде тут, задивлений, спокійний, незмінний, нещезний і начебто не грізний, а втихомирений, бо перемога таки дісталася йому* [1]. З міста знову долинуло, трохи приглушене стінами, завивання сирени, піднеслось до неймовірного крещендо й покинуло царство звуків»[2].

Отже, цей вибух погляду іншого в світ садиста призводить до краху значення і мети садизму. Садист з'ясовує, що саме *цю свободу-тут* він хотів поневолити, і водночас усвідомлює марність своїх зусиль. Отже, ми знову відіслані від *буття-що-дивиться* до *буття-наяке-дивляться*, і не вийшли з того кола.

Цими кількома зауваженнями ми аж ніяк не наміряємося вичерпати ані проблему сексу, ані, тим паче, про-

---

[1] Курсив мій. – Ж.-П. С.

[2] Перекладено не з французького перекладу (*Lumiure d'aout*, N.R.F., p. 385), що його подає Сартр, а з оригіналу: William Faulkner, *Light in August*. New York: Modern Library, 1932, p. 407.– *Перекл.*

блему позицій щодо іншого. Ми просто хотіли відзначити, що сексуальна позиція — первісна модель поведінки у відносинах з іншим. Навіть казати не треба, що така поведінка необхідно містить у собі первісну випадковість буття-для-іншого і випадковість нашої власної фактичності. Але ми не могли припустити, що ця поведінка з самого початку підлягає фізіологічній та емпіричній конституції. Тільки-но «тут є» тіло і тільки-но «тут є» *інший*, ми реагуємо *бажанням*, *коханням* і вже згаданими похідними позиціями. Наша фізіологічна структура тільки символічно, і то на площині абсолютної випадковості, виражає факт, що ми є перманентною можливістю зайняти ту або ту з цих позицій. Таким чином, можна сказати, що для-себе є сексуальним у самій своїй появі перед лицем іншого і що через нього сексуальність приходить у світ.

Ми вочевидь не претендуємо, що всі позиції щодо іншого зводяться до цих уже описаних сексуальних позицій. Якщо ми так докладно зупинялися на них, то лише з двох причин: вони, по-перше, фундаментальні, а по-друге, всі складні різновиди ставлення одних людей до інших є тільки збагаченням цих двох початкових позицій (і ще третьої — ненависті, яку ми невдовзі опишемо). Безперечно, конкретні моделі поведінки (співпраця, боротьба, суперництво, змагання, співучасть, покора[1] тощо) безмежно витончені, щоб їх можна було описати, бо відповідають історичній ситуації і конкретним особливостям кожних відносин для-себе з іншим, проте всі вони містять у собі, мов скелет, сексуальні відносини. І це не тому, що існує якесь «лібідо», яке прокрадається всюди, а просто тому, що описані позиції є фундаментальними проектами, через які для-себе *здійснює* своє буття-для-іншого й намагається трансцендувати цю фактичну ситуацію. Тут не місце доводити, що жалощі, захват, відраза, заздрощі, вдячність і т. ін. можуть містити кохання і бажання, бо це може з'ясувати кожен, зіпершись на свій досвід, а також на ейдетичну інтуїцію цих різноманітних сутностей. Це не означає, звичайно, що ці різні позиції — тільки маски, які запозичує сексу-

[1] А також материнська любов, жалощі, доброта і т. ін.

альність. Але слід розуміти, що сексуальність інтегрується до них як основа і вони охоплюють її та долають, так само як уявлення про коло охоплює і долає уявлення про сегмент, який обертається навколо свого одного непорушно закріпленого краю. Ці позиції-основи можуть бути завуальовані, так само як скелет, прихований плоттю, і саме це здебільшого й трапляється. Випадковість тіл, структура первісного проекту, яким я є, історія, яку я історизую, можуть визначити, що сексуальна позиція здебільшого залишатиметься імпліцитною, перебуватиме всередині набагато складніших моделей поведінки: адже, наприклад, іншого «тієї самої статі» рідко бажать експліцитно. Позаду моральних заборон і суспільних табу первісна структура бажання залишається принаймні в тій особливій формі неспокою, який називають сексуальною відразою. І не слід розуміти тієї перманентності сексуального проекту як його перебування «в нас» у неусвідомленому стані. Проект для-себе може існувати тільки в усвідомленій формі. Просто він існує як інтегрований до певної структури, в якій він розчиняється. Це те, що мали на увазі психоаналітики, зробивши з сексуальної афективності «tabula rasa», всі детермінації якої походять з індивідуальної історії. А проте не слід гадати, ніби ця сексуальність на початку *недетермінована*, фактично, вона охоплює всі детермінації з миті появи для-себе у світі, де «є» інші. А те недетерміноване, що має бути визначене індивідуальною історією кожного,— це тип відносин з іншим, у яких сексуальна позиція (бажання-кохання, мазохізм-садизм) виявиться у своїй експліцитній чистоті.

Саме тому, що ці позиції первісні, ми й вибрали їх, щоб показати *коло* відносин з іншим. Оскільки вони справді інтегровані в *усі* позиції щодо іншого, то зумовлюють своєю круговою формою інтегральність ставлення до іншого. Кохання знаходить поразку в собі самому; бажання виникає зі смерті кохання і теж щезає, поступаючись коханню, і так само й усі моделі поведінки щодо іншого-як-об'єкта містять у собі імпліцитне, завуальоване відсилання до іншого-як-суб'єкта, і це відсилання є їхньою смертю. На смерті конкретної поведінки щодо іншого-як-об'єкта виникає нова позиція, яка наміряється

заволодіти іншим-як-суб'єктом, а вона, своєю чергою, виявляє свою непослідовність і зникає, щоб поступитися протилежній моделі поведінки. Отже, ми опинимось у стані невизначених відсилань від іншого-як-об'єкта до іншого-як-суб'єкта і навпаки; рух не зупиниться ніколи, і саме цей рух із його раптовими змінами напряму на протилежний становить наші відносини з іншим. Будь-якої миті, коли дивитися на нас, ми перебуваємо в тій або тій із цих позицій — невдоволені як першою, так і другою. Ми можемо більш-менш довго утримувати себе на зайнятій позиції залежно від нашої нещирості або конкретних обставин нашої історії, але цієї позиції самої по собі нам ніколи не досить: вона щоразу неясно вказуватиме на іншу. Отже, ми й справді ніколи не зможемо стати на послідовну позицію щодо іншого, якщо він не розкриватиметься нам *водночас* як суб'єкт і як об'єкт, як трансцендувальна-трансцендентність і як трансцендована-трансцендентність, а це в принципі неможливо. Отже, невпинно борсаючись між буттям-поглядом і буттям-на-яке-дивляться, падаючи з одного в друге внаслідок почережних поворотів, ми завжди, хоч яку позицію займемо, перебуваємо в стані нестабільності щодо іншого: прагнемо неможливого ідеалу одночасного сприйняття його свободи і його об'єктивності. Якщо скористатися висловом Жана Валя, ми перебуваємо щодо іншого то в стані транс-десцендентності (коли сприймаємо його як об'єкт та інтеґруємо в світ), то в стані транс-асцендентності (коли відчуваємо його як трансцендентність, що трансцендує нас), але жоден з цих обох станів не є самодостатнім і ми ніколи не можемо конкретно поставити себе на площину рівності, тобто на площину, де визнання свободи іншого зумовило б і визнання нашої свободи цим іншим. Інший принципово невловний: він утікає від мене, коли я шукаю його, і володіє мною, коли я тікаю від нього. Навіть якби я захотів діяти за приписами Кантової моралі, взявши за незумовлену мету свободу іншого, ця свобода стала б трансцендованою-трансцендентністю на основі вже того, що я зробив її своєю метою. З другого боку, я міг би діяти на його користь, тільки використовуючи іншого-як-об'єкт у якості інструмента реалізації цієї свободи. Фактично, необхідно, щоб я сприй-

мав іншого в ситуації як об'єкт-інструмент, і тоді моя єдина спроможність полягатиме в зміні ситуації щодо іншого та іншого щодо ситуації. Таким чином, я дійшов до парадоксу, що є рифом усієї ліберальної політики; Русо схарактеризував його одним словом: я повинен «примусити» іншого бути вільним. Цей примус, навіть якщо його не завжди і навіть не дуже часто застосовують у формі насильства, й досі визначає відносини людей між собою. Якщо я втішаю або запевняю, то тільки на те, щоб визволити свободу іншого від страхів та прикрощів, які пригнічують її, проте втіха й запевнення — це організація системи заходів з метою *діяти* на іншого, а отже, інтеґрувати і його як річ-інструмент до цієї системи. Крім того, втішальник здійснює довільний поділ між свободою, яку він ототожнює з використанням Розуму та пошуками Добра, і горем, яке йому видається наслідком психічного детермінізму. Тож його дії спрямовані на відокремлення свободи від горя, так само як відокремлюють два компоненти якоїсь хімічної речовини. На основі самого факту, що втішальник гадає, ніби свободу можна відокремити, він її трансцендує, чинить над нею насильство й не може, на тому рівні, де він є, збагнути таку істину: сама свобода *спричиняє собі* горе, тож діяти, щоб визволити свободу від горя,— це діяти проти свободи.

Але не слід гадати, ніби мораль «laisser-faire» і толерантності більше шанує свободу іншого: відколи я існую, я встановлюю фактичну межу свободи іншого, я є цією межею і кожен із моїх проектів проводить цю межу навколо іншого. Доброчинство, laisser-faire, толерантність — чи будь-яка позиція невтручання — це мій самопроект, що втягує мене і втягує іншого без його згоди. Реалізувати толерантність навколо іншого — це зробити так, щоб інший силою був укинутий у толерантний світ; це в принципі відібрати від нього ті вільні можливості сміливого опору, наполегливості, самоствердження, які він мав нагоду розвинути в нетолерантному світі. Цей факт стане ще очевиднішим, якщо розглянути проблему виховання: суворе виховання трактує дитину як інструмент, бо силою намагається прихилити її до вартостей, які вона не приймає, але й ліберальне виховання, пра-

гнучи дотримуватись інших методів, однаково вибирає *a priori* принципи й вартості, в ім'я яких виховуватимуть дитину. Переконувати дитину й лагідно ставитися до неї — однаково чинити певний примус. Отже, повага до свободи іншого — пустий звук; якби ми навіть змогли спроектувати вшанування цієї свободи, кожна позиція, зайнята відносно іншого, була б насильством над тією свободою, яку ми начебто мали шанувати. Крайня позиція, що давалася б як тотальна байдужість перед лицем іншого, теж не є розв'язком: ми вже вкинуті в світ перед лицем іншого, наша поява є вільним обмеженням його свободи, і ніщо, навіть самогубство, не можуть змінити цієї початкової ситуації. Фактично, хоч якими будуть наші дії, ми здійснюємо їх у світі, де вже є інший і де я *зайвий* відносно іншого.

Здається, саме з цієї незвичайної ситуації походить уявлення про провину і гріх. Я *винен* перед лицем іншого. Винен передусім тому, що під поглядом іншого відчуваю своє відчуження й наготу як падіння, з яким маю змиритися. Саме в цьому й полягає значення славетного рядка з Біблії: «...і пізнали, що нагі вони». Крім того, винен ще й тим, що я теж дивлюся на іншого, бо внаслідок власного самоствердження конституюю його як об'єкт і як інструмент, спричиняючи, щоб і він відчув те відчуження, з яким має змиритися. Таким чином, прабатьківський гріх — це моя поява у світі, де є інший, і, хоч якими будуть мої дальші відносини з іншим, вони стануть лише варіаціями на початкову тему моєї провини.

Ця провина супроводиться безпорадністю, яка, проте, не спромагається відмити мене від провини. Як ми бачили, хоч би що я робив *для* свободи іншого, мої зусилля зводяться до трактування іншого як інструмент і до виставляння його свободи як трансцендованої-трансцендентності; але, з іншого боку, хоч якою буде моя сила примусу, я досягну іншого тільки в його бутті-як-об'єкт. Я тільки зможу створити для його свободи нагоди виявитися, ніколи не спромігшись збільшити її або зменшити, керувати або заволодіти нею. Отже, я винен перед іншим у самому своєму бутті, бо поява мого буття обдаровує іншого, всупереч йому самому, новим виміром

буття; з іншого боку, я не можу ні скористатися своїм ґанджем, ні виправити його.

Для-себе, що, історизуючись, відчуває ці різні аватари, може вирішити, цілком усвідомлюючи марність своїх попередніх зусиль, домагатися смерті іншого. Це вільне визначення називають ненавистю. Воно пов'язане з фундаментальним зреченням: для-себе полишає свої претензії реалізувати союз з іншим; зрікається використовувати іншого як інструмент відновлення свого буття-в-собі. Воно просто хоче знову здобути свободу без фактичних меж, тобто звільнитися від свого невловного буття-об'єктом-для-іншого і скасувати свій вимір відчуження. Цей намір еквівалентний проекту реалізувати світ, де не існує іншого. Для-себе, що ненавидить, погоджується бути тільки для-себе; пересвідчившись на різноманітному досвіді в неможливості використати своє буття-для-іншого, воно знову воліє бути тільки вільною неантизацією свого буття, детоталізованою тотальністю, переслідуванням, що саме визначає свою мету. Той, хто ненавидить, проектує не бути об'єктом, а ненависть постає як абсолютна позиція свободи для-себе перед лицем іншого. Ось чому ненависть, по-перше, не принижує ненависний об'єкт. Адже ненависть ставить суперечку на її справжній ґрунт: я ненавиджу в іншому, не оцю зовнішність, не оцей ґандж, не оцю конкретну дію, а його існування взагалі як трансцендовану-трансцендентність. Ось чому ненависть зумовлює визнання свободи іншого. Але це визнання абстрактне й негативне: ненависть знає тільки іншого-як-об'єкт і прив'язується до цього об'єкта. Саме цей об'єкт вона хоче знищити, щоб придушити водночас трансцендентність, яка пронизує його. Ця трансцендентність тільки неясно відчувається як недосяжне понад, як постійна можливість відчуження для-себе, що ненавидить. Отже, вона ніколи не *сприймається сама по собі*, крім того, вона не може бути такою, не стаючи об'єктом, а я відчуваю її як характер, що постійно тікає, іншого-як-об'єкта, як «не-даний», «не-зроблений» аспект її найдоступніших емпіричних якостей, як своєрідну постійну засторогу, яка повідомляє мені, що «суть не в цьому». Ось чому ненавидять *через* розкриту психіку, а не саму цю психіку; ось чому це однако-

во, що ненавидіти трансцендентність іншого через те, що ми емпірично називаємо його пороками і чеснотами. Я ненавиджу всю психічну-тотальність тією мірою, якою вона відсилає мене до трансцендентності іншого. Я не принижуюсь до того, щоб ненавидіти якусь конкретну об'єктивну деталь. Саме в цьому ми добачаємо на різницю між ненавистю і відразою. Ненависть не конче з'являється з нагоди лиха, яке мені доводиться терпіти. Навпаки, вона може народитися там, де теоретично можна було б сподіватися вдячності, тобто з нагоди якогось добра. Нагода, що провокує ненависть,— це просто дія іншого, внаслідок якої я змушений *відчувати на собі* його свободу. Ця дія сама по собі принизлива; вона принизлива як конкретне відкриття моєї інструментальної об'єктності перед лицем свободи іншого. Це відкриття одразу затемнюється, занурюється в минуле і стає тьмяним, але саме воно залишає в мене відчуття, що є «щось», яке треба знищити, аби я визволився. Ось чому, зрештою, вдячність така близька до ненависті: бути вдячним за якесь добро — це визнавати, що інший був цілковито вільний, діючи так, як діяв. Жоден примус, навіть примус обов'язку не детермінував його. Він цілком відповідальний за свою дію і вартості, які відігравали провідну роль при її виконанні. А сам я був тільки приводом, матеріалом, на який впливала його дія. На основі цієї вдячності для-себе може спроектувати на свій вибір кохання або ненависть: далі воно вже не може нехтувати іншого.

Другий висновок із цих зауваг полягає в тому, що ненависть — це ненависть до всіх інших, зосереджена в ненависті до одного іншого. Прагнучи смерті конкретного іншого, я хочу символічно вразити сам загальний принцип існування іншого. Інший, якого я ненавиджу, фактично репрезентує *всіх* інших. Мій проект придушити його — це проект придушити іншого взагалі, тобто відвоювати мою несубстанційну свободу для-себе. В ненависті дано розуміння того, що мій вимір відчуженого-буття є *реальним* поневоленням, що йде до мене через інших. Тож я проектую придушити саме це поневолення. Ось чому ненависть є *чорним* почуттям, тобто почуттям, спрямованим на придушення іншого, почуттям, що як

проект усвідомлено проектується всупереч несхваленню інших. Я не схвалюю ненависті, яку інший живить до іншого, вона непокоїть мене, і я намагаюся придушити її, оскільки, дарма що експліцитно вона не спрямована на мене, я знаю, що вона стосується мене і здійснюється проти мене. І вона справді спрямована на те, щоб знищити мене — не тому, що намагається мене знищити, а тому, що принципово вимагає мого несхвалення, щоб пройти повз нього. Ненависть вимагає бути ненависною — тією мірою, якою ненависть до ненависті дорівнює занепокоєному визнанню свободи ненависника.

Але ненависть — теж поразка. Фактично, її початковий проект — придушити інші свідомості. Та якщо вона й спроможеться на успіх, тобто якщо зможе скасувати цієї миті іншого, то не може зробити так, щоб іншого не було. Мало того, скасування іншого, щоб бути пережитим як тріумф ненависті, зумовлює експліцитне визнання, що інший *існував*. У такому разі моє буття-для-іншого, ковзнувши в минуле, стає моїм неминучим виміром. Воно є тим, чим я мав бути, неначе вже бувши ним. Отже, я не можу звільнитися від нього. Але, здається, принаймні можна було б сказати, що я втік від неї тепер і втечу в майбутньому, проте ні. Той, хто бодай коли-небудь був для іншого, затруєний у своєму бутті до кінця своїх днів, навіть якщо інший буде цілком придушений; він ніколи не припинить сприймати свій вимір буття-для-іншого як перманентну можливість свого буття. Він не зможе відвоювати того, що відчужив, і навіть утратить будь-яку надію подіяти на це відчуження і обернути його на свою користь, бо інший забрав ключ цього відчуження з собою в могилу. Те, чим я був для іншого, зафіксовано смертю іншого, і я мав неминуче бути ним у минулому; я маю бути ним, і то таким самим чином, у теперішньому, якщо й далі дотримуватимусь позиції, проектів і способу життя, що їх оцінював інший. Смерть іншого конституює мене як неминучий об'єкт, точнісінько так, як моя власна смерть. Отже, тріумф ненависті в самій своїй появі обертається на поразку. Ненависть не дає нам змоги вийти з кола. Ненависть просто репрезентує останню розпачливу спробу. Після поразки цієї спроби для-себе нічого не лишається, як знов увійти в

це коло й без кінця-краю метатись від однієї фундаментальної позиції до іншої [1].

III. «Буття з» (Mitsein) і «Ми»

Безперечно, хтось може зауважити, що наш опис неповний, бо не залишає місця для певного конкретного досвіду, в якому ми відкриваємо себе не в конфлікті з іншим, а в союзі з ним. Адже ми й справді досить часто кажемо «ми». Саме існування й використання цієї граматичної форми необхідно відсилає нас до реального досвіду *Mitsein*. «Ми» може бути суб'єктом і в такій формі воно тотожне множині від «я». Звичайно, в багатьох випадках паралелізм між граматикою і мисленням більше ніж сумнівний; можливо, навіть годилося б цілковито переглянути питання і розглянути зв'язок мови з мисленням у зовсім новій формі. А проте таки правда, що «ми»-суб'єкт було б навіть важко уявити, якби він не відсилав принаймні до думки про множинність суб'єктів, що сприйматимуться одночасно один за одним як суб'єктивності, тобто як трансцендентні-трансцендентності, а не як трансцендовані-трансцендентності. Якщо слово «ми» — не простий *flatus vocis*, пустий звук, воно означає концепт, що охоплює безмежне розмаїття можливих досвідів. І ці досвіди, здається, *a priori* суперечать відчуттю мого буття-як-об'єкт для іншого або відчуттю буття-як-об'єкт іншого для мене. В «ми»-суб'єкті ніхто не є об'єктом. «Ми» охоплює множину суб'єктивностей, що визнають одна одну як суб'єктивності. Однак це визнання не становить об'єкта якоїсь експліцитної тези; те, що ставиться експліцитно, є спільною дією або об'єктом спільного сприйняття. «Ми» чинимо опір, «ми» йдемо в наступ, «ми» засуджуємо злочинця, «ми» дивимося той або той спектакль. Отже, визнання суб'єктивностей подібне до самовизнання нонтетичної свідомості; мало того, воно має бути здійснене *латерально* нонтетичною свідомістю, тетичний об'єкт якої — та або та картина сві-

[1] Ці міркування аж ніяк не відкидають можливості етики визволення і спасіння. Але цієї етики можна досягти тільки внаслідок радикального навернення, яке ми тут не можемо обговорювати.

ту. За найкращий приклад «ми» нам може правити глядач театральної вистави, чия свідомість виснажується, намагаючись зрозуміти вигадане видовище, передбачити події з допомогою схем їхнього можливого розвитку, визначити вигадані постаті як героя, зрадника, в'язня тощо, а сам він, проте, в самій появі, що робить його усвідомленням вистави, конституюється нонтетично як усвідомлення буття *співглядачем* вистави. Кожному й справді знайоме оте невисловлене збентеження, яке проймає нас у напівпорожній залі, і навпаки, отой ентузіазм, що спалахує й посилюється в повній, перейнятій захватом залі. Крім того, відчуття ми-як-суб'єкта може, безперечно, виявлятися за будь-яких обставин. Я сиджу на терасі кав'ярні, спостерігаю інших клієнтів і знаю, що й мене спостерігають. Тут ми перебуваємо в найзвичайнішому випадку конфлікту з іншими (буття-як-об'єкт іншого для мене, моє буття-як-об'єкт для іншого). Аж ось зненацька на вулиці щось сталося, скажімо, легеньке зіткнення велосипедиста й таксі. Миттю, тільки-но ставши глядачем інциденту, я почуваюсь нонтетично як втягнений у *ми*. Суперництво, дрібні попередні конфлікти щезли, і свідомості, що забезпечують матеріал «ми», якраз і є свідомостями всіх клієнтів кав'ярні: *ми* приглядаємось до події, *ми* беремо участь. Це та однодушність, яку Жуль Ромен прагнув описати в творі *«La Vie unanime»* або в *«Le Vin blanc de La Villette»*. Отак ми знову дійшли до Гайдеґерового *Mitsein*. То чи варто було критикувати його вище? [1]

Тут нам тільки слід зауважити, що в нас і думки не було ставити під сумнів *відчуття ми*. Ми тільки обмежились доведенням, що це відчуття не може бути основою нашої свідомості про іншого. І справді очевидно, що воно не може становити онтологічної структури людської-реальності: ми довели, що існування для-себе серед інших було спочатку метафізичним і випадковим фактом. Крім того, очевидно, що *ми* не є ні інтерсуб'єктивною свідомістю, ні новим буттям, що долає і об'єднує свої частини як синтетичне ціле подібно до колективної свідомості соціологів. *Ми* відчуто особливою свідомістю,

[1] Третя частина, розд. I.

і немає потреби, щоб усі клієнти на терасі усвідомлювали буття *ми*, щоб я почувся немов утягненим в якесь *ми* разом із ними. Кожен знає такі звичайнісінькі повсякденні фрази: «*Ми* дуже невдоволені»; «Ні, дорогенький, кажіть про себе». З цього випливає, що є аберантні свідомості *ми*, що як такі від цього аж ніяк не припиняють бути абсолютно нормальними свідомостями. Якщо це так, то для того, щоб свідомість усвідомила свою втягненість у *ми*, необхідно, щоб решта свідомостей, які входять до спільноти з нею, були дані їй спершу якимсь іншим способом, тобто або як трансцендентна-трансцендентність, або як трансцендована-трансцендентність. *Ми* є певним конкретним відчуттям, що утворюється в особливих випадках на основі буття-для-іншого взагалі. *Буття-для*-іншого передує *буттю-з*-іншим і править йому за основу.

Крім того, філософ, який хоче вивчати *ми*, повинен ужити засторог і знати, про що він говорить. Фактично, немає тільки ми-як-суб'єкт, бо граматика вчить, що є й ми-як-додаток, тобто ми-як-об'єкт. На основі всього сказаного досі легко зрозуміти, що *ми* у фразі «Ми дивимось на них» не може бути на тій самій онтологічній площині, що й *нас* у фразі «Вони дивляться на нас». Тут не може йтися про суб'єктивності *qua* суб'єктивності. У фразі «Вони дивляться на *мене*» я хочу вказати, що почуваюсь як об'єкт для інших, як Я відчужене, як трансцендована-трансцендентність. Якщо фраза «Вони дивляться на нас» має вказувати на реальне відчуття, треба, щоб у цьому відчутті я відчував, що я втягнений разом з іншими в спільноту трансцендованих-трансцендентностей відчужених «Я». *Ми* тут відсилає нас до відчуття *буття-об'єктами-спільно*. Таким чином, є дві радикально різні форми відчуття *ми*, і ці дві форми точно відповідають буттю-яке-дивиться і буттю-на-яке-дивляться, що конституюють фундаментальні відносини для-себе з іншим. Саме ці дві форми *ми* нам і треба тепер розглянути.

A. «Ми»-об'єкт

Почнімо з розгляду другого з цих відчуттів, бо його значення й справді набагато легше сприйняти і воно, мож-

ливо, правитиме нам за шлях доступу до вивчення іншого. Передусім слід зазначити, що ми-об'єкт кидає нас у світ, і ми відчуваємо його через сором як спільне відчуження. За ілюстрацію тут може бути та значуща сцена, коли галерники душаться з люті й сорому, побачивши, як вродлива й пишно вбрана жінка ступила на їхній корабель і приглядається до їхнього рам'я, тяжкої праці й недолі. Тут перед нами спільний сором і спільне відчуження. І як тоді можна почуватися у спільноті з іншими як об'єктами? Для відповіді нам слід повернутися до фундаментальних характеристик нашого буття-для-іншого.

Досі ми розглядали тільки простий випадок, коли я сам перед лицем самотнього іншого. В цьому випадку я дивлюся на нього або він дивиться на мене, я намагаюсь трансцендувати його трансцендентність або відчуваю свою трансцендентність як трансцендовану й відчуваю свої можливості як мертві-можливості. Ми становимо *пару* й перебуваємо в *ситуації* один відносно іншого. Але ця ситуація має об'єктивне існування тільки для одного або іншого. *Зворотного боку* наших взаємовідносин, фактично, немає. Але в нашій дескрипції ми не брали до уваги факту, що мої відносини з іншим з'являються на безмежному тлі *моїх* відносин і *його* відносин з *усіма іншими*, тобто з квазітотальністю свідомостей. Через те мої відносини з *цим* іншим, які я відчував давніше як основу мого буття-для-іншого, або відносини іншого зі мною можуть щомиті, залежно від мотивів, які втрутяться, відчуватись як *об'єкти для інших*. Це стає очевидним у разі появи когось *третього*. Припустімо, наприклад, що інший дивиться на мене. Тієї миті я почуваюся цілковито *відчуженим* і сприймаю себе як такого. З'являється третій. Якщо й він дивиться на мене, я відчуваю їх спільно як «Вони» (вони-як-об'єкти) крізь своє відчуження. Ці особові «вони» прямують, як ми знаємо, до неозначено-особового «хтось». Третій нічого не змінює у факті, що на мене дивляться, він не посилює — хіба що трохи — мого початкового відчуження. Але якщо третій дивиться на іншого, що дивиться на мене, проблема стає набагато складніша. Я й справді можу сприймати третього *не прямо*, а на іншому, що стає іншим-на-якого-див-

ляться (дивиться третій). Таким чином третя трансцендентність трансцендує трансцендентність, що трансцендувала мене, і внаслідок цього допомагає роззброїти її. Тут конституюється метастабільний стан, що невдовзі й розпадається: я або приєднуюся до третього, щоб дивитись на іншого, що перетворюється тоді на *наш* об'єкт (тут я відчуваю ми-як-суб'єкт, що про нього ми поговоримо згодом), або дивлюсь на третього і таким чином трансцендую цю третю трансцендентність, що трансцендувала іншого. В цьому випадку третій стає об'єктом у моєму всесвіті, його можливості є мертвими-можливостями, він не може визволити мене від іншого. А проте він дивиться на іншого, що дивиться на мене. Утворюється ситуація, яку ми назвемо невизначеною й непевною, бо я є об'єктом для іншого, що є об'єктом для третього, що є об'єктом для мене. Тільки сама свобода, спираючись на ті або ті з цих відносин, може надати цій ситуації структуру.

Але може також статися, що третій дивиться на іншого, *на якого дивлюсь і я*. В цьому випадку я можу дивитись на них обох, таким чином роззброюючи погляд третього. Третій та інший постають тоді переді мною як Вони-як-об'єкти. Я можу також сприйняти на іншому погляд третього — тією мірою, якою, не бачачи третього, я розумію з поведінки іншого, що він знає: на нього дивляться. В цьому випадку *я відчуваю на іншому і з приводу іншого* трансцендентну-трансцендентність третього. Я відчуваю її як радикальне і абсолютне відчуження іншого. Інший тікає з мого світу, він уже мені не належить, є об'єктом для іншої трансцендентності. Він, отже, не втрачає свого характеру об'єкта, але стає двозначним: тікає від мене не з допомогою своєї трансцендентності, а з допомогою трансцендентності третього. Хоч би що я спромігся сприйняти тепер у ньому і про нього, він завжди є *іншим*; і стільки разів іншим, скільки є інших, щоб сприймати його й думати про нього. Щоб я знову міг привласнити іншого, мені треба дивитися на третього й надати йому об'єктності. З одного боку, це не завжди можливо, а з другого — й на самого третього може дивитись якийсь інший третій, тобто він може бути невизначеним іншим, якого я не бачу. З цього випливає

початкова нестабільність іншого-як-об'єкта і безмежність пошуків, до яких удається для-себе, намагаючись знову привласнити собі ту об'єктність. Це причина, як ми вже бачили, чому закохані прагнуть усамітнитись. Я можу відчути, що на мене дивиться третій, поки я дивлюсь на другого. В цьому випадку я відчуваю своє відчуження непозиційно тієї самої миті, як ставлю відчуження іншого. Свої можливості використати іншого як інструмент я відчуваю як мертві-можливості, і моя трансцендентність, яка приготувалася трансцендувати іншого до моїх власних цілей, знову впадає в трансцендовану-трансцендентність. Я відпускаю свої руки. Інший не стає через це суб'єктом, але я вже не маю сили утримувати його в об'єктності. Він стає *нейтральним*: чимсь, що є чисто і просто тут, і я з ним не маю нічого спільного. Це був би випадок, наприклад, якби мене заскочили тоді, коли я бив і принижував слабкого. Поява третього «відсахує» мене; слабкий уже не на те, «щоб його били й принижували», він уже не що інше, як чисте існування. Він уже ніщо й навіть не є «слабким». Або, якщо знову стане таким, то через інтерпретацію третього: *я дізнаюсь від третього, що то був* слабкий («І тобі не соромно? Напав на такого слабкого...» і т. ін.); якість слабкого в моїх очах йому буде надана з боку третього, вона вже становитиме частину не *мого* світу, а всесвіту, де я зі слабким є для третього.

Ці приклади нарешті доводять до випадку, який нас цікавить: я втягнений у конфлікт з іншим. З'являється третій і обох нас охоплює своїм поглядом. Я відчуваю відповідно своє відчуження і свою об'єктність. Для іншого я назовні як об'єкт серед світу, що не є «моїм». Але інший, на якого я дивлюсь або який дивиться на мене, зазнає тієї самої зміни, і я відкриваю цю зміну іншого одночасно з тією зміною, яку відчуваю я. Інший є об'єктом серед світу третього. Крім того, ця об'єктність — не проста зміна його буття, що була б *паралельна* зміні, якої зазнав я, а дві об'єктності, що приходять до мене й до іншого в глобальній модифікації *ситуації*, в якій я є і в якій опинився інший. Тож перед поглядом іншого були дві ситуації: одна обмежена можливостями іншого, в якій я був як інструмент, а друга протилежна, бо обме-

жена моїми можливостями й містить іншого. Кожна з цих ситуацій є смертю іншої, і можна зрозуміти одну, тільки об'єктивуючи другу. При появі третього я одразу відчуваю, що мої можливості відчужені, а водночас відкриваю, що можливості іншого є мертвими-можливостями. Ситуація через це не зникає, але тікає з мого світу й світу іншого, конституюючись в об'єктивній формі серед третього світу; в цьому третьому світі вона бачена, суджена, трансцендована, використана, але зненацька там відбувається зрівняння двох протилежних ситуацій, нема вже структури пріоритету, що йде від мене до іншого або, навпаки, від іншого до мене, оскільки наші можливості однаково мертві-можливості *для третього*. Це означає, що я раптом відчуваю існування об'єктивної ситуації-форми в світі третього, де інший та я фігуруємо як еквівалентні й солідарні структури. В цій об'єктивній ситуації конфлікт виникає не з вільної появи наших трансцендентностей, а встановлений і трансцендований третім як фактична даність, що визначає нас та утримує нас укупі. Можливість, що інший мене вдарить, і можливість, що я відборонятимусь, хоч і не відкидають одна одну, доповнюють і зумовлюють одна одну для третього як мертві-можливості, і саме це я й відчуваю контетично й навіть не *усвідомлюючи*. Отже, я відчуваю буття-зовні, де я організований з іншим у нерозривне та об'єктивне ціле, ціле, в якому я *вже не відрізняюся* по суті від іншого, а тільки допомагаю вкупі з іншим конституювати його. Тією мірою, якою я в принципі приймаю своє буття-зовні для іншого, я маю прийняти водночас і буття-зовні іншого; я приймаю спільноту еквівалентності, через яку я існую, втягнений у форму, що її, як і інший, допомагаю конституювати. Одне слово, я приймаю себе як втягненого *зовні* в іншого і приймаю іншого як втягненого *зовні* в мене. Це фундаментальне прийняття тієї втягненості я несу перед собою, не сприймаючи його, і саме це вільне визнання моєї відповідальності тією мірою, якою вона охоплює відповідальність іншого, є відчуттям ми-як-об'єкта. Отже, ми-як-об'єкт ніколи не є *знаним* у тому розумінні, в якому рефлексія дає нам, скажімо, знання про наше Я; він ніколи не є *відчутим* у тому розумінні, в якому почуття відкриває нам конкрет-

ний об'єкт як антипатичний, ненависний, бентежний тощо. Не є він і просто *сприйнятим*, бо сприйнятою є тільки чиста ситуація солідарності з іншим. Ми-об'єкт розкривається тільки через моє прийняття цієї ситуації, тобто через необхідність для мене — в лоні моєї прийомальної свободи — прийняти, внаслідок внутрішньої взаємності ситуації, *також* іншого. Тож я можу сказати: «Я б'юся з іншим» — і за відсутності третього. Та тільки-но з'являється третій, можливості іншого й мої власні можливості зрівнюються до мертвих-можливостей, відносини стають взаємними і я змушений відчути, що «ми б'ємося». Фактично, формула «Я б'ю його *і* він мене б'є» буде вочевидь недостатньою. Насправді я його б'ю, бо він б'є мене, і навпаки; проект бійки зародився в його психіці, як і в моїй психіці, ну, а третій об'єднує їх у *єдиний* проект, спільний для цього *вони-об'єкта*; третій охоплює своїм поглядом і навіть становить об'єднувальний синтез цього «вони». Отже, я маю прийняти себе як сприйнятого третім у якості інтегральної частини «вони». І це «вони», прийняте суб'єктивністю як її значення-для-іншого стає *ми*. Рефлексивна свідомість не може сприйняти цього *ми*. Навпаки, її поява збігається з крахом *ми*; для-себе вивільняється і ставить свою самість супроти *інших*. По суті, слід розуміти, що спочатку належність до ми-об'єкта відчувається як набагато радикальніше відчуження для-себе, оскільки для-себе вже змушене прийняти не тільки те, чим воно є для іншого, а й тотальність, якою воно не є, хоч і становить її інтегральну частину. В цьому розумінні *ми* є раптовим відчуттям становища людини як втягненості до інших,— втягненості як об'єктивно встановленого факту. Ми-об'єкт, дарма що відчутий з нагоди конкретної солідарності й зосереджений на цій солідарності (мені буде соромно саме тому, що *нас* заскочили під час бійки), має значення, яке долає конкретні обставини, що за них воно відчувалось, і яке наміряється охопити мою належність як об'єкта до людської тотальності (мінус чиста свідомість третього), що теж сприймається як об'єкт. Отже, ми-об'єкт відповідає чуттю приниження та безпорадності; той, хто почувається як складник якогось *ми* разом з іншими людьми, відчуває свій полон серед без-

межності чужих існувань; він відчужений радикально й без вороття.

Деякі ситуації, здається, вирізняються тим, що легше за інші породжують відчуття *ми*. Зокрема спільна праця: коли багато осіб відчувають, як їх сприймає третій, поки вони виробляють солідарно якийсь один об'єкт, саме значення виробленого об'єкта відсилає до колективу під час праці як до *ми*. Рух, який я виконую і який потрібен для здійснення монтажу, має значення тільки тоді, якщо йому передує якийсь рух мого сусіди, а за ним іде якийсь інший рух ще одного робітника. На основі цього постає куди доступніша форма «ми», бо відсилання робітників до ми-об'єкта — це вимога самого об'єкта, його потенціальностей і його коефіцієнта ворожості. Тож ми відчуваємо, що нас сприймають як «ми» *через* матеріальний об'єкт, «який треба створити». Матеріальність ставить свою печать на нашу солідарну спільноту, і *ми* постаємо перед собою як інструментальна диспозиція й техніка засобів, кожен з яких має своє місце, визначене метою. Та якщо окремі ситуації видаються емпірично сприятливішими для появи *ми*, не слід забувати, що *всяка* людська ситуація, будучи втягненістю серед інших, відчувається як *ми*, тільки-но з'являється третій. Якщо на вулиці я йду за цим чоловіком і бачу лише його спину, я маю з ним мінімум технічних і практичних відносин, які собі можна уявити. А проте досить комусь третьому подивитись на *мене*, подивитися на шосе, позирнути на *того* чоловіка, щоб я був пов'язаний з ним солідарністю *ми*: липневого ранку ми йдемо один за одним вулицею Бломе. Завжди є така точка зору, з якої різні для-себе можна об'єднати поглядом у *ми*. І навпаки, оскільки погляд є тільки конкретним виявом мого початкового існування для іншого, оскільки я почуваюся, що існую для іншого зовні будь-якої індивідуальної появи погляду, то й нема необхідності, щоб конкретний погляд фіксував і пронизував нас, аби ми могли почуватись як інтегровані зовні в якесь *ми*. Самого існування детоталізованої-тотальності «людство» досить, щоб якась множина індивідів почувалась як *ми* відносно всієї решти людей або її частини, і байдуже, чи ті люди присутні в «плоті і крові», а чи реальні, але *відсутні*. Отже,

чи то в присутності, чи то за відсутності третього, я завжди можу себе сприймати або як чисту самість, або як інтегрованого в *ми*. Цей висновок приводить нас до кількох особливих «ми», зокрема того, який називають «класовою свідомістю». Класова свідомість вочевидь є прийняттям якогось особливого *ми* з нагоди колективної ситуації, структурованішої набагато виразніше, ніж звичайно. Не має значення, як визначити тут цю ситуацію, бо нас цікавить тільки природа цього прийнятого *ми*. Якщо суспільство за своєю політико-економічною структурою поділяється на класи пригноблених і гнобителів, ситуація гнобительських класів пропонує пригнобленим класам образ вічного третього, що дивиться на них і трансцендує їх своєю свободою. Ані тривалість робочого дня, ані низький життєвий рівень, ані пережиті страждання аж ніяк не становлять пригноблену колективність класу; спільність праці і справді могла б (як ми побачимо в наступному розділі) становити в «ми-суб'єкті» трудову колективність, тією мірою, якою ця колективність — хоч яким може бути коефіцієнт ворожості *речей* — відчувається як така, що трансцендує внутрішньосвітові об'єкти до своїх власних цілей. Життєвий рівень — цілком відносне уявлення, і його по-різному оцінюють залежно від обставин (його просто можуть *терпіти*, або *приймати*, або вимагати в ім'я спільного ідеалу). Пережиті страждання, якщо їх розглядати самі по собі, призводять радше до ізоляції людей, що страждають, ніж до об'єднання їх; страждання загалом — джерело конфлікту. І, нарешті, простого й чистого порівняння, що його члени пригнобленого колективу можуть зробити між своїм тяжким становищем і привілеями, якими тішаться гнобительські класи, в жодному разі не досить, щоб становити класову свідомість; щонайбільше воно стане причиною індивідуальних заздрощів або конкретного відчаю; воно не має можливості об'єднати і схилити кожного прийняти це об'єднання. Одначе сукупність цих рис, конституюючи *становище* пригнобленого класу, не є просто відчутою чи прийнятою. Не менш хибно було б і стверджувати, що пригноблений клас із самого початку сприймав його як *накинуте* гнобительським класом; навпаки, потрібен тривалий час, щоб виробити й

поширити *теорію* гноблення. І ця теорія матиме тільки *пояснювальне* значення. Перший факт полягає в тому, що член пригнобленого колективу, що як простий індивід втягнений у фундаментальні конфлікти з іншими членами цього колективу (кохання, ненависть, суперництво інтересів тощо), сприймає своє становище і становище інших членів цього колективу як таке, на яке дивляться і про яке думають свідомості, що тікають від нього. «Пан», «феодальний сеньйор», «буржуа» або «капіталіст» з'являються не тільки як впливові люди, які командують, а передусім як *треті*, тобто ті, що перебувають зовні пригнобленої спільноти і *для кого* ця спільнота існує. Отже, це *для них* і в *їхній свободі* має існувати реальність пригнобленого класу. Вони її народжують своїм поглядом. Це їм і через них відкривається тотожність мого становища зі становищем решти пригноблених; це для них я існую в ситуації, організованій разом з іншими, і мої можливі як мертві-можливості абсолютно еквівалентні можливим решти; це для них я є *якимсь* робітником і це в їхньому відкритті іншого-як-погляду й через це відкриття я почуваюсь одним серед інших. Це означає, що я відкриваю *ми*, куди я інтегрований (або «клас»), *зовні*, в погляді третього, і, кажучи «ми», я приймаю це колективне відчуження. З цієї точки зору, привілеї третього і «наші» утиски, «наші» злигодні мають попервах вартість тільки як *значення*; вони означають незалежність третього від нас, вони виразніше репрезентують нам наше відчуження. Та оскільки вони однаково *витерплені*, як зокрема й наша робота, а наша втома однаково *вистраждана*, то саме через це витерплене страждання я почуваюся своїм буттям-на-яке-дивляться-як-на-річ-втягнену-в-тотальність-речей. Саме на основі моїх страждань і моїх злигоднів мене колективно разом з іншими сприймає третій, тобто на основі ворожості світу, на основі фактичності мого становища. Без третього, хоч якою буде ворожість світу, я сприйматиму себе як тріумфальну трансцендентність, а з появою третього *я* відчуваю *нас* як сприйнятих на основі речей і як речі, переможені світом. Отже, пригноблений клас знаходить свою класову єдність у знанні, що його має про нього гнобительський клас, і поява в пригнобленого

класової свідомості відповідає прийняттю серед сорому якогось ми-об'єкта. В наступному розділі ми побачимо, чим може бути «класова свідомість» для представника гнобительського класу. Хай там як, для нас тут важливе те (і воно досить добре проілюстроване наведеним вище прикладом), що відчуття ми-об'єкта припускає відчуття буття-для-іншого і є тільки складнішою модальністю його. Отже, як особливий випадок воно входить у рамки наших попередніх описів. Крім того, воно містить у собі руйнівну силу, бо відчувається через сором і *ми* щезає, тільки-но для-себе вимагає своєї самості перед лицем третього і, своєю чергою, теж дивиться на нього. А втім, ця індивідуальна вимога самості є тільки одним із можливих способів придушення ми-об'єкта. Прийняття *ми* в деяких виразно структурованих випадках, як-от, скажімо, у випадку класової свідомості, зумовлює проект не визволитися від *ми* через індивідуальне відвоювання самості, а визволити всі *ми* від об'єктності, трансформувавши їх у ми-суб'єкт. Йдеться, по суті, про різновид уже описаного проекту перетворення того, хто дивиться, на того, на кого дивляться; це звичайний перехід від однієї з двох фундаментальних позицій для-себе до іншої. Фактично, клас пригноблених може самоутвердитись як ми-суб'єкт тільки відносно гнобительського класу, і то його коштом, тобто, своєю чергою, перетворюючи його на «вони-як-об'єкт». Просто *особа*, об'єктивно втягнена в клас, наміряється залучити ввесь клас у свій проект перевороту й через нього. В цьому розумінні відчуття ми-об'єкта відсилає до відчуття ми-суб'єкта, так само як відчуття мого буття-об'єктом-для-іншого відсилає мене до відчуття буття-об'єктом-для-іншого-для-мене. Так само в тому, що називають «психологією юрби», ми виявимо колективні безумства (буланжизм тощо), що є особливою формою любові (кохання). Особа, що каже «ми», знову приймає серед юрби первісний проект кохання, але вже не своїм власним коштом: вона вимагає від третього врятувати ввесь колектив у самій його об'єктності, пожертвувавши на те свою свободу. Тут, як і вище, розчароване кохання провадить до мазохізму. Це те, що можна побачити у випадку, коли колектив кидається в рабство й вимагає, щоб його трактували як

об'єкт. І тут знову йдеться про численні індивідуальні проекти людей із юрби; юрба конституйована *як юрба* поглядом проводиря або оратора; її єдність — це єдність-об'єкт, що її кожен член юрби читає в погляді третього, що панує над юрбою, і кожен тоді висуває проект розчинитись у цій об'єктності, цілковито зректися своєї самості з метою бути лиш інструментом у руках проводиря. Але цей інструмент, у якому він хоче розчинитись,— уже не його просте і чисте особисте для-іншого, а юрба-об'єктивна-тотальність. Несвітська матеріальність юрби і її глибока реальність (дарма що тільки відчута) зачаровують кожного з її членів; кожен вимагає бути зануреним у юрбу-інструмент поглядом проводиря [1].

У цих різних випадках ми завжди бачили, що ми-об'єкт конституюється на основі конкретної ситуації, в яку занурена одна частина детоталізованої-тотальності «людства», за винятком другої частини. Ми є *ми* тільки в очах інших і саме на основі погляду інших ми приймаємо себе як *ми*. Але з цього випливає, що може існувати властивий для-себе абстрактний і нездійсненний проект абсолютної тоталізації як самого для-себе, так і *всіх* інших. Це намагання відновити людську тотальність може мати місце тільки тоді, коли ставиться існування якогось третього, що в принципі відрізняється від людства; в очах цього третього все людство становитиме об'єкт. Цей нездійснений третій є просто об'єктом обмежувальної концепції іншості. Це те, що є третім відносно всіх можливих угруповань, те, що в жодному випадку не може ввійти до спільноти з будь-якою групою людей; третім, відносно якого жоден інший не може конституюватись як третій. Ця концепція збігається з концепцією буття-яке-дивиться і ніколи не може стати буттям-яке-дивляться, тобто збігається з уявленням про Бога. Але Бог характеризується як радикальна відсутність, намагання реалізувати людство як *наше* ненастанно поновлюється і неодмінно закінчується поразкою. Таким чином, гуманістичне «ми» — як ми-об'єкт — пропонується кожній індивідуальній свідомості як недосяжний іде-

[1] Пор. численні випадки відмови від самості. Для-себе *відмовляється поставати у страху за межами* ми.

ал, хоча кожен береже ілюзію спроможності досягнути його, збільшивши прогресивно коло спільнот, до яких він належить. Це гуманістичне «ми» залишається пустою концепцією, чистою вказівкою на можливе розширення сфери звичайного вживання слова *ми*. Щоразу, коли ми вживаємо *ми* в цьому розумінні (говорячи про страждальне людство, грішне людство, визначаючи об'єктивний сенс історії і розглядаючи людину як об'єкт, що розвиває свої потенціальності), ми обмежуємося вказівкою на певне конкретне відчуття, яке треба зазнати в присутності абсолютного третього, тобто Бога. Отже, обмежувальна концепція людськості (як тотальності ми-об'єкта) і обмежувальна концепція Бога зумовлюють одна одну і є корелятивними.

Б. Ми-суб'єкт

Саме світ, а зокрема існування у світі вироблених об'єктів, повідомляє нам про нашу належність до певної спільноти-суб'єкта. Ті об'єкти виготовили люди для них-суб'єктів, тобто для неіндивідуалізованої й непронумерованої трансцендентності, що збігається з недиференційованим поглядом, який ми назвали вище «хтось», бо робітник — невільник чи вільний — працює в присутності недиференційованої відсутньої трансцендентності і обмежується тим, що на об'єкті, з яким він працює, окреслює в порожнечі контури вільних можливостей цієї трансцендентності. В такому випадку робітник, хоч хто він є, відчуває під час праці своє буття інструментом для іншого. Праця, коли вона не призначена суто для цілей самого робітника, є способом відчуження. Відчужувальна трансцендентність тут є споживачем, тобто «кимсь», і робітник обмежується тільки передбаченням його проектів. А використовуючи виготовлений об'єкт, я натрапляю в ньому на контур моєї власної трансцендентності, він мені вказує на рух, який я маю зробити: мені слід повернутись, штовхнути, потягти, спертися. Крім того, йдеться про гіпотетичний імператив: він відсилає мене до мети, що теж належить до світу: *якщо* я хочу сісти, *якщо* я хочу відкрити ящик і т. ін. А ця мета сама по собі була передбачена в конституції об'єкта як мета, поставлена якоюсь трансцендентністю. Вона належить

тепер об'єктові як його найвластивіша потенціальність. Таким чином, виготовлений об'єкт справді повідомляє мені про мене самого як про «когось», тобто відсилає мені образ моєї трансцендентності як образ будь-якої іншої трансценденції. Якщо я дозволю, щоб мої можливості були спрямовані отак конституйованим інструментом, я відчую себе немов якоюсь трансцендентністю: щоб зі станції метро «Трокадеро» потрапити на станцію «Севр-Бабілон», «вони (хтось)» пересідають на станції «Ламот-Піке». Ця пересадка передбачена, вказана на планах тощо; якщо я перейду на іншу лінію метро на станції «Ламот-Піке», я буду тим «кимсь», хто пересідає. Звичайно, я відрізняюся від кожного пасажира метро як індивідуальною появою свого буття, так і далекими цілями, яких я прагну. Але ці остаточні цілі лише на обрії моєї дії. Мої найближчі цілі — цілі «когось», тож я сприймаю себе як взаємозамінного з будь-ким із моїх сусідів. У цьому випадку ми втрачаємо нашу реальну індивідуальність, бо проект, яким ми є,— це точнісінько той проект, яким є інші. В цьому переході метро є тільки один, той самий проект, віддавна записаний у матеріалі, де має поглинутись жива й недиференційована трансцендентність. Тією мірою, якою я реалізуюсь на самоті мов якась трансцендентність, я маю тільки відчуття недиференційованого буття (наприклад, коли сам у своїй кімнаті відкриваю консервну бляшанку підходящим ключем), але якщо ця недиференційована трансцендентність проектує якісь свої проекти у зв'язку з іншими трансцендентностями, відчутими як реальні присутності й так само поглиненими в якісь проекти, тотожні моїм проектам, тоді я здійснюю свій проект як один серед тисяч тотожних проектів, спроектованих тією самою недиференційованою трансцендентністю, тоді я відчуваю спільну і спрямовану до однієї мети трансцендентність, а сам я — тільки її ефемерна конкретизація; я входжу у великий людський потік, що, відколи існує метро, невпинно тече в переходах на станції «Ламот-Піке-Гренель». Проте слід зауважити:

1. Це відчуття психологічного, а не онтологічного порядку. Воно аж ніяк не відповідає реальному об'єднанню розглянутих для-себе. Не походить воно й від безпосе-

реднього відчуття їхньої трансцендентності як такої (як у бутті-на-яке-дивляться), а радше вмотивоване подвійним об'єктиваційним сприйняттям об'єкта, трансцендованого спільно, і тіл, що оточують моє. Зокрема моя втягненість разом з іншими в спільний ритм, який я допомагаю створити, є мотивом, що найдужче сприяє тому, щоб я сприймав себе як втягненого в ми-суб'єкт. Саме в цьому її криється сенс розміряної солдатської ходи, саме в цьому криється сенс ритмічної праці бригад. Щоправда, слід відзначити, що в цьому випадку ритм вільно поширюється від мене; це проект, який я здійснюю своєю трансцендентністю; він синтезує майбутнє з теперішнім і минулим у перспективі регулярного повторення; це я створюю цей ритм, але водночас він розчиняється в загальному ритмі праці або ходи конкретної спільноти, що оточує мене; він набирає значення тільки завдяки їй, і я відчуваю це, наприклад, тоді, коли ритм, який я засвоїв, іде «невлад». Проте огортання мого ритму ритмом інших сприймається «латерально»; я не використовую колективний ритм як інструмент, я й не споглядаю його — в тому розумінні, як я споглядаю, наприклад, танцівниць на сцені: він сам мене охоплює й несе, не будучи *об'єктом* для мене; я не трансцендую його до своїх можливостей, але переливаю свою трансцендентність у його трансцендентність і моя власна мета — виконати якусь конкретну роботу, доїхати до конкретного місця — є метою «когось» й не відрізняється від власної мети колективу. Отже, ритм, який я народжую, народжується у зв'язку зі мною, а латерально — як колективний ритм; він є *моїм* ритмом тією мірою, якою є їхнім ритмом і навпаки. Ось де мотив появи відчуття ми-суб'єкт: цей ритм зрештою є *нашим ритмом*. Але, як бачимо, це може бути тільки в тому разі, якщо, спершу прийнявши спільну мету та спільні інструменти, я конституюю себе як недиференційовану трансцендентність, відкинувши мої власні цілі за межі колективних цілей, яких тепер досягають. Таким чином, якщо у відчутті буття-для-іншого поява конкретного й реального виміру буття — умова самого відчуття, відчуття ми-об'єкта є суто психологічною, суб'єктивною подією в окремій свідомості, що відповідає внутрішній модифікації структури

цієї свідомості, але не з'являється на основі конкретних онтологічних відносин з іншими і не здійснює жодного *«Mitsein»*. Ідеться тільки про спосіб відчувати себе серед інших. Безперечно, це відчуття можна вважати за символ абсолютної, метафізичної єдності всіх трансцендентностей; фактично, здається, ніби воно усуває первісний конфлікт трансцендентностей, спонукаючи їх сходитись у напрямі світу. В цьому розумінні ідеальний ми-суб'єкт був би *ми* людства, що опанувало землю. Проте відчуття *ми* залишається на ґрунті індивідуальної психології і править за простий символ бажаної єдності трансцендентностей. Воно й справді не є латеральним та реальним сприйняттям суб'єктивностей як таких якоюсь окремою суб'єктивністю; суб'єктивності лишаються недосяжні й кардинально відокремлені. Але речі й тіла, матеріальна спрямованість моєї трансцендентності схиляють мене сприймати його як продовжене й підтримане іншими трансцендентностями, причому ні я не виходжу з себе, ні інші не виходять із себе; я дізнаюся, що становлю частину якогось *ми* через світ. Ось чому моє відчуття ми-суб'єкта аж ніяк не зумовлює десь такого самого й корелятивного відчуття в інших; ось чому воно й таке нестабільне, бо залежить від конкретних організацій серед світу і зникає разом із ними. Щоправда, у світі є ціла низка формацій, що вказують на мене як на *когось*: передусім інструментальні формації — від власне інструментів аж до будинків з їхніми ліфтами, водо- і газопостачанням, електрикою,— а далі транспортні засоби, магазини тощо. Кожна розкладка, кожна вітрина відсилають мені мій образ як недиференційовану трансцендентність. Крім того, професійні й технічні зв'язки з іншими знов-таки повідомляють мені про мене як про когось; для ґарсона в кав'ярні я є *якимсь* клієнтом, для контролера квитків — *якимсь* пасажиром метро. І, нарешті, інцидент на вулиці, що стався зненацька перед терасою кав'ярні, де я сидів, вказує на мене як на анонімного свідка, як на чистий «погляд, що *спричиняє існування* цього інциденту немов зовні». Так само на анонімність глядача вказує театральна вистава, яку я дивлюся, або виставка картин, яку я відвідую. І, звичайно, я стаю кимсь, коли міряю черевики, відкорковую пляшку, за-

ходжу в ліфт або сміюсь у театрі. Але відчуття цієї недиференційованої трансцендентності є внутрішньою і випадковою подією, що стосується тільки мене. Певні конкретні обставини, що йдуть від світу, можуть посилити моє враження буття часткою *ми*. Але, хай там як, завжди йдеться про суто суб'єктивне враження, пов'язане тільки зі мною.

2. Відчуття ми-суб'єкта не може бути первісним, воно не може становити первісної позиції щодо інших, бо ж, навпаки, припускає, щоб реалізуватися, подвійне попереднє визнання існування іншого. І справді, попервах вироблений об'єкт є таким тільки тоді, коли відсилає до виробників, що виготовили його, і до правил користування ним, визначених іншими. Перед іншою неживою й не виробленою річчю, спосіб використання якої я сам визначаю і сам можу приписати їй нове використання (якщо, наприклад, я використаю камінь як молоток), я маю нонтетичне усвідомлення своєї *особи*, тобто своєї самості, моїх власних цілей і моєї вільної винахідливості. Правила використання, «способи вживання» виготовлених об'єктів, водночас суворі та ідеальні як *табу*, властивою їм структурою ставлять мене в присутність іншого, і це тому, що інший трактує мене як недиференційовану трансцендентність, яку я й сам можу здійснити як таку. Тут за найкращий приклад правлять великі написи над дверима вокзалу чи залу чекання зі словами «Вихід» або «Вхід», або вказівні пальці на оголошеннях, що вказують або якийсь напрям, або на якийсь будинок. Тут знов-таки йдеться про гіпотетичні імперативи. Але формулювання імперативу вочевидь дає змогу побачити крізь нього іншого, що говорить і звертається прямо до мене. Це мені призначена надрукована фраза, що репрезентує повідомлення іншого, безпосередньо звернене до мене: я був *метою*. Та якщо інший звертався до мене, то тільки тому, що я є недиференційованою трансцендентністю. Крім того, вибравши, щоб вийти, двері з написом «Вихід», я вже не користуюсь ними з абсолютною свободою моїх *особистих* проектів; я не становлю інструмент внаслідок *винаходу*, не долаю чистої матеріальності речі до свого можливого, проте між об'єктом і мною вже прокралася людська трансцендентність, що керує моєю

трансцендентністю; об'єкт уже *гуманізований*, він означає «людський контроль». «Вихід», коли розглядати його як просто отвір, що виходить на вулицю, є суворо еквівалентним «Входу»; його позначають як вихід аж ніяк не його коефіцієнт ворожості або його очевидна непотрібність. Я не корюся самому об'єктові, коли використовую його як «вихід», а пристосовуюсь до людського порядку; самою своєю дією я *визнаю* існування іншого, встановлюю діалог з іншим. Про все це, і то дуже добре, казав і Гайдеґер, проте він забув зробити такий висновок: аби об'єкт з'явився як виготовлений, треба, щоб інший спершу був даний якимсь іншим способом. Хто ще не мав відчуття іншого, ніяк не зможе відрізнити виготовлений об'єкт від чистої матеріальності речі, яку ніхто не обробляв. Навіть якби він використовував її, не суперечачи способу використання, що його вказав виробник, він заново б винайшов цей спосіб використання, здійснивши таким чином вільне привласнення природної речі. Вийти через двері, позначені як «Вихід», не прочитавши напису або не знаючи мови,— це бути отим божевільним стоїком, що каже: «Зараз день» — серед білого дня внаслідок не об'єктивної констатації, а внутрішніх мотивів свого божевілля. Отже, як виготовлений об'єкт відсилає до інших, а звідси й до моєї недиференційованої трансцендентності, то це тому, що я вже знаю інших. Таким чином відчуття ми-суб'єкта будується на первісному відчутті іншого і може бути тільки вторинним та підпорядкованим відчуттям.

Крім того, як ми бачили, сприймати себе як недиференційовану трансцендентність, тобто на тлі, як чисте унаочнення «людського роду» — це ще не сприймати себе як часткову структуру ми-суб'єкта. Адже для такого розуміння треба відкрити себе як *когось* у масі якогось людського потоку. Отже, треба бути оточеним іншими. Ми бачили також, що інші відчуваються в цьому відчутті аж ніяк не як суб'єкти і тим паче не сприймаються як об'єкти. Вони не ставлені *взагалі*. Звичайно, я виходжу з їхнього фактичного існування у світі і зі сприйняття їхніх дій, але не сприймаю *позиційно* їхньої фактичності та їхніх рухів; я маю латеральне й непозиційне усвідомлення їхніх тіл як корелятивних із моїм тілом, їхніх дій як

таких, що розкриваються у зв'язку з моїми діями, і то так, що я не можу визначити, чи це мої дії спричинили їхні дії, чи це їхні дії спричинили мої дії. Цих кількох зауваг досить для розуміння, що відчуття *ми* не може дати мені з самого початку змоги пізнати інших як інших, що становлять частину *ми*. Навпаки, необхідно, щоб спершу було якесь знання про те, що таке інший, щоб відчуття моїх відносин з іншим могло реалізуватись у формі «Mitsein». *Mitsein* само по собі було б *неможливим* без попереднього визнання, що таке інший: «Я є з...» — гаразд, але з *ким*? Крім того, навіть якщо це відчуття онтологічно первісне, не видно, як можна перейти, не змінивши його радикально, від цілковито недиференційованої трансцендентності до відчуття конкретних осіб. Якщо інший не був даний десь-інде, відчуття *ми*, розбившись, породило б тільки сприйняття чистих об'єктів-інструментів у світі, обмеженому моєю трансцендентністю.

Ці кілька зауваг не претендують на вичерпний виклад питання про *ми*. Вони мають тільки вказати, що відчуття ми-суб'єкта не має вартості метафізичного відкриття; воно тісно залежить від різних форм для-себе і є тільки емпіричним збагаченням деяких із цих форм. Саме цьому, очевидно, слід приписувати крайню нестабільність того відчуття. Воно з'являється і зникає примхливо, залишаючи нас перед лицем інших-як-об'єктів або «когось», що дивиться на нас. Воно з'являється як тимчасове замирення, яке конституюється в самому лоні конфлікту, а не як остаточний розв'язок цього конфлікту. Марно бажати якогось людського *ми*, в якому міжсуб'єктна тотальність усвідомила б себе як об'єднану суб'єктивність. Такий ідеал міг би бути тільки мрією, витвореною переходом до краю й до абсолюту на основі фрагментарних і суто психологічних експериментів. Крім того, сам цей ідеал зумовлює визнання конфлікту трансцендентностей як початкового стану буття-для-іншого. Це те, що пояснює видимий парадокс: оскільки єдність пригнобленого класу походить із факту, що вона відчувається як ми-об'єкт перед лицем недиференційованого *когось*, що є третім або гнобительським класом, було б спокусою гадати, що, симетрично, й гнобительський клас сприймає себе як ми-суб'єкт перед лицем при-

гнобленого класу. Але слабкість гнобительського класу полягає в тому, що, маючи точні й невблаганні засоби примусу, він сам по собі є глибоко анархічним. «Буржуа» визначається не тільки як певний *homo oeconomicus*, що має тверду владу і привілеї в лоні суспільства певного типу; зсередини він описується як свідомість, що не визнає своєї належності до якогось класу. Його ситуація, фактично, не дозволяє йому сприймати себе як втягненого в ми-об'єкт у спільноті з іншими членами буржуазного класу. Але, з іншого боку, сама природа ми-суб'єкта зумовлює, що він зроблений тільки з минущих відчуттів, які не мають метафізичного значення. «Буржуа» спільно заперечують існування класів; «буржуа» приписує існування пролетаріату зусиллям агітаторів, прикрим інцидентам, несправедливості, яку можна побороти конкретними заходами; він стверджує, що є спільність інтересів між капіталом і працею; протиставляє класовій солідарності набагато ширшу солідарність — національну єдність, коли і робітник, і патрон об'єднуються в *Mitsein*, що придушує конфлікт. Тут не йдеться, як надто часто кажуть, про маневри або нерозумну відмову бачити ситуацію в її справжньому світлі,— просто член гнобительського класу бачить перед собою немов об'єктивну сукупність «вони-суб'єктів», тотальність пригнобленого класу, не усвідомлюючи корелятивно своєї спільноти буття з іншими членами гнобительського класу. Два відчуття аж ніяк не доповнюють одне одного; по суті, досить бути самому перед лицем пригнобленого колективу, щоб сприймати його як об'єкт-інструмент і сприймати себе як внутрішнє-заперечення цього колективу, тобто лише як безстороннього третього. Тільки тоді, коли пригноблений клас, повставши або раптом зміцнивши своє становище, ставить себе перед членами гнобительського класу як «вони-що-дивляться», гнобителі відчують себе як *ми*. Але це станеться серед страху та сорому, і вони відчують себе тільки як ми-об'єкт.

Таким чином, немає ніякої симетрії між відчуттям ми-об'єкта і відчуттям ми-суб'єкта. Перше відчуття є відкриттям виміру реального існування й відповідає простому збагаченню первісного відчуття для-іншого.

Друге відчуття — психологічне, і його реалізує історична людина, занурена в робочий всесвіт і суспільство з визначеним економічним устроєм; воно не відкриває нічого особливого, це чисто суб'єктивне «Erlebnis».

Отже, видається, що відчуття *ми*, дарма що реальне, не має такої природи, щоб змінювати результати наших попередніх досліджень. Коли йдеться про ми-об'єкт, то він безпосередньо залежний від *третього*, тобто від мого буття-для-іншого, і конституюється на основі мого буття-зовні-для-іншого. Коли йдеться про ми-суб'єкт, то це психологічне відчуття, яке тим або тим способом припускає, що існування іншого як такого нам уже відкрите. Отже, даремно людська-реальність намагатиметься вийти з цієї дилеми: трансцендувати іншого або дозволити, щоб він трансцендував. Суть відносин між свідомостями не *Mitsein*, а конфлікт.

Наприкінці цього довгого опису відносин для-себе з іншим ми, отже, дійшли певного пункту: для-себе — це не тільки буття, що постає як неантизація в-собі, яким воно є, і внутрішнє заперечення в-собі, яким воно не є. Ця неантизаційна втеча цілком опанована з боку в-собі і зафіксована у в-собі, тільки-но з'являється інший. Тільки для-себе трансцендує світ, воно є нічим, через яке є речі. Інший, виникнувши, надає для-себе буття-в-собі-серед-світу як речі серед речей. Це скам'яніння в-собі через погляд іншого є глибоким значенням міфу про Медузу. Ми, отже, просунулись у нашому дослідженні: ми, фактично, хотіли визначити первісні відносини для-себе з у-собі. Спершу ми дізналися, що для-себе було неантизацією й радикальним запереченням у-собі, а тепер відзначаємо, що воно — внаслідок самого факту зустрічі з іншим і без жодної суперечності — ще й цілковито в-собі, присутнє серед у-собі. Проте цей другий аспект для-себе репрезентує його *зовнішній бік*; для-себе за своєю природою є буттям, що не може збігатися зі своїм буттям-у-собі.

Ці зауваги могли б правити за основи загальної теорії буття, що є метою, якої ми прагнемо. Однак братися до цієї теорії нам знову-таки ще рано. По суті, не досить описати для-себе як таке, що просто проектує свої можливості понад буттям-у-собі. Проект цих можливостей

не визначає статично конфігурації світу, а щомиті змінює світ. Якщо, наприклад, почитати Гайдеґера, то, з цієї точки зору, нас вразить недостатність його герменевтичних дескрипцій. Засвоївши його термінологію, ми скажемо, що він описав *Dasein* як екзистент, що долає екзистенти до їхнього *буття*. А буття тут означає значення або спосіб буття екзистента. Для-себе й справді є буттям, через яке екзистенти відкривають свій спосіб буття. Але Гайдеґер не згадав про те, що для-себе є не тільки буттям, що конституює онтологію екзистентів, а й буттям, через яке відбуваються онтичні зміни в екзистенті як в екзистенті. Цю постійну можливість *діяти*, тобто змінювати в-собі в його онтичній матеріальності, в його «плоті», слід, очевидно, розглядати як важливу характеристику для-себе; як така ця можливість має знаходити свою основу в первісних відносинах для-себе з у-собі, які ми досі ще не висвітлили. Що таке *діяти*? Чому для-себе діє? Як воно *може* діяти? На ці запитання нам і слід тепер відповісти. Ми вже маємо всі елементи відповіді: неантизація, фактичність і тіло, буття-для-іншого, власна природа в-собі — тож треба знову звернутися до них.

Частина IV

МАТИ, РОБИТИ І БУТИ

Мати, робити й бути — кардинальні категорії людської реальності, що охоплюють усі моделі людської поведінки. *Знати*, наприклад,— це модальність *мати*. Ці категорії мають певний зв'язок між собою, і багато авторів наголошують на цих зв'язках. Це зв'язок того самого виду, що й відносини, які висвітлив Дені де Ружмон, пишучи в своїй статті про Дона Жуана: «Він був нездатний мати». Такий самий зв'язок мають на увазі й показуючи: моральний агент робить, щоб зробити себе, і робить себе, щоб бути.

А втім, оскільки в сучасній філософії перемогла антисубстанціоналістська тенденція, більшість мислителів намагалися зімітувати на ґрунті людської поведінки тих своїх попередників, що у фізиці заступили субстанцію простим рухом. Мета моралі довгий час полягала в забезпеченні людини способом *буття*. Саме це й становило значення моралі стоїків та *«Етики»* Спінози. Та якщо буття людини має розчинятись у послідовності її дій, метою моралі вже не буде підносити людину до найвищої онтологічної гідності. В цьому розуміння Кантова мораль є першою великою етичною системою, де в якості найвищої вартості дії *робити* поступилося *бути*. Герої роману «Надія» здебільшого перебувають на площині *робити*, і Мальро показав нам конфлікт старих іспанських демократів, які ще намагаються бути, з комуністами, чия мораль полягає в низці точних і докладно розписаних обов'язків, і кожен із тих обов'язків спрямований на конкретне *робити*. Хто має слушність? У чому полягає найвища цінність людської діяльності — в *робити* чи в *бути*? І хоч до якого розв'язку ми схилимося, що стається з *мати*? Онтологія повинна спромогтися з'ясувати нам цю проблему; це, зрештою, одне з її головних завдань, якщо для-себе є буттям, що визначається *дією*. Отже, нам не можна закінчувати цю працю, не окресливши загальних контурів вивчення дії взагалі і основних відносин *робити*, *бути* і *мати*.

Розділ I
БУТИ І РОБИТИ: СВОБОДА

I. Свобода — перша умова дії

Дивно, що можна нескінченно міркувати про детермінізм і свободу волі, наводити приклади на користь першої або другої тези, не спробувавши попередньо пояснити структур, що містяться в самій ідеї *дії*. Концепція дії і справді містить численні підпорядковані уявлення, які нам треба організувати та ієрархізувати: діяти — це змінювати *форму* світу, використовувати засоби з огляду на певну мету, створювати такий організований інструментальний комплекс, щоб унаслідок низки зчеплювань і зв'язків зміна, здійснена в одній ланці, спричиняла зміни в усій низці і зрештою давала передбачений результат. Але для нас тепер важливе не це. Насправді спершу годиться відзначити, що дія в принципі *інтенціональна*. Необережний курець, призвівши внаслідок своєї недбалості до вибуху порохового складу, не *діяв*. Натомість робітник, якому доручено провадити вибухові роботи в кар'єрі і який виконав це розпорядження, діяв, коли здійснив передбачений вибух; він і справді знав, що робить, або, якщо хочете, інтенціонально здійснював усвідомлений проект. Це, звичайно, не означає, ніби слід передбачати всі наслідки своєї дії: імператор Константин, перебравшись до Візантія, не передбачав, що створить осередок грецької культури та мови, поява якого кінець кінцем спровокує розкол християнської церкви і посприяє ослабленню Римської імперії. А проте він виконав дію тією мірою, якою реалізував свій проект створення нової імператорської резиденції на Сході. Відповідності результату намірові досить, щоб можна було говорити про дію. Але, якщо воно справді так, ми відзна-

чаємо, що як свою передумову дія необхідно зумовлює визнання «desideratum», тобто об'єктивного браку чогось або якоїсь *негативності*. Намір створити конкурента Римові міг прийти до Константина тільки через сприйняття об'єктивного браку: Римові бракує противаги; цьому, ще глибоко поганському місту слід протиставити християнське місто, якого поки що *бракує*. Створення Константинополя розуміється як *дія* тільки тоді, якщо задум створити нове місто передував самому створенню або принаймні цей задум правив за організаційну тему всіх наступних заходів. Але цей задум не може бути чистою репрезентацією міста як *можливого*. Він сприймає місто в його істотній характеристиці, що має бути *бажаним*, а не вже реалізованим можливим. Це означає, що з миті задуму дії свідомість може вийти з повного світу, усвідомленням якого вона є, і покинути площину буття, щоб щиро підступити до площини небуття. Тією міроюю, якою все, що є, розглядається тільки в його бутті, свідомість є постійним відсиланням від буття до буття і не може знайти в бутті жодного мотиву, щоб відкрити небуття. Імперська система, де столицею був Рим, справді існувала певним реальним способом, який можна легко розкрити. Але, може, нам скажуть, що податки надходили погано, що Рим не був захищений від нападів, що його географічне становище було мало придатним для столиці середземноморської імперії, якій загрожували варвари, що розбещеність перешкоджала поширенню християнської віри? Як можна не бачити, що всі ці міркування *негативні*, тобто спрямовані на те, чого нема, а не на те, що є. Твердження, що 60 % передбачених податків були зібрані, може правити в крайньому випадку за позитивну оцінку ситуації, *такої, якою вона є*. Казати, що вони надходили *погано*,— це розглядати ситуацію через ситуацію, яка поставлена як абсолютна мета і якої якраз *нема*. Сказати, що розбещеність звичаїв перешкоджала поширенню християнства,— це не розглядати те поширення як те, чим воно є, тобто як поширення з певним темпом, який можна визначити на основі повідомлень духівництва, а ставити це поширення як само по собі недостатнє, як таке, що страждає від потаємного ніщо. Але воно з'являється як таке тільки

тоді, коли його долають до ситуації-межі, поставленої *a priori* як вартість,— наприклад, до певного темпу релігійних навернень, до певного рівня громадської моралі,— і ця ситуація-межа не може бути задумана на основі простого розгляду реального стану речей, бо найвродливіша дівчина світу може дати тільки те, що вона *має*, і так само й найжалюгіднішу ситуацію можна саму по собі описувати тільки такою, якою вона *є*, не роблячи жодних покликань на ідеальне ніщо. Оскільки людина занурена в історичну ситуацію, вона інколи навіть не спроможна збагнути ґанджі та вади певної політико-економічної організації, і не тому, що, як нерозумно кажуть, «звикла» до них, а тому, що сприймає ту організацію в її повноті буття і навіть уявити не годна, що вона може бути іншою. Бо тут годиться відкинути загальнопоширену думку й визнати, що не суворість ситуації й тяжкість пов'язаних із нею страждань мотивують появу думок про інший стан речей, коли стане краще всім людям; навпаки, тільки відтоді, як з'явиться думка про новий стан речей, нове світло відкриє нам наші муки й наші страждання, і тоді ми *вирішимо*, що вони нестерпні. Робітник 1830 р. здатний збунтуватись, якщо йому зменшать платню, бо йому легко уявити собі ситуацію, коли його жалюгідний рівень життя однак буде не таким низьким, як той, що йому намагаються накинути. Проте він не репрезентує собі своїх страждань як нестерпних, він пристосувався до них — не через покірливість, а через брак культури й рефлексії, потрібних, щоб уявити такий суспільний стан, де його страждань не існуватиме. Отже, *він не діє*. Ліонські ткачі з кварталу Круа-Рус, які після одного бунту стали господарями міста, не знали, що робити зі своєю перемогою; розгублені, вони розійшлися по домівках, і регулярне військо одразу придушило їхній виступ. Їхні нещастя видавалися їм не «звичними», а радше *природними*: вони *є*, оце й усе, вони й складають становище робітника. Ті нещастя не відокремлені, їх не бачать у ясному світлі, а отже, робітник інтеґрував їх до свого буття; він страждає, не замислюючись над своїм стражданням і не надаючи йому вартості; страждати й *бути* — це для нього одне; його страждання є чистим афективним змістом його непозиційної свідомості, але

він не *споглядає* його. Отже, страждання саме по собі не може правити за *мотив* його дій. Навпаки: тільки тоді, як він матиме проект усунути їх, вони видаватимуться йому нестерпними. Це означає, що робітник повинен відійти на певну відстань, відступити від ситуації і здійснити подвійну неантизацію: з одного боку, необхідно, щоб він поставив ідеальний стан речей як чисте *теперішнє* ніщо, а з іншого боку, необхідно поставити теперішню ситуацію як ніщо відносно того ідеального стану. Йому слід уявити пов'язане з його класом щастя як чисте можливе, тобто саме тепер як певне ніщо; з іншого боку, він повернеться до теперішньої ситуації, щоб освітити її світлом того ніщо і, своєю чергою, неантизувати її, проголошуючи: «Я *не* щасливий». Звідси випливає два важливі висновки: 1. Жоден фактичний стан, хоч яким він буде (політико-економічна структура суспільства, психологічний «стан» тощо), нездатний умотивувати сам по собі будь-яку дію. Бо дія — це проекція для-себе до того, чого нема, а те, що є, само по собі ніяк не може визначити те, чого нема. 2. Жоден фактичний стан не може так визначити свідомість, щоб сприймати його як *негативність* або брак. Мало того, жоден фактичний стан не може так визначити свідомість, щоб схарактеризувати й описати його, бо, як ми бачили, формула Спінози: «Omnis determinatio est negatio» — зберігає всю свою слушність. Отже, очевидною умовою кожної дії є не тільки відкриття якогось стану речей як «браку чогось», тобто як *негативності*, а й, і то передусім, конституювання стану речей, про який ідеться, в ізольовану систему. Фактичний стан є — задовільний чи ні — тільки завдяки неантизаційній силі для-себе. Проте ця неантизаційна сила не може обмежитися здійсненням простого *відступу* відносно світу. Фактично, тією мірою, якою свідомість «оточена» буттям, тією мірою, якою вона просто страждає те, що є, вона має бути занурена в буття. Саме організовану форму «робітник-що-вважає-своє-страждання-за-природне» слід подолати й заперечити, щоб вона могла стати об'єктом відкривального споглядання. Це означає, що тільки чистим відривом від самого себе і від світу робітник може поставити своє страждання як нестерпне страждання, а отже,

зробити з нього мотив своєї революційної дії. Це твердження зумовлює для свідомості постійну можливість розірвати зі своїм власним минулим, відірватися від нього, щоб мати змогу розглянути його в світлі небуття і мати змогу надати йому значення, яке *воно має*, на основі проекту значення, якого *воно не має*. В жодному випадку й жодним способом саме минуле не може створити *дії*, тобто поставити мету, яка повернеться, щоб висвітлити його. Це те, що передбачив Гегель, пишучи: «Дух — це заперечення», дарма що він, здається, забув про цей вислів, коли пояснював свою теорію дії і свободи. І справді, коли приписати свідомості цю негативну силу супроти світу й самої себе і неантизація перетвориться на інтегральну частину *ставлення* мети, слід визнати, що неодмінною і фундаментальною умовою всякої дії є свобода буття, що діє.

Таким чином, уже на самому початку можна побачити, чого бракувало пісним суперечкам між детерміністами і прихильниками свободи волі. Прихильники свободи волі прагнули знайти випадки постанов, для яких не існувало жодних попередніх причин або міркувань, пов'язаних з двома протилежними однаково можливими діями, причини (і мотиви) яких мали абсолютно однакову силу. На те детерміністи могли легко відповісти, що немає дії без причини і що навіть найменший рух (піднімання правої руки, а не лівої і т. ін.) відсилає до причин і мотивів, які надають йому його значення. Інакше не може бути, оскільки кожна дія має бути *інтенціональною*; кожна дія, фактично, повинна мати мету, а мета, своєю чергою, відсилає до причини. Такою, по суті, є єдність трьох темпоральних ек-стазисів; мета або темпоралізація мого майбутнього зумовлює причину (або мотив), тобто вказує на моє минуле, а теперішнє є появою дії. Говорити про дію без причини — це говорити про дію, якій бракуватиме інтенціональної структури всякої дії, і прихильники свободи волі, шукаючи її на рівні дії в процесі виконання, скінчать тільки тим, що зроблять дію безглуздою. Але й детерміністи ставлять себе у виграшне становище, зупиняючи свої пошуки на чистому визначенні причини і мотиву. Головне питання, фактично, лежить поза складною організацією «причина-на-

мір-дія-мета», бо нам слід запитати себе, яка причина (або мотив) може бути конституйована як така. Ми пересвідчились: коли немає дії без причини, то аж ніяк не в тому розумінні, коли можна було б сказати, що нема феномену без причини. Щоб бути причиною, причина має бути *відчута* як така. Звичайно, це аж ніяк не означає, що вона має бути тематично задуманою та експліцитною, як і у випадку роздумів. Але принаймні це означає, що для-себе має йому надати вартості мотиву або причини. І, як ми бачили, це конституювання причини як такої не може відсилати до якогось іншого реального й безперечного екзистента, тобто до попередньої причини. Бо інакше зникне сама природа дії як втягненої інтенціонально в небуття. Мотив розуміється тільки через мету, тобто через неекзистент; отже, мотив сам по собі є негативністю. Якщо я погоджуюсь на мізерну платню, то, безперечно, через страх, і страх тут править за мотив. Але це *страх померти з голоду*, тобто цей страх має значення тільки зовні себе самого в ідеально поставленій меті, що є збереженням життя, яке я сприймаю як «у небезпеці». А цей страх, своєю чергою, розуміється тільки через зв'язок із *вартістю*, якої я імпліцитно надаю цьому життю, тобто страх відсилає до тієї ієрархізованої системи ідеальних об'єктів, що є вартостями. Таким чином, мотив дає зрозуміти те, чим він є, через сукупність буттів, яких «нема», через ідеальні існування і через майбутнє. Як майбутнє повертається до теперішнього й минулого, щоб висвітлити їх, так і сукупність моїх проектів повертається назад, щоб надати мотивові його структури мотиву. Тільки тому, що я тікаю від у-собі, неантизуючись до своїх можливостей, це в-собі може набути вартості причини або мотиву. Причини та мотиви мають значення тільки в межах спроектованої сукупності, що є якраз сукупністю неекзистентів. Ця сукупність — це, зрештою, я сам як трансцендентність, це я тією мірою, якою маю бути самим собою зовні самого себе. Пригадавши принцип, який ми недавно визначили,— саме сприйняття революції як можливої надає стражданням робітника вартості мотиву,— нам слід виснувати, що, тікаючи від ситуації до нашої можливості змінювати її, ми організуємо цю ситуацію в комплекс причин і мо-

тивів. Неантизація, завдяки якій ми відступаємо відносно ситуації,— те саме, що й ек-стазис, через який ми проектуємо себе до зміни цієї ситуації. З цього випливає, що й справді неможливо знайти дію без мотиву, але звідси не слід висновувати, ніби мотив є причиною дії: мотив становить інтегральну частину дії. Адже, оскільки проект рішучої зміни не відрізняється від дії, і мотив, і дія, й мета — всі конституюються в одній появі. Кожна з цих трьох структур вимагає двох інших як свого значення. Проте організована тотальність усіх трьох уже не пояснюється жодною конкретною структурою, і її поява як чиста темпоралізаційна неантизація в-собі — те саме, що й свобода. Саме дія визначає свої цілі і свої мотиви, і дія є виявом свободи.

Ми, проте, не можемо зупинятися на цих неглибоких міркуваннях: якщо головною умовою дії є свобода, нам слід спробувати точніше описати свободу. Але ми одразу натрапляємо на великі труднощі: опис чогось — це здебільшого процес експліцитації, спрямований на структури конкретної сутності. А свобода не має сутності. Свобода не підлягає жодній логічній необхідності; це про неї слід казати те, що Гайдегер сказав про *Dasein* узагалі: «В ній існування передує сутності й порядкує нею». Свобода стає дією, і ми звичайно підступаємо до неї через дію, яку вона організує з причинами, мотивами і цілями, що їх зумовлює дія. Але саме тому, що ця дія має сутність, вона з'являється нам як *конституйована*; якщо ми хочемо дійти до конститутивної сили, слід зректись усякої надії, що й вона є сутністю. Адже та сутність, фактично, вимагатиме нової конститутивної сили, і так до безкінечності. Тож як описати існування, що постійно спричиняє себе й відмовляється бути замкненим у якомусь визначенні? Саме використання терміну «свобода» небезпечне, якщо розуміти, що слово відсилає до концепції, як звичайно відсилають усі слова. То чи можна описати свободу, що її годі визначити й годі їй дати якусь назву?

Ми вже стикались із такими труднощами давніше, коли хотіли описати буття феномену і ніщо, і вони не зупинили нас. Це тому, що й справді можуть бути дескрипції, які не спрямовані на сутність, проте існують

самі по собі, у своїй конкретиці. Я не можу, звичайно, описати свободу, що була б спільною для іншого і для мене, отже, не можу розглядати й сутність свободи. Навпаки, свобода є основою всіх сутностей, оскільки людина відкриває внутрішньосвітові сутності, тільки долаючи світ до своїх можливостей. Але ж ідеться, власне, про *мою* свободу. Так само й тоді, коли я описував свідомість, ішлося не про природу, спільну для певних індивідів, а таки про *мою* конкретну свідомість, яка, як і моя свобода, є понад сутністю або для якої (як ми не раз уже доводили) *бути* — це вже відбутися. Я обговорював ту свідомість, щоб досягти її в самому її існуванні через особливе відчуття — *cogito*. Гусерль і Декарт, як довів Гастон Берже [1], вимагали, щоб *cogito* дало їм *істину про сутність*; у Декарта ми досягаємо зв'язку двох простих природ, а в Гусерля сприймаємо ейдетичну структуру свідомості. Але якщо в існуванні свідомість має передувати своїй сутності, то й Декарт, і Гусерль помилялися. Від *cogito* можна тільки вимагати, щоб воно відкрило нам фактичну необхідність. До *cogito* ми звертаємось і щоб визначити свободу як свободу, яка є *нашою* як чиста фактична необхідність, тобто як випадковий екзистент, але такий, якого я *не можу* не відчувати. Я й справді екзистент, що *вчиться* своєї свободи через свої дії; крім того, я екзистент, чиє індивідуальне та унікальне існування темпоралізується як свобода. Як такий я необхідно усвідомлюю свободу, бо все, що існує у свідомості, існує тільки як нонтетична свідомість існування. Отже, про мою свободу постійно йдеться в моєму бутті; вона не є ні доданою якістю, ні *властивістю* моєї природи; вона достеменно є суттю мого буття, а оскільки про моє буття йдеться в моєму бутті, я необхідно повинен мати певне розуміння свободи. Саме це розуміння ми й маємо тепер намір пояснити.

У нашій спробі дійти до серця свободи нам можуть допомогти кілька висловлених раніше зауваг, які тепер слід підсумувати. Ще в першому розділі ми встановили таке: коли негація приходить у світ через людську-реальність, ця реальність має бути буттям, що може здій-

[1] Gaston Berger, *Le Cogito chez Husserl et chez Descartes*, 1940.

снити неантизаційний розрив зі світом і з собою. Ми встановили й те, що постійна можливість цього розриву — те саме, що й свобода. Але, з іншого боку, ми відзначили, що ця постійна можливісь неантизувати те, чим я є у формі «вже-був», зумовлює для людини особливий тип існування. Тоді на основі аналізу, близького до аналізу нещирості, ми змогли визначити, що людська-реальність є своїм власним ніщо. Бути для для-себе — це неантизувати в-собі, яким воно є. За цих обставин свобода не може бути чимсь іншим, як цією неантизацією. Саме через це для-себе уникає свого буття як своєї сутності, саме через це для-себе завжди є чимсь іншим, ніж те, що можна *сказати* про нього, бо, зрештою, для-себе завжди є тим, що уникає самої деномінації, тим, що вже понад назвою, яку йому дають, понад властивістю, яку визнають за ним. Казати, що для-себе має бути тим, чим воно є, казати, що воно є тим, чим воно не є, не будучи тим, чим воно є, казати, що в ньому існування передує сутності й зумовлює її або, йдучи за Гегелем, навпаки, що для нього «Wesen ist was gewesen ist»,— усе це означає те саме: знати, що людина вільна. І справді, на основі того, що я усвідомлюю причини, які надихнули мою дію, ці причини є вже трансцендентними об'єктами для моєї свідомості, вони зовні, і я марно намагатимуся схопити їх; я тікаю від них самим своїм існуванням. Я назавжди приречений існувати понад своєю сутністю, понад мотивами і причинами своєї дії; я приречений бути вільним. Це означає, що моїй свободі не можна знайти інших меж, крім неї самої, або, якщо хочете, що нам не вільно припинити бути вільними. Тією міроюю, якою для-себе хоче замаскувати своє ніщо та інкорпорувати в-собі як свій справжній спосіб буття, воно намагається приховати й свою свободу. Найглибший сенс детермінізму полягає в тому, щоб установити в нас бездоганну неперервність існування в собі. Мотив, уявлений як психічний факт, тобто як повна й дана реальність, виражається в детерміністському баченні в нерозривності з постановою і дією, що теж уявлені як психічні дані. В-собі привласнює всі ці «дані», мотив провокує дію, як причина — свій наслідок; усе реальне, все повне. Отже, відмову від свободи можна уявити тільки

як спробу сприйняти себе як буття-в-собі; це те саме. Людська-реальність є буттям, у бутті якого йдеться про її свободу, оскільки людська реальність постійно відмовляється визнавати свою свободу. Психологічно це означає, що в кожного з нас є намагання вважати мотиви та причини за *речі*. Ми прагнемо надати їм постійності, намагаємося приховати від себе, що їхня природа та їхня важливість щомиті залежать від значення, якого я їм надаю; ми приймаємо їх за константи. Це означає розглядати значення, яке я надавав їм тільки-но або вчора,— і яке є непоправним, бо вже *минуле*,— і з нього екстраполювати характер, що застиг аж до теперішнього. Я намагаюся переконати себе, що причина *є* такою, якою вона *була*. Таким чином, вона перейде вся з моєї минулої свідомості в мою теперішню свідомість і житиме в ній. Це означає спробу надати для-себе сутності. Так само можна ставити й цілі як трансцендентності, що не буде помилкою. Але замість бачити, що ці трансцендентності поставлені й підтримані у своєму бутті моєю трансцендентністю, гадають, ніби я натрапив на них, з'явившись у світі: вони йдуть від Бога, від природи, «моєї» натури, від суспільства. Отже, ці готові й долюдські цілі визначають значення моєї дії ще до того, як я її задумаю; так само й причини як суто психічні дані спричинятимуть її, а я навіть не усвідомлюватиму їх. Причина, дія, мета становлять «континуум», *повноту*. Ці невдалі спроби задушити свободу тягарем буття — вони провалюються, коли зненацька постає страх перед свободою — досить переконливо показують, що в своїй основі свобода збігається з ніщо, яке в серці людини. Людська-реальність вільна, бо її *не досить*, бо вона постійно відривається від себе самої її відокремлена ніщо від того, чим вона є, і від того, чим вона буде. Бо, крім того, саме її теперішнє буття є неантизацією у формі «відображувального-відображення». Людина вільна, бо є не собою, а присутністю собі. Буття, що є тим, чим воно є, не може бути вільним. Свобода — це якраз ніщо, яке *було* в серці людини і яке змусило людську реальність *робитися* замість *бути*. Як ми бачили, для людської-реальності бути — це *вибирати себе*; до неї ні ззовні, ні зсередини не приходить нічого, що вона б могла *отримати* чи *прийняти*. Ніде не маючи

жодної допомоги, вона цілковито покинута нестерпній необхідності робити своє буття аж до найменших подробиць. Таким чином, свобода — це не *якесь* буття; вона є буттям людини, тобто ніщо її буття. Якщо з самого початку уявляти людину як повноту, було б безглуздям шукати в ній потім митей або психічних царин, де б вона була вільною. Це однаково, що шукати порожнечі в посудині, наповненій перед тим по вінця. Людина не може бути то вільною, то рабом: вона повністю й завжди вільна або ж її нема взагалі.

Ці зауваги, якщо знати, як використати їх, можуть привести нас до нових відкриттів. Передусім вони дадуть нам змогу з'ясувати відносини свободи з тим, що називають «волею». І справді, одна досить поширена тенденція прагне ототожнити вільні дії з вольовими діями і обмежити детерміністське пояснення світом пристрастей. Це, зрештою, точка зору Декарта. Картезіанська воля вільна, проте є «пристрасті душі». І Декарт намагався дати цим пристрастям фізіологічне пояснення. Згодом були спроби встановити суто психологічний детермінізм. Інтелектуалістичні аналізи, скажімо, Прустові спроби проаналізувати ревнощі або снобізм, можуть правити за ілюстрації до уявлення про «механізм» пристрастей. У такому разі годилося б уявляти людину водночас як вільну і як детерміновану, і головною проблемою була б проблема відносин тієї незумовленої свободи і детермінованих процесів психічного життя: як людина приборкує пристрасті, як використовує їх для своєї вигоди? Одна давня мудрість, що дійшла від стоїків, навчає нас миритися з пристрастями, щоб мати змогу опанувати їх; одне слово, нам радили ставитись до афективності так само, як ставиться людина до природи взагалі, корячись їй, щоб краще нею командувати. Отже, людська-реальність постає як вільна сила, обложена сукупністю детермінованих процесів. Розрізняють цілковито вільні дії, детерміновані процеси, на які впливає нічим не обмежена воля, і процеси, які в принципі уникають людської-волі.

Зрозуміло, ми аж ніяк не можемо погодитись із такою концепцією. Але попробуймо глибше зрозуміти причини нашої відмови. Є одне очевидне заперечення, яке ми не-

гайно й розкриємо: таку виразну дуалістичність годі уявити в лоні психічної єдності. Як і справді уявити буття, що було б *єдиним*, а проте, з одного боку, складалося з низки взаємодетермінованих фактів, а отже, екзистентів у зовнішності, а з другого — поставало як спонтанність, що сама себе детермінує бути й відкриває тільки себе? *A priori* ця спонтанність ніяк не могла б вплинути на вже *конституйований* детермінізм: на що вона б могла діяти? На сам об'єкт (теперішній психічний факт)? Але як вона могла б змінити в-собі, що за визначенням є і може бути тільки тим, чим воно є? Тоді на сам закон процесу? Але це означає те саме — діяти на теперішній психічний факт, щоб змінити його сам по собі, або діяти на нього, щоб змінити його наслідки. В обох випадках ми натрапляємо на ту саму неможливість, про яку ми вже згадували вище. Крім того, який інструмент мала б у своєму розпорядженні ця спонтанність? Якщо рука може брати, це тому, що її можна брати. Спонтанність, будучи за визначенням *недосяжною*, своєю чергою, теж не може *досягати*; вона може тільки відтворювати саму себе. А якби вона мала в своєму розпорядженні якийсь спеціальний інструмент, тоді б годилося уявити, ніби він має якусь проміжну природу між свободою волі і детермінованими пристрастями, а це недопущенне. І навпаки, зрозуміло, що й пристрасті не можуть мати жодної влади над волею. Детермінований процес і справді не може діяти на спонтанність, так само як об'єкти не можуть діяти на свідомість. Неможливий також і синтез обох типів екзистентів, бо вони неоднорідні, кожен з них залишається у своїй некомунікабельній самотності. Єдиний зв'язок, що його неантизаційна спонтанність могла б мати з механічним процесом,— це факт, що вона створює сама себе *внутрішнім запереченням на основі тих екзистентів*. Але тоді спонтанність існуватиме тільки такою мірою, якою сама заперечуватиме, що вона є цими пристрастями. Відтоді сукупність детермінованого *pathos* необхідно сприйматиметься спонтанністю як чистий трансцендент, тобто як те, що необхідно *зовні*, як те, що *не є* нею. Наслідком цього внутрішнього заперечення стане тільки розмивання *pathos* у світі, і для вільної спонтанності, що буде водночас і волею, і свідомістю,

pathos існуватиме як якийсь об'єкт серед світу. Це обговорення показує, що є тільки два можливі розв'язки: людина або абсолютно детермінована (а це недопущенно, зокрема тому, що детермінована, тобто мотивована зовнішньо свідомість сама стає чистою зовнішністю й припиняє бути свідомістю), або абсолютно вільна.

Але ці зауваги поки що не мають для нас великої ваги. Вони мають тільки негативне значення. Натомість вивчення волі має дати нам змогу піти набагато далі в розумінні свободи. Ось чому нас передусім вражає те, що, коли воля має бути незалежною, її неможливо розглядати як *даний* психічний факт, тобто в-собі. Воля не може належати до визначеної психологами категорії «станів свідомості». Тут, як і в інших місцях, ми стверджуємо, що стан свідомості є чистим ідолом позитивної психології. Воля, якщо має бути свободою, необхідно є негативністю і неантизаційною силою. Але тоді ми вже не бачимо, чому волі слід приписувати незалежність. І справді важко уявити ті діри неантизації, що були б волевиявами й виникали б на здебільшого густій і повній тканині пристрастей та *pathos'y* взагалі. Якщо воля — це неантизація, треба, щоб і сукупність психічного теж була неантизацією. Крім того,— й невдовзі ми до цього повернемось,— звідки ми беремо, що «факт» пристрасті, або просте й чисте бажання, не є неантизаційним? Чи не є пристрасть передусім проектом і заходом, чи не ставить вона якраз якийсь стан речей як нестерпний і чи не змушена через це відступити відносно нього й неантизувати його, ізолюючи його й розглядаючи у світлі мети, тобто не-буття? І чи не має пристрасть своїх власних цілей, що визнаються точнісінько тієї самої миті, коли вона ставить їх як неекзистенти? Коли неантизація якраз і є буттям свободи, як відмовити в незалежності пристрастям, щоб приписати цю незалежність волі?

Мало того, воля, цей далеко не унікальний і навіть не привілейований вияв свободи, припускає насправді, як і всяка подія для-себе, основу первісної свободи, щоб мати змогу конституюватись як воля. Воля і справді ставиться як обміркована постанова, пов'язана з певними цілями. Але цих цілей вона не створює. Радше воля є способом буття відносно них: вона постановляє, що до-

сягнення цих цілей буде обміркованим і розважливим. Пристрасть може поставити свої власні цілі. Наприклад, у разі небезпеки я можу втекти щодуху, боячися смерті. Цей зумовлений пристрастю факт імпліцитно ставить як найвищу мету вартість життя. Натомість інша людина в цій самій ситуації зрозуміє, що треба залишатися на місці, навіть якщо опір видасться спершу небезпечнішим за втечу; вона «стоятиме до кінця». Але її мета, хоч і краще зрозуміла й експліцитно поставлена, така сама, як і в разі емоційної реакції. Просто засоби досягання мети уявлені набагато ясніше, деякі з них відкинуті як сумнівні або неефективні, інші організовані набагато ретельніше. Різниця тут полягає у виборі засобів і в ступені обміркованості та експліцитності, а не в меті. Однак утікач — «пристрасний», а означення «вольовий» ми залишаємо людині, яка чинить опір. Отже, йдеться про різні суб'єктивні позиції відносно трансцендентної мети. Але якщо ми хочемо уникнути помилки, про яку згадано вище, й не розглядати ці трансцендентні цілі як долюдські й *апріорну* межу нашої трансцендентності, ми змушені визнати, що вони є темпоралізаційною проекцією нашої свободи. Людська-реальність, як ми бачили, не може отримати свої цілі ні ззовні, ні з так званої внутрішньої «природи». Вона обирає їх і самим своїм вибором надає їм трансцендентного існування як зовнішньої межі своїх проектів. Із цього погляду — і якщо розуміється, що існування *Dasein* передує його сутності й порядкує нею — людська-реальність у самій своїй появі й через неї вирішує визначити своє власне буття своїми цілями. Отже, саме ставлення моїх остаточних цілей характеризує моє буття і ототожнюється з первісним виявом моєї свободи. І цей вияв є *існуванням*, він не має нічого від сутності або властивості буття, що було б породжене разом з якоюсь ідеєю. Таким чином свобода, будучи тотожною з моїм існуванням, є основою цілей, яких я намагатимусь досягти чи то волею, чи то пристрасними зусиллями. Свобода, отже, не може обмежуватися вольовими актами. Навпаки, волевияви, як і пристрасті, є певними суб'єктивними позиціями, з допомогою яких ми намагаємось досягти цілей, поставлених первісною свободою. Під первісною свободою слід, звичайно, розуміти не сво-

боду, що *передувала* б вольовому чи пристрасному актові, а основу, яка невідступно сучасна волі або пристрасті і яку вони *виявляють* кожна по-своєму. Свободу не слід і протиставляти волі або пристрасті, як-от «глибоке Я» Бергсона протиставлене поверхневому Я; для-себе є цілковитою самістю й не може мати «глибокого Я», принаймні якщо не розуміти під ним певних трансцендентних структур псюхе. Свобода є не чим іншим, як *існуванням* нашої волі або наших пристрастей тією мірою, якою це існування є неантизацією фактичності, тобто існуванням буття, що є своїм буттям у способі неминучості бути ним. До цього пункту ми ще повернемося. Запам'ятаймо принаймні, що воля визначається в рамках причин і цілей, уже поставлених для-себе в трансцендентному самопроекті до свого можливого. Бо інакше як можна розуміти розважання, що є оцінкою засобів у зв'язку з уже наявними цілями?

Якщо ці цілі вже поставлені, залишається тільки вирішувати щомиті характер моєї поведінки відносно них; іншими словами, позицію, яку я займу. Я діятиму під впливом волі чи пристрасті? Хто це може вирішити, якщо не я? Якщо й справді припустити, що за нас це вирішать обставини (наприклад, я можу виявляти волю, зіткнувшись із незначними небезпеками, та, коли ризик зросте, я впаду в пристрасть), ми придушимо таким чином усю свободу. І справді, було б безглуздям проголошувати, що воля, коли з'являється, незалежна, але зовнішні обставини суворо детермінують мить її появи. Але, з іншого боку, як воля, яка ще не існує, може раптом вирішити розбити кайдани пристрастей і зненацька постати на уламках тих кайданів? Таке уявлення спонукало б нас розглядати волю як *силу*, що, то виявляючись свідомості, то залишаючись прихованою, в обох випадках має постійність та існування «в-собі» якоїсь властивості. Саме оце й недопущенне, проте широкий загал уявляє собі духовне життя як боротьбу між волею-річчю і пристрастями-субстанціями. Це своєрідне психологічне маніхейство, яке абсолютно неможливо обстоювати. Фактично, просто виявляти волю не досить,— її треба виявляти вольовим зусиллям. Розгляньмо, наприклад, якусь дану ситуацію, на яку я можу реагувати емоційно.

Ми вже доводили, що емоція не є фізіологічною бурею [1]: це відповідь, адаптована до ситуації, це модель поведінки, значення і форма якої є об'єктом інтенції свідомості, що наміряється досягти конкретної мети з допомогою конкретних засобів. Під час страху зомління й каталепсія [заціпеніліcть] наміряються зменшити небезпеку, придушивши усвідомлення небезпеки. Є *інтенція* знепритомніти, щоб скасувати страшний світ, у який втягнена свідомість і який приходить до буття через свідомість. Ідеться, отже, про магічну поведінку, що приводить до символічного задоволення наших бажань і відкриває водночас магічність світу. На відміну від такої поведінки вольова й раціональна поведінка розглядає ситуацію науково, відкидає магію і береться визначати детерміновані послідовності та інструментальні комплекси, які дадуть змогу розв'язати проблеми. Така поведінка організує систему засобів, спираючись на інструментальний детермінізм. Вона враз відкриє технічний світ, тобто світ, у якому кожен інструментальний комплекс відсилає до іншого, ще більшого комплексу, і так далі. Але що спонукає мене постановити вибрати магічний або науковий аспект світу? Такою спонукою аж ніяк не може бути сам світ, що, аби виявитись, чекає, поки його відкриють. Отже, треба, щоб для-себе у своєму проекті вибрало бути тим, через що світ відкривається як магічний або раціональний; тобто для-себе як вільний самопроект має надавати собі магічного або раціонального існування. Воно *відповідальне* як за перше, так і за друге, бо для-себе може бути тільки тоді, як вибрало себе. Отже, для себе постає як вільна основа і своїх емоцій, і своїх волевиявів. Мій страх *є* вільним і виявляє мою свободу; я вклав усю свою свободу у свій страх і вибрав себе наляканим за таких чи таких обставин; за інших обставин я існуватиму як вольовий та сміливий і вкладу всю свою свободу в свою сміливість. Відносно свободи тут немає жодного привілейованого психічного феномену. Всі мої «способи буття» однаково виявляють її, бо всі вони є способами буття мого власного ніщо.

---

[1] J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*, Hermann, 1939.

Це проступить ще очевидніше в описі того, що ми назвали «причинами і мотивами» дії. Ми окреслили контури цього опису на попередніх сторінках, а тепер слід повернутись до нього й розглянути набагато докладніше. Хіба ми не кажемо, що пристрасть — *мотив* дії або що пристрасна дія — це дія, за мотив якої править пристрасть? А хіба воля не з'являється як постанова, що йде після міркувань, присвячених причинам і мотивам? Отже, що таке причина? І що таке мотив?

Під *причиною* здебільшого розуміють обґрунтування дії, тобто сукупність раціональних міркувань, що виправдовують її. Якщо уряд ухвалив обмін державних облігацій на акції, він пояснить свої *причини*: зменшення державного боргу, оздоровлення фінансової ситуації. Так само й історики мають звичай *причинами* пояснювати дії міністрів та монархів; шукають, наприклад, причин оголошення війни: трапилася слушна нагода, країна, на яку здійснено напад, дезорганізована внаслідок внутрішніх заворушень, настав час покласти край економічному конфліктові, що загрожує увічнитись. Якщо Хлодвіг навернувся до католицизму, тоді як більшість варварських королів були аріанами, то тільки тому, що побачив нагоду прихилити до себе всевладних у Ґаллії єпископів, і т. ін. Тут можна відзначити, що причина характеризується об'єктивним оцінюванням ситуації. Причина навернення Хлодвіга — це політичний та релігійний стан Ґаллії, співвідношення сил між єпископатом, великими землевласниками й простолюдом. Причина обміну облігацій — розмір державного боргу. Проте це об'єктивне оцінювання може статись тільки у світлі припущеної мети і в межах проекту для-себе до тієї мети. Щоб влада єпископів відкрилася Хлодвігові як причина його навернення, тобто щоб він міг добачити об'єктивні наслідки, які матиме це навернення, спершу треба було, щоб він поставив як мету завоювання Ґаллії. Припустивши, що Хлодвіг мав інші цілі, він міг знайти в церковній ситуації причини стати аріанином або залишитись поганином. Навіть можливо, що, розглядаючи церкву, він не знаходив жодної причини діяти тим або тим способом; тоді у зв'язку з цією темою він не відкрив би нічого й залишив би церковну ситуацію в «нерозкритому» стані, в цілко-

витій пітьмі. Отже, причиною ми називаємо об'єктивне сприйняття детермінованої ситуації тією мірою, якою ця ситуація розкривається в світлі певної мети й може правити за спосіб досягнення тієї мети.

Натомість мотив вважають звичайно за суб'єктивний факт. Це сукупність бажань, емоцій і пристрастей, що спонукають мене виконати певну дію. Історик звертається до мотивів і починає враховувати їх тільки тоді, коли причин не досить для пояснення тієї або тієї дії. Скажімо, коли Фердинанд Лот, довівши, що причини, які звичайно приписують наверненню Константина, недостатні або хибні, написав: «Оскільки відомо, що Константин, навернувшись до християнства, мав усе втратити й начебто нічого не придбати, можна дійти тільки одного висновку: він піддався раптовому пориву, що його, коли хочете, можна назвати або патологічним, або божественним»[1],— то він відмовився від пояснення з причин, які видавалися йому неістотними, і став пояснювати мотивами. В такому разі пояснення слід шукати в психічному стані — навіть у стані «духу» — історичного діяча. З цього природно випливає, що подія стає цілком випадковою, бо ж інший індивід з іншими пристрастями та іншими бажаннями, діяв би по-іншому. Психолог, на відміну від історика, шукатиме переважно мотиви; звичайно він і справді припускає, що вони «містились у» стані свідомості, який викликав дію. Отже, ідеальною раціональною дією була б дія, яка практично не мала б мотивів і була б викликана тільки об'єктивним оцінюванням ситуації. Ірраціональна чи продиктована пристрастю дія характеризувалася б зворотним співвідношенням причин і мотивів. Залишається пояснити співвідношення причин і мотивів у найпоширенішому випадку, коли існують і причини, і мотиви. Наприклад, я можу належати до соціалістичної партії, бо вважаю, що ця партія служить інтересам справедливості й гуманізму, або тому, що, на мою думку, вона стане провідною історичною силою в роки після мого приєднання до неї,— це причини. Водночас я можу мати й мотиви: співчуття певним кате-

[1] Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le début du moyen âge*, p. 35. Renaissance du Livre, 1927.

горіям пригноблених і бажання допомогти їм, сором, пов'язаний із перебуванням на «заможній стороні барикади», як казав Андре Жид, або комплекс меншовартості, бажання приголомшити своїх родичів тощо. Що може означати твердження, що я приєднався до соціалістичної партії внаслідок цих причин *і* цих мотивів? Тут вочевидь ідеться про дві радикально різні верстви значень. Як порівняти їх, як визначити частку кожного з них у постанові, яку ми розглядаємо? Ця проблема, що є, безперечно, найтяжчою з усіх проблем, породжених загальновизнаною різницею між причинами і мотивами, ніколи не мала розв'язку; дуже мало людей узагалі звертають на неї увагу. Наявність цієї проблеми означає, хоч і в іншій формі, існування конфлікту між волею і пристрастями. Та якщо класична теорія виявляється неспроможною приписати причині та мотиву їхній власний вплив у простому випадку, коли вони об'єднуються, схиляючи до однієї постанови, їй буде взагалі неможливо пояснити й навіть *уявити* конфлікт причин і мотивів у тому випадку, коли кожна з цих груп схилятиме до своєї окремої постанови. Отже, нам знову треба починати спочатку.

Звісно, причина об'єктивна: це той стан сучасних речей, який розкрився свідомості. Римський плебс та аристократія *об'єктивно* були розбещені за часів Константина, а за Хлодвіґа католицька церква *об'єктивно* була ладна прихилитися до монарха, який допоможе їй подолати аріанство. Однак цей стан речей може розкритися тільки для-себе, бо для-себе загалом є буттям, через яке «тут є» світ. Мало того, цей стан речей може розкритися тільки для-себе, що вибирає себе тим або тим способом, тобто для-себе, що робить свою індивідуальність. Для-себе має спроектувати себе тим або тим способом, щоб розкрити інструментальні наслідки речей-інструментів. Об'єктивно ніж — це інструмент, що складається з леза та руків'я. Я можу сприймати його об'єктивно як інструмент, яким ріжуть і тнуть, але, як нема молотка, я можу сприймати його як інструмент для забивання: я можу скористатися його руків'ям, щоб забити цвях, і це сприйняття буде не менш *об'єктивним*. Коли Хлодвіг оцінив допомогу, яку може надати йому церква, нема певності, що якась група

прелатів чи якийсь конкретний єпископ уже зверталися до нього; нема й певності, що якийсь представник духівництва мав виразні думки про союз із католицьким монархом. Єдині суто об'єктивні факти, що їх може констатувати будь-яке для-себе,— це великий вплив церкви на населення Ґаллії і стривоженість церкви у зв'язку з аріанською єресію. Щоб ці констатації організувались у причину навернення, їх треба виділити з сукупності — і тому неантизувати їх,— а також трансцендувати до їхньої власної потенціальності; потенціальністю церкви, яку об'єктивно розумів Хлодвіг, було надання підтримки королю, що навернувся до католицизму. Але ця потенціальність може розкритися тільки тоді, коли ситуація подолана до стану речей, якого ще нема, одне слово, до ніщо. Таким чином, світ дає поради тільки тоді, коли його запитують, а запитати його можна тільки задля точно визначеної мети. Причина не тільки не визначає дію, а з'являється тільки в проекті дії й через той проект. Саме в проекті й через проект запанувати над усією Ґаллією стан західної церкви об'єктивно видався Хлодвігові причиною навернутись до католицизму. Іншими словами, свідомість, що вирізняє причину в сукупності світу, вже має власну структуру, дала собі цілі, спроектувалась до своїх можливих і має свій власний спосіб дотримуватися своїх можливих; цей особливий спосіб дотримуватися своїх можливих, тут є афективністю. Ця внутрішня організація, яку дала собі свідомість у формі непозиційної самосвідомості, невідступно корелятивна з вирізненням причин у світі. Поміркувавши, слід визнати, що внутрішня структура для-себе, через яку воно породжує у світі появу причин діяти, є «ірраціональним» фактом в історичному розумінні цього терміна. Ми й справді можемо раціонально зрозуміти технічну корисність навернення Хлодвіга з огляду на гіпотезу, що він спроектував завоювати Ґаллію. Проте ми не можемо зробити цього самого з його проектом завоювання. Цей проект не може «сам себе пояснити». Чи треба його тлумачити як наслідок Хлодвігових *амбіцій*? Але що таке, власне, амбіції, як не намір завоювати? Як ті амбіції можна відрізнити від точного проекту завоювання Ґаллії? Отже, було б даремно уявляти цей первісний проект завоювання як

«висунений» *мотивом*, що існував раніше й був би амбіціями. Амбіції — таки справді мотив, бо є цілковитою суб'єктивністю. Та оскільки амбіції не відрізняються від проекту завоювання, ми кажемо, що цей перший проект своїх можливостей, у світлі якого Хлодвіґ відкрив причину навернутися, якраз і є *мотивом*. У такому разі все прояснюється, і можна уявити відносини всіх трьох членів — причин, мотивів та цілей. Тут ми маємо справу з особливим випадком буття-у-світі: поява для-себе спричиняє, щоб був світ, і так само й тут саме буття для-себе, оскільки це буття є чистим проектом до якоїсь мети, спричиняє, щоб тут *була* певна об'єктивна структура світу, що заслуговує назви причини в світлі тієї мети. Отже, для-себе є усвідомленням цієї причини. Але це позиційне усвідомлення причини в принципі є нонтетичним усвідомленням себе як проекту до якоїсь мети. В цьому розумінні воно є мотивом, тобто відчувається нонтетично як більш або менш раптовий, більш або менш пристрасний проект до мети тієї самої миті, коли воно конституюється як свідомість, пов'язана з організацією світу в причини.

Отже, причина і мотив корелятивні, так само як нонтетичне самоусвідомлення є онтологічним корелятом тетичного усвідомлення об'єкта. Як усвідомлення (свідомість *про* щось) є самоусвідомленням, так само й мотив є не чим іншим, як сприйняттям причини тією мірою, якою це сприйняття є самоусвідомленням. З цього вочевидь випливає, що причина, мотив і мета — це три нерозривні складові пориву живої й вільної свідомості, що проектується до своїх можливостей і спричиняє своє визначення цими можливостями.

Чому ж тоді мотив з'являється психологові як афективний зміст факту свідомості тією мірою, якою цей зміст визначає інший факт свідомості або постанову? Тому, що мотив, будучи не чим іншим, як нонтетичним самоусвідомленням, прослизає в минуле разом з цим самим усвідомленням і припиняє бути живим водночас із ним. Тільки-но свідомість стає оминулена, вона є тим, чим я маю бути у формі «був». Відтоді, коли я повертаюсь до своєї вчорашньої свідомості, вона зберігає своє інтенціональне значення і своє значення суб'єктивності,

але, як ми вже бачили, вона зафіксована, вона зовні, немов яка річ, бо минуле є в собі. Мотив стає тоді тим, *що* усвідомлюють. Він може з'явитися мені у формі «знання»; вище ми й справді вже бачили, що мертве минуле пронизує теперішнє у вигляді *знання*. Крім того, може трапитися, що я повернусь до нього, щоб зробити його експліцитним і сформулювати його, ведучи себе самого знанням, яким він є тепер для мене. В цьому випадку він є об'єктом свідомості, він є тією самою свідомістю, *яку я* усвідомлюю. Отже, він, як і мої спогади загалом, з'являється водночас як *мій* і як трансцендентний. Ми звичайно оточені цими мотивами, в які «вже не входимо», бо нам треба не тільки конкретно вирішити виконати ту або ту дію, а ще й виконувати дії, які ми постановили виконати напередодні, або далі провадити діяльність, у яку ми втягнені. А загалом свідомість, хоч коли її сприймати, розуміється як втягнена і саме це розуміння зумовлює знання мотивів утягненості або навіть тематичне й позиційне пояснення причин. Очевидно, що сприйняття мотиву одразу відсилає до його корелята — причини, бо мотив, навіть оминулений і застиглий у собі, зберігає як своє значення факт, що він був усвідомленням причини, тобто відкриттям об'єктивної структури світу. Та оскільки мотив — це *в-собі*, а причина об'єктивна, вони репрезентуються як пара без онтологічної різниці; ми й справді бачили, що наше минуле втрачається серед світу. Ось чому ми трактуємо їх однаково і ось чому можемо говорити про причини *і* мотиви якоїсь дії так, ніби в постанові вони в детермінованій пропорції можуть перебувати в конфлікті або працювати в одному напрямі.

Та якщо мотив трансцендентний, якщо він є тільки неминучим буттям, яким ми маємо бути в способі «був», якщо, як і все наше минуле, він відокремлений від нас товщею ніщо, то він може діяти тільки тоді, коли його *беруть*; сам по собі він не має сили. Отже, тільки самою появою втягненої свідомості мотивам і попереднім причинам будуть надані вартості й значення. Від свідомості не залежить, якими вони були, свідомість має обов'язок підтримувати їхнє існування в минулому. Я хотів того чи того — ось що залишилося незворотним і що навіть

становить мою сутність, бо моя сутність є тим, чим я був. Проте тільки я можу вирішити, яким буде значення, що його це бажання, цей страх, ці об'єктивні міркування про світ мають для мене, коли тепер я проектую себе до свого майбутнього. І я якраз визначаю його тільки самою дією, якою проектую себе до своїх цілей. Використання давніх мотивів — або відкидання їх, або нове оцінювання їх — не відрізняється від проекту, яким я приписую собі нові цілі і яким, у світлі цих цілей, я сприймаю себе як відкривача причини опори у світі. Минулі мотиви, минулі причини, теперішні причини і мотиви, майбутні цілі організовуються в нерозривну єдність самою появою свободи, що є понад причинами, мотивами й цілями.

Із цього випливає, що продиктовані волею розважання — завжди омана. І справді, як оцінити саме ті причини та мотиви, яким я надав вартості до всяких розважань, і то вибором, який я зробив із самого себе? Ілюзія тут породжена тим, що ми намагаємося вважати причини та мотиви за речі цілковито трансцендентні, які я зважуватиму, як тягарі, і які матимуть вагу як перманентна властивість; водночас ми прагнемо бачити в них зміст свідомості, а тут уже виникає внутрішня суперечливість. Фактично, причини та мотиви мають лише ту вагу, якої їм надає мій проект, тобто вільне створення мети й дії, яку треба здійснити. Коли я віддаюсь міркуванням, гру закінчено. І якщо я таки маю міркувати, то просто тому, що в мій первісний проект входило усвідомити мотиви радше *через міркування*, ніж через ту або ту форму відкриття (наприклад, через пристрасть або просто через дію, що відкриває організовану сукупність причин і цілей, так само як моє мовлення сповіщає мене про мою думку). Отже, є вибір міркувань як процедури, що сповістить мене про те, що я проектую, а згодом про те, чим я є. *Вибір* міркувань організується з сукупністю мотивів-причин та цілей вільною спонтанністю. Коли втручається воля, постанову ухвалено і вона не має жодної іншої вартості, крім вартості оповісника.

Вольова дія відрізняється від мимовільної спонтанності тим, що ця спонтанність є чистим нерефлексивним усвідомленням причин через простий і чистий проект

дії. Мотив нерефлексивної дії — аж ніяк не об'єкт сам по собі, а просто непозиційне самоусвідомлення. Натомість структура вольової дії вимагає появи рефлексивної свідомості, що сприймає мотив як квазі-об'єкт або навіть розуміє його через рефлексовану свідомість як психічний об'єкт. Для цієї свідомості мотив, бувши сприйнятим через посередництво рефлексованої свідомості, є немов відокремленим; коли пригадати славетний вислів Гусерля, проста вольова рефлексія своєю структурою рефлексивності практикує *epoche* щодо причини, тримає її в невизначеності, бере її в дужки. Таким чином, можна створити подобу оцінювального міркування на основі факту, що набагато глибша неантизація відокремлює рефлексивну свідомість від рефлексованої свідомості, або мотиву, і на основі факту, що мотив невизначений. А проте, як ми знаємо, хоча *результатом* рефлексії є поширення розлому, що відокремлює для-себе від самого себе, *мета* її не така. Метою рефлексивного поділу є, як ми вже бачили, *здобуття* рефлексованого, щоб конституювати ту нездійсненну тотальність «у-собі-для-себе», що є фундаментальною вартістю, поставленою для-себе в самій появі свого буття. Отже, якщо воля за своєю сутністю рефлексивна, її мета — аж ніяк не вирішувати, якої цілі треба досягати, бо, хай там як, гра вже зіграна, глибока інтенція волі спрямована скорше на *спосіб* досягання цієї вже поставленої цілі. Для-себе, що існує вольовим способом, хоче знову здобути себе тією мірою, якою воно вирішує та діє. Воно не хоче бути просто поведеним до мети, ні бути тим, хто себе вибирає як поведеного до конкретної мети; воно знову хоче здобути себе як спонтанний проект до тієї або тієї мети. Ідеал волі — бути «в-собі-для-себе» як проект до певної мети. Це вочевидь рефлексивний ідеал і саме в ньому криється сенс задоволення, що супроводить таке судження, як «Я зробив те, що хотів». Але очевидно, що рефлексивний поділ загалом має свою основу в куди глибшому проекті, ніж він сам, і цей проект за браком кращого терміна ми називали «мотивацією» в третьому розділі II частини. Тепер, коли ми визначили причину та мотив, цей проект, що править за підґрунтя рефлексії, слід назвати *інтенцією*. Отже, тією мірою, якою воля є окремим ви-

падком рефлексії, факт, що вона ставить себе, щоб діяти, на площину волі, вимагає як своєї основи набагато глибшої інтенції. Психологові не досить описати якийсь конкретний суб'єкт як такий, що здійснює свій проект способом вольової рефлексії; психолог ще має спромогтися з'ясувати нам *глибоку інтенцію*, яка спричиняє, що суб'єкт реалізує свій проект скорше способом волевиявів, ніж якимсь іншим способом; крім того, зрозуміло: якщо цілі поставлено первісним проектом, то до тієї самої реалізації їх може привести байдуже який спосіб свідомості. Таким чином, ми досягли свободи, набагато глибшої за волю, просто довівши, що ми набагато *вимогливіші*, ніж психологи, тобто поставивши питання «Навіщо?» там, де вони обмежуються констатуванням способу свідомості як вольового.

Це коротке дослідження не має наміру вичерпно пояснити питання про волю; навпаки, годилося б спробувати подати феноменологічний опис волі самої по собі. Але це не наша мета: ми просто сподіваємося, що довели: воля — це не привілейований вияв свободи, а психічна подія з власною структурою, яка конституюється на тій самій площині, що й інші психічні події, і підтримується — не більше і не менше за них — первісною онтологічною свободою.

Так само й свобода з'являється як непідвладна аналізові тотальність: причини, мотиви та цілі, як і спосіб сприйняття причин, мотивів і цілей, організовані в єдність у рамках цієї свободи, і їх слід розуміти на її основі. Чи означає це, ніби свободу треба уявляти як послідовність примхливих вибриків, які можна порівняти з епікурійським *clinamen*? Чи я вільний бажати байдуже чого й байдуже коли? Чи маю я щомиті, коли хочу пояснити той або той проект, натрапляти на ірраціональність вільного й випадкового вибору? Тією мірою, якою здається, що визнання свободи має своїми наслідками оці небезпечні концепції, які цілковито суперечать досвідові, поважні мислителі відвернулися від віри в свободу; можна навіть стверджувати, що детермінізм — якщо пильнувати й не сплутувати його з фаталізмом — був «гуманнішим», ніж теорія свободи волі. Справді, детермінізм наголошує на суворій зумовленості наших дій,

принаймні подає *розумні підстави* кожної з них, і якщо він невідступно обмежувався сферою психіки, якщо він зрікався шукати зумовленість у сукупності всесвіту, то довів, що розумна підстава наших дій у нас самих: ми діємо так, як ми є, і наші дії допомагають робити нас.

Але пригляньмося ближче до деяких безперечних результатів, які дав змогу отримати наш аналіз. Ми довели, що свобода утворює єдність із буттям для-себе; людська-реальність вільна точно тією мірою, якою вона має бути своїм власним ніщо. Цим ніщо вона, як ми бачили, має бути в багатьох вимірах: передусім темпоралізуючись, тобто будучи весь час на відстані від самої себе; це означає, що вона ніколи не дозволяє, щоб її минуле детермінувало її виконати ту або ту дію; крім того, з'являючись як усвідомлення чогось і самої себе, тобто будучи присутньою собі, а не просто собою, з чого випливає, що в свідомості існує тільки те, що є усвідомленням існування, а як наслідок ще й те, що ніщо зовнішнє відносно свідомості не може мотивувати її; і, нарешті, будучи трансцендентністю, тобто не якоюсь річчю, що *спершу* була б, аби *потім* утворити зв'язок із тією або тією метою, а навпаки, буттям, що з самого початку є проектом, тобто буттям, яке визначається метою.

Стверджуючи це, ми аж ніяк не мали наміру говорити про свавільність чи про примхи. Ми називаємо вільним тільки той екзистент, що як свідомість необхідно відокремлений від усіх інших, бо вони перебувають у зв'язку з ним тільки тією мірою, якою є *для* нього, екзистент, який визначає своє минуле у формі традиції в світлі свого майбутнього, замість дозволити, щоб його просто й чисто визначало його теперішнє, екзистент, що повідомляє про те, чим він є, *іншою річчю, ніж він сам*, тобто метою, якою він не є і яку він проектує по той бік світу. Це аж ніяк не означає, ніби я вільний підвестися або сісти, зайти чи вийти, втекти чи стати лицем до небезпеки, якщо розуміти під свободою чисту примхливу, незаконну, безпричинну й незбагненну випадковість. Звичайно, кожна з моїх дій, навіть найменша, цілковито вільна — в тому розумінні, яке ми щойно визначили, але це не означає, що моя дія може бути *якою завгодно*, не означає навіть те, що вона непередбачувана. Однак тут нам запе-

речать: якщо мою дію не можна зрозуміти *ні* на основі стану світу, *ні* на основі сукупності мого минулого, взятого як річ безповоротна, як може бути, що вона не безпричинна? Пригляньмося пильніше.

Згідно з поширеною думкою, бути вільним означає не тільки вибирати себе. Вибір вільний, якщо він такий, що міг би бути іншим, ніж є тепер. Я пішов на прогулянку з друзями. Після кількох годин ходьби з'явилась утома і зрештою стала дошкульною. Спершу я опирався їй, а потім дав собі волю, поступився їй, кинув рюкзака край дороги і сам упав поряд із ним. Мені дорікатимуть за мій вчинок, розуміючи під цим, що я був вільний, тобто не тільки те, що ніхто й ніщо не визначали моєї дії, а й те, що я міг би не піддаватись утомі, поводитися так, як мої супутники, й дійти до призначеного для відпочинку місця. Я б захищався, кажучи, що я був *дуже* втомлений. Хто має слушність? Або чи не спирається ця суперечка на хибні засновки? Адже немає сумніву, що я міг би вчинити інакше, але проблема не в цьому. Її, радше, годилося б сформулювати так: чи міг би я вчинити інакше, не змінюючи відчутно органічної тотальності проектів, якими я є; або чи міг би факт непіддавання втомі, замість лишатися чисто локальною й випадковою модифікацією моєї поведінки, здійснюватись на користь радикальної трансформації мого буття-у-світі — трансформації, крім того, можливої? Іншими словами: чи міг би я вчинити інакше? Коли так, то *якою ціною?*

На це запитання ми спершу візьмемося відповідати *теоретичним* описом, що дасть нам змогу збагнути принцип нашої тези. Ми побачимо згодом, чи не виявиться конкретна реальність набагато складнішою і чи, не суперечачи результатам нашого теоретичного дослідження, вона не збагатить і не уточнить їх.

Відзначмо передусім, що втома сама по собі не змогла б спровокувати мою постанову. Як ми вже бачили при розгляді фізичного болю, втома — тільки спосіб, яким я існую своє тіло. Вона з самого початку не становить об'єкта позиційної свідомості, а є самою фактичністю моєї свідомості. Якщо я гуляю по місцевості, мені відкривається навколишній світ, і саме він є об'єктом моєї свідомості, саме його я трансцендую до можливостей, що є

моїми власними, наприклад, можливості дійти сьогодні ввечері до місця, яке я визначив наперед. Але тією мірою, якою я сприймаю краєвиди своїми очима, що розгортають відстані, своїми ногами, що видираються на пагорби й тому спричиняють появу і зникнення нових краєвидів і нових перешкод, своєю спиною, що несе рюкзак, я маю непозиційне усвідомлення свого тіла, що визначає мої відносини зі світом і означає мою втягненість у світ — у формі втоми. Об'єктивно і в кореляції з цією нонтетичним усвідомленням шляхи відкриваються як нескінченні, схили — як *набагато крутіші*, сонце — як палючіше і т. ін. Але я ще не *думаю* про свою втому, я ще не сприймаю її як квазіоб'єкт своєї рефлексії. А проте настає мить, коли я намагаюсь розглянути свою втому й опанувати її, і саме цю інтенцію слід пояснити. Вважаймо її, однак, за те, чим вона є. Вона не є споглядальним сприйняттям моєї втоми, бо, як ми бачили, коли йшлося про біль, я *страждаю* свою втому. Тобто рефлексивна свідомість спрямовується на мою втому, щоб живити її й надати їй вартості та практичного зв'язку зі мною. Саме на цій площині моя втома з'явиться мені як стерпна або нестерпна. Сама по собі вона ніколи такою не буде, але якраз рефлексивне для-себе, постаючи, страждає цю втому як нестерпну. І тут я ставлю головне запитання: мої супутники мають таке саме добре здоров'я, як і я, вони більш-менш такі самі натреновані, як і я, тож, дарма що неможливо *порівняти* психічні події, які розгортаються в різних суб'єктивностях, я звичайно висновую — і виснують свідки після об'єктивного розгляду наших тіл для інших,— що вони десь «не менш утомлені, ніж я». Чому ж тоді вони страждають свою втому по-іншому? Скажуть, що різниця пояснюється тим, що «я розніжений», а вони ні. Але, хоча ця оцінка має незаперечне практичне значення і її можна враховувати при вирішенні питання, годиться чи ні запрошувати мене на іншу прогулянку, вона тут не може задовольнити нас. І справді, ми вже бачили, що мати амбіції, бути честолюбним — це проектувати завоювати трон чи славу: це не *даність*, що спонукала б до завоювання, а саме це завоювання. Так само й «бути розніженим» — аж ніяк не фактична даність, бо це лише назва, дана спосо-

бові, яким я страждаю свою втому. Отже, якщо я хочу збагнути, за яких умов я можу страждати втому як нестерпну, не годиться звертатися до так званих фактичних даних, які відкриваються як такі, що є тільки вибором,— спершу слід спробувати дослідити сам цей вибір і побачити, чи він не пояснюється в перспективі набагато ширшого вибору, куди він інтеґрується як вторинна структура. Якщо я й справді запитаю котрогось свого супутника, він, звичайно, пояснить мені, що він утомлений, а проте *любить* свою втому, віддається їй, немов у лазні, а вона здається йому якимсь привілейованим інструментом для відкриття світу, що довкола нього, пристосування до кам'янистої нерівної дороги, розкриття «гірської» вартості схилів; так само й припікання, яке він відчуває на потилиці, і невеличкий шум у вухах дають йому змогу усвідомити безпосередній контакт із сонцем. І, нарешті, чуття зусилля для нього — це чуття подоланої втоми. Та оскільки його втома — не що, як мука, яку він витримує, щоб дорожня курява, сонячні опіки, нерівність ґрунту існували якнайповніше, його зусилля, тобто ота лагідна фамільярність з утомою, яку він любить, якій він віддається і яку, проте, спрямовує, дано як спосіб привласнення гори, страждання втоми аж до кінця і перемоги над нею. В наступному розділі ми й справді придивимось до значення слова «мати» і якою мірою *робити* є засобом *привласнення*. Отже, втома мого супутника пережита в ширшому проекті довірливого віддавання природі, палкої згоди, щоб вона існувала в якнайсильніших виявах, а водночас лагідного панування і привласнення. Тільки в цьому й через цей проект можна зрозуміти втому і вона матиме значення для мого супутника. Але це значення й цей набагато ширший і глибший проект самі по собі ще досі «unsebststdndig». Вони недостатні. Бо ж вони якраз припускають конкретний зв'язок мого супутника, з одного боку, з його тілом, а з другого — з речами. І справді, неважко зрозуміти, що є стільки способів існувати своє тіло, скільки є для-себе, хоча, звичайно, певні первісні структури незмінні й конституюють у кожному для-себе людську-реальність; коли-небудь ми розглянемо й те, що неправильно називають зв'язком індивіда з видом та умовами універсальної

істини. Наприклад, на основі тисячі значущих подій можна собі уявити певний тип утечі від фактичності, що якраз і полягає у віддаванні цій фактичності, тобто, зрештою, в її довірливому прийнятті та любові до неї задля спроби опанувати її. Цей первісний проект опанування є, отже, певним вибором, що його робить для-себе з самого себе в присутності проблеми буття. Його проект залишається неантизацією, але ця неантизація повертається до в-собі, яке вона неантизує, й виявляється конкретним оцінюванням фактичності. Це те, що зокрема виражають тисячі моделей поведінки, яку називають *віддаванням*. Віддатися втомі, спеці, голоду і спразі, з утіхою вмоститись у фотелі або впасти на ліжко, розслабитися, спробувати впитися власним тілом не перед очима іншого, як при мазохізмі, а в первинній самотності для-себе — всі ці моделі поведінки ніколи не обмежуються самі собою, і ми добре відчуваємо це, бо в іншого вони нас дратують або ваблять; їхній стан — це початковий проект опанування тіла, тобто спроба розв'язку проблеми абсолюту (в-собі-для-себе). Ця початкова форма сама може обмежуватись глибокою толерантністю до фактичності; проект «зробитися тілом» означатиме тоді щасливе віддавання тисячам дрібних і минущих ласолюбств, тисячам забаганок, тисячам слабкостей. Можна пригадати, що в «Улісі» Джойса містер Блум з утіхою вдихає, справляючи свої природні потреби, «рідний запах, що підіймається з-під нього». Але можливо (як-от у випадку з моїм супутником), що через тіло й потурання тілу для-себе намагається опанувати неусвідомлену тотальність, тобто ввесь всесвіт як сукупність матеріальних *речей*. У цьому випадку бажаний синтез у-собі з для-себе буде квазіпантеїстичним синтезом тотальності в-собі з для-себе, що його опановує. Тіло тут править за інструмент синтезу: воно, скажімо, втрачається в утомі, щоб це в-собі існувало якнайповніше. Оскільки для-себе існує як *своє* саме тіло, ця мука тіла збігається для для-себе з проектом «спричинити існування» в-собі. Сукупність цієї позиції — що є позицією одного з моїх супутників — може виразитись неясним чуттям якоїсь місії: він іде на цю прогулянку, бо гора, на яку він наміряється вибратись, і ліс, який він наміряється пройти,

існують, він має місію бути тим, через кого виявляється їхнє значення. Таким чином, він намагається бути тим, хто засновує їх у самому їхньому існуванні. В наступному розділі ми повернемось до цих привласнювальних відносин для-себе зі світом, але ми ще не маємо елементів, необхідних для їхнього повного висвітлення. В усякому разі після нашого аналізу видається очевидним, що спосіб, яким мій супутник *страждає* свою втому, необхідно вимагає для свого розуміння регресивного аналізу, що доведе нас аж до первісного проекту. Оцей, щойно схарактеризований проект — чи є він, нарешті, «selbstständig», самостійним? Звичайно, і в цьому дуже легко пересвідчитись. І справді, дедалі більше відступаючи назад, ми досягли первісного зв'язку що його вибирає собі для-себе,— зв'язку зі своєю фактичністю й зі світом. Але цей первісний зв'язок — не що інше, як буття-у-світі самого для-себе, і то тією мірою, якою це буття-у-світі є вибором, тобто ми досягли первісного типу неантизації, через який для-себе має бути своїм власним ніщо. На основі цього вже не можна вдаватися до жодних інтерпретацій, бо вони імпліцитно припускали б буття-у-світі для-себе, так само як усі намагання довести Евклідів постулат імпліцитно припускають прийняття цього постулату.

Відтоді, застосувавши той самий метод для інтерпретації способу, яким я страждаю свою втому, я сприйму спершу в собі виклик, звернений до мого тіла, наприклад, прагнення не «мати з ним нічого спільного», вважати його за ніщо, і цей виклик є просто тільки одним з численних можливих для мене способів *існувати моє тіло*. Я без труднощів відкрию аналогічну недовіру до в-собі і, наприклад, первісний проект опанування в-собі, яке я неантизую *через посередництво інших*, і цей проект відсилає мене до одного з початкових проектів, перелічених у попередній частині. Відтоді моя втома, замість бути стражданою «м'яко», сприйматиметься «суворо» як набридливий феномен, якого я хочу позбутися,— і це просто тому, що вона інкарнує моє тіло й мою первинну випадковість серед світу, тоді як мій проект — зберегти моє тіло й мою присутність у світі через погляди іншого. Я теж відісланий до свого первісного проек-

ту, тобто до свого буття-у-світі — тією мірою, якою це буття є вибором.

Ми не приховуємо, який високий ступінь недосконалості цього методу аналізу. Це тому, що в цій царині ще майже нічого не зроблено. Адже тут ідеться про виділення значень, зумовлених дією,— *кожною* дією — а потім про перехід від них до набагато складніших і глибших значень, аж поки ми дійдемо до значення, яке не зумовлює більше жодного іншого значення й відсилає тільки до себе самого. Цю висхідну діалектику спонтанно практикує більшість людей, можна навіть відзначити, що в знанні про себе або про іншого дано спонтанне розуміння цієї ієрархії інтерпретацій. Жест відсилає до «Weltanschauung», і ми це *відчуваємо*. Проте ніхто не намагався послідовно виділити значення, зумовлені дією. Тільки одна школа спиралася на ті самі початкові свідчення, що й ми,— фройдистська. Для Фройда, як і для нас, дія не може обмежуватися сама собою, бо негайно відсилає до набагато глибших структур. Психоаналіз — це метод, який дає змогу пояснити ті структури. Фройд запитував себе, як і ми: за яких умов можливо, щоб ця конкретна особа здійснила цю конкретну дію? І він відмовився, як і ми, інтерпретувати дію попереднім моментом, тобто уявляти собі якийсь горизонтальний психічний детермінізм. Дія видається йому *символічною*, тобто, на його думку, виражає набагато глибше бажання, яке само по собі можна пояснити тільки на основі початкового визначення лібідо суб'єкта. Проте Фройд намірявся побудувати отак і вертикальний детермінізм. Крім того, внаслідок цього ухилу Фройдова концепція необхідно відсилає до минувшини суб'єкта. Афективність, за Фройдом, лежить в основі дії у формі психофізіологічних тенденцій. Але попервах ця афективність у кожного з нас є tabula rasa: тільки зовнішні обставини і, так би мовити, *історія* суб'єкта визначають, чи той або той потяг зафіксується на якомусь об'єкті. Саме становище дитини в сім'ї визначає в ньому народження Едіпового комплексу; в інших суспільствах, побудованих з родин іншого типу (наприклад, як уже відзначали, в примітивних народів на островах Коралового моря в Тихому океані), цей комплекс не зміг би сформуватись. Крім того, знов-таки зо-

внішні обставини визначатимуть, чи у віці статевого дозрівання цей комплекс «зникне» або, навпаки, залишиться полюсом сексуального життя. Таким чином, через посередництво історії Фройдів вертикальний детермінізм залишається на осі горизонтального детермінізму. Звісно, конкретна символічна дія виражає одночасне бажання, що лежить у її основі, так само як це бажання свідчить про набагато глибший комплекс, і все це в єдності одного психічного процесу; проте комплекс існує й до свого символічного вияву і якраз минуле конституювало його таким, яким він є, дотримуючись класичних зв'язків — переносу, згущення і т. ін., що їх згадують не тільки в психоаналізі, а й в усіх спробах детерміністської реконструкції психічного життя. Внаслідок цього вимір майбутнього для психоаналізу не існує. Людська-реальність утрачає один зі своїх ек-стазисів, і її слід інтерпретувати тільки через регресію до минулого від теперішнього. Водночас фундаментальні структури суб'єкта, означені його діями, означені не для нього, а для об'єктивного свідка, який використовує дискурсивні методи, щоб ці значення стали експліцитними. Суб'єктові не дано жодного доонтологічного розуміння значення цих дій. І це слушно, бо, незважаючи ні на що, ці дії — лише результат минулого, яке в принципі недосяжне, тож нема чого намагатися зобразити їхню мету в майбутньому.

Таким чином, слід обмежити використання психоаналітичного методу як джерела натхнення, тобто треба спробувати виділити значення дії на основі принципу, що кожна дія, хоч яка незначуща, не є простим наслідком попереднього психічного стану і не походить з лінійного детермінізму, а навпаки, інтегрується як вторинна структура в глобальні структури і, нарешті, в тотальність, якою я є. Бо інакше я, фактично, мав би розуміти себе як горизонтальний потік феноменів, кожен з яких зовнішньо зумовлений своїм попередником, або як субстанцію, що підтримує позбавлений значення потік способів свого існування. Обидві концепції спонукають нас сплутувати для-себе з у-собі. Але прийнявши метод психоаналізу,— ми докладно обговоримо його в наступному розділі,— нам слід застосовувати його *в протилежному*

напрямі. Ми й справді сприймаємо кожну дію як *збагненний* феномен і не припускаємо такої детерміністської «випадковості», як Фройд. Але замість розуміти той чи той феномен на основі минулого, ми сприймаємо збагненну дію як повернення майбутнього до теперішнього. Спосіб, яким я страждаю свою втому, аж ніяк не залежить від випадкової крутості схилу, на який я видираюсь, чи від більш-менш неспокійної ночі, яку я провів; ці чинники можуть брати участь у конституюванні самої моєї втоми, але не способу, яким я її страждаю. Проте, на відміну від одного учня Адлера, ми відмовляємося бачити в ній вияв комплексу меншовартості, скажімо, в тому розумінні, в якому цей комплекс був би попередньою формацією. Ми, правда, не заперечуємо, що якийсь невблаганний, затятий спосіб боротьби з утомою може виражати те, що називають комплексом меншовартості. Але комплекс меншовартості сам по собі є проектом мого власного для-себе у світ у присутності іншого. Як такий він завжди є трансцендентністю і способом самовибору. Цю меншовартість, із якою я борюсь і яку, однак, визнаю, я *вибрав* із самого початку; безперечно, вона визначена моїми різноманітними моделями «неуспішної поведінки», але, висловившись точно, вона є не чим іншим, як організованою тотальністю моделей моєї неуспішної поведінки, спроектованим планом, загальним кошторисом мого буття, і кожна модель неуспішної поведінки сама по собі є трансцендентністю, оскільки я щоразу долаю реальне до своїх можливостей: піддатися втомі, наприклад,— це трансцендувати дорогу, спричинившись до того, щоб у ній конституювалося значення «дорога, надто важка, щоб її подолати». Неможливо поважно розглядати чуття меншовартості, не визначивши його на основі мого майбутнього й моїх можливостей. Навіть такі твердження, як «Я негарний», «Я дурний» тощо, є, по суті, передчуттями. Тут ідеться не про чисту констатацію моєї негарності, а про сприйняття коефіцієнту ворожості, з яким жінки та суспільство ставляться до моїх заходів. Це може розкритися тільки через вибір цих заходів і в цьому виборі. Отже, комплекс меншовартості є вільним і глобальним проектом мене самого як нижчого проти інших, він є способом, яким я вибираю

прийняти своє буття-для-іншого, вільним розв'язком, який я даю існуванню іншого, цьому нездоланному скандалові. Таким чином, мої реакції меншовартості й моделі моєї неуспішної поведінки слід розуміти на основі вільного контуру моєї меншовартості як мого самовибору у світі. Ми згоджуємось із психоаналітиками, що будь-яка людська реакція *a priori* збагненна. Але ми дорікаємо їм за те, що вони якраз не визнають цієї початкової «збагненності», намагаючись пояснити певну реакцію якоюсь попередньою реакцією, що приводить до запровадження причинового механізму; розуміння слід визначити інакше. Кожна дія збагненна як проект себе самого до можливого. Вона збагненна передусім тією мірою, якою пропонує безпосередньо доступний сприйняттю раціональний зміст,— я ставлю рюкзака на землю, *щоб* хвилинку спочити,— тобто тією мірою, якою ми безпосередньо сприймаємо можливе, яке вона проектує, і мету, до якої вона йде. Крім того, вона збагненна в тому, що розглянуте можливе відсилає до інших можливих, ті — ще до інших, і так аж до останньої можливості, якою я є. Розуміння відбувається в двох протилежних напрямах: через регресивний психоаналіз ми піднімаємося від розглянутої дії аж до мого останнього можливого, а через синтетичну прогресію опускаємося від цього останнього можливого до розглянутої дії й сприймаємо її інтеграцію в тотальній формі.

Ця форма, що її ми називаємо нашою останньою можливістю, не є *якимсь* можливим серед інших можливих, нехай то навіть буде, як казав Гайдегер, можливість умерти, або «не здійснювати більше присутність у світі». Кожна конкретна можливість і справді виражається в сукупності. Отже, цю останню можливість слід уявляти як унітарний синтез усіх наших теперішніх можливих; кожне з цих можливих перебуває в остаточному можливому в недиференційованому стані, аж поки якась конкретна обставина вирізнить його, не придушуючи таким чином його належності до тотальності. В другій частині [1] ми й справді зазначили, що перцептивне сприйняття будь-якого об'єкта відбувається на *тлі світу*. Під цим ми

[1] Частина II, розділ 3, підрозділ 2.

розуміємо: те, що психологи звичайно називають «перцепцією», не може обмежуватись об'єктами, власне «баченими» чи «зрозумілими» і т. д. певної миті; розглянуті об'єкти через свої наслідки й різноманітні значення відсилають до тотальності екзистента в собі, *на основі якої* їх сприймають. Отже, неправда, що я поступово відходжу від цього столу в кімнаті, де я є, а потім виходжу з неї в передпокій, на сходи, на вулицю, щоб сприйняти нарешті (як результат переходу до межі) світ як суму всіх екзистентів. Радше навпаки, будь-яку інструментальну річ я можу сприйняти тільки на основі абсолютної тотальності всіх екзистентів, бо моє перше буття є буттям-у-світі. Таким чином, ми знаходимо в речах — тією мірою, якою «тут є» *речі* для людини,— вічний заклик до інтеграції, який примушує нас, щоб сприйняти речі, опускатися від тотальної й безпосередньо здійснюваної інтеграції аж до тієї конкретної структури, що інтерпретується тільки через зв'язок із цією тотальністю. Але, з іншого боку, якщо *тут є* світ, це тому, що ми постаємо у світі раптом і в тотальності. Ми й справді бачили (в тому самому розділі, присвяченому трансцендентності), що в-собі саме по собі не здатне на будь-яку єдність як світ. Але наше виникнення є мукою в тому розумінні, що ми втрачаємо себе в неантизації, щоб існував світ. Таким чином, перший феномен буття-у-світі — це первісний зв'язок між тотальністю в-собі, або світом, і моєю власною детоталізованою тотальністю; я вибираю себе як цілість у світі, що є цілістю. Я йду *від* світу *до* конкретного цього, і так само я йду від себе як детоталізованої тотальності до контуру однієї з моїх конкретних можливостей, оскільки я можу сприйняти якесь конкретне «це» на тлі світу тільки з нагоди якогось конкретного проекту самого себе. Але в цьому випадку оте конкретне *це* я можу сприйняти тільки на тлі світу, долаючи його до тієї або тієї можливості, і так само я можу спроектувати себе понад *цим* до тієї або тієї можливості тільки на тлі моєї останньої й тотальної можливості. Отже, моя остання й тотальна можливість як первісна інтеграція всіх моїх конкретних можливих і світ як тотальність, що йде до екзистентів через мою появу до буття,— це два невідступно корелятивні уяв-

лення. Я можу сприйняти молоток (тобто окреслити план «забивання молотком») тільки на тлі світу, і навпаки: я можу окреслити дію «забивання молотком» тільки на тлі своєї тотальності й на основі неї.

Таким чином, фундаментальний акт свободи знайдено, і саме він надає значення конкретній дії, яку мене можуть спонукати розглянути; цей постійно оновлюваний акт не відрізняється від мого буття, він є моїм самовибором у світі, а водночас моїм відкриттям світу. Це дає нам змогу обійти риф неусвідомленого, на який уже на старті натрапляє психоаналіз. Якщо в свідомості нема нічого, що не було б свідомістю буття, то нам можуть зауважити, мовляв, треба, щоб цей фундаментальний вибір був *усвідомленим* вибором; або ж запитають, чи можна стверджувати, ніби ви, піддавшись утомі, усвідомлювали всі наслідки, які припускає цей акт. Ми відповімо, що чудово усвідомлювали їх. Проте саме це усвідомлення повинно мати за межу структуру свідомості взагалі й вибору, який ми робимо.

Що стосується вибору, то слід наполягати на тому, що тут аж ніяк не йдеться про обміркований вибір. І це не тому, що він був би *менш* свідомим або *менш* експліцитним, ніж міркування,— навпаки, він є основою всіх міркувань і, як ми вже бачили, міркування вимагає інтерпретації на основі первісного вибору. Отже, слід захищатися від ілюзії, що перетворила б первісну свободу на *ставлення* причин і мотивів як об'єктів, а потім на *вирішування* на основі цих причин і мотивів. Навпаки, відколи є причина і мотив, тобто оцінювання речей та структур світу, є вже і ставлення цілей, а отже, й вибір. Але це не означає, що глибокий вибір є через те неусвідомленим. Він становить одне ціле зі свідомістю, яку ми маємо про самих себе. Ця свідомість, як ми знаємо, може бути тільки непозиційною; вона є нами-як-свідомістю, бо не відрізняється від нашого буття. Оскільки наше буття достоту є нашим первісним вибором, усвідомлення вибору тотожне нашому самоусвідомленню. Треба усвідомлювати, щоб вибрати, і треба вибирати, щоб усвідомити. Вибір і свідомість — це те саме. Це те, що відчували багато психологів, стверджуючи, що свідомість — це «добір». Але, не довівши цей добір до його онтоло-

гічної основи, вони залишалися на площині, де добір видавався невмотивованою функцією свідомості, субстанційної в решті аспектів. Зокрема цим можна було б дорікнути Берґсонові. Але якщо встановлено, що свідомість — це неантизація, звідси випливає, що мати самоусвідомлення й вибирати себе — це одне. Це те, що пояснює труднощі, з якими зіткнулися такі моралісти, як Жид, прагнучи визначити чистоту почуттів. Яка різниця, запитував Жид [1], між почуттям бажаним і почуттям *відчутим*? Сказати правду, ніякої: «хотіти кохати» і кохати — це одне, бо кохати — це вибирати себе закоханим, приймаючи усвідомлення кохання. Якщо *pathos* вільний, він є вибором. Ми вже достатньо зазначали,— зокрема в розділі, де йшлося про темпоральність,— що картезіанське *cogito* слід розширити. Фактично, як ми вже бачили, набути самоусвідомлення ніколи не означає набути усвідомлення миті, бо мить — це тільки один погляд духу, тож, навіть якби вона існувала, свідомість, що сприйматиме себе миттю, не сприйме більше *нічого*. Я можу усвідомити себе тільки як *конкретна* людина, втягнена в ту або ту діяльність, людина, що розраховує на той або той успіх, боїться того чи того наслідку і — сукупністю цих усіх передбачень — накреслює контури цілої своєї *постаті*. Саме так я й розумію себе тієї миті, коли пишу; я не просто перцептивне усвідомлення своєї руки, що зображує значки на папері, я далеко попереду тієї руки аж до закінчення книжки і аж до значення тієї книжки — й філософської діяльності взагалі — в моєму житті; саме в рамках цього проекту, тобто в рамках того, чим я є, вставляються певні проекти до куди обмеженіших можливостей, наприклад, висвітлити ту або ту ідею, той або той шлях, чи припинити на мить писати, чи погортати працю, де я шукаю тієї або тієї цитати, і т. д. А проте було б помилкою гадати, ніби цьому глобальному виборові відповідає якась аналітична й диференційована свідомість. Мій останній і початковий проект — бо він насправді й той, і той — є, як ми побачимо, завжди ескізом розв'язку проблеми буття. Але цей розв'язок не є спершу задуманим, а потім здійсненим: ми і є цим розв'яз-

[1] *Journal des Faux-monnayeurs.*

ком, ми спричиняємо його існування самою нашою втягненістю, отже, можемо сприймати його тільки живучи ним. Таким чином, ми завжди цілком присутні самим собі, але якраз через те, що ми цілком присутні, ми не можемо сподіватися мати аналітичну й докладну свідомість [усвідомлення] того, чим ми є. Ця свідомість, крім того, може бути тільки нонтетичною.

Але, з іншого боку, світ самим своїм вираженням точно відбиває нам образ того, чим ми є. Не тому, що ми можемо, як не раз уже бачили, дешифрувати цей образ, тобто деталізувати його й піддати аналізові, а тому, що світ необхідно виявляється таким, якими ми є. І справді, тільки долаючи світ до нас самих, ми спричиняємо його появу таким, яким він є. Ми вибираємо світ,— не в його контекстурі в-собі, а в його значенні,— вибираючи себе. Адже внутрішнє заперечення, яким, заперечуючи, що ми є світом, ми спричиняємо його появу як світу, не могло б існувати, не бувши водночас проекцією до можливого. Це сам спосіб, яким я доручаю себе неживому, яким віддаюся своєму тілу (або, навпаки, спосіб, яким я опираюсь і першому, і другому), спричиняє появу мого тіла й неживого світу з властивими їм вартостями. Отже, я й тут володію повною свідомістю про себе та свої фундаментальні проекти, й цього разу ця свідомість позиційна. Але саме тому, що вона позиційна, те, що вона дає мені, є трансцендентним образом того, чим я є. Вартість речей, їхня інструментальна роль, їхні реальні близькість і віддаленість (не пов'язані з їхньою просторовою близькістю чи віддаленістю) не роблять нічого іншого, як тільки окреслюють мій образ, тобто мій вибір. Мій одяг (однострій чи костюм, проста чи накрохмалена сорочка), обшарпаний чи ретельно доглянутий, вишуканий чи вульгарний, мої меблі, вулиця, де я живу, книжки навколо мене, розваги, до яких я вдаюсь,— усе, що є моїм (тобто, зрештою, й світ, який я постійно усвідомлюю,— принаймні як значення, зумовлене об'єктом, який я розглядаю або застосовую),— усе це повідомляє мені про мій вибір, тобто про моє буття. Але структура позиційної свідомості така, що я не можу привести цю свідомість назад до суб'єктивного сприйняття себе самого і вона відсилає мене до інших об'єктів, які я створюю

або якими порядкую у зв'язку з порядком прецедентів, не маючи змоги помітити, що таким чином я все більше вирізьблюю свою постать у світі. Таким чином, ми повністю усвідомлюємо вибір, яким ми є. А якщо хтось скаже, що, згідно з цими заувагами, необхідно усвідомлювати не нашу *вибраність*, а наше *вибирання* нас самих, ми відповімо, що ця свідомість виражається подвійним «почуттям» страху й відповідальності. Страх, відданість, відповідальність, виявляючись стиха або на повну силу, і справді становлять *якість* нашої свідомості, тією мірою, якою ця свідомість є простою і чистою свободою.

Трохи раніше ми ставили таке запитання: я піддаюся втомі, казали ми, але, безперечно, я *міг би* вчинити інакше, але *якою ціною*? Тепер ми спроможні відповісти на нього. Наш аналіз, фактично, показав нам, що ця дія не була *невмотивованою*. Звичайно, вона не пояснюється мотивом або причиною, уявленими як зміст попереднього «стану» свідомості, її слід інтерпретувати на основі початкового проекту, інтегральну частину якого вона становить. Відтоді стає очевидним, що не можна припускати, ніби дія могла бути змінена, не припускаючи водночас фундаментальної зміни мого первісного самовибору. Цей спосіб піддатися втомі і впасти край дороги виражає певну початкову суворість проти мого тіла і неживого в-собі. Він міститься в рамках певного бачення світу, де труднощі можуть видатися «такими, що їх не варто витримувати», і де, щоб бути точним, мотив, будучи чистою нонтетичною свідомістю, а отже, первісним проектом себе до абсолютної мети (певного аспекту в-собі-для-себе), є сприйняттям світу (спеки, віддаленості від міста, марності зусиль тощо) як *причини* зупинитися. Таким чином, це *можливе* — зупинитися — *теоретично* набирає свого значення в ієрархії (і через неї) можливих, якими я є на основі останнього й початкового можливого. З цього випливає не те, ніби я *необхідно повинен* зупинитися, а тільки те, що я можу відмовитись зупинитися тільки внаслідок радикальної зміни мого буття-у-світі, тобто внаслідок раптової метаморфози мого початкового проекту, тобто через інший вибір себе самого й моїх цілей. Ця зміна, крім того, можлива завжди.

Страх, коли ця можливість відкрилася, виявляє нашій свідомості нашу свободу й свідчить про постійну змінюваність нашого початкового проекту. В страхові ми сприймаємо не просто факт, що можливі, які ми проектуємо, постійно сточує наша прийдешня свобода; на додачу ми ще сприймаємо свій вибір, тобто нас самих, як *необґрунтованих*; ми, отже, сприймаємо свій вибір як такий, що не походить від жодної попередньої реальності, як такий, що, навпаки, має правити за основу сукупності значень, які конституюють реальність. Необґрунтованість — це не тільки суб'єктивне визнання абсолютної випадковості нашого буття, а й визнання інтеріоризації та опанування нашим коштом цієї випадковості. Бо вибір, як ми побачимо, походить від випадковості в-собі, яке він неантизує й переносить на площину невмотивованого визначення для-себе самим собою. Таким чином, ми постійно втягнені в наш вибір і постійно усвідомлюємо, що можемо зненацька змінити цей вибір на протилежний і «спрямувати пару» в інший бік, бо проектуємо майбутнє самим своїм буттям і постійно сточуємо його своєю екзистенціальною свободою, повідомляючи самим собі, чим ми є через майбутнє, проте не осягаючи цього майбутнього, що завжди зостається *можливим*, ніколи не переходячи в ранг реального. Тож нам постійно *загрожує* неантизація нашого теперішнього вибору, ми відчуваємо постійну загрозу вибрати себе — а отже, й стати — іншими, ніж ми є. На основі самого факту, що наш вибір абсолютний, він *нестійкий*, тобто ставлячи через нього нашу свободу, ми ставимо водночас вічну можливість, що вибір ставатиме *тут і тепер*, оминуленим задля «понад», яким я буду.

А проте розуміймо добре: наш теперішній вибір такий, що не дає нам жодної *причини* оминулити його якимсь подальшим вибором. І справді, саме він створив спершу всі причини й усі мотиви, що можуть нас спонукати до часткових дій, саме він упорядковує світ із його значеннями, інструментальними комплексами й коефіцієнтом ворожості. Ця абсолютна зміна, яка загрожує нам від народження до смерті, постійно залишається непередбачуваною й незбагненною. Навіть якщо ми розглянемо як *можливі* інші фундаментальні позиції, ми завжди розгля-

датимемо їх тільки зовні, як поведінку іншого. А якщо спробувати пов'язати з ними нашу поведінку, вони не втратять від цього свого характеру зовнішньості й трансцендованих-трансцендентностей. Фактично, «розуміти» їх — це вже вибрати їх. До цього твердження ми ще повернемось.

Крім того, нам не слід уявляти собі первісний вибір як такий, що «створюється від однієї миті до іншої», бо це було б поверненням до миттєвої концепції свідомості, від якої ніколи не міг відступити Гусерль. Навпаки, оскільки темпоралізується свідомість, слід уявляти, що первісний вибір розгортає час і становить цілість із єдністю трьох ек-стазисів. Вибрати себе — це неантизувати себе, тобто зробити так, щоб майбутнє прийшло й повідомило нам те, чим ми є, надавши значення нашому минулому. Таким чином, тут немає послідовностей митей, відокремлених ніщо, як у Декарта, коли мій вибір у мить t не може діяти на мій вибір у мить $t1$. Вибрати — це спричинити появу разом із моєю втягненістю певної скінченної протяжності конкретної й неперервної тривалості, що є саме тією, яка відокремлює мене від реалізації моїх первісних можливих. Отже, свобода, вибір, неантизація, темпоралізація — це те саме.

Але *мить* — це не марна вигадка філософів. Звичайно, немає суб'єктивної миті, коли я втягнений у своє завдання; тоді, наприклад, коли я пишу, намагаючись сприйняти та впорядкувати свої думки, для мене немає миті, є тільки вічна переслідувана-погоня мене до цілей, які визначають мене (пояснення ідей, що мають формувати основу цієї книжки), а проте *мить* постійно *загрожує* нам. Тобто внаслідок самого вибору нашої свободи ми такі, що можемо завжди спричинити появу миті як розрив нашої ек-стазисної єдності. Отже, що таке мить? Мить не можна було б виділити в процесі темпоралізації якогось конкретного проекту, і ми щойно це довели. Але мить не можна було б і ототожнити з початковим членом або останнім членом (якщо він має існувати) цього процесу. Адже ці обидва члени інкорпоровані в тотальність процесу і становлять його інтегральну частину. Отож жоден з цих членів не має характеристики миті. Початковий член і справді інкорпорований до процесу і

є його початковим членом: адже він є *його* початком. Але, з іншого боку, він відокремлений попереднім ніщо, бо ж є *якимсь* початком. Останній член інкорпорований до процесу, який він закінчує, бо ж є *його кінцем*: остання нота належить до мелодії. Але за ним іде ніщо, яке його обмежує, оскільки він є *якимсь* кінцем. Мить, якщо вона має бути спроможна існувати, повинна бути обмеженою подвійним ніщо. Цього, як ми довели, аж ніяк не можна уявити, якщо вона має бути даною до всіх процесів темпоралізації. Проте в самому розвитку нашої темпоралізації ми можемо створювати миті, якщо певні процеси виникають на крахові попередніх процесів. Мить тоді буде початком *і* кінцем. Одне слово, якщо мета проекту збігається з початком якогось іншого проекту, виникне двозначна темпоральна реальність, що буде обмежена попереднім ніщо, бо ж буде початком, і подальшим ніщо, бо ж буде кінцем. Але ця темпоральна структура буде конкретною тільки тоді, коли початок сам по собі дасться як кінець процесу, який він оминулив. Початок, даний як кінець попереднього проекту,— такою має бути мить. Отже, мить існує тільки тоді, коли ми для самих себе є початком і кінцем у єдності однієї дії. Це точнісінько те, що відбувається у випадку радикальної зміни нашого фундаментального проекту. Вільним вибором цієї зміни ми, фактично, темпоралізуємо проект, яким ми є, і сповіщаємо собі через майбутнє про буття, яке ми вибрали; таким чином, чисте теперішнє належить до нової темпоралізації як початок і отримує від майбутнього, яке щойно виникло, свою власну природу початку. По суті, тільки майбутнє може повернутись на чисте теперішнє, щоб кваліфікувати його початком, бо інакше це теперішнє було б лише якимсь теперішнім. Отже, теперішнє вибору вже належить, як інтегрована структура, до нової початої тотальності. Але, з іншого боку, не може бути, щоб цей вибір не визначав себе *у зв'язку* з минулим, яким він має бути. Вибір, у принципі,— це й постанова сприймати як минуле вибір, уже замінений новим вибором. Навернений атеїст — не просто вірний, а вірний, що відкинув від себе атеїзм, що оминулив у собі свій проект бути атеїстом. Отже, новий вибір даний як початок тією мірою, якою він є кінцем, і

як кінець тією мірою, якою він є початком; він обмежений подвійним ніщо і, як такий, здійснює розрив в екстазисній єдності нашого буття. А проте мить сама по собі — це ніщо, бо всюди, куди впаде наш погляд, ми сприймаємо тільки неперервну темпоралізацію, що залежно від напряму погляду буде або завершеною і закритою послідовністю, яка минула, потягши з собою свій останній член, або живою темпоралізацією, яка починається й початковий член якої схоплений і потягнений майбутньою можливістю.

Отже, кожен фундаментальний вибір визначає напрям переслідуваної-погоні й водночас темпоралізується сам. Це не означає, що він *дає початковий поштовх*, не означає, й що тут є щось набуте, яким я можу скористатися тією мірою, якою утримую себе в межах вибору. Навпаки, неантизація провадиться постійно, отже, й вільне та неперервне повторення вибору обов'язкове. Проте це повторення не відбувається від *миті до миті*, тим часом як я вільно підтверджую свій вибір, і це тому, що тут уже немає миті: повторення так тісно пов'язане з сукупністю процесу, що не має жодного миттєвого значення й не може його мати. Але мій вибір — саме тому, що є вільним і постійно повторюваним свободою,— має як свою межу саму свободу, тобто його переслідує привид миті. Тією мірою, якою я *повторюватиму* свій вибір, оминулення процесу відбуватиметься в досконалій онтологічній неперервності з теперішнім. Оминулений процес залишається організованим із теперішньою неантизацією у формі *знання*, тобто пережитого та інтеріоризованого значення, ніколи не будучи *об'єктом* для свідомості, яка проектує себе до своїх власних цілей. Але через те, що я вільний, я завжди маю можливість поставити як об'єкт своє безпосереднє минуле. Це означає: хоча моя попередня свідомість була чистим непозиційним усвідомленням минулого, оскільки вона сама конституювалась як внутрішнє заперечення співтеперішнього реального й повідомляла собі про своє значення цілями, поставленими як «знов-узяті», під час нового вибору свідомість ставить своє власне минуле за об'єкт, тобто *оцінює* своє минуле й визначає свої орієнтири відносно нього. Цей акт об'єктивації безпосереднього минулого — те саме, що й

новий вибір інших цілей; він сприяє появі миті як неантизаційного розриву темпоралізації.

Розуміння результатів, отриманих унаслідок цього аналізу, буде набагато легшим для читача, якщо порівняти їх з іншою теорією свободи, наприклад теорією Ляйбніца. Для Ляйбніца, як і для нас, коли Адам брав яблуко, для нього було *можливим*, що він його не візьме. Але для Ляйбніца, як і для нас, наслідки тієї дії такі численні й розгалужені, що, зрештою, заявляти, ніби для Адама було можливим не брати яблука, означає стверджувати, що був би можливий якийсь інший Адам. Отже, випадковість Адама — те саме, що і його свобода, оскільки ця випадковість означає, що цей *реальний* Адам оточений безмежністю можливих Адамів, кожен з яких характеризується відносно реального Адама невеликою або глибокою зміною всіх його атрибутів, тобто, кінець кінцем, його субстанції. Тож для Ляйбніца свобода, якої вимагає людська-реальність, є немов організацією трьох різних уявлень; вільний той, хто: 1) раціонально детермінує себе виконати якусь дію; 2) є таким, що ця дія цілком розуміється самою природою того, хто її виконав; 3) є випадковим, тобто існує таким способом, що можливі інші індивіди, які виконають інші дії у зв'язку з тією самою ситуацією. Але внаслідок необхідного зв'язку можливих інша дія Адама була б можливою тільки для іншого Адама й через нього, а існування іншого Адама зумовлює існування іншого світу. Ми визнаємо разом з Ляйбніцем, що дія Адама втягує всю його особу і що інша дія розумілася б у світлі і в рамках іншої особистості Адама. Проте Ляйбніц відкочується до необхідності, цілковито протиставленої ідеї свободи, коли саме ствердження сутності Адама ставить на початку як засновок, що породить дію Адама як один зі своїх часткових висновків, тобто коли зводить хронологічний порядок лише до символічного вияву логічного порядку. Звідси і справді випливає, що, з одного боку, дія суворо й необхідно зумовлена самою сутністю Адама; з іншого боку, випадковість, що, за Ляйбніцем, уможливлює свободу, цілковито міститься в сутності Адама. І цю сутність вибрав не сам Адам, а Бог. Таким чином, правда, що дія, яку виконав Адам, необхідно випливає з сутності Адама,

і в цьому вона залежить від самого Адама й більше ні від кого, що, звичайно, є умовою свободи. Але сутність Адама є *даним* для самого Адама, Адам не вибирав її, він не міг вибрати бути Адамом. Отже, він аж ніяк не відповідає за своє буття. Оскільки він сам є даним, то те, що йому можна приписати відносну відповідальність за його дію, майже не має значення. Натомість для нас Адам не визначається сутністю, бо сутність для людської-реальності з'являється після існування. Адам визначається вибором своїх цілей, тобто появою ек-стазисної темпоралізації, що не має нічого спільного з логічним порядком. Отже, випадковість Адама виражає його остаточний самовибір. Але відтоді те, що повідомляє йому про його *особу*, є майбутнім, а не минулим; він вибирає дізнатися про те, хто він такий, з допомогою цілей, до яких проектує себе, тобто через тотальність своїх уподобань, схильностей, неприязней і т. ін. тією мірою, якою є тематична організація і *значення*, притаманне цій тотальності. Ми, отже, уникнемо закиду, який ми зробили Ляйбніцеві, сказавши: «Звичайно, Адам вибрав узяти яблуко, але він не вибирав бути Адамом». І справді, для нас проблема свободи міститься на рівні самовибору Адама, тобто на рівні визначення сутності існуванням. Крім того, ми визнаємо разом з Ляйбніцем, що інша дія Адама, зумовлюючи іншого Адама, зумовлює інший світ, але під «іншим світом» ми не розуміємо такої організації співможливих, де знайде собі місце інший можливий Адам; просто іншому буттю-у-світі Адама відповідатиме розкриття іншого обличчя світу. І, нарешті, для Ляйбніца можлива дія іншого Адама, організована в іншому можливому світі, вічно існує як можливе до реалізації випадкового й реального Адама. Для Ляйбніца тут знову сутність передує існуванню, а хронологічний порядок залежить від вічного порядку логіки. А для нас навпаки, можливе є тільки чистою та аморфною можливістю іншого існування — такого, що не *існоване* як можливе новим проектом Адама до своїх нових можливостей. Отже, Ляйбніцеве можливе залишається вічно абстрактним можливим, тоді як для нас можливе з'являється тільки уможливлюючись, тобто повідомляючи Адамові, хто він такий. Отже, порядок психологічного пояснення в Ляйб-

ніца йде від минулого до теперішнього, тією самою мірою, якою ця послідовність виражає вічний порядок сутностей; усе зрештою застигає в логічній вічності і єдиною випадковістю є випадковість принципу, а це означає, що Адам є постулатом божественного розуміння. Натомість для нас порядок інтерпретації є суворо *хронологічним*, він аж ніяк не намагається *звести* час до суто логічного (*розум*) або логіко-хронологічного (*причина*, детермінізм) зв'язку. Отже, він інтерпретується на основі майбутнього.

Але ось на чому нам варто наполягати: ввесь наш попередній аналіз — суто *теоретичний. Теоретично* якась інша дія Адама можлива тільки в межах цілковитого збурення цілей, якими Адам вибирає себе як Адама. Ми подали речі таким чином,— отже, можемо через це видаватися ляйбніцистами,— щоб викласти спершу наші погляди з максимальною простотою. А реальність, фактично, набагато складніша. Адже насправді порядок інтерпретації є чисто хронологічним, а не логічним; *розуміння* дії на основі первісних цілей, поставлених свободою для-себе, не є *мисленням*. І нисхідна ієрархія можливих, від останнього й початкового можливого до похідного можливого, яке ми хочемо зрозуміти, не має нічого спільного з дедуктивною послідовністю, що йде від принципу до його наслідку. Передусім зв'язок похідного можливого (опиратися втомі або віддаватися їй) із фундаментальним можливим не є зв'язком *дедуктивності*. Це зв'язок тотальності з частковою структурою. Вигляд тотального проекту дає змогу «зрозуміти» конкретну розглянуту структуру. Але ґештальтисти довели нам, що визначеність тотальних форм не відкидає мінливості певних другорядних структур. Є певні лінії, як я можу додати до якоїсь фігури або відняти від неї, не змінивши її специфічного характеру. І навпаки, є інші лінії, додавання яких призводить до негайного зникнення фігури й появи якоїсь іншої фігури. Це саме твердження слушне й щодо зв'язку другорядних можливих із фундаментальним можливим або формальною тотальністю моїх можливих. Значення розглянутого другорядного можливого завжди, безперечно, відсилає до тотального значення, яким я є. Але інші можливі могли б замінити це

можливе, не змінивши загального значення, тобто вони завжди, і то незгірше, вказуватимуть на цю тотальність як на форму, яка дає змогу зрозуміти їх, або — в онтологічному порядку реалізації — їх можна так само спроектувати як засоби досягання тотальності і в світлі тієї тотальності. Одне слово, розуміння є інтерпретацією фактичного зв'язку, а не сприйняттям необхідності. Таким чином, психологічна інтерпретація наших дій має часто повертатися до уявлення стоїків про «байдужих». Якщо я хочу зменшити втому, то байдуже, чи я сяду край дороги, чи пройду ще сто кроків і зупинюсь у готелі, який бачу здалеку. Це означає, що сприйняття складної і глобальної форми, яку я вибираю як своє остаточне можливе, *не вистачає* для пояснення вибору одного з тих можливих, а не котрогось іншого. Тут перед нами не дія, позбавлена *мотивів* і *причин*, а спонтанний винахід *мотивів* і *причин*, що, вміщаючись у рамки мого фундаментального вибору, збагачують його. Так само й кожне *це* має з'явитись на тлі світу і в перспективі моєї фактичності, проте ні моя фактичність, ні світ не дають змоги зрозуміти, чому я сприймаю тепер цю склянку, а не цей каламар як форму, що підноситься над тлом. Відносно цих байдужих наша свобода цілковита й незумовлена. А втім, факт вибору одного байдужого можливого, а потім відмови від нього задля іншого, не спричинить появи *миті* як розриву тривалості; навпаки, всі ці вільні вибори інтеґруються — навіть якщо вони послідовні й суперечливі — в єдності мого фундаментального проекту. Це аж ніяк не означає, що їх слід сприймати як невмотивовані. Фактично, хоч якими вони можуть бути, вони завжди інтерпретуватимуться на основі первісного вибору і, тією мірою, якою вони збагачують або конкретизують цей вибір, вони завжди нестимуть із собою свій мотив, тобто усвідомлення своєї причини або, якщо хочете, сприйняття ситуації як вираженої тим або тим способом.

Ще одна річ, яка надзвичайно ускладнює ретельну оцінку зв'язку другорядного можливого з фундаментальним можливим,— те, що *a priori* не існує жодної таблиці, на яку можна було б послатися, визначаючи той зв'язок. Навпаки, саме для-себе вибирає розглядати дру-

горядне можливе як указівку на фундаментальне можливе. Там, де в нас складається враження, що вільний суб'єкт повертається плечима до своєї фундаментальної мети, ми часто запроваджуємо коефіцієнт похибки спостерігача, тобто використовуємо наші власні терези для оцінки зв'язку розглянутої дії з кінцевими цілями. Але для-себе у своїй свободі винаходить не тільки первинні та вторинні цілі, а водночас і всю систему інтерпретації, яка дає змогу пов'язати їх між собою. Отже, в жодному випадку тут не може бути мови про встановлення системи універсального розуміння вторинних можливих на основі первинних можливих; у кожному випадку сам суб'єкт повинен забезпечити свої пробні камені й свої особисті критерії.

Для-себе, нарешті, може ухвалити вольові постанови, протиставлені фундаментальним цілям, які воно вибрало. Ці постанови можуть бути тільки вольовими, тобто рефлексивними. Фактично, вони можуть виникнути тільки з помилки (скоєної внаслідок щирості або нещирості) щодо цілей, які я переслідую, і ця помилка може статися тільки тоді, коли сукупність мотивів, якими я є, відкрита рефлексивною свідомістю як об'єкт. Оскільки нерефлексивна свідомість є спонтанною самопроекцією до своїх можливостей, вона ніколи не може помилитися щодо себе самої: слід стерегтися й не звинувачувати її в тому, що вона коїть помилку, розглядаючи себе, тоді як насправді йдеться про хибне оцінювання об'єктивної ситуації — така помилка може призвести у світі до наслідків, абсолютно протилежних тим, яких прагнула досягти нерефлексивна свідомість, дарма що тут не було жодного нерозуміння її запропонованих цілей. Натомість рефлексивна позиція породжує тисячі можливостей помилитися — не в тому, як вона сприймає чистий мотив — тобто рефлексовану свідомість — як квазіоб'єкт, а в тому, як вона наміряється конституювати крізь цю рефлексовану свідомість справжні психічні об'єкти, що є тільки ймовірними об'єктами, як ми бачили в третьому розділі другої частини цієї книжки, і можуть навіть бути несправжніми об'єктами. Отже, коли йдеться про помилки щодо мене самого, для мене можливо накинути собі рефлексивно, тобто на вольовій площині, проекти-

які суперечать моєму первісному проектові, при цьому, однак, не змінивши докорінно первісного проекту. Скажімо, якщо мій початковий проект наміряється вибрати мене як нижчого серед інших (це те, що називають комплексом меншовартості), і якщо заїкання, наприклад, є поведінкою, яку розуміють та інтерпретують на основі первісного проекту, я можу — з соціальних причин і внаслідок нерозуміння свого власного вибору меншовартості — надумати виправити своє заїкання. Я можу навіть *домогтися успіху*, але однак не припиню почуватися нижчим і хотіти бути нижчим. Бо, фактично, бажаний результат я можу отримати, використавши суто технічні засоби. Це те, що здебільшого називають вольовим самореформуванням. Проте досягнений результат лише *пересуне* слабкість, на яку я страждаю; замість подоланої з'явиться інша слабкість, що по-своєму виражатиме остаточну мету, якої я прагну. Оскільки така глибока неефективність вольового акту, спрямованого на самого себе, може здивувати нас, слід докладніше проаналізувати обраний приклад.

Передусім треба відзначити, що вибір остаточних цілей, дарма що цілковито вільний, не конче і навіть не дуже часто здійснюється радісно. Не слід плутати нашу необхідність вибирати з жаданням влади. Вибір може відбутися під час зневіри або хвороби, він може бути втечею, може реалізуватися в нещирості. Ми можемо вибрати себе як утікачів, невловних, хистких тощо; ми навіть можемо вибрати не вибирати себе; в усіх цих різних випадках цілі поставлено понад фактичною ситуацією й відповідальність за ці цілі припадає на нас. Хоч яким може бути наше буття, воно є нашим вибором, і тільки від нас залежить вибрати себе як «величного» і «шляхетного» чи як «ницого» і «приниженого». Але якщо ми вибрали приниження як сам матеріал нашого буття, ми реалізуємо себе як приниженого, озлобленого, нижчого тощо. Тут не йдеться про *дані*, позбавлені значення. Але той, хто реалізує себе як принижений, конституює себе таким чином як *засіб* досягання певних цілей: вибране приниження, скажімо, може бути ототожнене, як і мазохізм, з інструментом, призначеним звільнити нас від існування для-себе, воно може бути проектом позбутися

нашої страшної свободи на користь інших; нашим проектом, можливо, домогтися цілковитого поглинання нашого буття-для-себе нашим буттям-для-іншого. Хай там як, «комплекс меншовартості» може виникнути тільки тоді, якщо він оснований на вільному сприйнятті нашого буття-для-іншого. Це буття-для-іншого як *ситуація* діятиме в якості *причини*, але для цього треба, щоб воно було відкрите *мотивом*, що є не чим іншим, як нашим вільним проектом. Отже, відчута й пережита меншовартість є інструментом, вибраним, щоб уподібнити нас до *речі*, тобто спричинити, щоб ми існували як чисте зовні серед світу. Але очевидно, що вона має бути пережита згідно з *природою*, якої ми надаємо їй цим вибором, тобто з ганьбою, озлобленням і гіркотою. Отже, *вибрати* меншовартість не означає спокійно задовольнитись якоюсь *aurea mediocritas*, золотою серединою,— це створювати і приймати бунти та відчай, що становлять розкриття цієї меншовартості. Я, скажімо, можу затятися й виявляти себе в певній виробничій галузі, *оскільки* я там меншовартісний, тоді як у якійсь іншій галузі я міг би без труднощів дорівнятись до пересічного рівня. Я обрав цей безплідний захід саме тому, що він безплідний; а може, тому, що я волію радше бути останнім, ніж загубитися серед маси; а може, тому, що я вибрав зневіру й ганьбу як найкращий засіб досягти *буття*. Проте очевидно, що я можу *вибрати* як поле дії царину, де я найнижчий, тільки тоді, якщо цей вибір зумовлює рефлексивну *волю* бути там найвищим. Вибрати бути посереднім актором — це необхідно вибрати *бажання* бути великим актором, бо інакше меншовартість не буде ні пережитою, ні визнаною; вибір бути посереднім ремісником аж ніяк не зумовлює прагнення меншовартості, це простий приклад вибору обмеженості. І навпаки, вибір меншовартості зумовлює постійне усвідомлення *розриву* між метою, якої прагнеш волею, і досягненою метою. Митець, що прагне бути великим, але вибирає себе нижчим, зумисне зберігає цей розрив, він, немов Пенелопа, руйнує вночі все зроблене вдень. У такому разі під час своєї мистецької реалізації він постійно підтримує себе на *вольовій* площині й тому виявляє відчайдушну енергію. Але сама його воля — *нещира*, тобто втікає від визнання справж-

них цілей, обраних спонтанною свідомістю, і конституює несправжні психічні об'єкти як *мотиви*, щоб мати змогу замислитися над цими мотивами і визначити себе на основі їх (честолюбство, любов до краси тощо). Воля тут аж ніяк не протиставлена фундаментальному виборові, навпаки, її та її цілі й головну нещирість можна зрозуміти тільки з перспективи фундаментального вибору меншовартості. Мало того, якщо як рефлексивна свідомість вона конституює в нещирості несправжні психічні об'єкти як мотиви, то, з іншого боку, як нерефлексивна й нонтетична самосвідомість вона є усвідомленням буття нещирості, а отже, й усвідомленням фундаментального проекту, який запроваджує для-себе. Таким чином, розбіжність між спонтанною свідомістю і волею не є чисто констатованим фактичним даним. Навпаки, ця двоїстість спроектована й реалізована спершу нашою фундаментальною свободою; вона розуміється тільки в глибокій єдності (й через неї) нашого фундаментального проекту, який полягає у виборі нас самих як меншовартісних. Але саме ця розбіжність зумовлює, що вольове міркування вирішує, разом з нещирістю, надолужити або замаскувати нашу меншовартість діями, глибинна мета яких — навпаки, дати нам змогу *вимірятн* ту меншовартість. Отже, як бачимо, наш аналіз дає нам змогу визнати дві площини, де Адлер розмістив комплекс меншовартості; як і він, ми припускаємо фундаментальне визнання цієї меншовартості і, як і він, припускаємо важкий і незбалансований розвиток дій, досягнень і тверджень, що мають компенсувати або замаскувати це глибоке чуття. Проте: 1. Ми відмовляємося розуміти це фундаментальне визнання як неусвідомлене; воно таке далеке від неусвідомленості, що навіть конституює нещирість волі. Спираючись на цей факт, ми встановлюємо між двома розглянутими площинами не різницю між неусвідомленим та усвідомленим, а різницю, що відокремлює фундаментальну нерефлексивну свідомість від рефлексованої свідомості, яка її доповнює. 2. На нашу думку, концепція нещирості, визначена в першій частині книжки, має замінити концепції цензора, згнічення та неусвідомленого, якими користується Адлер. 3. Єдність свідомості — такої, якою вона розкривається

cogito,— надто глибока, щоб ми могли припустити цей поділ на дві площини без дії на них набагато глибшої синтетичної інтенції, що зближує та об'єднує ці площини. Таким чином, ми бачимо, що в комплексі меншовартості є щось набагато важливіше: цей комплекс не тільки визнано,— саме те визнання вже є *вибором*; воля не тільки прагне замаскувати цю меншовартість хисткими й непевними твердженнями,— її пронизує куди глибший намір, що якраз і *вибирає* слабкість і непевність цих тверджень із наміром увиразнити цю меншовартість, від якої ми начебто тікаємо і яку відчуваємо з ганьбою й гіркотою поразки. Отже, той, хто страждає від «Minderwertigkeit», *вибрав* бути власним катом. Він вибрав ганьбу і страждання, та це аж ніяк не означає,— скорше навпаки,— що він радітиме, коли вони реалізуються з максимальною силою.

Але якщо під впливом нещирості ці нові можливі вибрані волею в межах нашого первісного проекту, вони реалізуються певною мірою *супроти* первісного проекту. Тією мірою, якою ми хочемо приховати свою меншовартість,— саме на те, щоб її *створити*,— ми можемо хотіти подолати нашу несміливість і наше заїкання, що на спонтанному рівні виявляють наш первісний проект меншовартості. Ми тоді візьмемось до послідовних обміркованих зусиль, щоб припинити ті вияви. Ми вдаємося до цієї спроби в тому самому психічному стані, що й хворі, які звертаються до психоаналітика. Тобто, з одного боку, прагнемо мати результат, а з іншого — зрікаємося його; хворий теж доброхіть вирішує піти до психоаналітика, щоб той вилікував його від певних розладів, які пацієнт уже не може приховати від себе; вже тільки через те, що здався на ласку лікаря, хворий постає перед ризиком бути вилікуваним. Але, з іншого боку, якщо він іде на цей ризик, то тільки тому, аби переконати себе, що він марно робив геть усе, щоб вилікуватись, що він, отже, невиліковний. Через те він і починає психоаналітичне лікування з нещирістю і неохотою. Всі його зусилля матимуть тільки одну мету — призвести до невдачі, дарма що він доброхіть і далі віддаватиметься їм. Так само й психастеніки, що їх вивчав Жане, *страждають* від нав'язливого стану, який підтримують зумис-

не й *хочуть* вилікуватися від нього. Але саме їхня *воля* вилікуватись має за свою мету утвердження цих нав'язливих станів як *страждань*, а отже, й реалізацію їх з максимально можливою силою. Результат ми знаємо: хворий не може розповісти про свої нав'язливі стани, качається по землі, ридає, але не наважується зробити необхідне признання. Тут було б марно говорити про боротьбу волі з хворобою: цей процес розгортається в ек-стазисній єдності нещирості в бутті, що є тим, чим воно не є, і не є тим, чим воно є. Так само й тоді, коли психоаналітик от-от уже зрозуміє первісний проект хворого, той занедбує лікування або починає брехати. І марно було б пояснювати цей опір бунтом або неусвідомленою тривогою: таж як неусвідомлене довідалося б про успіхи психоаналітичного розслідування, не бувши, власне, свідомістю? Та якщо хворий грає свою гру до кінця, необхідно, щоб він вилікувався бодай почасти, щоб у нього зникли хворобливі симптоми, які спонукали його звернутися до лікаря по допомогу. Отож він вибирає найменше зло: прийшовши, щоб пересвідчитись, ніби він невиліковний, він змушений — щоб не сприймати свій проект під яскравим світлом, а отже, й не піддати його неантизації і не стати доброхіть іншим,— піти, вдаючи, ніби вилікувався. Так само й до методів, які я застосовую, щоб вилікуватись від заїкання й несміливості, можна вдатися під впливом нещирості. Але тут я вже буду змушений визнати їхню ефективність. У цьому випадку несміливість і заїкання щезають — це найменше зло. Їх заступить штучна й багатослівна самовпевненість. Але такий терапевтичний успіх — те саме, що й успіхи при лікуванні істерії електричним струмом. Ми знаємо, що таке медичне втручання може розслабити істеричну контрактуру ноги, але трохи згодом побачимо, що контрактура вже схопила руку. Тож істерію можна вилікувати тільки як тотальність, бо істерія — тоталітарний проект для-себе. Часткове лікування спричиняє тільки зсув її виявів. Отже, лікування несміливості чи заїкання є добровільним і вибраним у проекті, що веде до реалізації інших небажаних виявів, скажімо, реалізації пустої і водночас неврівноваженої самовпевненості. Якщо поява *вольової* постанови справді знаходить свій мотив у фун-

даментальному вільному виборі моїх цілей, ця постанова може тільки начебто атакувати самі ті цілі; воля може бути ефективною лиш у рамках мого фундаментального проекту; я можу «звільнитися» від свого «комплексу меншовартості», тільки радикально модифікувавши мій проект, що аж ніяк не може знайти свої причини та мотиви в попередньому проекті, і навіть не в стражданнях і соромі, які я відчуваю, бо вони саме на те й призначені, щоб *реалізувати* мій проект меншовартості. Отже, поки я перебуваю «в» комплексі меншовартості, я навіть не годен уявити, що можу з нього вийти, бо навіть якщо я мрію про цей вихід, ця мрія має точно визначену функцію — посилити відчуття упослідженості мого становища, її можна інтерпретувати тільки в інтенції (й через неї) зробитися меншовартісним. А проте я щомиті сприймаю первісний вибір як випадковий і невиправданий, щомиті маю змогу зненацька поглянути на нього *об'єктивно*, а отже, подолати його та оминулити, спричинивши появу визвольної *миті*. Звідси моя тривога, страх, що мене раптом виженуть, як лихий дух, тобто страх стати радикально іншим; але звідси ще й часта поява «навернень», які змушують мене тотально змінити мій первісний проект. Ці навернення, хоча їх не вивчали філософи, часто надихали літераторів. Тут можна пригадати *мить*, коли Філоктет Андре Жида відкидає свою ненависть — свій фундаментальний проект, свій сенс існування і своє буття; *мить*, коли Раскольников вирішив зізнатися. Ці надзвичайні й дивовижні миті, коли попередній проект провалюється в минуле в світлі нового проекту, що постає на його руїнах та існує ще тільки як ескіз, де приниження, страх, радість, надія тісно пов'язані, де ми лишаємо, щоб сприйняти, і сприймаємо, щоб лишити, часто, здається, створюють найвиразніший і найзворушливіший образ нашої свободи. Але вони — лиш один з-поміж багатьох інших її виявів.

Отак репрезентований, «парадокс» неефективності вольових постанов видаватиметься вже не таким кривдним; це означає, що з допомогою волі ми можемо цілковито *конструювати* себе, але воля, яка головує над цим конструюванням, сама знаходить своє значення в первісному проекті, який вона начебто заперечує, отже, таке

конструювання має функцію зовсім іншу, ніж та, яку воно афішує, і, нарешті, може стосуватися тільки деталей структури і ніколи не змінює первісного проекту, з якого воно походить, так само як і висновки з теореми ніколи не можуть повернутися проти неї і змінити її.

Наприкінці цього довгого обговорення ми, здається, спромоглися трохи уточнити наше онтологічне розуміння свободи. Тепер годилося б зібрати й узагальнити отримані результати.

1. Перший погляд на людську-реальність сповістив нам, що для неї буття зводиться до *робити*. Психологи XIX ст., які вказали на моторні структури потягів, уваги, сприйняття і т. ін., мали слушність. Але й сам рух є дією. Отже, ми не знаходимо жодного *даного* в людській-реальності в тому розумінні, що темперамент, характер, пристрасті, розумові принципи мали б бути набутими або природженими *даними*, які існують так само, як речі. Емпіричний розгляд людини показує її як організовану єдність певних стереотипів, або «моделей поведінки». Бути честолюбним, боягузливим чи дратливим — це просто поводитися так або так за тих або тих обставин. Біхевіористи мали слушність, вважаючи, що єдиним справжнім психологічним дослідженням має бути дослідження моделей поведінки у точно визначених ситуаціях. Праці Жане та ґештальтистів дали нам змогу відкрити моделі емоційної поведінки, і так само можна говорити про моделі перцептивної поведінки, оскільки перцепція ніколи не розуміється зовні певної позиції щодо світу. Навіть безстороння позиція вченого, як показав Гайдеґер, є засвоєнням безстороннього погляду на об'єкт, отже, котроюсь однією моделлю поведінки з-поміж багатьох інших. Таким чином, людська реальність не існує спершу на те, щоб потім діяти, бо для неї бути — це діяти, а припинити діяти — це припинити бути.

2. Та якщо людська-реальність є дією, це вочевидь означає, що її рішучість діяти сама є дією. Якщо відкинути цей принцип, отже, припустити, що вона може бути визначена діяти попереднім станом світу або себе самої, то це означає поставити якесь *дане* на початку послідовності. Ці акти тоді щезають як акти, поступаючись місцем послідовності *рухів*. Таким чином, у Жане та бі-

хевіористів руйнується саме уявлення про поведінку. Існування акту зумовлює його незалежність.

3. Крім того, якщо акт не є *рухом*, його слід визначати через *інтенцію*. Байдуже, як розглядати цю інтенцію, вона може бути тільки подоланням даного до результату, який треба отримати. Це дане, фактично, будучи чистою присутністю, не може вийти з себе. Саме тому, що воно є, воно є цілком і винятково тим, чим воно є. Отже, воно не може пояснити феномен, усе значення якого походить із результату, якого треба досягти, тобто з неекзистента. Коли психологи, скажімо, розглядають потяг як фактичний стан, вони не бачать, що відбирають у нього його характер *апетиту* (*ad-petitio*). Якщо й справді, сексуальний потяг може відрізнятися, наприклад, від бажання спати, то тільки своєю метою, а ця мета й не існує. Психологи мали б запитувати, якою може бути онтологічна структура феномену, що повідомляє, чим він є, з допомогою того, чого ще не існує. Отже, інтенція, що є фундаментальною структурою людської-реальності, аж ніяк не може пояснюватися через дане, навіть якщо вона начебто породжена ним. Та якщо ми хочемо пояснити інтенцію її метою, слід стерегтись і не надавати цій меті існування як *даного*. Якби й справді можна було припустити, що мету дано перед результатом, якого треба досягати, тоді годилося б відступити цій меті певне буття-в-собі в лоні її ніщо і привабливу чесноту справді магічного типу. Крім того, ми розумітимемо зв'язок даної людської-реальності з даною метою аж ніяк не краще, ніж зв'язок свідомості-субстанції з реальністю-субстанцією в аргументах реалістів. Якщо потяг або акт слід інтерпретувати його метою, це тому, що структура інтенції — *ставлення* своєї мети зовні себе самої. Таким чином, інтенція спричиняє своє буття, вибираючи мету, яка повідомляє про неї.

4. Оскільки інтенція є вибором мети, а світ розкривається через наші моделі поведінки, саме інтенціональний вибір мети розкриває світ, а світ розкривається таким або таким (у такому або такому порядку) згідно з вибраною метою. Мета, освітлюючи світ, є станом світу, якого слід досягти і якого ще не існує. Інтенція є тетичною свідомістю мети. Але вона може бути нею, тільки робля-

чись нонтетичною свідомістю своєї власної можливості. Отже, моєю *метою* може бути добрий обід, якщо я голодний. Але цей обід, проектуючись понад курним шляхом, яким я йду, як *значення* цього шляху (він веде *до* готелю, де накрито стіл, де зготовано страви, де чекають мене), може сприйматися тільки корелятивно з моїм нонтетичним проектом до моєї власної можливості з'їсти той обід. Таким чином, подвійною, але єдиною появою інтенція освітлює світ на основі мети, якої ще не існує, і самовизначається вибором свого можливого. Моя мета є певним об'єктивним станом світу, моє можливе є певною структурою моєї суб'єктивності; мета розкривається тетичній свідомості, а можливе відпливає до нонтетичної свідомості, щоб схарактеризувати її.

5. Якщо дане не може пояснити інтенцію, слід, щоб ця інтенція самою своєю появою реалізувала розрив з даним, хоч яким воно може бути. По-іншому й бути не може, бо інакше ми б мали теперішню повноту, що неперервно заступає теперішню повноту, і не могли б уявити майбутнього. Крім того, цей розрив необхідний для *оцінювання* даного. Фактично, дане ніколи б не могло бути причиною дії, якби не було оціненим. Але це оцінювання може здійснитися тільки через відступ відносно даного, брання того даного в дужки, що якраз і припускає розрив неперервності. Крім того, оцінювання, щоб воно не було безпідставним, слід провадити в світлі чогось. І оте щось, що служить для оцінювання даного, може бути тільки метою. Отже, інтенція однією унітарною появою ставить мету, вибирає себе й оцінює дане на основі мети. За цих умов дане оцінюється на основі того, що ще не існує; саме в світлі цього не-буття освітлюється буття-в-собі. Звідси випливає подвійне неантизаційне забарвлення даного: з одного боку, воно неантизоване, бо розрив з ним змушує його втратити ввесь його вплив на інтенцію; з іншого боку, воно зазнає нової неантизації внаслідок того, що цей вплив йому надають на основі нічого, оцінювання. Людська-реальність, будучи актом, може розумітись у своєму єстві тільки як розрив із даним. Вона є буттям, яке спричиняє, щоб *тут було* дане, розриваючи з ним і освітлюючи його в світлі того, що ще не існує.

6. Ця необхідність для даного з'являтися тільки в рамках неантизації, що розкриває його,— насправді те саме, що й *внутрішнє заперечення*, описане в другій частині. Даремно було б уявляти, ніби свідомість може існувати без даного: вона тоді була б усвідомленням себе самої як усвідомленням нічого, тобто абсолютного ніщо. Але якщо свідомість існує на основі даного, це аж ніяк не означає, що дане зумовлює її; свідомість є простим і чистим запереченням даного, вона існує як звільнення від певного даного, що існує, і як поривання до певної мети, яка ще не існує. Крім того, це внутрішнє заперечення може бути тільки фактом буття, що постійно відступає відносно себе самого. Якби це буття не було власним запереченням, воно було б тим, чим воно є, тобто простим і чистим даним; завдяки цьому факту воно б не мало зв'язку з будь-яким іншим *datum*, оскільки дане за своєю природою є тільки тим, чим воно є. Таким чином, будь-яка можливість появи світу була б відкинута. Щоб не *бути* даним, треба, щоб для-себе постійно конституювалось як відступ відносно себе, тобто залишалося позаду себе як *datum*, яким воно вже не є. Ця характеристика для-себе зумовлює, що воно є буттям, яке не знаходить *ніякої підримки, жодної точки опори* в тому, чим воно *було*. Натомість для-себе вільне і може робити, щоб тут був світ, оскільки для-себе є *буттям, яке має бути тим, чим воно було, в світлі того, чим воно буде*. Отже, свобода для-себе постає як його *буття*. Але оскільки ця свобода не є ні даним, ні властивістю, вона може бути тільки вибираючи себе. Свобода для-себе завжди кудись *втягнена*; тут не йдеться про свободу, що була б невизначеною та існувала до свого вибору. Ми завжди сприймаємо себе тільки як вибір у процесі здійснення. А свобода — це просто факт, що цей вибір завжди незумовлений.

7. Такий вибір, що зроблений без точки опори і сам собі диктує свої причини, може видатись *абсурдним* і, фактично, він справді абсурдний. Це тому, що свобода є *вибором* свого буття, а не *основою* свого буття. В цьому розділі ми ще повернемось до відносин свободи і фактичності. Поки що нам досить сказати, що людська-реальність може вибрати себе так, як вона хоче, проте не

може не вибирати себе, навіть не може відмовитися бути; самогубство, фактично, є вибором та утвердженням буття. Через це буття, яке дано їй, людська-реальність бере участь в універсальній випадковості буття, а отже, і в тому, що ми називаємо абсурдністю. Цей вибір абсурдний не тому, що не має глузду, а тому, що тут ніколи не було змоги вибирати. Вибір, хоч яким він може бути, заснований та опанований буттям, бо є вибором, який є. Але тут слід зазначити, що цей вибір не є абсурдним у тому розумінні, в якому в раціональному всесвіті міг би постати феномен, не пов'язаний *причинами* з жодними іншими феноменами; він абсурдний у тому розумінні, що завдяки йому приходять у буття всі заснування і всі причини, завдяки йому набуває значення саме уявлення про абсурдність. Він абсурдний, бо лежить понад усіма причинами. Отже, свобода — це не проста і чиста випадковість тією мірою, якою вона повертається до свого буття, щоб освітити його в світлі своєї мети, а постійна втеча від випадковості, інтеріоризація, неантизація і суб'єктивація випадковості, що, отак змінена, цілковито переходить у необґрунтованість вибору.

8. Вільний проект — фундаментальний, бо є моїм буттям. Ні честолюбство, ні жадання бути коханим, ні комплекс меншовартості не можна розглядати як фундаментальні проекти. Навпаки, їх слід розуміти на основі первісного проекту, який можна впізнати по тому, що його вже не можна інтерпретувати на основі жодного іншого проекту і він тотальний. Для пояснення цього первісного проекту потрібен спеціальний феноменологічний метод. Саме його ми й називаємо екзистенційним психоаналізом і поговоримо про нього в наступному розділі книжки. А тепер можна стверджувати, що фундаментальний проект, яким я є,— це проект, пов'язаний не з моїми відносинами з тим або тим конкретним об'єктом світу, а з моїм тотальним буттям-у-світі; оскільки й сам світ розкривається тільки в світлі мети, цей проект ставить як мету певний тип відносин із буттям, який хоче підтримувати для-себе. Цей проект не миттєвий, бо він не може бути «в» часі. Не є він і позачасовим, щоб «дати собі час» згодом. Ось чому ми відкидаємо Кантів «вибір збагненного характеру». Структура вибору необхідно зумовлює, що це має бути вибір у світі.

Вибір, що був би вибором *на основі нічого*, вибір *проти нічого* був би вибором нічого і неантизувався б як вибір. Вибір буває тільки феноменальним, якщо розуміти, що феномен тут абсолютний. Але в самій своїй появі він темпоралізується, оскільки спричиняє, що майбутнє освітлює теперішнє і конституює його як теперішнє, надаючи «даним» у-собі значення *минулості*. Проте під цим не слід розуміти, що фундаментальний проект не менш широкий, ніж усе «життя» для-себе. Оскільки свобода є буттям-без-опори й без-трампліна, проект, щоб бути, має постійно оновлюватись. Я постійно вибираю себе й ніколи не можу бути тільки внаслідок того, що я вже вибрав себе, бо інакше впаду в просте і чисте існування в-собі. Необхідність постійно вибирати себе — те саме, що й переслідувана погоня, якою я є. Але саме тому, що йдеться про *вибір*, цей вибір, тією мірою, якою він здійснюється, позначає загалом інші вибори як можливі. Можливість цих інших виборів ані експліцитна, ані поставлена, а пережита в почутті невиправданості і саме вона виражається фактом *абсурдності* мого вибору, а отже, мого буття. Таким чином, моя свобода з'їдає мою свободу. Оскільки я вільний, я проектую своє тотальне можливе, але цим самим я ставлю, що я вільний і завжди можу неантизувати й оминулити той первісний проект. Отже, тієї самої миті, коли для-себе гадає сприйняти себе і сповістити собі, чим воно *є*, спроектованим ніщо, воно тікає, бо ставить тим самим, що може бути іншим, ніж є. Йому досить зробити експліцитною свою невиправданість, щоб виникла *мить*, тобто поява нового проекту на крахові колишнього. А проте ця поява нового проекту має за свою необхідну передумову неантизацію колишнього проекту, і тому для-себе не може надати собі нового існування; тільки-но відкинувши цей провалений проект у минуле, воно має бути цим проектом у формі «був», а це означає, що провалений проект належить відтоді до ситуації для-себе. Жоден закон буття не може *a priori* приписати число різних проектів, якими я є; існування для-себе і справді зумовлює його сутність. Проте необхідно дослідити історію кожної людини, щоб виснувати з неї якусь конкретну ідею відносно кожного конкретного для-себе. Наші конкретні проекти, спрямовані на реалізацію в світі якоїсь конкретної мети, інтегруються в глобаль-

ний проект, яким ми є. Але саме тому, що ми цілковито є вибором та дією, ці часткові проекти не детерміновані глобальним проектом; вони самі мають бути виборами, і певний діапазон випадковості, непередбачуваності й абсурдності залишено кожному з них, хоча кожен проект, проектуючись, є специфікацією глобального проекту з приводу конкретних елементів ситуації і завжди розуміється у зв'язку з тотальністю мого буття-у-світі.

Гадаємо, цими кількома спостереженнями ми описали свободу для-себе в її первісному існуванні. Але нам зауважать, що ця свобода вимагає даного — не як своєї умови, а з інших причин. По-перше, свобода, розуміється тільки як неантизація даного (§ 5) і, тією мірою, якою вона є внутрішнім запереченням і свідомістю, вона бере участь (§ 6) у необхідності, що приписує свідомості бути свідомістю про щось [усвідомленням чогось]. Крім того, свобода — це свобода вибирати, а не свобода не вибирати. І справді, не вибирати — це вибирати не вибирати. З цього випливає, що вибір є основою вибраного-буття, а не основою вибирання. Звідси й абсурдність (§ 7) свободи. Тут вона знову відсилає нас до даного, що є не чим іншим, як самою фактичністю для-себе. І, нарешті, глобальний проект, дарма що освітлює світ у його тотальності, може специфікуватися з приводу того чи того елементу ситуації, а отже, й випадковості світу. Тож усі ці зауваги відсилають нас до складної проблеми — проблеми відносин свободи і фактичності. Крім того, ми неминуче зіткнемося з іншими конкретними запереченнями: чи можу я вибрати бути великим, якщо я малий? мати обидві руки, якщо я однорукий? — і т. ін. Це залежить від «обмежень», що їх моя фактична ситуація накидатиме моєму вільному самовиборові. Отже, тепер годиться дослідити інший аспект свободи, її «зворотний бік»: відносини свободи з фактичністю.

II. Свобода і фактичність: ситуація

Вирішальний аргумент, що його використовує здоровий глузд проти свободи, полягає в нагадуванні про наше безсилля. Не кажучи вже про спроможність змінити, як нам заманеться, нашу ситуацію, ми, здається, не здатні змінити самі себе. Я не «вільний» ні уникнути долі мого

класу, моєї нації, моєї родини, ні навіть збільшити свою могутність чи багатство, ні подолати свої найдрібніші вподобання і звички. Я народився робітником, французом, маю природжений сифіліс або сухоти. Історія кожного життя, хоч яким воно є, це історія поразки. Коефіцієнт ворожості такий, що потрібні роки терпіння для досягнення найнезначнішого результату. Знову-таки необхідно «коритися природі, щоб володіти нею», тобто вставити мою дію в мережу детермінізму. Набагато більше, ніж здається, ніби людина «робить себе», вона «зроблена» кліматом і землею, расою й класом, мовою, історією колективу, до якого вона належить, спадковістю, конкретними обставинами свого дитинства, набутими звичками, великими і малими подіями свого життя.

Ці аргументи ніколи не хвилювали глибоко прихильників людської свободи. Декарт перший визнав і те, що воля безмежна, і те, що слід «намагатися перемогти самих себе, а не долю». І тут уже слід вказати на деяку різницю: чимало фактів, що їх висунули детерміністи, не заслуговують, щоб їх брати до уваги. Зокрема коефіцієнт ворожості речей не може бути аргументом проти нашої свободи, бо тільки *через нас*, тобто через попереднє ставлення мети, й виникає цей коефіцієнт ворожості. Ота скеля, що виявить величезний опір, коли я захочу пересунути її, стане мені, навпаки, в неоціненній пригоді, якщо я захочу вилізти на неї й роздивитися краєвиди. Сама по собі — якщо взагалі можна уявити, чим може бути скеля сама по собі — вона нейтральна, тобто чекає освітлення з боку мети, щоб виявитись або ворожою, або помічною. І знову-таки, вона може виявитися тим або тим чином тільки в межах уже встановленого інструментального комплексу. Без альпенштока та кілочків, уже прокладених стежин, техніки альпінізму скеля не буде ані легкою, ані важкою для видирання; питання не буде поставлене і скеля не матиме жодного, байдуже якого, зв'язку з технікою альпінізму. Отже, дарма що грубі речі (ті, що їх Гайдеґер назвав «брутальними екзистентами») можуть із самого початку обмежити нашу свободу дій, саме наша свобода має спершу конституювати рамки, техніку й цілі, відносно яких вони виявлятимуть себе як обмеження. Якщо навіть скеля розкривається як «надто

крута, щоб видертись», і ми змушені зректися спроб подолати її, відзначмо, що вона розкрилася такою тільки тому, що попервах її сприймали як «таку, на яку можна видертись»; отже, саме наша свобода конституює обмеження, з якими згодом зіткнеться. Звичайно, після цих зауваг лишається *residium* (який годі назвати та обмислити), що належить у-собі, яке ми розглядаємо, й робить, щоб у світі, освітленому нашою свободою, ця конкретна скеля була придатніша для видирання, а та — ні. Але оцей *залишок* — аж ніяк не первісне обмеження свободи, бо завдяки саме йому — тобто брутальному в-собі як такому — свобода виникає як свобода. Здоровий глузд і справді погодиться з нами, що людина, яку називають *вільною*,— та, що може *реалізувати* свої проекти. Але щоб акт мав змогу здійснити *реалізацію*, проста проекція можливої мети має *a priori* відрізнятися від реалізації цієї мети. Якщо досить тільки уявити, щоб реалізувати, то я ось, занурений у світ, подібний до світу мрії, де можливе ніяк не відрізняється від реального. Я тоді приречений бачити, як змінюється світ залежно від змін моєї свідомості, і не зможу, коли йтиметься про моє сприйняття, ні «брати в дужки», ні відкладати судження, а саме це й відрізняє звичайну вигадку від реального вибору. Об'єкт, що з'являється, тільки-но його уявили, не буде вже ні вибраним, ні навіть бажаним. Коли зникне різниця між *бажаним*, *репрезентацією*, яку я міг би вибрати, і *вибором*, разом із нею зникне й свобода. Ми вільні, коли останній елемент, яким ми повідомляємо собі, хто ми, є *метою*, тобто не реальним екзистентом, як той, що, згідно з нашим припущенням, може задовольнити наше бажання, а об'єктом, який ще не існує. Але в такому разі ця мета може бути трансцендентною тільки тоді, коли й відокремлена від нас, і водночас доступна. Від цієї мети нас може відокремити тільки сукупність реальних екзистентів, так само як і уявити цю мету можна тільки як прийдешній стан реальних екзистентів, що відокремлюють мене від неї. Мета — це не що інше, як ескіз порядку екзистентів, тобто послідовності диспозицій, що їх мають займати екзистенти на основі своїх теперішніх відносин. Фактично, внутрішнім запереченням для-себе освітлює екзистенти

в їхніх взаємовідносинах метою, яку воно ставить, і проектує цю мету на основі детермінацій, які сприймає в екзистенті. Тут немає, як ми бачили, кола, бо поява для-себе відбувається одним духом. Та навіть якщо й так, навіть порядок екзистентів необхідний для самої свободи. Саме ними свобода відокремлена від мети (й приєднана до неї), до якої прагне і яка повідомляє їй, яка вона. Таким чином, опір, відкритий свободою в екзистенті, аж ніяк не становить небезпеки для неї й лише дає їй змогу постати як свободі. Вільне для-себе може бути тільки втягненим у світ, який чинить опір. За межами цієї втягненості уявлення про свободу, детермінізм, необхідність утрачають навіть свій сенс.

Слід, крім того, вказати здоровому глуздові на те, що формула «бути вільним» означає не «отримати те, що хочеш», а «самому вирішити хотіти (в широкому розумінні вибору)». Інакше кажучи, успіх не має жодного значення для свободи. Дискусія, в якій здоровий глузд протиставлений філософам, породжена, здається, непорозумінням: популярно-емпіричне уявлення про «свободу», сформоване історичними, політичними й моральними обставинами, еквівалентне «здатності досягати обраних цілей». Наукова й філософська концепція свободи (єдина, яку ми тут розглядаємо) означає тільки одне — незалежність вибору. Проте слід відзначити, що вибір, будучи тотожним *робити*, припускає, щоб відрізнятися від сну та бажання, початок реалізації. Тож ми не кажемо, буцімто в'язень завжди вільний покинути в'язницю, бо це було б безглуздям, і не кажемо, що він завжди вільний прагнути звільнення, що було б безвартісним трюїзмом, а кажемо, що він завжди вільний намагатись утекти (або визволитися), тобто, хоч яким буде його становище, він може проектувати втечу і дізнатися про вартість свого проекту, вдавшись до певних дій. Наш опис свободи, не розрізняючи *вибирати* та *робити*, змушує нас одразу зректися різниці між інтенцією і дією. Уже не можна відокремити інтенцію від дії, так само як і думку від мови, що висловлює її, і, оскільки наша мова повідомляє нам про нашу думку, так само й наші дії повідомляють про наші інтенції, даючи змогу виснувати їх, схематизувати й перетворити їх на об'єкти за-

міст обмежуватися простим переживанням їх, тобто нонтетичним усвідомленням їх. Цю принципову різницю між свободою вибору і свободою отримання безперечно бачив — після стоїків — і Декарт. Ця різниця кладе край всім дискусіям про «бажання» і «здатність», що їх і досі провадять прихильники та опоненти свободи.

Однак, проте, слушно, що свобода натрапляє або начебто натрапляє на обмеження у зв'язку з *даним*, яке вона долає або неантизує. Показати, що коефіцієнт ворожості певної речі і її характер *перешкоди* (разом із її характером інструменту) необхідний для існування свободи,— це послуговуватися двосічним аргументом, бо якщо він дає змогу визначити, що свобода не знецінюється даним, то, з іншого боку, вказує на щось близьке до онтологічного зумовлення свободи. То чи не слушно говорити, як стверджує дехто з сучасних філософів, що без перешкод нема свободи? Оскільки не можна припустити, ніби свобода сама собі створює перешкоди,— що було б абсурдним для кожного, хто розуміє, що таке спонтанність,— здається, наче тут є своєрідний онтологічний пріоритет у-собі перед для-себе. Отже, попередні зауваження слід розглядати просто як спроби розчистити ґрунт, і нам тепер знову слід підступити до питання про фактичність.

Ми визначили, що для-себе вільне. Проте це не означає, що воно є своєю власною основою. Якщо бути вільним означає бути своєю основою, тоді необхідно, щоб свобода вирішувала *існування* свого буття. І цю необхідність можна розуміти двома способами. Передусім треба, щоб свобода вирішувала своє вільне-буття, тобто не тільки те, що вона має бути вибором якоїсь мети, а й те, що вона має бути вибором себе самої як свободи. З цього випливає, що можливість бути вільним і можливість не бути вільним однаково існують перед вільним вибором однієї з них, тобто перед вільним вибором свободи. Але, оскільки тоді була б потрібна якась попередня свобода, що вибрала б бути вільною, тобто, по суті, що вибрала б бути тим, чим вона вже є, ми покликалися б на безмежність, бо вона потребувала б ще якоїсь попередньої свободи, щоб вибрати цю, і т. д.

Фактично, ми є свободою, що вибирає, але ми не вибираємо бути вільними. Ми, як уже сказано вище, приречені на свободу, вкинуті у свободу або, як каже Гайдеґер, «полишені» їй. І, як ми бачили, ця полишеність не має жодного іншого походження, крім самого існування свободи. А якщо визначити свободу як утечу від даного, від факту, то буде *факт* утечі від факту. Це і є фактичність свободи.

Але факт, що свобода не є своєю основою, можна розуміти ще й іншим способом, що теж приведе нас до тих самих висновків. Якби свобода і справді вирішувала існування свого буття, постала б необхідність, щоб було можливим не тільки моє буття як невільне, а й моє абсолютне неіснування. Іншими словами, ми бачили, що в первісному проекті свободи мета повертається до причин, щоб конституювати їх, але якщо свобода має бути своєю власною основою, мета, крім того, має повернутися до її існування і спричинити її появу. Тут уже видно, який буде наслідок: для-себе саме виснується з ніщо, щоб досягти мети, яку воно пропонує собі. Це існування, легітимоване своєю метою, буде існуванням за *правом*, а не *фактичним*. І правда, що серед тисяч способів, яким для-себе намагається відірватися від своєї первісної випадковості, є один, що полягає в спробі домогтися, аби інший визнав його як існування по праву. Ми наполягаємо на своїх індивідувальних правах тільки в рамках широкого проекту, що намагатиметься надати нам існування на основі функції, яку ми виконуємо. Ось де причина, чому людина так часто намагається ототожнити себе зі своєю функцією і прагне бачити в собі тільки «голову апеляційного суду», «генерального скарбника» тощо. Кожна з таких функцій справді має існування, виправдане її метою. Бути ототожненим з однією з них — це набути свого власного існування як урятованого від випадковості. Але ці намагання уникнути первісної випадковості лише ще міцніше утверджують її. Свобода не може вирішити свого існування метою, яку вона ставить. Безперечно, свобода існує тільки завдяки виборові, який робить із мети, але вона не господиня факту, що *тут є* свобода, яка повідомляє, чим вона є, своєю метою. Свобода, що сама спричиняє своє існування, втра-

тить навіть своє значення свободи. І справді, свобода — аж ніяк не проста, невизначена влада. Якби вона була такою, то була б ніщо або в-собі; тільки внаслідок хибного синтезу в-собі та ніщо свободу можна уявити як голу владу, що існує до своїх виборів. Самою своєю появою свобода визначає себе як «робити». Але ми бачили, що *робити* припускає неантизацію даного. Хтось щось робить із чимсь. Отже, свобода — це брак буття відносно даного буття, а не виникнення повного буття. І якщо свобода — оця діра буття, оце, як ми щойно сказали, ніщо буття, вона припускає *всяке буття*, щоб виникнути в лоні буття як діра. Отже, вона не зможе визначити своє існування на основі ніщо, бо всяке продукування на основі ніщо може бути тільки буттям-у-собі. А втім, у першій частині цієї книжки ми вже довели, що ніщо може з'явитися тільки в лоні буття. І тут ми додаємо й вимоги здорового глузду: емпірично можна бути вільними тільки відносно певного стану речей і всупереч цьому стану. Кажуть, що я вільний відносно цього стану речей, коли він ні до чого не змушує мене. Таким чином, емпірична й практична концепція свободи цілком негативна, виходить із розгляду ситуації й констатує, що ця ситуація *лишає мене вільним* прагнути тієї або тієї мети. Можна було б навіть сказати, що ця ситуація зумовлює мою свободу в тому розумінні, що ця ситуація *є тут, щоб не змушувати мене*. Скасуйте заборону ходити по вулицях після початку комендантської години,— і що тоді може означати для мене свобода (надана мені, скажімо, перепусткою) гуляти вночі?

Отже, свобода — це мале буття, яке припускає буття, щоб вивільнитись від нього. Вона не вільна ні не існувати, ні не бути вільною. І тут ми зразу розуміємо зв'язок між цими двома структурами: і справді, свобода, будучи втечею від буття, не може створити себе латерально *збоку від* буття, немов у проекті нагляду; людина не може втекти з в'язниці, куди її не ув'язнювали. Самопроекція на край буття аж ніяк не може конституюватись як неантизація цього буття. Свобода є втечею від утягненості в буття, є неантизацією буття, яким вона *є*. Це не означає, що людська-реальність *спершу* існує, щоб *потім* бути вільною. «Потім» і «спершу» — це

терміни, створені самою свободою. Просто поява свободи здійснюється внаслідок подвійної неантизації — *буття, яким вона є*, і буття, серед якого вона є. Природна річ, свобода не є цим буттям у розумінні буття-в-собі. Але завдяки свободі позаду неї *тут є* це буття, яке є її власним, оскільки вона висвітлює його недостатність у світлі своєї обраної мети; свобода повинна *бути* позаду себе цим буттям, якого не вибирала, і саме тією мірою, якою вона повертається до нього, щоб висвітлити його, свобода спричиняє, щоб це буття, яке є її власним, з'явилось у зв'язку з *plenum* буття, тобто існувало серед світу. Ми сказали, що свобода не вільна не бути вільною, і не вільна не існувати. Це тому, що факт не мати змоги не бути вільною, є *фактичністю* свободи, а факт не мати змоги не існувати, є її *випадковістю*. Випадковість і фактичність — насправді те саме: є буття, яким свобода має бути у формі *не-буття* (тобто неантизації). Існувати як *факт* свободи або мати бути буттям серед світу — те саме, і це означає, що свобода з самого початку є *відносинами з даним*.

Але що це за відносини з даним? Чи слід під цим розуміти, що дане (в-собі) зумовлює свободу? Придивімося пильніше: дане ані *спричиняє* свободу (оскільки може продукувати тільки дане), ані є її *сенсом* (оскільки всякий сенс приходить у світ через свободу). Не є воно й *неодмінною умовою* свободи, бо ми перебуваємо на ґрунті чистої випадковості. Не є воно й *необхідним матеріалом*, на якому має виявлятися свобода, бо це означало б припускати, ніби свобода існує в готовому вигляді як Арістотелева форма або *рпеита* стоїків і шукає матеріалу, щоб працювати з ним. Дане аж ніяк не входить до конституції свободи, оскільки свобода інтеріоризується як внутрішнє заперечення даного. Дане — це просто чиста випадковість, що її заперечує свобода, роблячись вибором, це повнота буття, яке свобода забарвлює недостатністю й негативністю, висвітлюючи його в світлі мети, яка не існує, це *сама свобода* тією мірою, якою *вона існує*, і свобода, хоч що вона робить, не може уникнути свого існування. Читач зрозумів, що це дане — не що інше, як у-собі, неантизоване для-себе, яке має ним бути: тіло як точка зору на світ; минуле як *сутність*, якою бу-

ло для-себе,— ось три визначення тієї самої реальності. Через свій неантизаційний відступ свобода встановлює систему відносин — з точки зору мети — між усіма в-собі, тобто між *plenum* буття, що тоді розкривається як *світ*, і буттям, яким вона має бути серед цього *plenum* і яке розкривається як *одне* буття, як *одне* «це», що ним вона має бути. Отже, самою своєю проекцією до мети свобода конституює як буття серед світу конкретне *datum*, яким вона має бути. Свобода не вибирає його, бо це означало б вибирати власне існування, а через вибір, який вона робить зі своєї мети, спричиняє, що *datum* розкривається тим або тим способом, у такому або такому світлі, у зв'язку з відкриттям самого світу. Отже, сама випадковість свободи і світ, що оточує цю випадковість своєю випадковістю, належать їй тільки в світлі мети, яку вона вибрала, тобто не як грубі екзистенти, а в єдності висвітлення однієї неантизації. Свобода ніколи не зможе опанувати цю сукупність як чисте *datum*, бо тоді годилося б, щоб свобода була поза всяким вибором, отже, припинила бути свободою. Ми називатимемо *ситуацією* випадковість свободи в *plenum* буття світу тією мірою, якою це *datum*, що є тут тільки на те, щоб не змушувати свободу, розкривається цій свободі як уже освітлене метою, яку вона вибирає. Отже, *datum* ніколи не з'являється для-себе як грубий екзистент у-собі; воно завжди розкривається *як причина*, бо розкривається тільки в світлі мети, що освітлює його. Ситуація й мотивація — насправді те саме. Для-себе розкривається як втягнене в буття, обложене буттям, загрожене буттям; воно розкриває стан речей, що оточує його як причина для реакції захисту або нападу. Але воно може розкритися тільки тоді, коли вільно ставить мету, відносно якої стан речей є загрозливим або сприятливим. Ці зауваги мають нам довести, що *ситуація*, спільний продукт випадковості, властивої в-собі, і свободи,— двозначний феномен, у якому для-себе неможливо розрізнити внески свободи і грубого екзистента. Фактично, як свобода є втечею від випадковості, якою вона має бути, щоб утекти від неї, так само її ситуація є вільною координацією і вільною кваліфікацією грубого даного, яке взагалі не піддається жодній кваліфікації. Ось я біля підніжжя скелі, що вида-

ється мені «нездоланною». Це означає, що скеля постає переді мною у світлі наміру подолати її — вторинного проекту, що знаходить своє значення на основі первісного проекту, що є моїм буттям-у-світі. Таким чином, скеля вирізняється на тлі світу внаслідок початкового вибору моєї свободи. Але, з іншого боку, моя свобода не годна вирішити, чи на цю скелю «для вилізання» можна вилізти, а чи ні. Це становить частину грубого буття скелі. А проте скеля може виявити свій опір вилізанню тільки тоді, як інтегрована свободою в «ситуацію», загальною темою якої є вилізання. Для простого мандрівника, який іде цією дорогою й вільним проектом якого є чисто естетичне оцінювання краєвидів, скеля не розкривається ні як така, що піддається вилізанню, ні як така, що ні, а тільки виявляється як гарна або негарна. Отже, в кожному конкретному випадку неможливо визначити, що йде від свободи, а що — від грубого буття для-себе. Дане в-собі як *опір* або *допомога* розкривається тільки в світлі проектувальної свободи. Але проектувальна свобода організує таке освітлення, що для-себе розкривається в ньому *таким, яким є* (тобто таким, що опирається або сприяє), причому слід розуміти, що опір даного припущенний не прямо як якість у-собі даного, а тільки як вказівка — через вільне освітлення і вільне відображення — на якесь невловне *quid*. Отже, тільки у вільній появі свободи й через неї світ розвивається й виявляє опір, що може зробити запроектовану мету нездійсненною. Людина натикається на перешкоду тільки в царині свободи. Ба більше: неможливо визначити *a priori*, що йде від грубого екзистента і що від свободи в характері якогось конкретного екзистента. І справді, те, що є перешкодою для мене, не буде перешкодою для іншого. Немає абсолютної перешкоди, просто перешкода розкриває свій коефіцієнт ворожості через вільно винайдені й вільно набуті техніки; перешкода розкриває цей коефіцієнт ще й залежно від вартості мети, поставленої свободою. Ця скеля не становитиме перешкоди, якщо я хочу за всяку ціну дістатися на її верхівку; навпаки, я відчую знехіть, якщо вільно поставлю межі своєму бажанню здійснити запроектоване сходження. Таким чином, через коефіцієнти ворожості світ розкрив мені спосіб, що ним

я дотримуюся цілей, які собі визначив, тож я ніколи не знатиму, чи він дає мені інформацію про мене чи про себе. Крім того, коефіцієнт ворожості даного ніколи не є простим зв'язком із моєю свободою як чисте неантизаційне зрушання. Це освітлений свободою зв'язок між *datum*, яким є скеля, і *datum*, яким має бути моя свобода, тобто між випадковим, яким вона не є, та її чистою фактичністю. При однаковому бажанні видертися на скелю, скеля буде легкою для атлетичного альпініста, зате важкою для іншого, для новачка з немічним тілом, якому бракує тренування. Але й тіло своєю чергою розкривається як добре або погано треноване тільки у зв'язку з вільним вибором. Це тому, що я тут і зробив з себе те, чим я є, ця скеля формує відносно мого тіла коефіцієнт ворожості. Для адвоката, що залишився в місті й захищає справу, тоді як його тіло приховане під адвокатською мантією, скеля ані важка, ані легка для вилізання, а розчинена в тотальності «світу», не маючи жодної змоги випнутися з неї. І, в певному розумінні, я сам вибираю своє тіло як немічне, наштовхуючи його на труднощі, які сам породжую (альпінізм, велосипед, спорт). Якби я не вибрав спортивних вправ, якби жив у місті й переймався тільки бізнесом та розумовою працею, то з цієї точки зору моє тіло ніяк не було б кваліфіковане. Отже, почнімо тепер розглядати парадокс свободи: свобода є тільки в *ситуації*, а ситуація є тільки через свободу. Людська-реальність усюди натикається на опір і перешкоди, яких вона не створювала, але цей опір і ці перешкоди мають значення тільки у вільному виборі (й через нього), яким *є* людська-реальність. Щоб краще зрозуміти значення цих зауваг і мати з них притаманну їм користь, тепер годилося б проаналізувати в їхньому світлі кілька конкретних прикладів. Те, що ми назвали фактичністю свободи,— це дане, яким вона *має бути* і яке вона освітлює своїм проектом. Це дане виявляється багатьма способами, проте в абсолютній єдності єдиного висвітлення. Це *моє місце*, *моє тіло*, *моє минуле*, *моя позиція* тією мірою, якою вони вже визначені вказівками інших, і, нарешті, *мої фундаментальні відносини з іншим*. Ми послідовно й на конкретних прикладах розглянемо ці конкретні структури ситуації. Але ніколи не слід забувати, що

жодна з них не дана сама і що, коли розглядати котрусь окремо, ми обмежимося спричиненням її появи на синтетичному тлі інших.

А. Моє місце

Моє місце визначене просторовим порядком і конкретною натурою *цих*, що розкриваются мені на тлі світу. Природна річ,— це місце, де «я живу» (моя «країна» з її землею, кліматом, багатством, специфічною гідрографією та орографією), але, як брати просто, це ще й розміщення і порядок об'єктів, що тепер з'являються мені (стіл, за столом вікно, вулиця й море) і немов показують мені значення свого порядку. Не може бути, щоб я не мав якогось місця, інакше я був би відносно світу в стані нагляду, а світ, як ми бачили давніше, не виявлявся б жодним способом. Крім того, хоча це теперішнє місце може бути призначене мені моєю свободою (я сюди «прийшов»), я можу займати його тільки у зв'язку з тими місцями, які займав доти, і йдучи шляхами, що їх проклали самі об'єкти. І це попереднє місце відсилає мене до іншого, а те — ще до іншого і так далі аж до *чистої випадковості мого місця*, тобто до того мого місця, що вже не відсилає ні до чого, крім *мене*, до місця, призначеного мені моїм народженням. І було б марно пояснювати це останнє місце місцем, яке займала моя мати, коли привела мене на світ: ланцюг урвався, місця, що їх вільно вибрали мої батько-мати, не матимуть жодної вартості як пояснення *моїх* місць; якщо розглянути котресь із них у зв'язку з моїм первісним місцем — коли, наприклад, кажуть: «Я народився в Бордо, бо мого батька призначили туди на службу»; «Я народився в Турі, бо мої дід і бабуся мали там маєтки, і мати перебралася до них, коли під час вагітності їй розповіли про смерть мого батька»,— то це щоб увиразнити, якою мірою *для мене* народження й місце, яке воно мені призначило, випадкові. Отже, народитися — це, поміж іншими характеристиками, *зайняти своє місце*, чи, радше, згідно зі щойно сказаними словами, *отримати* його. Оскільки це первісне місце буде тим, на основі якого я займатиму нові місця відповідно до визначених правил, здається, ніби тут є велике обмеження моєї свободи.

Тож варто тільки замислитись, як питання заплутується: прихильники свободи волі й справді вкажуть, що на основі всякого нині зайнятого місця моєму виборові пропонується безліч інших місць; противники свободи наполягатимуть на факті, що мені відмовлено в безмежності місць, оскільки об'єкти повертаються до мене обличчям, яке я не вибирав і яке відкидає всі інші обличчя; вони додають, що *моє місце* надто глибоко пов'язане з іншими умовами мого існування (дієта, клімат тощо), щоб не брати участі в моєму спричиненні. Дійти якоїсь згоди між прихильниками і противниками свободи, здається, неможливо. Це тому, що суперечка провадилась не на її справжньому рівні.

Фактично, якщо ми хочемо поставити питання так, як слід, треба починати з такої антиномії: людська-реальність отримує спочатку своє місце серед речей — людська-реальність — це те, з допомогою чого щось, як, скажімо, місце, приходить до речей. Без людської-реальності *тут не буде* ні простору, ні місця, а проте ця людська реальність, через яку до речей приходить розміщення, отримує своє місце серед речей, аж ніяк не будучи їхнім господарем. Правду кажучи, таємниці тут нема, але дескрипція має починатися з антиномії, саме вона дасть нам точний опис відносин свободи і фактичності.

Як ми бачили, геометричний простір, тобто чиста взаємність просторових відносин, є чистим ніщо. Єдине конкретне розміщення, яке може розкритися мені,— це абсолютна протяжність, тобто, власне, протяжність, визначена моїм місцем, розглянутим як центр, для якого відстані визначені абсолютно — від об'єкта до мене, без взаємності. А єдина абсолютна протяжність — це протяжність, що розгортається, починаючи з місця, яким я є абсолютно. Жодна інша точка не може бути вибрана як абсолютний центр відсилань, не втягнувшись одразу в універсальну релятивність. *Якщо тут є* протяжність, у межах якої я сприймаю себе як вільного чи як невільного, яка презентуватиметься мені як допоміжна або несприятлива (відокремлювальна), це може бути передусім тому, що *я існую своє місце*, без вибору і тим паче без необхідності, як чистий абсолютний факт мого *бут-*

тя-тут. Я тут — не отам, а *тут*. Це абсолютний і незбагненний факт, що стоїть на початку протяжності і, отже, моїх первісних відносин із речами (радше з цими-отут, ніж із цими-отам). Факт чистої випадковості — абсурдний факт.

А проте, з іншого боку, це місце, *яким я є*, є відносинами, зв'язком. Зв'язком, безперечно, однобічним, але все-таки зв'язком. Якщо я обмежусь *існуванням* свого місця, я не зможу бути водночас десь-інде, щоб установити цей фундаментальний зв'язок, я не зможу навіть мати туманне уявлення про об'єкт, відносно якого визначається моє місце. Я можу існувати тільки внутрішні детермінації, що їх невловні та незмисленні об'єкти, які оточують мене, хоч я й не знаю про те, можуть спровокувати в мені. Водночас зникає й сама реальність абсолютної протяжності, і я тоді визволений від усього, що скидається на місце. Крім того, я ані вільний, ані невільний; я чистий екзистент без примусу і так само без жодного засобу заперечити примус. Для того, щоб така річ, як протяжність, визначена попервах як моє місце, з'явилась на світ і водночас твердо визначила мене, треба, щоб я не тільки існував своє місце, тобто щоб *я мав бути тут*,— а й щоб я мав змогу не бути повністю тут, аби могти бути там, біля об'єкта, який я поставив за 10 метрів від себе і на основі якого я повідомляю собі про своє місце. Однозначний зв'язок, що визначив моє місце, повідомляє про себе, фактично, як про зв'язок між чимсь, чим я є, і чимсь, чим я не є. Цей зв'язок, щоб розкритися, має бути встановлений. Отже, він припускає, що я маю змогу виконувати наступні операції:

1. *Утікати від того, чим я є, і неантизувати його* так, щоб те, чим я є, хоч і будучи існованим, могло, проте, розкритись як кінцева ланка зв'язку. Цей зв'язок дано безпосередньо — не в простому споглядані об'єктів (якщо ми намагаємось вивести простір із чистого споглядання, нам можна було б закинути, що об'єкти дано з абсолютними *розмірами*, а не з абсолютними *відстанями*), а в спогляданні наших безпосередніх дій («Він іде до нас», «Уникаймо його», «Я біжу за ним» і т. ін.), і як такий він припускає розуміння того, чим я є як буття-тут. А водночас украй необхідно визначити, чим я є, з погляду бут-

тя-тут інших *цих*. Як буття-тут я той, на кого натикаються, біжучи, той, кому треба ще годину дертися, перше ніж він опиниться на вершині гори, і т. ін. Отже, коли, скажімо, я дивлюсь на верхівку гори, йдеться про втечу від мене в супроводі відступу, який я здійснюю від верхівки гори до мого буття-тут, щоб визначити свою ситуацію. Таким чином, я повинен бути тим, «чим я маю бути», вже через те, що тікаю від нього. Щоб я себе визначив своїм місцем, необхідно, щоб я спершу втік від себе самого й поставив координати, на основі яких я визначу себе набагато вужче як центр світу. Слід відзначити, що моє буття-тут аж ніяк не може визначити подолання, яке має зафіксувати й розмістити речі, бо воно є *чистим даним*, нездатним проектуватись, і що, крім того, аби визначитися вузько як те або те *буття-тут*, уже необхідно, щоб його визначило подолання в супроводі відступу.

2. Утікати завдяки внутрішньому запереченню від цих-*серед-світу, яким я не є і через який я повідомляю собі про те, чим я є*. Розкрити їх, а потім утекти від них — це результат, як ми бачили, того самого заперечення. І тут знову внутрішнє заперечення є першим і спонтанним відносно *datum* як розкритого. Не можна припускати, ніби це *datum провокує* наше сприймання; навпаки, щоб *тут було* певне *це*, що повідомляє про свої відстані від буття-тут, яким я *є*, необхідно, щоб я тікав від нього через чисте заперечення. Неантизація, внутрішнє заперечення, визначальне повернення до буття-тут, яким я є,— ось три операції, що насправді становлять одну. Це тільки моменти первісної трансценденції, що поривається до мети через мою неантизацію, щоб я повідомив собі, чим я є, через майбутнє. Таким чином, саме моя свобода надає мені *моє* місце і визначає його як таке, розміщаючи мене; я можу бути суворо *обмеженим цим* буттям-тут, яким я є, тільки тому, що моя онтологічна структура — не бути тим, чим я є, і бути тим, чим я не є.

Крім того, це визначення локалізації, що припускає всю трансцендентність, може відбуватися тільки відносно якоїсь мети. Саме в світлі мети набуває свого значення моє місце. Адже я ніколи не зможу бути *просто тут*. Моє місце можна сприймати як *вигнання* або, навпаки, як те природне, заспокійливе і сприятливе місце, яке

Моріак, порівнюючи з місцем, до якого завжди повертається на арені поранений бик, назвав *querencia*; саме відносно того, що я проектую зробити,— відносно світу в тотальності, а отже, й мого буття-у-світі,— моє місце видається мені допомогою чи перешкодою. Бути на якомусь місці — це передусім бути далеко від... або поблизу...— тобто місце позбавлене значення відносно певного буття, яке ще не існує і якого хочуть досягти. Саме доступність або недоступність цієї мети визначає місце. Отже, тільки у світлі не-буття й мабутнього можна насправді зрозуміти мою позицію. Буття-тут — це ступити всього один крок, щоб узяти чайника, мати змогу, випроставши руку, вмочити перо в чорнило, повернутися плечима до вікна, якщо я хочу читати, не втомлюючи очей, сісти на велосипеда і дві години змагатися з утомою спекотного пополудня, якщо я хочу побачити свого прителя П'єра, сісти на поїзд і провести безсонну ніч, якщо хочу побачити Анні. Буття-тут для колоніста — це бути за двадцять днів дороги від Франції; мало того, якщо він державний службовець і чекає на подорож урядовим коштом,— це бути за шість місяців і сім днів від Бордо чи Етапля. Буття-тут для солдата — це бути за сто десять, за сто двадцять днів від демобілізації; майбутнє — майбутнє спроектоване — втручається всюди: це моє майбутнє життя в Бордо, Етаплі, майбутня демобілізація солдата, майбутнє слово, яке я виведу пером, змоченим чорнилом,— ось усе те, що означає для мене моє місце і спричиняє моє існування з чуттям знервованості, нетерпіння і ностальгії. Натомість коли я тікаю від групи людей або громадської думки, моє місце визначене часом, який потрібний цим людям, щоб знайти мене на далекому краї села, де я знайшов притулок, щоб дістатися до того села, і т. ін. У цьому випадку саме ізоляція повідомляє мені про моє місце як сприятливе. Бути на місці, тут — це мати притулок.

Цей вибір моєї мети прослизає навіть у чисто просторові відносини (високо й низько, праворуч і ліворуч тощо), надаючи їм екзистенційного значення. Гора «приголомшує», якщо я стою біля її підніжжя, зате коли я на вершині, вона опанована самим проектом моєї гордості й символізує вищість, яку я приписую собі над рештою

людей. Місце річок, відстань від моря і т. ін. входять до гри й мають символічне значення: конституйоване в світлі моєї мети, моє місце символічно нагадує мені про ту мету в усіх її подробицях та сукупних зв'язках. Ми ще повернемось до цього пункту, коли захочемо точніше визначити об'єкт і методи екзистенційного психоаналізу. Грубий зв'язок відстані з об'єктами ніколи не дається сприйняттю поза значеннями і символами, що є самою нашою манерою конституювати його. Ба більше, цей грубий зв'язок сам має значення тільки відносно вибору методів, які дають змогу вимірювати відстані й долати їх. Місто, що лежить за двадцять кілометрів від мого села й пов'язане з ним трамваєм, набагато ближче до мене, ніж кам'яниста вершина на відстані чотирьох кілометрів, зате на висоті дві тисячі вісімсот метрів. Гайдеґер показав, як повсякденні інтереси приписують інструментам місця, які не мають нічого спільного з чисто геометричною відстанню: мої окуляри, казав він, коли вони вже на носі, набагато далі від мене, ніж об'єкт, який я бачу крізь них.

Отже, треба казати, що фактичність мого місця розкривається мені тільки у вільному виборі (й через нього), який я роблю зі своєї мети. Свобода вкрай доконечна для відкриття моєї фактичності. Я дізнаюсь про цю фактичність з усіх точок майбутнього, яке я проектую; саме на основі цього вибраного майбутнього вона з'являється мені зі своїми прикметами безсилля, випадковості, слабкості, абсурдності. Це відносно моєї мрії побачити Нью-Йорк для мене абсурдно і прикро, що я живу в Мон-де-Марсані. І навпаки, фактичність — єдина реальність, яку може відкрити свобода, єдина, яку вона може неантизувати ставленням мети, єдина, на основі якої є сенс ставити мету. Бо якщо мета може освітити ситуацію, це тому, що вона конституйована як проектована зміна цієї ситуації. Місце з'являється на основі змін, які я проектую. Саме слово *змінити* зумовлює щось, що треба змінити, і це щось — якраз моє місце. Отже, *свобода — це сприймання моєї фактичності.* Було б абсолютно марно намагатися визначити або описати «quid» цієї фактичності *«до того»*, як свобода повернеться до неї, щоб сприйняти її як визначену недостатність. Моє міс-

це, до того як свобода описала моє розміщення як брак чогось, власне кажучи, взагалі «не є», бо й сама протяжність — на основі якої розуміється кожне місце — не існує. З іншого боку, незбагненне й саме питання, бо залучає «до», що не має сенсу; фактично, темпоралізується сама свобода, дотримуючись напрямів «до» і «після». Проте однаково лишається факт, що це грубе і незмисленне «quid» є тим, без чого свобода не могла б бути свободою. Це сама фактичність моєї свободи.

Проте тільки в дії, якою свобода відкрила фактичність і сприйняла її як *місце*, це отак визначене місце постає як *путо* для моїх бажань, якась *перешкода* тощо. Бо інакше як би могла бути перешкода? Перешкода *чому*? Примус *робити що*? Кажуть, ніби один емігрант, вибираючись із Франції до Аргентини після поразки своєї політичної партії, відповів, коли йому зауважили, мовляв, Аргентина «дуже далеко»: «Далеко від чого?». Безперечно, якщо Аргентина видається «далекою» тим, хто залишається у Франції, то тільки відносно імпліцитного національного проекту, що підносить їхнє місце як французів. Для революціонера-інтернаціоналіста Аргентина є центром світу, так само як і будь-яка інша країна. Та якщо своїм первісним проектом ми спершу конституювали французьку територію як наше абсолютне місце — і якщо якась катастрофа змусить нас піти у вигнання,— то відносно цього первісного проекту Аргентина нам тоді видасться «дуже далекою», «краєм вигнання»; саме відносно цього проекту ми почуватимемось експатрійованими. Отже, наша свобода сама створює перешкоди, від яких ми страждаємо. Це вона сама, ставлячи свою мету,— і вибираючи її як недоступну або важко доступну,— спричиняє, що наше розміщення постає як нездоланний або насилу здоланний опір нашим проектам. Це знову-таки свобода, встановивши просторові зв'язки між об'єктами як перший тип відносин інструментальності, визначивши методи, які дають змогу вимірювати й долати відстані, конституює своє власне *обмеження*. Висловившись точніше, свобода може бути тільки *обмеженою*, бо свобода — це вибір. Кожен вибір, як ми побачимо, припускає відкидання й добір; кожен вибір — це вибір скінченності. Отже, свобода може бути справді

вільною, тільки конституюючи фактичність як своє власне обмеження. Тож немає сенсу казати, ніби *я не вільний* їхати до Нью-Йорка, оскільки я дрібний урядовець у Мон-де-Марсані. Навпаки, саме відносно свого проекту податися до Нью-Йорка я *розміщаю* себе в Мон-де-Марсані. Моє розміщення в світі, зв'язок Мон-де-Марсана з Нью-Йорком і Китаєм стануть зовсім іншими, якщо, скажімо, мій проект був би наміром стати заможним фермером у Мон-де-Марсані. В першому випадку Мон-де-Марсан постає на тлі світу в організованому зв'язку з Нью-Йорком, Мельбурном і Шанхаєм, у другому — на тлі недиференційованого світу. Щодо *реального* значення мого проекту поїхати до Нью-Йорка, то тут усе вирішую тільки я. Це може бути просто спосіб вибору себе як невдоволеного Мон-де-Марсаном; у цьому випадку все зосереджене в Мон-де-Марсані, я просто відчуваю потребу постійно неантизувати своє місце, жити, постійно відсахуючись від міста, де я живу. Це може бути й проект, у який я повністю втягую себе. В першому випадку я сприймав би своє місце як нездоланну перешкоду і просто використовував би непрямі способи, аби опосередковано визначити його у світі; натомість у другому випадку перешкод не існувало б, моє місце було б не точкою прикріплення, а точкою виходу: адже щоб *їхати* до Нью-Йорка, потрібна бодай якась вихідна точка. Отже, будь-якої миті я сприйматиму себе як утягненого в світ, на своєму випадковому місці. Але саме ця втягненість надає значення моєму випадковому місцю і є моєю свободою. Звичайно, народжуючись, я *займаю місце*, але я відповідаю за місце, яке займаю. Тут уже набагато ясніше можна добачити нерозривний зв'язок свободи і фактичності в ситуації, бо без фактичності свободи — як спроможності неантизації й вибору не існувало б,— а без свободи фактичність не була б розкритою й не мала б жодного значення.

Б. Моє минуле

Ми маємо минуле. Безперечно, ми мали змогу встановити, що це минуле не визначає наших учинків так само, як попередній феномен визначає наступний феномен, і довели, що минуле не має сили конституювати теперіш-

нє й робити ескіз майбутнього. Та однаково зостається факт, що свобода, тікаючи до майбутнього, не може надати собі минуле, яке б улягало її примхам, але є ще переконливіші причини, що вона не може створити себе без минулого. Вона має бути своїм минулим, і це минуле не має вороття; попервах навіть здається, що свобода жодним способом не може змінити свого минулого: минуле — це те, що вже недосяжне і що пронизує нас на відстані, а ми навіть не можемо повернутися йому назустріч, щоб роздивитися. Якщо минуле й не визначає наших дій, то є принаймні таким, що ми можемо ухвалити нові постанови тільки *на основі його*. Якщо я закінчив військово-морську академію і став офіцером флоту, то кожної миті, коли я сприймаю себе й дивлюсь на себе, я втягнений; тільки-но придивившись до себе, бачу, що стою на вахті на місточку корабля, де служу першим помічником капітана. Я можу зненацька повстати проти цього факту, піти у відставку, вчинити самогубство — ці крайні заходи будуть ужиті з приводу минулого, що є моїм; якщо вони навіть наміряються його знищити, то тільки тому, що воно існує, і мої найрадикальніші постанови аж ніяк не підуть далі негативної позиції щодо мого минулого. А, по суті, це означає визнати незмірну важливість минулого як платформи і точки зору; кожну дію, що має відірвати мене від мого минулого, слід спершу уявити на основі *цього минулого-тут*, тобто передусім треба визнати, що дія народжується *на основі* цього конкретного минулого, яке вона хоче знищити; наші вчинки, як каже прислів'я, переслідують нас. Минуле є теперішнім і нечутно розчиняється в теперішньому: це костюм, який я вибрав півроку тому, будинок, який я збудував, книжка, яку я почав був писати торік узимку, моя дружина, обіцянки, які я давав їй, мої діти; всім тим, чим я *є*, я маю бути, оскільки був ним. Тож важливість минулого навряд чи можна перебільшити, бо для мене «Wesen ist was gewesen ist»: буття — це те, що вже було. Але тут ми натрапляємо на парадокс, про який говорили й давніше: я не можу уявити себе без минулого; мало того, я не можу більше нічого *подумати* про себе, оскільки думаю про те, чим я *є*, а я є в

минулому; з іншого боку, я є буттям, через яке минуле приходить до мене самого і в світ.

Пригляньмося пильніше до цього парадокса: свобода, будучи вибором, є зміною. Свобода визначається метою, яку вона проектує, тобто майбутнім, яким вона має бути. Але саме тому, що майбутнє є *станом-який-ще-не-є таким, яким він є*, його можна уявити тільки в тісному зв'язку з тим, що є. Але те, що є, не може освітлювати те, чого ще нема, бо тому, що є, чогось *бракує*,— отже, його можна пізнати як таке тільки на основі того, чого йому бракує. Тільки мета освітлює те, що є. Але, щоб шукати майбутню мету й дізнатися через неї про те, що є, слід бути вже понад тим, що є, у неантизаційному відступі, який увиразнює те, що є, надавши йому стану ізольованої системи. Отже, те, що є, набуває значення тільки тоді, коли вже *подолане* до майбутнього. Тобто те, що є,— це минуле. Ми бачимо, що минуле необхідне для вибору майбутнього — як «те, що слід змінити», і, отже, водночас бачимо, що будь-яке вільне подолання може відбутися тільки на основі минулого; з іншого боку, й сама *природа* минулого відходить у минуле після первісного вибору майбутнього. Зокрема після мого вибору майбутнього відходить у минуле й непоправність минулого; якщо минуле — те, на основі чого я уявляю і проектую новий стан речей у майбутньому, воно саме є тим, що *лишається на місці*, отже, тим, що є поза всякою перспективою змін; таким чином, щоб майбутнє було здійсненним, треба, щоб до минулого не було вороття.

Я, звичайно, можу не існувати, та якщо я існую, я не можу не мати минулого. Такою є форма, якої набирає тут «необхідність моєї випадковості». Але, з іншого боку, як ми бачили, для-себе характеризується двома головними рисами:

1) у свідомості нема нічого, що не було б усвідомленням буття;

2) моє буття вирішується в моєму бутті — це означає, що до мене приходить тільки те, що *я вибрав*.

Ми вже бачили, що минуле, яке було тільки *минулим*, провалюється в почесне існування, де втратить усі зв'язки з теперішнім. Щоб ми «мали» минуле, необхідно підтримувати його існування самим нашим проектом до

майбутнього; ми не отримуємо нашого минулого, проте необхідність нашої випадковості зумовлює, що ми не можемо не вибирати його. Саме це й означає «мати бути своїм власним минулим». Ми бачимо, що ця необхідність, розглянута тут з чисто темпоральної точки зору, не відрізняється, по суті, від первісної структури свободи, що має бути неантизацією буття, яким вона є, і самою цією неантизацією спричиняє, що *тут є* буття, яким вона є.

Але якщо свобода є вибором мети відносно минулого, то й, навпаки, минуле є тим, чим воно є, тільки відносно вибраної мети. В минулому є незмінний елемент,— скажімо, в п'ятирічному віці я хворів на кашлюк,— і елемент напрочуд мінливий — значення грубого факту відносно тотальності мого буття. Та оскільки значення минулого факту пронизує його наскрізь (я можу «згадати» про свій кашлюк у дитинстві тільки в межах точного проекту, що визначає його значення), для мене, зрештою, неможлива річ відрізнити незмінне грубе існування від властивого йому мінливого значення. Слова «Я мав кашлюк у п'ять років» припускають тисячі проектів, зокрема прийняття календаря як системи орієнтації для мого індивідуального існування (отже, займання первісної позиції щодо соціального ладу), твердої віри в правдивість розповідей третіх осіб про моє дитинство, віри, яка, звичайно, пов'язана з повагою або любов'ю до моїх батька-матері, повагою, що формує її значення для мене, тощо. Сам грубий факт *є*, але без свідчень інших, без дати хвороби, її наукової назви — сукупності значень, що залежать від моїх проектів,— чим він може *бути?* Отже, це грубе існування, *хоч яке необхідно екзистентне і незмінне*, репрезентує немов ідеальну й недосяжну мету систематичного пояснення всіх значень, що входять до спогаду. Там є, безперечно, «чистий» матеріал спогаду — в тому розумінні, в якому Бергсон говорить про чистий спогад,— але коли він виявляється, то завжди тільки в проекті й через проект, що охоплює появу цього матеріалу в його чистості.

Тепер значення минулого тісно пов'язане з моїм теперішнім проектом. Це аж ніяк не означає, ніби я можу змінити, як мені заманеться, значення моїх попередніх

дій; навпаки, це означає, що фундаментальний проект, яким я є, абсолютно вирішує значення, яке може мати для мене і для інших минуле, яким я маю бути. Насправді тільки я сам можу вирішити щомиті *значення* минулого,— не обговорюючи його, не міркуючи над ним і не оцінюючи в кожному окремому випадку значення тієї або тієї попередньої події; тільки проектуючи себе до своїх цілей, я зберігаю минуле з собою і *дією* вирішую його значення. Хто може визначити, чи ота загадкова криза на п'ятнадцятому році мого життя «була» звичайним явищем, пов'язаним зі статевим дозріванням, чи, навпаки, першою ознакою майбутнього навернення? Тільки я, залежно від того, коли саме,— у двадцять чи в тридцять років,— вирішую навернутися. Проект навернення миттю надає підлітковій кризі вартості передчуття, до якого я не поставився поважно. Хто визначить, чи моє перебування у в'язниці після крадіжки стало мені наукою, а чи ні? Тільки я — залежно від того, чи зрікся красти, чи затявся на своїх злочинах. Хто може визначити пізнавальну вартість подорожі, щирість любовної присяги, чистоти минулого наміру і т. ін.? Тільки я, завжди я, залежно від цілей, якими освітлюю ці минулі мотиви.

Отже, все моє навальне, гнітюче, владне минуле тут, але я вибираю його значення й накази, які воно мені дає, самим проектом своєї мети. Безперечно, вже ухвалені дії тиснуть на мене; безперечно, давно укладений шлюб, будинок, куплений і вмебльований торік, обмежують мої можливості й диктують мені мою поведінку, але якраз тому, що мої проекти саме такі, я знову визнаю подружній зв'язок, тобто саме тому, що я не проектую розрив шлюбного зв'язку, саме тому, що я не зробив «подружнього зв'язку минулим, подоланим, мертвим», мої проекти, навпаки, зумовлюють вірність узятим зобов'язанням або постанові вести «чесне життя» чоловіка та батька тощо і неминуче освітлюють колишню шлюбну обітницю й надають їй завжди актуальної вартості. Отже, владність минулого йде з майбутнього. Припустімо, я раптом, наче герой Шлемберже [1], радикально зміню

[1] Schlumberger, *Un homme heureux*, N.R.F.

свій фундаментальний проект, наприклад, намагатимуся звільнитись від неперервності щастя, і мої попередні втягнення втратять усю свою владність. Вони будуть тут лише як середньовічні башти й бастіони, що їх не можна відкинути і що не мають жодного іншого значення, як тільки нагадати про вже подолану стадію розвитку, про цивілізацію й період політико-економічного життя, нині вже подолані й абсолютно мертві. Тільки майбутнє вирішує, чи минуле живе або мертве. Минуле й справді по-перше є проектом, як і теперішня поява мого буття. І тією мірою, якою минуле є проектом, воно є передчуттям: його значення приходить до нього з майбутнього, яке воно ескізно окреслює. Коли минуле цілковито переходить у минуле, його абсолютна вартість залежить від потвердження або спростування передчуттів, якими воно було. Але саме від моєї теперішньої свободи залежить чи підтвердити значення цих передчуттів, знову беручи за них відповідальність, тобто, своєю чергою, передчуваючи майбутнє, яке вони передчували, чи спростувати їх, просто передчуваючи інше майбутнє. В цьому випадку минуле відпадає як знезброєне і одурене сподівання; минуле «безсиле». Це тому, що єдина сила минулого йде з майбутнього: хоч як я живу чи оцінюю своє минуле, я можу робити це тільки в світлі свого самопроекту на майбутнє. Таким чином, порядок моїх виборів майбутнього визначатиме порядок мого минулого, і цей порядок не матиме нічого спільного з хронологічним порядком. Буде передусім *завжди живе* й завжди потверджуване минуле: моя обітниця любити, певні ділові контракти, такий мій образ, якому я зберігаю вірність. Буде, крім того, двозначне минуле, яке перестало мені подобатись і яке я утримую опосередковано: скажімо, цей костюм на мені, куплений певного часу, коли мені подобалось бути модним, тепер мені зовсім не подобається, тож минуле, коли я вибрав його, таки справді вже мертве. Але, з іншого боку, мій теперішній проект ощадити є таким, що я змушений і далі вдягати цей костюм і не купувати нового. Тоді костюм належить водночас і до мертвого, і до живого минулого, як ті соціальні інституції, що, створені для певної мети, пережили устрій, який заснував їх, оскільки їх змусили служити зовсім ін-

шим цілям, інколи навіть протилежним. Минуле живе, напівмертве, пережитки, двозначності, антиномії — сукупність цих верств минулості організована єдністю мого проекту. Саме через цей проект установлюється складна система відсилань, що спричиняє вхід будь-якого фрагмента мого минулого в ієрархічну полівалентну організацію, де, як і в художньому творі, кожна конкретна структура вказує різними способами на інші розмаїті часткові структури й на тотальну структуру.

Крім того, постанова, що стосується вартості, порядку й природи нашого минулого, є просто *історичним вибором* узагалі. Якщо людські суспільства історичні, то не просто тому, що мали минуле, а тому, що знову беруть його, обертаючи в *пам'ятник*. Коли американський імперіалізм надумав вступити у європейську війну 1914—1918 рр., побачивши в ній нагоду для прибуткових операцій, він був не *історичним*, а просто утилітарним. Але коли, в світлі своїх утилітарних проектів, він поновив попередні відносини США із Францією й надав їм значення почесного боргу, який американці мають сплатити французам, то стає історичним і зокрема історизується славетним висловом: «Лафаєте, ми тут!» Зрозуміло й без слів, що якби якесь інше бачення своїх реальних інтересів спонукало Сполучені Штати стати на бік Німеччини, їм не бракувало б елементів минулого, які можна знайти на площині пам'яті: можна було б, наприклад, уявити пропаганду, основану на «спорідненості крові», яка неминуче брала б до уваги великий відсоток німців у потоці емігрантів до Америки протягом XIX ст. Було б марно розглядати ці відсилання до минулого як суто рекламні заходи; насправді важливий факт полягає в тому, що вони *необхідні* для здобуття прихильності мас і що маси вимагають політичного проекту, який освітлює і виправдовує їхнє минуле; крім того, очевидно, що таке минуле, отже, *створене*. Отак і було сконституйоване спільне франко-американське минуле, що *означало*, з одного боку, великі економічні інтереси американців, а з другого — *реальну* близькість двох демократичних капіталізмів. Так само ми бачили, як нові покоління близько 1938 р., стривожившись розвитком міжнародних подій, раптом освітили період 1918—1938 рр. новим світлом,

назвавши його — ще до того, як 1939 року спалахнула війна — «міжвоєнним». Цей період одразу конституювався в обмежену, подолану й відкинуту форму, тоді як ті, хто прожив його, проектуючи себе до майбутнього в неперервному зв'язку зі своїм теперішнім і своїм безпосереднім минулим, відчували його як початок неперервного й необмеженого поступу. Отже, теперішній проект вирішує, чи означений період минулого становить неперервність із теперішнім, а чи просто є окремим фрагментом, з якого виникають і який віддаляється. Отже, історія людства має бути *закінченою*, щоб та або та подія, скажімо, штурм Бастилії, набула остаточного *значення*. І справді, ніхто не заперечує, що Бастилію взято 1789 р.— ось неспростовний факт. Але що слід добачати в цій події — бунт без наслідків, вибух народного гніву, спрямований на напівзруйновану фортецю, подію, що її Конвент, прагнучи створити собі славетне минуле, спромігся перетворити на звитягу? А може, його слід розглядати як перший вияв народної сили, завдяки якому народ утвердився, набув упевненості й навіть здійснив похід на Версаль у «жовтневі дні»? Той, хто прагне розв'язати це питання сьогодні, забуває, що й сам історик *історичний*, тобто історизується, освітлюючи «Історію» в світлі своїх проектів і проектів суспільства. Отже, слід говорити, що значення суспільного минулого постійно «в стадії визначення».

Так само як і суспільства, людина має минуле як *«пам'ятник»* і *в стадії визначення*. Саме це постійне ставлення минулого під сумнів дуже рано відчули мудреці й саме його висловили грецькі трагіки, скажімо, оцим прислів'ям, що трапляється в усіх їхніх п'єсах: «Хто ще не вмер, того годі назвати щасливим». Постійна історизація для-себе — це постійне утвердження його свободи.

Встановивши цей факт, не слід вважати, ніби минуле «у стадії визначення» постає перед для-себе у формі туманного або незавершеного аспекту своєї попередньої історії. Навпаки, так само як і вибір для-себе, який воно виражає по-своєму, минуле щомиті сприймається з боку для-себе як суворо визначене. Так само й Тітова арка або Траянова колона, хоч якою може бути історична

еволюція їхнього значення, постають перед римлянами або туристами, котрі розглядають їх, як цілком індивідуалізовані реальності. У світлі проекту, що освітлює його, минуле розкривається як абсолютно примусове. Невизначений характер минулого аж ніяк не становить дива, він тільки виражає — на площині оминулення і в-собі — проектний та «сподівальний» аспект, що його мала людська-реальність перед тим, як обернутися до минулого. Саме тому, що ця людська-реальність була вільним проектом, знищеним непередбачуваною свободою, вона стала «в минулому» складником дальших проектів для-себе. Людська-реальність, оминулюючи себе, довіку приречена чекати підтвердження з боку майбутньої свободи. Отже, минуле невизначено довго перебуває в стадії визначення, бо людська-реальність «була» й «буде» в стані постійного чекання. Чекання і стадія визначення тільки увиразнюють свободу як свою первісну складову частину. Сказати, що минуле для-себе є в стадії визначення, сказати, що його теперішнє є чеканням, сказати, що його майбутнє є вільним проектом, або що воно нічим не може бути, не мавши ним бути, або що воно є детоталізованою-тотальністю, означає те саме. Але це не зумовлює жодної невизначеності в моєму минулому — такому, як воно розкривається мені тепер,— а лише означає: право, що моє теперішнє розкриття мого минулого остаточне, поставлене під сумнів. Але, як і моє теперішнє є чеканням підтвердження чи спростування, що їх ніщо не дає змоги передбачити, так і минуле, втягнене в це сподівання, є *точним* тією самою мірою, якою є *точним* сподівання. Але його значення, дарма що нескитно індивідуалізоване, цілком залежне від цього чекання, що й саме залежить від абсолютного ніщо, тобто якогось вільного проекту, якого ще нема. Отже, моє минуле є конкретною і точною пропозицією, що *як така* чекає підтвердження. Це, безперечно, одне із значень, які хотів висвітлити Кафка у своєму романі «Процес»,— вічно *процесуальний* характер людської-реальності. Бути вільним — це постійно бути присутнім *на процесі своєї свободи.* Результат той, що минуле — залишаючись у рамках мого теперішнього вільного вибору — є, коли вже той вибір визначив його, інтегральною части-

ною й необхідною умовою мого проекту. Один приклад допоможе краще зрозуміти це твердження. Минуле солдата у відставці за доби Реставрації — це бути героєм відступу з Росії. А наші дотеперішні пояснення дають нам змогу зрозуміти, що саме це минуле є вільним вибором майбутнього. Адже вибравши не служити у війську Людовіка XVIII й не визнавати нових порядків, вибравши аж до кінця сподіватися тріумфального повернення імператора, вибравши навіть змовлятися, щоб прискорити те повернення, вибравши піти у відставку, а не лишатися на службі, старий Наполеонів солдат вибрав собі минуле героя Березини. А той солдат, що сформував би проект піти на службу до війська нового уряду, напевне не вибрав би того самого минулого. І навпаки, якби ми розглядали лиш одного відставного солдата, якби він жив у страшенних злиднях, був озлоблений і прагнув повернення імператора, то це тому, що він був героєм відступу з Росії. Зрозуміймо добре: минуле не діє до появи якогось конститутивного використання його, аж ніяк не діє по-детерміністському, але коли «солдат імперії» вже *вибрав* своє минуле, поведінка для-себе *здійснює* це минуле. Навіть немає жодної різниці між вибором цього минулого і його здійсненням через поведінку. Отже, для-себе, намагаючись зробити зі свого славетного минулого інтерсуб'єктивну реальність, конституює її в очах інших як об'єктивність-для-іншого (скажімо, рапорти префектів про небезпеки, яких можна сподіватися від тих старих солдатів). Потрактований з боку інших як такий, старий солдат відтоді діє так, щоб бути гідним минулого, яке він вибрав задля компенсації своїх теперішніх злиднів і невдач. Він удає несхитного, втрачає будь-який шанс дістати державну пенсію: адже він «не може» бути негідним свого минулого. Таким чином, ми вибираємо наше минуле в світлі певної мети, але відтоді воно навалюється й пожирає нас — не тому, що *само по собі* має існування, відмінне від того, яким ми маємо бути, а просто тому, що: 1) воно тепер — відкрита матеріалізація мети, якою ми є; 2) воно з'являється серед світу для нас і для іншого, воно ніколи не буває саме, бо занурене в універсальне минуле, а отже, пропонує себе оцінюванню іншого. Як геометрові вільно створити якусь

конкретну фігуру, котра йому до вподоби, хоча він не може уявити собі фігури, яка б не підтримувала відразу безмежність зв'язків із безмежністю інших можливих фігур, так само й наш вільний вибір нас самих, спричинивши появу певного порядку оцінювання нашого минулого, спричиняє появу безмежності зв'язків цього минулого зі світом та іншим, і ця безмежність зв'язків презентується нам як *безмежність моделей поведінки, яких треба дотримуватись*, оскільки й саме наше минуле ми оцінюємо тільки в майбутньому. І ми *змушені* дотримуватися цих моделей поведінки тією мірою, якою наше минуле з'являється в рамках нашого головного проекту. Фактично, хотіти цього проекту — це хотіти цього минулого, а хотіти цього минулого — це хотіти реалізувати його тисячами другорядних моделей поведінки. З погляду логіки вимоги минулого — гіпотетичні імперативи: «Якщо хочеш мати таке минуле, дій тим або тим способом». Та оскільки перший терм — конкретний категоричний вибір, сам імператив теж трансформується в категоричний імператив.

Але сила примусу з боку мого минулого запозичена в мого вільного й рефлексивного вибору, і з самої сили, якої надав собі цей вибір, неможливо визначити *a priori* примусову силу минулого. Мій вільний вибір визначає не тільки зміст мого минулого й порядок цього змісту, а й пов'язаність мого минулого з моїм теперішнім. Якщо у фундаментальній перспективі, якої ми ще не визначили, один з моїх головних проектів — *прогресувати*, тобто завжди й за всяку ціну *просунутися далі* на певному шляху, ніж я був там учора або годину тому, цей прогресивний проект зумовлює цілу низку *розривів* із моїм минулим. Минуле — це, отже, те, що я розглядаю з вершини свого поступу з певною дрібкою жалю і зневаги, те, що є незмінно *пасивним об'єктом* моральних оцінок і суджень: «Яким я тоді був дурнем!», або: «Який я був лихий!» — те, що існує тільки на те, щоб я міг відокремитись від нього. Я вже не заходжу в минуле й не хочу туди заходити. Не те що воно припинило існувати — просто воно існує як *те моє я, яким я вже не є*, тобто *те буття, яким я маю бути як я, яким я вже не є*. Функція минулого — бути тим, що я вибрав, аби проти-

ставити себе йому, і це дає мені змогу виміряти себе. Отже, таке для-себе вибирає себе без солідарності з собою, а це означає не те, що воно касує своє минуле, а що ставить його, щоб не бути пов'язаним з ним, щоб утвердити його цілковиту свободу (те, що є минулим, є певною втягненістю в минуле й певною традицією). Натомість є й інші для-себе, чиї проекти пов'язані з відкиданням часу й тісною солідарністю з минулим. У своєму прагненні знайти твердий ґрунт, ці для-себе, навпаки, вибирають минуле як те, чим вони *є*, а все інше — це тільки невизначена й непевна втеча від традиції. *Спершу* вони вибирають відмову від втечі, тобто *відмову відмовлятися*, і внаслідок цього функція минулого полягає у вимозі вірності від них. Тож ми бачимо, що перші з презирством і легкістю признаються в скоєних помилках, натомість для інших це саме признання буде неможливим, якщо вони зумисне не змінять свого фундаментального проекту; вони тоді використають усю нещирість світу й усі хитрощі, які спроможуться вигадати, щоб уникнути надламу цієї нещирості в тому, «що є», що становить головну структуру їхнього проекту.

Отже, як певне місце минуле інтеґрується до ситуації, тоді як для-себе своїм вибором майбутнього надає своїй минулій фактичності вартості, ієрархічного порядку й настирливості, на основі яких ця фактичність *мотивує* дії й моделі поведінки для-себе.

В. Моє навколишнє

Не слід сплутувати моє «навколишнє» з місцем, яке я займаю і яке ми вже обговорювали. Навколишнє — це речі-інструменти навколо мене з їхніми власними коефіцієнтами ворожості та корисності. Звичайно, займаючи своє місце, я готую ґрунт для відкриття свого навколишнього, а змінивши місце — операція, що її, як ми бачили, я здійснюю вільно,— я готую основу для появи нового навколишнього. І навпаки, навколишнє може змінити інших або зазнати змін з боку інших, а я в тих змінах не братиму жодної участі. Звісно, у своїй праці «Матерія і пам'ять» Берґсон слушно відзначив, що зміна мого місця спричиняє тотальну зміну мого навколишнього, і так са-

мо годилося б уявити тотальну й одночасну зміну мого навколишнього, щоб можна було говорити про зміну мого місця. Якщо таку глобальну зміну оточення годі уявити, однаково лишається факт, що моє поле дій постійно перетинають появи і зникнення об'єктів, з якими я не маю нічого спільного. Загалом кажучи, коефіцієнт ворожості та корисності комплексів залежить не тільки від мого місця, а й від конкретної потенціальності інструментів. Таким чином, тільки-но я існую, я вкинутий у середовище існувань, що відрізняються від мене і сформували навколо мене — за і проти мене — свої потенціальності. Скажімо, я на своєму велосипеді хочу якнайшвидше доїхати до сусіднього міста. Цей проект пов'язаний із моїми особистими цілями, з оцінкою мого місця й відстані від міста до мого місця, а також вільним застосуванням моїх засобів (*зусиль*) для досягнення мети. Але пробита камера, надто палюче сонце, зустрічний вітер і т. ін.— це все феномени, яких я не передбачив, і саме вони становлять моє навколишнє. Звичайно, вони виявляються в моєму головному проекті й через нього, саме через цей проект вітер може видатись лобовим або «ходовим», сонце розкривається як лагідне тепло або нестерпна спека. Синтетична організація цих вічних «випадків» становить єдність того, що німці називають моїм Umwelt, і цей Umwelt може розкритися тільки в межах якогось вільного проекту, тобто вибору цілей, якими я є. Проте, якби наш опис зупинився тут, усе було б для нас занадто просто. Якщо правда, що кожен об'єкт мого навколишнього повідомляє про себе в уже розкритій ситуації і що сума цих об'єктів не може сама по собі становити ситуації; якщо правда, що кожен інструмент постає на тлі ситуації у світі, однаково залишається факт, що швидка зміна або швидка поява іншого інструмента може посприяти радикальним змінам ситуації: коли пробити колесо, відстань до сусіднього містечка одразу змінюється; це вже відстань, яку тепер треба міряти кроками, а не обертами колеса. На основі цього факту я можу здобути певність, що особа, яку я хочу бачити, вже сяде на поїзд, коли я добудуся до неї, і ця певність може спонукати мене до інших постанов (повернення додому, посилання телеграми і т. ін.). Я навіть можу, впевнений, що

не встигну укласти з тією особою проектовану угоду, звернутися до когось іншого й підписати інший контракт. А можливо, мені навіть треба цілком відмовитися від спроби встигнути й визнати повну поразку свого проекту? В цьому випадку я сказав би, що *не міг* вчасно попередити П'єра, порозумітися з ним тощо. Отаке експліцитне визнання мого *безсилля* — чи не є воно найвиразнішим визнанням меж моєї свободи? Безперечно, мою свободу *вибирати* не слід сплутувати з моєю свободою *отримувати*. Але чи не йдеться тут про сам мій вибір, оскільки в багатьох випадках саме ворожість навколишнього призводить до зміни мого проекту?

Перше ніж підступати до цього питання, слід уточнити та обмежити його. Якщо зміни, які стаються з моїм навколишнім, можуть призвести до модифікації моїх проектів, то тільки з двома застороrами. По-перше, вони не можуть спонукати мене відмовитися від мого головного проекту, що, навпаки, править за мірило їхньої важливості. А якщо їх і справді сприймати як *причини* зректися того або того проекту, то це може статися лиш у світлі набагато фундаментальнішого проекту, бо інакше вони аж ніяк не можуть бути причинами, оскільки причина сприймається мотиваційною свідомістю, що й сама є вільним вибором мети. Якщо хмари, вкривши небо, можуть спонукати мене відмовитися від мого проекту піти на прогулянку, це тому, що вони сприйняті у вільній проекції, де вартість прогулянки пов'язана з певним станом неба, що мало-помалу відсилає нас і до вартості прогулянки загалом, до мого ставлення до природи і до місця, яке займає це ставлення в сукупності відносин, які я підтримую у світі. По-друге, об'єкт, що з'явився або зник, за жодних обставин не може *спричинити* бодай часткову відмову від проекту. Фактично, треба, щоб цей об'єкт сприймався як *брак чогось у* початковій ситуації; отже, необхідно, щоб *дане* його появи або його зникнення було неантизоване, щоб я зробив відступ «щодо нього», а отже, щоб я сам визначив себе в його присутності. Ми вже довели, що навіть щипці в руках ката не позбавляють нас змоги бути вільними. Це означає не те, ніби завжди можна обминути труднощі, залагодити шкоду, а лише те, що *сама неможливість* і далі рухатись у певно-

му напрямі має бути вільно конституйована; неможливість іде до речей через наше вільне зречення, бо це зречення не спровоковане неможливістю дотримуватися певної поведінки.

Після цих слів слід визнати, що й тут присутність даного — аж ніяк не перешкода нашій свободі, бо її вимагає саме існування цієї свободи. Ця свобода — це певна свобода, якою *я* є. Але ким я є, якщо не певним внутрішнім запереченням у-собі? Без цього в-собі, яке я відкидаю, я зникну в ніщо. Ми вже вказували у вступі, що свідомість може правити за «онтологічний доказ» існування в-собі. Якщо, фактично, тут є усвідомлення якоїсь речі, необхідно, щоб попервах ця «річ» мала *реальне* буття, тобто буття, *не пов'язане зі свідомістю.* Але тепер ми бачимо, що цей доказ має куди ширше значення: якщо я маю бути спроможний *зробити* щось, необхідно, щоб я діяв на буття, існування якого *незалежне* від мого існування загалом і моєї конкретної дії. Моя дія може мені *відкрити* це існування, проте не зумовлює його. Бути вільним — це бути-вільним-щоб-змінитися. Отже, свобода зумовлює існування навколишнього, яке треба змінити: перешкоди, які слід подолати, інструменти, якими слід скористатися. Звичайно, саме свобода відкриває їх як перешкоди, проте тільки своїм вільним вибором вона може інтерпретувати *значення* їхнього буття. Необхідно, щоб вони були просто тут, цілком грубі, і тільки тоді тут може бути свобода. Бути вільним — це *бути-вільним-щоб-робити* і *бути-вільним-у-світі.* Але, якщо це й справді так, свобода, визнаючи себе як свободу змінювати, визнає й передбачає імпліцитно в своєму первісному проекті незалежне існування даного, на яке вона чинить вплив. Саме внутрішнє заперечення розкриває в-собі як незалежне, і ця незалежність становить в у-собі його характер *речі.* Отже, й те, що ставить свобода простою появою свого буття,— це факт, *ніби тут ідеться про іншу річ, ніж вона сама.* Робити — це якраз змінювати те, що не має потреби в якійсь іншій речі, крім себе самого, щоб існувати; це діяти на те, що в принципі байдуже до дії і може й далі провадити своє існування або становлення без дії. Без цієї властивої в-собі байдужості до зовнішнього, саме уявлення про *робити* втратило б свій

сенс (як ми довели це вище щодо бажання й постанови), а отже, зазнала б краху й сама свобода. Таким чином, сам проект свободи загалом — це вибір, що тягне за собою передбачення де-небудь якогось опору та боротьбу з цим опором. Свобода не тільки конституює рамки, в яких у-собі, десь-інде байдужі, розкриваються як опір, бо й сам проект свободи загалом — це проект *робити* щось у світі, що чинить опір, перемагати той опір. Проектуючись, кожен вільний проект передбачає маржу непередбачуваності внаслідок незалежності речей, і саме тому, що ця незалежність є тим, на основі чого конституюється свобода. Тільки-но я проектую поїхати до сусіднього містечка і знайти П'єра, пробиті камери, зустрічний вітер, тисячі передбачених і непередбачених випадковостей уже дані в самому моєму проекті й конституюють його значення. Таким чином, несподівано пробита камера, що сплутала мої проекти, *займає своє місце* в світі, окресленому моїм вибором, бо я, якщо можна так висловитись, ніколи не припиняв *чекати її як несподіванку*. І навіть тоді, коли мені перекриє дорогу щось таке, про що я й гадки не мав, скажімо, повінь або зсув ґрунту, то в певному розумінні це непередбачене було передбаченим: у моєму проекті допущено певну маржу невизначеності для непередбаченого (так само як римляни зберігали в своєму храмі вівтар для невідомих богів), і то не внаслідок гіркого досвіду «тяжких ударів» або емпіричної розважливості, а самою природою мого проекту. Отже, в певному розумінні можна говорити, що людську-реальність ніщо не може заскочити зненацька. Ці зауваження дають нам змогу висвітлити нову характеристику вільного вибору: кожен проект свободи — це *відкритий*, а не закритий проект. Дарма що цілком індивідуалізований, він містить у собі можливість своїх дальших змін. Всякий проект зумовлює в своїй структурі розуміння *Selbstständigkeit* речей світу. Саме це постійне передбачення непередбачуваного як маржа невизначеності проекту, яким я є, дає змогу зрозуміти, що нещасний випадок чи катастрофа замість заскочити мене своєю невідомістю й незвичайністю завжди пригнічує мене певним аспектом «уже баченого — вже передбаченого» — самою своєю очевидністю й своєрідним необхід-

ним фаталізмом, який ми виражаємо словами: «Це таки мало статися». У світі нема нічого, що дивує, нічого, що приголомшує нас,— хіба що ми самі надумаємо бути приголомшеними. І первісна тема подиву — не те, що в межах світу існує та або та конкретна річ, а радше те, що є світ узагалі, тобто що я вкинутий у тотальність екзистентів, цілковито байдужих мені. Це тому, що, вибираючи мету, я вибираю мати відносини з цими екзистентами, і тому, що ці екзистенти мають відносини між собою; я вибираю, що вони поєднаються, щоб повідомити мені, хто я такий. Отже, ворожість, яку речі засвідчують мені, окреслена моєю свободою як однією з її умов і тільки на вільно спроектованому значенні ворожості загалом той або той комплекс може виявити свій індивідуальний коефіцієнт ворожості.

Але щоразу, коли йдеться про ситуацію, слід наголошувати на факті, що описаний стан речей має зворотний бік: якщо свобода окреслює ворожість загалом, то це один зі способів санкціонування зовнішньості й байдужості в-собі. Безперечно, ворожість приходить до речей через свободу, але тією мірою, якою свобода освітлює фактичність як «буття-серед-якогось-байдужого-в-собі». Свобода дається речам як ворожа, тобто надає їм значення, що робить їх речами, але тільки приймаючи саме дане, що матиме значення, тобто свобода приймає своє вигнання серед байдужого в-собі, щоб подолати це вигнання. І навпаки, прийняте випадкове дане може підтримувати навіть це перше значення, що підтримує решту значень,— оте «вигнання серед байдужості»,— тільки у вільному прийнятті для-себе й через це прийняття. Такою є, фактично, первісна структура ситуації, і вона виявляється тут з усією виразністю. Саме подоланням даного до своїх цілей свобода спричиняє існування даного як *цього* даного *тут* — доти не було ні цього, ні того, ні тут,— і отак *визначене* дане не сформоване жодним способом, воно є грубим екзистентом, прийнятим, щоб бути подоланим. Але водночас із тим, що свобода є подоланням *цього даного тут*, вона вибирає себе як *це* подолання даного. Свобода не є будь-яким подоланням будь-якого даного, але, приймаючи грубе дане й надаючи йому значення, вона миттю вибирає себе; її ме-

та — якраз *змінити це дане*, так само як дане постає як це дане в світлі обраної мети. Отже, поява свободи є кристалізацією мети *крізь дане* і розкриттям даного *в світлі* мети; ці дві структури одночасні й неподільні. Згодом ми й справді побачимо, що універсальні вартості обраних цілей виявляються тільки через аналіз; кожен вибір є вибором конкретної зміни, накинутої конкретному даному. Всяка ситуація конкретна.

Отже, ворожість речей та їхні потенціальності загалом освітлені обраною метою. Але мета є тільки для для-себе, що приймає себе як покинуте серед байдужості. Але цим прийняттям воно, крім *значення*, не додає *нічого* нового до того грубого й випадкового покидання, а тільки спричиняє, що відтоді *тут є* покидання і що це покидання розкрите як ситуація.

У IV розділі другої частини книжки ми бачили, що для-себе своєю появою спричиняє, що в світ приходить у-собі; коли висловитися загальніше, саме через ніщо «тут є» в-собі, тобто речі. Ми ще й бачили, що реальність у-собі є тут, під рукою, з її *якостями*, без жодних викривлень чи додатків. Просто ми відокремлені від неї різними типами неантизації, які ми встановлюємо самою своєю появою: світом, простором і часом, потенціальностями. Ми бачили зокрема, дарма що навколо нас *присутності* (ця склянка, цей каламар, цей стіл тощо), що ці присутності не сприймались як такі, бо видають бодай щось, пов'язане з собою, тільки після якогось жесту або дії, яку ми спроектували, тобто в майбутньому. А тепер ми можемо зрозуміти значення цього стану речей: ми нічим не відокремлені від речей — *тільки своєю свободою*; це наша свобода спричиняє, що тут є речі з усією їхньою байдужістю, непередбачуваністю та ворожістю і що ми неминуче відокремлені від них, бо вони з'являються саме на тлі неантизації і розкриваються як пов'язані одна з одною. Отже, проект моєї свободи *нічого* не додає до речей; він спричиняє, що *тут є* речі, тобто власне реальності, забезпечені коефіцієнтом ворожості та корисності; свобода спричиняє, що ці речі розкриваються *в досвіді*, тобто вирізняються послідовно на тлі світу під час процесу темпоралізації; свобода, нарешті, спричиняє що ці речі виявляються як недосяжні, незалежні, відокрем-

лені від мене самим ніщо, яке я виділяю і яким я є. Це тому, що свобода приречена бути вільною, тобто не може вибрати себе як свободу, тому, що є речі, тобто повнота випадковості, в лоні якої вона й сама є випадковістю; тому, що через прийняття цієї випадковості та її подолання тут можна мати водночас *вибір* і організацію речей у *ситуації*; тому, що випадковість свободи і випадковість у-собі виражаються *в ситуації* непередбачуваністю й ворожістю навколишнього. Отже, я абсолютно вільний і абсолютно відповідальний за свою ситуацію. Але я буваю вільним тільки *в ситуації*.

Г. Мій ближній

Жити в світі, де всюди є мій ближній,— це не тільки мати змогу зустріти іншого на всіх поворотах дороги, а й виявитися втягненим у світ, інструментальні комплекси якого можуть мати значення, що його мій вільний проект спершу не давав їм. Отож серед цього світу, *вже* забезпеченого значенням, я стикаюсь із значенням, яке є *моїм* і якого я не давав собі, й відкриваю, що я «вже володію». Тож коли ми запитуємо себе, що може означати для нашої «ситуації» первісний і випадковий факт існування в світі, де «є» ще й інший, то отак сформульована проблема вимагає, щоб ми послідовно вивчали три верстви реальності, які входять до гри, аби конституювати мою конкретну ситуацію: інструменти, що *вже* мають значення (вокзал, залізничний знак, твір мистецтва, мобілізаційне оголошення), значення, яке я відкриваю як уже *моє* (моя національність, раса, моя фізична подоба) і, нарешті, інший як центр відсилань, до якого відсилають ці значення.

Усе, по суті, було б дуже просто, якби я належав до світу, значення якого просто розкриваються в світлі моїх власних цілей. Я, фактично, порядкував би речами як інструментами або як інструментальними комплексами в межах мого власного самовибору; саме цей вибір зробив би з гори або майже нездоланну перешкоду, або точку, з якої оглядають краєвиди, тощо; проблеми, яке значення могла б мати ця гора *в собі*, не поставала б, оскільки я той, через кого значення приходять до реальності в собі. Ця проблема була б іще простіша, якби я був мона-

дою без вікон та дверей і лише б якось знав, що інші монади існують або ж можливі, і кожна з них надає речам, які я бачу, нових значень. У цьому випадку, яким дуже часто обмежувались у своїх дослідженнях філософи, мені вистачило б вважати інші значення за *можливі* і, нарешті, плюралізм значень, відповідаючи плюралізмові свідомості, просто збігся б для мене з завжди відкритою можливістю зробити *інший вибір*. Але ми бачили, що ця монадна концепція приховує потаємний соліпсизм, і то саме тому, що сплутуватиме множинність значень, які я можу пов'язати з реальним, і множинність значеннєвих систем, кожна з яких відсилає до певної свідомості, якою я не є. Крім того, на ґрунті конкретного досвіду цей монадний опис виявляється недостатнім: адже в «моєму» світі справді існує щось інше, ніж множинність можливих значень; існують об'єктивні значення, що даються мені так, наче не я їх виявив. Я, через кого значення приходять до речей, опиняюся втягненим у світ, *уже сповнений значень*, і цей світ відбиває мені значення, які я не вкладав у нього. Коли подумати, наприклад, про незліченну кількість незалежних від *мого* вибору значень, які я відкриваю, живучи в місті: вулиці, будинки, магазини, трамваї і автобуси, вказівні знаки, попереджувальні сигнали, музичні радіопередачі й т. ін. У самотності, звичайно, я можу відкрити грубе й непередбачуване існування: скажімо, *цю* скелю, і я обмежуся, зрештою, тим, що тільки спричиню: тут *є* скеля, тобто *цей* екзистент *тут*, а крім нього, нічого. Але я однаково надам скелі значень «скеля, на яку треба видиратись», «яку треба обходити», «споглядати» тощо. Коли, повернувши за ріг, я відкриваю будинок, то я не тільки відкриваю грубий екзистент у світі, не тільки спричиняю, що тут *є* «це», кваліфіковане тим або тим способом; значення об'єкта, який відкривається мені, тоді опирається мені й залишається незалежним від мене: я відкриваю, що будинок здають пожильцям, або що в ньому містяться контори Газової компанії, або в'язниця і т. ін.,— і значення тут випадкове, незалежне від мого вибору, воно репрезентується з тією самою байдужістю, що й сама реальність у-собі; воно робиться *річчю* й не відрізняється від *якості* в-собі. Так само й коефіцієнт ворожості ре-

чей розкривається мені до того, як я їх випробував, тисячі вказівок спонукають мене стерегтися: «Зменш швидкість, небезпечний поворот», «Обережно, школа!», «Смертельна небезпека», «Попереду вузький міст» тощо. Проте ці значення, дарма що глибоко вкарбовані в речі й поділяють їхню байдужу зовнішність,— принаймні так видається,— є, проте, вказівкою на поведінку, якої треба дотримуватись, і безпосередньо стосуються мене. Я переїду вулицю по намальованих значках, зайду в *той* магазин, щоб купити *той* інструмент, спосіб використання якого докладно описано в інструкції, виданій покупцям; я, нарешті, використаю той інструмент, скажімо, перо, щоб заповнити той чи той формуляр за певних умов. Чи не добачу я в цьому всьому вузькі межі своєї свободи? Якби я не дотримувався послідовно вказівок, що їх дають інші, я б уже не орієнтувався, помилився б вулицею, спізнився б на поїзд тощо. З іншого боку, ці вказівки найчастіше імперативні: «Заходьте тут», «Виходьте тут» — ось що означають для мене слова «Вхід» і «Вихід», написані над дверима. Я корюся цим словам, і до коефіцієнту ворожості, який я народжую в речах, вони додають власне людський коефіцієнт ворожості. Крім того, піддавшись цій організації, я залежу від неї: блага, якими вона постачає мене, можуть зникнути; якісь внутрішні заворушення, війна — і ось уже продуктів першої необхідності дуже мало, хоч я й не причетний до цього. Я позбавлений того, що мав, мене спинили в моїх проектах, не дали необхідного для досягнення моїх цілей. Зокрема ми відзначили, що інструкції, написи, накази, заборони, вказівні знаки звертаються до мене тією мірою, якою я є *кимсь*; тією мірою, якою я корюся їм, дотримуюсь певної лінії, я корюся цілям *якоїсь* людської-реальності і здійснюю їх із допомогою *якихось* методів. Я, отже, змінений у своєму власному бутті, оскільки є цілями, які вибрав, і методами, якими досягають їх,— будь-якими цілями, будь-якими методами, будь-якою людською реальністю. Водночас, оскільки світ належить мені тільки через методи, які я використовую, світ змінюється теж. Цей світ, бачений через моє використання велосипеда, автомобіля, поїзда, щоб перетнути його, розкриває мені обличчя, невідступно коре-

лятивне з засобами, які я використовую,— *обличчя, яке світ пропонує кожному*. Тут скажуть, ніби з цього, очевидно, може випливати, що моя свобода тікає від мене на всі боки; тут уже немає *ситуації* як організації сповненого значень світу навколо вільного вибору моєї спонтанності, тут є *стан*, що накидається мені. Саме це питання нам і слід тепер дослідити.

Не може бути жодного сумніву, що моя належність до заселеного світу має вартість *факту*. Вона відсилає, фактично, до первісного факту присутності іншого у світі, факту, що, як ми бачили, не може бути виснуваний з онтологічної структури для-себе. І, дарма що цей факт спричиняє тільки глибше закорінення нашої фактичності, він не випливає з нашої фактичності — тією мірою, якою ця фактичність виражає необхідність випадковості для-себе,— тож радше слід казати: для-себе *існує у факті*, тобто його існування не можна ототожнити ні з реальністю, породженою відповідно до якогось закону, ні з якимсь вільним вибором; серед фактичних характеристик цієї «фактичності», тобто серед тих, які не можна ні виснувати, ні довести, а які просто «даються бачити», є одна, яку ми називаємо існуванням-у-світі-в-присутності-інших. Чи ця фактична характеристика має або не має бути опанована моєю свободою, щоб бути хоч якось ефективною,— питання, яке ми обговоримо трохи згодом. Однаково зостається слушним, що в площині методів привласнення світу з самого *факту* існування іншого випливає факт колективної власності на методи. Отже, на цьому рівні фактичність виражається фактом моєї появи у світі, що розкривається мені тільки через колективні і вже конституйовані методи, спрямовані на те, щоб я сприймав світ у формі, значення якої визначене ззовні від мене. Ці методи визначатимуть мою належність до колективу: до *людського роду*, до національної спільноти, до професійної та родинної групи. Тут слід навіть наголосити: зовні мого буття-для-іншого — про нього ми поговоримо згодом — єдиним справжнім способом, яким я маю *існувати свою фактичну належність* до цих колективів, є використання, яке я постійно роблю з методів і технік, пов'язаних із ними. Належність до *людського роду* визначається, фактично, використанням ду-

же елементарних і дуже загальних технік: уміння ходити, вміння хапати, вміння судити про рельєф і відносні розміри сприйнятих об'єктів, вміння говорити, вміння відрізняти загалом істину від брехні тощо. Але ми не володіємо цими техніками в абстрактній та універсальній формі: вміння говорити — це не вміння називати й розуміти слова взагалі, а вміння говорити певною мовою і таким чином виявляти свою належність до людства *на рівні* національної спільноти. Крім того, вміння розмовляти якоюсь мовою — це не мати абстрактне і чисте знання мови в тій формі, яку визначають словники й академічні граматики, а робити мову своєю власною крізь регіональні, професійні й родинні спотворення та особливості. Отже, можна сказати, що *реальністю* нашої належності до людства є наша *національність* і що реальністю нашої національності є наша належність до родини, регіону, професійної групи й т. ін. у тому розумінні, що *реальністю* мови є мовлення, а реальністю мовлення — діалект, арго, говірка й т. ін. І навпаки, *істиною* діалекту є мовлення, *істиною* мовлення є мова. Це означає, що конкретні техніки, якими ми виявляємо свою належність до родини й до місцевості, відсилають нас до куди абстрактніших і загальніших структур, що конституюють їхнє значення та сутність, а ті структури — до інших структур, ще загальніших, аж поки ми дійдемо до універсальної й напрочуд простої сутності *будь-якої* техніки, якою *будь-яке* буття привласнює світ.

Отже, бути французом — це лиш *істина* бути савояром. Але бути савояром — це не просто жити на полонинах Савої, а, поміж тисячі інших речей, кататися взимку на лижах, використовувати лижі як засіб пересування. І кататися на лижах саме французьким способом, а не так, як в Арльбергу чи Норвегії [1]. Але оскільки гора і засніжені схили сприймаються тільки через техніку, то це якраз відкрити *французьке* значення лижних схилів. І справді, відповідно до того, який спосіб використовувати — норвезький, придатніший для пологих схилів, чи

[1] Ми спрощуємо: адже є впливи, поєднання різних способів, і австрійський (арльберзький) спосіб довго переважав у нас. Читач сам може відновити факти в усій їхній складності.

французький, придатніший для крутих спусків, той самий схил поставатиме як дуже крутий або пологий, так само як і виїзд на гору видаватиметься велосипедистові важчим або легшим залежно від того, на «якій передачі він їхатиме — нейтральній чи зниженій». Отже, французький лижник застосовує французьку «передачу», щоб спускатися лижними трасами, і ця «передача» розкриває йому конкретний тип схилів, байдуже, де він їздитиме на лижах; тобто Швейцарські або Баварські Альпи, Телемарк чи Юра завжди пропонуватимуть йому чисто французькі значення, труднощі, комплекс інструментальності чи ворожості. Так само було б легко довести, що більшість спроб визначити робітничий клас зводяться до вибору такого критерію, як виробництво, споживання або певний тип «Weltanschauung», породжений комплексом меншовартості (Маркс — Гальбвахс — де Ман), тобто в усіх випадках ідеться про певні техніки опрацювання або привласнення світу, через які робітничий клас пропонує те, що можна було б назвати його «пролетарським обличчям»: величезні контрасти, незмірні однорідні й неокультурені маси, зони пітьми й галявини світла, прості та невідкладні цілі, що освітлюють його.

Тепер уже очевидно, дарма що моя належність до конкретного класу й до конкретної нації не випливає з моєї фактичності як онтологічна структура мого для-себе, що моє фактичне існування, тобто моє народження й моє місце, пов'язані з моїм сприйняттям світу й себе самого через певні техніки. Ці техніки, яких я не вибирав, надають світові його значень. Тож, здається, не я вирішую на основі своїх цілей, чи світ з'являється мені з простими і виразними контрастами «пролетарського» всесвіту, а чи з незліченними переплетеними нюансами «буржуазного» світу. Я не просто вкинутий, опинившись перед грубим екзистентом,— я вкинутий у робітничий світ, французький світ — Лотарингії або Півдня,— що пропонує мені свої значення, а я не зробив нічого, щоб розкрити їх.

Але придивімося пильніше. Щойно ми показали, що моя національність — не що інше, як істина моєї належності до певної провінції, родини, професійної групи. Але чи треба зупинятися на цьому? Якщо мова — лише *істина* діалекту, то чи не є діалект абсолютно конкретною реа-

льністю? Вживаний професійний жаргон або ельзаська говірка, піддана лінгво-статистичному дослідженню, яке дало змогу визначити її закони,— чи є вони первинним феноменом, тобто чи мають за свою основу чистий факт, первісну випадковість? Лінгвісти можуть і помилитись у своїх дослідженнях; їхня статистика виявляє константи, фонетичні або семантичні зміни певного типу, дослідження дають змогу реконституювати розвиток фонеми або морфеми за даний період, тож здається, що *слово* або *синтаксичне правило* є індивідуальною реальністю зі своїм значенням і своєю історією. Фактично, індивіди, здається, мають дуже невеликий вплив на розвиток мови. Такі соціальні факти, як інтервенції, жваві шляхи комунікацій, торговельні відносини, правлять, здається, за головні причини лінгвістичних змін. Але це тому, що питання не поставлене на справді конкретний ґрунт і ми виявляємо тільки те, чого шукаємо. Психологи давно вже зауважили, що *слово* не є конкретним елементом мовлення — навіть діалектне слово, навіть слово з конкретними викривленнями, вживане в межах родини; елементарною структурою мовлення є *речення*. І справді, саме в реченні слово може отримати реальну функцію означення; поза реченням слово є тільки пропозиційною функцією,— якщо не є тільки простою і чистою рубрикою, що має згрупувати абсолютно різні значення. Лише з'явившись під час розмови, слово, як не раз уже вказано, набуває «голофрастичного» характеру. Це означає не те, що слово не може обмежитись точним значенням, а тільки те, що воно інтеґрується в контекст як вторинна форма до головної форми. Отже, за межами складних та активних комплексів, що інтеґрують слово, воно має суто *віртуальне* існування. Слово не може існувати «у» свідомості або неусвідомленому *до* того, як його вжиють: речення не *складається зі слів*. Але нам не слід зупинятися на цьому. Полан у творі «Les Fleurs des Tarbes» довів, що цілі речення (так звані загальники), точнісінько як слова, не існують до вживання, яке зроблять із них. Це просто загальники, якщо читач дивиться на них зовні й відбудовує зміст уступу, переходячи від речення до речення, проте ці речення втрачають свій банальний, узвичаєний характер, якщо стати на точку зору автора, що, бачачи

річ, яку треба висловити, йде якнайкоротшим шляхом і продукує акт означення або створення заново, не зупиняючись, щоб розглянути самі елементи цього акту. Якщо так, тоді ні слова, ні синтаксис, ні «готові фрази» не існують до використання, яке зроблять із них. Оскільки вербальна єдність є значущим реченням, речення є конструктивним актом, що розуміється тільки через трансцендентність, що долає й неантизує дане до якоїсь мети. Розуміти слово в світлі речення — це *дуже точно* розуміти байдуже яке дане на основі ситуації і розуміти ситуацію в світлі первісних цілей. Зрозуміти речення мого співрозмовника — це, фактично, зрозуміти те, що він *«хоче сказати»*, тобто підтримати його рух трансцендентності, вкинутися разом із ним до можливих, до цілей і повернутися згодом до сукупності організованих засобів, щоб зрозуміти їх через їхню функцію та мету. А втім, розмовну мову завжди розшифровують на основі ситуації. Посилання на погоду, час, місце, навколишнє, ситуацію в місті, в провінції, в країні дані нам ще до слова. Досить, аби я читав газети і *побачив* занепокоєність на обличчі П'єра, що аж пашить здоров'ям, щоб зрозуміти слова «Усе ні к чорту», якими він звернувся сьогодні до мене. Тут ідеться не про його здоров'я, бо він таки здоровісінький, не про його справи, не про взаємини в родині, а про ситуацію в нашому місті або нашій країні. Я *вже знав* про це; запитуючи: «Ну як?» — я вже окреслював інтерпретацію його відповіді, вже розглядавсь на всі чотири боки, готовий *повернутися* звідти до П'єра, щоб зрозуміти його. Слухати розмову — це «розмовляти з кимсь», і не тільки тому, що ми наслідуємо, аби розшифрувати, а й тому, що з самого початку проектуємось до можливих і маємо розуміти почуте *на основі світу*.

Але якщо речення передіснує слово, то ми відіслані до *мовця* як конкретної основи його мовлення. Іноді здається, ніби слово й справді «живе» само по собі, надто коли бачиш його в текстах різних епох; це запозичене життя скидається на життя ножа з фантастичних фільмів, що сам собою розрізає грушу: воно здійснене миттєвим протиставленням, воно кінематографічне й конституюється в універсальний час. Але якщо слова начебто живуть тоді, коли проектують семантичний чи морфологічний фільм,

вони не доходять аж до того, щоб конституювати речення; слова — тільки сліди проходу речень, так само як і шляхи — тільки сліди проходу прочан та караванів. Речення є проектом, який можна інтерпретувати тільки на основі неантизації даного (того самого, яке хочуть *означити*) на основі поставленої мети (його *означення*, що само по собі припускає інші цілі, відносно яких воно є тільки засобом). Якщо дане не може визначити речення краще за слово, а навпаки, необхідне речення, щоб освітити дане і зрозуміти слово, тоді речення є моментом мого вільного самовибору, і саме як таке його розуміє мій співрозмовник. Якщо мовлення є реальністю мови, якщо діалект чи жаргон є реальністю мовлення, то реальність діалекту є *вільним актом* означення, яким я вибираю себе як *означувача*. І цей вільний акт не може бути *сукупністю* слів. Звісно, якби це була чиста сукупність слів, яка відповідала б технічним приписам (граматичним законам), ми могли б говорити про фактичні межі, накинуті свободі мовця; ці межі були б відзначені матеріальною і фонетичною природою слів, словником використовуваної мови, особистим словником мовця (*n* слів, які він уживає), «духом мови» тощо. Але ми щойно довели, що це не так. Донедавна можна було стверджувати [1], що існує неначе живий порядок слів, динамічні закони мови, знеособлене життя логоса — одне слово, що мова є *природою* і людина має коритися їй, щоб мати змогу інколи використати її,— так само, як вона чинить із природою. Але це тому, що мову розглядають *тоді, коли вона вже мертва*, тобто *коли вже вимовлена*, і вливають у неї знеособлене життя й силу, вподобання й відрази, запозичені, фактично, в особистої свободи для-себе, що говорить. З мови роблять *мовлення, що говорить само собою*. Це помилка, якої не треба припускатися ні щодо мови, ні щодо *всіх інших технік*. Якщо спричинити появу людини серед технік, які застосовуються самі собою,— серед мовлення, яке саме говорить, серед науки, яка сама робиться, серед міста, яке будується за своїми власними законами,— якщо значення зафіксувати в у-собі, зберігаючи за ними людську трансцендентність, тоді роль людини зведеться до

[1] Brice Parain, *Essai sur le logos platonicien*.

ролі лоцмана, що використовує визначені сили вітрів, хвиль, припливів та відпливів, щоб вести корабель. Але мало-помалу кожна техніка, щоб бути спрямованою до людських цілей, вимагатиме якоїсь іншої техніки: наприклад, щоб вести корабель, необхідно говорити. Таким чином ми дійдемо, можливо, до техніки над техніками,— що теж застосовуватиметься сама собою,— але назавжди втратимо можливість зустрітися з техніком. А якщо, навпаки, тільки говорячи, ми спричиняємо, щоб були слова, то не знищуємо через це *необхідних технічних* зв'язків або *фактичних* зв'язків, що виражаються в реченні. Мало того: ми *засновуємо* цю необхідність. Але щоб вона виявилася, щоб слова підтримували зв'язок одне з одним, щоб вони навзаєм зчеплювались або відштовхувались, треба, щоб вони були об'єднані в синтез, що йде не від них. Коли відкинути цю синтетичну єдність, блок «мовлення» розсипається, кожне слово повертається до своєї самотності, а водночас втрачає свою єдність, розпорошуючись між різними несполучними значеннями. Таким чином, тільки в межах вільного проекту речення організуються закони мови, тільки говорячи, я утворюю граматику; свобода — єдиний можливий фундамент законів мови. А для *кого*, зрештою, існують ті закони мови? Полан дав елементи відповіді: не для того, хто говорить, а для того, хто слухає. Той, хто говорить, лише вибирає *значення* і сприймає порядок слів тільки тією мірою, якою *робить його* [1]. Єдині відносини, які він сприйматиме в цьому організованому комплексі,— тільки ті, які він сам установить. Отже, якщо ми відкриваємо, що два або більше слів підтримують між собою не *один*, а багато визначених зв'язків і з цього випливає множинність значень, що ієрархізуються або протиставляться одне одному в тому самому реченні,— одне слово, якщо ми розкриваємо «дияволову частку», то тільки за двох наступних умов: 1) слова мають бути зібрані й репрезентовані вільним значеннєвим зближенням; 2) цей синтез має бути бачений *зовні*, тобто *іншим*, і то в процесі гі-

[1] Я спрощую: адже про зміст своєї думки можна довідатись і зі свого речення. Але це тому, що на нього певною мірою можна подивитися з точки зору іншого, так само як і на наше тіло.

потетичного розшифрування можливих значень цього зближення. В цьому випадку, фактично, кожне слово, що сприймається *спершу* як перехрестя значень, пов'язане з іншим словом, що теж сприймається як таке. І це зближення буде *багатоголосим*. Розуміння *справжнього* значення, тобто саме того, яке хотів висловити мовець, може відкинути в затінок або підпорядкувати решту значень, проте не знищити їх. Отже, мова, вільний проект *для мене*, має специфічні закони *для іншого*. Й самі ці закони можуть мати чинність тільки в межах первісного синтезу. Отже, ми тепер розуміємо всю різницю, яка відокремлює подію «речення» від природної події. Природний факт створюється відповідно до закону, який він виявляє, але який є чисто зовнішнім правилом створення, тож розглянутий факт — тільки один з прикладів. «Речення» як подія містить у самому собі закон своєї організації, і саме у вільному проекті *означення* між словами можуть виникнути законні [тобто граматичні] зв'язки. Фактично, не може бути законів мовлення до того, як хтось скаже. А всяке висловлювання є вільним проектом означення, що походить із вибору особистого для-себе і має інтерпретуватись на основі глобальної ситуації цього для-себе. Первісною є ситуація, на основі якої я розумію *значення* речення; саме по собі це значення слід розглядати не як дане, а як обрану мету у вільному подоланні засобів. Такою є єдина *реальність*, із якою може зіткнутися лінгвіст у своїй праці. На основі цієї реальності регресивний аналіз може виявити певні загальніші і простіші структури, що є немов законними схемами. Але ці схеми, що функціонуватимуть, скажімо, як закони діалекту, самі по собі абстрактні. Аж ніяк не головуючи при побудові речення й не будучи формою, в яку вливається це речення, вони існують тільки в цьому реченні й через нього. В цьому розумінні речення з'являється як вільний винахід цих законів. Просто ми знову тут знаходимо первісну характеристику всякої ситуації: саме через своє подолання даного як такого (лінгвістичного апарату) вільний проект речення спричиняє появу даного як *цього* даного (саме цих законів порядку слів і діалектної вимови). Але вільний проект речення якраз і є планом засвоїти *це дане*, він не є будь-яким за-

своєнням, а спрямований на мету, якої ще не існує, через уже наявні засоби, яким саме він надає їхнє значення засобів. Отже, речення є порядком слів, що стають *цими словами* саме через цей свій порядок. Це те, що вже зрозуміли лінгвісти та психологи, і їхнє збентеження може тут правити нам за контрдоказ: вони, фактично, вважають, що відкрили коло у формуванні висловлювання, бо, щоб говорити, треба знати думку цього висловлювання. Але як можна знати цю думку як експліцитну й зафіксовану в концептах, якщо не в процесі її вислову? Отже, висловлювання відсилає до думки, а думка — до висловлювання. Але тепер ми розуміємо, що тут немає кола, чи, радше, що це коло — з якого, гадають, можна вийти, винайшовши чисто психологічні ідоли, як-от вербальний образ або безобразну і безслівну думку,— не є унікальною особливістю мовлення, а властиве ситуації взагалі. Воно означає не що інше, як ек-стазисний зв'язок теперішнього, майбутнього й минулого, тобто як вільне визначення екзистента через те, що ще не існує, і визначення того, що ще не існує, через екзистент. Після цього можна буде відкрити абстрактні операційні схеми, що репрезентуватимуть немов законну істину речення: діалектну схему, схему національної мови, лінгвістичну схему взагалі. Але ці схеми, дарма що не існують до конкретного речення, самі по собі вражені *Unselbständigkeit*, тож існують тільки як утілені й підтримувані в самому своєму втіленні свободою. Зрозуміло, мовлення тут — тільки приклад соціальної та універсальної техніки. Те саме буде слушним і щодо будь-якої іншої техніки: саме удар сокири відкриває сокиру, саме забивання відкриває молоток. Тоді під час конкретного спуску можна буде відкрити французький спосіб їзди на лижах, а в цьому способі загальне вміння кататися на лижах як людську можливість. Але це людське вміння саме по собі — ніщо, воно існує тільки *потенційно*, втілюється та виявляється в *реальному* і конкретному вмінні лижника. Це дає нам змогу спробувати дати розв'язок відносин індивіда і виду. Безперечно, що без людини як виду, без людського роду істини не було б, зосталося б тільки ірраціональне й випадкове кишіння індивідуальних виборів, яким не можна приписати жодного закону. Якщо існує якась іс-

тина, здатна об'єднувати індивідуальні вибори, то дати її нам може тільки людський рід. Та якщо вид — істина індивіда, вона не може бути *даною* в індивіді без глибокої суперечності. Закони мови підтримуються і втілюються через конкретний вільний проект речення, і так само й людський рід — як сукупність технік, придатних, щоб визначити діяльність людини,— аж ніяк не існуючи до індивіда, що виявлятиме його, як, скажімо, оце конкретне падіння є прикладом падіння всіх тіл,— є сукупністю абстрактних відносин, підтримуваних вільним індивідуальним вибором. Для-себе, щоб вибрати себе як *особу*, спричиняє існування внутрішньої організації, яку долає до себе самого, і ця внутрішня технічна організація є в ньому національним або людським.

Нехай і так, скажуть нам. Але ж ви обминули проблему. Адже для-себе не створювало цих лінгвістичних чи технічних організацій, щоб підступитися до себе, а взяло їх в іншого. Правило узгодження частинок, гадаю, не існує поза вільним зближенням конкретних частинок з огляду на мету з конкретним значенням. Але коли я використовую це правило, я навчився його від інших, тому що інші в своїх особистих проектах спричинили його існування, щоб я й сам скористався ним. Отже, моя мова підпорядкована мові іншого, а зрештою, національній мові.

Не думаймо заперечувати цей факт. Для нас тут не йдеться й про те, аби довести, що для-себе є вільною основою свого буття: для-себе вільне, але *за певної умови*, і саме відносини цієї умови зі свободою ми намагаємось визначити, з'ясувавши, що таке ситуація. Фактично, те, що ми встановили,— тільки частина реальності. Ми показали, що існування значень, які не виділяються з для-себе, не може становити зовнішньої межі свободи. Для-себе не є спершу людиною, щоб потім бути самим собою, й не самоконституюється на основі сутності людини, даної *a priori*; навпаки, саме у своєму зусиллі здійснити свій особистий самовибір для-себе підтримує існування певних соціальних та абстрактних характеристик, що роблять з нього *людину*; необхідні зв'язки, які супроводять суттєві елементи людини, з'являються тільки на основі вільного вибору; в цьому розумінні кожне

для-себе відповідальне в своєму бутті за існування людського роду. Але нам ще слід пояснити незаперечний факт, що для-себе може себе вибрати тільки понад певними значеннями, які не походять із нього. Фактично, кожне для-себе є для-себе, тільки вибираючи себе понад національністю й людським родом, так само як і розмовляють, тільки вибираючи значення понад синтаксисом і морфемами. Цього «понад» досить, щоб запевнити його цілковиту незалежність відносно структур, які воно долає, але однаково зостається факт, що воно конституюється *понад цими* структурами. Що це означає? Це означає, що для-себе виникає у світі, що є світом для інших для-себе. Таким є *дане*. Через те, як ми бачили, значення світу *відчужене* від для-себе. Це просто означає, що для-себе опиняється в присутності *значень*, які прийшли в світ не через нього. Для-себе виникає у світі, що дається йому як *уже розглянутий*, поділений, досліджений, опрацьований в усіх його значеннях, і навіть сама його контекстура вже визначена цими дослідженнями; в самому акті, яким воно розгортає свій час, воно темпоралізується в світі, темпоральне значення якого вже визначене іншими темпоралізаціями — це факт одночасності. Тут не йдеться про межу свободи, бо, радше, *саме в цьому світі* для-себе має бути вільним, і тільки беручи до уваги ці обставини, а не *ad libitum*, воно має вибирати себе. Але, з іншого боку, для-себе, виникаючи, не *відчуває* існування іншого, а змушене виявити собі це існування у формі вибору. Бо саме через вибір воно сприйматиме іншого як іншого-суб'єкта чи як іншого-об'єкта [1]. Тією мірою, якою інший є для нього іншим-як-поглядом, не може бути питання про *техніки* або чужі значення; для-себе саме відчуває себе об'єктом у всесвіті під поглядом іншого. Але відколи для-себе, долаючи іншого до своїх цілей, робить із нього трансцендовану-трансцендентність, те, що було вільним доланням даного до цілей, з'являється йому як значуща і дана поведінка в світі (зафіксована в у-собі). Інший-як-об'єкт стає *показником цілей*, і через свій вільний проект для-себе кидається

[1] Далі ми побачимо, що ця проблема ще складніша. Але поки що цих зауважень досить.

в світ, де моделі поведінки-як-об'єкти визначають цілі. Таким чином, присутність іншого як трансцендованої-трансцендентності відкриває *дані* комплекси засобів для досягання цілей. А оскільки мета визначає засоби, а засоби визначають мету своєю появою перед лицем іншого-як-об'єкта, для-себе спричиняє, щоб йому вказали в світі цілі; воно приходить у світ, наповнений цілями. Отже, якщо техніки та їхні цілі виникають під поглядом для-себе, то слід визнати: саме через те, що для-себе вільно займає позицію перед лицем іншого, вони й стають *техніками*. Інший сам по собі не може зробити, щоб його проекти розкрилися для-себе як техніки, тож звідси випливає, що *для іншого* тією мірою, якою він трансцендує себе до своїх можливих, *існує не техніка*, а тільки конкретне *робити*, що визначається на основі його індивідуальної мети. Швець, пришиваючи нову підошву, не відчуває себе в «процесі застосування техніки», він сприймає ситуацію як таку, що вимагає тієї або тієї дії, оцього шматка шкіри, отого цвяха тощо. Для-себе спричиняє появу технік у світі як *моделей поведінок іншого в якості трансцендованої-трансцендентності*, тільки-но зайнявши позицію щодо іншого. Саме тієї миті, і тільки тієї миті у світі з'являються буржуа й робітники, французи та німці, одне слово, люди. Отже, для-себе відповідальне за те, що моделі поведінки іншого розкриваються в світі як техніки. Для себе не може спричинити, щоб світ, де воно виникає, був позначений *тією* або *тією технікою* (він не може спричинити свою появу у світі «капіталістичному», «керованому природною економікою» або в «паразитарній цивілізації»), але спричиняє, щоб пережите іншим як вільний проект, існувало *зовні* як техніка,— якраз і роблячись тим, через кого оте зовні приходить до іншого. Таким чином, тільки вибираючи себе та історизуючись у світі, для-себе історизує й сам світ і спричиняє, щоб він був *датований* своїми техніками. Відтоді, саме тому, що техніки з'являються як об'єкти, для-себе може вибрати їхнє привласнення. Виникаючи в світі, де П'єр і Поль розмовляють у певній манері, повертають праворуч, їдучи на велосипеді або в авто тощо, і конституюючи ці вільні моделі поведінки в значущі об'єкти, для-себе спричиняє, щоб тут був світ, де по-

вертають праворуч, розмовляють французькою і т. ін.; спричиняє, щоб внутрішні закони дії іншого, які були засновані й підтримані свободою, втягненою в проект, стали об'єктивними правилами моделі поведінки-як-об'єкта і ці правила набули універсальної слушності для всякої аналогічної моделі поведінки, тоді як той, хто підтримує модель поведінки, або аґент-як-об'єкт стає просто *ким-небудь*. Ця історизація, що є наслідком вільного вибору для-себе, нітрохи не обмежує його свободи; навпаки, саме *в цьому світі*, і більше в ніякому, його свобода вступає в гру; саме в зв'язку з його існуванням у цьому світі постає питання про нього. Бо бути вільним — це не вибирати історичний світ, у якому виникають,— що не мало б сенсу,— а вибирати себе у світі, хоч який він є. В цьому розумінні було б безглуздям вважати, ніби певний *стан* технік обмежує людські можливості. Безперечно, сучасник Дунса Скота не знав про використання автомобіля чи літака, але він видається таким невігласом тільки *нам*, і то з нашої точки зору, бо ми приватно сприймаємо його на основі світу, де існують автомобілі та літаки. Для нього, що не мав жодного зв'язку з цими об'єктами і техніками, які відсилають до них, тут існує немов абсолютне, незмисленне і незбагненне ніщо. Таке ніщо *аж ніяк не може обмежувати* для-себе, що вибирає себе; його не можна сприйняти як нестачу, хоч яким способом дивитися на нього. Тож для-себе, що історизується за часів Дунса Скота, неантизується в лоні повноти буття, тобто світу, що, як і наш, є *всім, чим він може бути*. Було б безглуздям заявляти, що альбігойцям бракувало важкої артилерії для оборони від Симона де Монфора, бо сеньйор де Тренкавель або граф Тулузький вибрали себе такими, якими вони були, у світі, де артилерія ще не зародилась, вони передбачали свою політику саме в тому світі, будували плани військового опору саме в тому світі, вибрали прихилитися до катарів *саме в тому світі* і, будучи тільки тими, якими вибрали бути, вони *були абсолютно* в тому світі, не менш абсолютно повному, ніж світ *Panzerdivisionen* і радіо. Те, що слушне відносно матеріальних технік, слушно й для набагато тонших технік: факт існування як дрібного дворянина в Лангедоці за часів Раймунда VI не є *визначальним*, якщо

поміститись *у феодальний світ*, де той дворянин існував і де він вибрав себе. Він з'являється як приватний, тільки якщо ми скоїмо помилку, розглядаючи поділ на власне *Францію* та на її Південь із точки зору сучасної французької єдності. Феодальний світ пропонував васалові Раймунда VI безмежні можливості вибору, і ми маємо їх не більше. Не менш абсурдне питання часто ставлять у формі утопічної мрії: ким був би Декарт, якби знав сучасну фізику? Це означало б припускати, що Декарт мав натуру *a priori* більш або менш обмежену і змінену станом науки своєї доби і що цю грубу натуру можна було б перенести в сучасний період, де б вона реагувала на знання набагато повніше й точніше. Але це означає забувати, що Декарт є тим, ким він вибрав себе, що він є абсолютним самовибором на основі світу знань і технік, що їх цей вибір водночас і приймає, і освітлює. Декарт є абсолютною появою за певної абсолютної доби і цілковито незмисленний за якоїсь іншої доби, бо він спричинив свою добу, роблячи сам себе. Це він, а не хтось інший визначив точний стан математичних знань попередньої доби, і то не пустим інвентаризуванням, зробленим з ніякої точки зору й не пов'язаним із жодною віссю координат, а встановивши принципи аналітичної геометрії, тобто якраз і вигадавши вісь координат, що даватиме змогу визначати стан тих знань. І тут знов-таки, вільний винахід і майбутнє дають змогу освітити теперішнє, саме удосконалення техніки з огляду на певну мету дозволяє нам оцінити стан техніки.

Отже, коли для-себе утверджується перед лицем іншого-як-об'єкта, воно розкриває водночас *техніки*. Відтоді воно може привласнити їх, тобто *інтеріоризувати*. Але раптом постають такі наслідки: 1) використовуючи техніку, воно долає її до своєї мети, воно завжди понад технікою, яку використовує; 2) техніка, що була попервах чистою значущою моделлю поведінки, зафіксованою в якомусь іншому-як-об'єкті, інтеріоризувавшись, утрачає свій характер техніки і просто інтеґрується у вільне подолання даного до цілей; вона опанована й підтримана свободою, що засновує її, точнісінько так само як діалект або мова підтримуються вільним проектом речення. Феодалізм як технічний зв'язок людини з людиною не

існує, він є чистою абстракцією, підтриманою й подоланою тисячами індивідуальних проектів конкретної людини, пов'язаної зі своїм сеньйором. Кажучи це, ми аж ніяк не наміряємось дійти до якогось історичного номіналізму. Ми не хочемо сказати, що феодалізм є сумою відносин васалів і сюзеренів. Навпаки, вважаємо, що він є абстрактною структурою цих відносин; кожен проект людини того часу має реалізовуватись як подолання до конкретного цього абстрактного моменту. Отже, нема необхідності узагальнювати на основі численних докладних дослідів, щоб визначити принципи феодальної техніки, бо ця техніка існує необхідно й повністю в кожній індивідуальній моделі поведінки і її можна виявити в кожному випадку. Але вона є тільки на те, щоб бути подоланою. Так само й для-себе не може бути якоюсь особою, тобто вибрати цілі, якими воно є, не будучи людиною, членом національної спільноти, класу, родини тощо. Але це абстрактні структури, що їх для-себе підтримує й долає своїм проектом. Воно стає французом, південцем, робітником, щоб бути *собою* на обрії цих визначень. Так само й світ, що розкривається для-себе, з'являється перед ним як забезпечений певними значеннями, корелятивними з прийнятими техніками. Він з'являється як світ-для-француза, світ-для-робітника тощо з усіма характеристиками, яких можна сподіватися. Але ці характеристики не мають *Selbstständigkeit*, бо то передусім світ для-себе, тобто світ, освітлений його цілями, що дається розкритись як французький, пролетарський і т. ін.

А проте існування іншого становить фактичну межу перед моєю свободою. Адже саме внаслідок появи іншого з'являються певні визначення, якими я є, не вибиравши їх. І я таки справді *тут*: єврей чи арієць, гарний чи бридкий, каліка тощо. Всім цим я є *для іншого*, не маючи надії сприйняти це значення, яке я маю, *зовні*, і тим паче не маючи надії змінити його. Тільки мова поінформує мене, ким я є, але й це завжди буде тільки об'єктом пустої інтенції, в будь-якій інтуїції щодо нього мені довіку відмовлено. Якщо моя раса або фізична зовнішність були тільки образом в іншому або думкою іншого про мене, ми з ними швидко впораємось, але ми бачили, що тут

ідеться про об'єктивні характеристики, що визначають мене в моєму бутті-для-іншого. Тільки-но не моя, а чиясь інша свобода постає переді мною, я починаю існувати в новому вимірі буття, й цього разу для мене вже не йдеться про те, щоб надати значення грубим екзистентам або взяти на свій кошт значення, якого інші надали певним об'єктам; це я сам бачу значення, надане мені, і мені не треба брати на свій кошт це значення, яке я маю, оскільки воно може бути даним мені лиш у формі пустої вказівки. Отже, щось від мене — відповідно до цього нового виміру — існує в манері *даного*, принаймні *для мене*, оскільки це буття, яким я є, накинуте, воно є, не *будучи існованим*. Я дізнаюся про нього й зазнаю його у відносинах, які підтримую з іншими, й через ці відносини; в моделях їхньої поведінки щодо мене й через ці моделі. Я натрапляю на це буття на початку тисяч заборон і тисяч спротивів, із якими стикаюся щомиті: оскільки я *пішак*, я не маю того чи того привілею; оскільки я *єврей*, то в деяких суспільствах я буду позбавлений певних можливостей і т. ін. А проте я нездатний *жодним способом* почуватися євреєм або пішаком чи парією, і саме в такому разі я можу реагувати на ці заборони, проголошуючи, що раса, наприклад, є простою і чистою колективною вигадкою, що існують тільки індивіди. Таким чином, я тут миттю натрапляю на цілковите відчуження моєї особи: я є чимсь, чим я не вибирав бути. Тож який це матиме результат для ситуації?

Слід визнати: ми щойно зіткнулися з *реальною* межею нашої свободи, тобто зі способом буття, який накидається нам без того, щоб наша свобода правила йому за основу. Необхідно зрозуміти ще й таке: накинута межа не є наслідком *дії* інших. У попередньому розділі ми відзначили, що навіть тортури не позбавляють нас нашої свободи,— ми *вільно* піддаємося їм. А як брати загалом, то зіткнення з забороною на моєму шляху: «Євреям заходити не можна», «Єврейський ресторан, арійцям вхід заборонено» і т. ін., відсилає нас до випадку, розглянутого вище (колективних технік), і ця заборона може мати значення тільки на основі мого вільного вибору й через нього. Йдучи, фактично, за вільними вибраними можливостями, я можу не скоритися забороні, мати її за

ніщо або ж, навпаки, надати їй примусової сили, яку вона може мати тільки внаслідок значення, яке я приписую їй. Безперечно, заборона цілковито збереже свій характер «еманації чужої волі», безперечно, її специфічна структура полягатиме в тому, щоб *узяти мене за об'єкт* і виявити цим трансцендентність, що трансцендує мене. Але таки залишається факт, що вона не втілюється в *моєму* всесвіті й черпає свою власну силу примусу тільки в межах мого вибору залежно від того, чи я за будь-яких обставин віддаю перевагу життю перед смертю, а чи навпаки, вважаю, що за певних обставин смерть краща за певні способи життя, і т. ін. Справжня межа моєї свободи просто і чисто полягає в самому факті, що інший сприймає мене як іншого-як-об'єкта, і в тому, що звідси випливає другий факт: моя ситуація для іншого припиняє бути ситуацією і стає об'єктивною формою, в якій я існую як об'єктивна структура. Саме ця відчужувальна об'єктивація моєї ситуації є постійною і специфічною межею моєї ситуації, так само як об'єктивація мого буття-для-себе є межею мого буття. Саме ці обидва характерні обмеження репрезентують межі моєї свободи. Одне слово, самим фактом існування іншого я існую в ситуації, що *має якесь зовні* і внаслідок самого цього факту має вимір відчуження, який я ніяк не можу відібрати в ситуації і тим паче не можу прямо діяти на неї. Як ми бачили, ця межа моєї свободи поставлена простим і чистим існуванням іншого, тобто *фактом*, що моя трансцендентність існує для трансценденції. Отже, ми зрозуміли істину великої ваги: ми недавно бачили, тримаючись у рамках існування-для-себе, що тільки моя свобода може обмежити мою свободу, а тепер, запровадивши в наші міркування існування іншого, бачимо, що моя свобода на цій новій площині теж знаходить свої межі в існуванні свободи іншого. Отже, хоч на яку площину ми станемо, єдині межі, що з ними може зіткнутися свобода, вона знаходить у свободі. За Спінозою, й думка може бути обмежена тільки думкою, і так само й свобода може бути обмежена тільки свободою, і це обмеження як внутрішня скінченність походить із *факту*, що свобода не може не бути свободою, тобто приречена бути вільною; натомість обмеження як внутрішня скінчен-

ність походить із *факту*, що, будучи свободою, вона є для інших свобод, що вільно сприймають її у світлі своїх власних цілей.

Сформулювавши цю думку, слід спершу відзначити, що це відчуження ситуації не репрезентує ні якогось внутрішнього ґанджу, ні запровадження даного як грубого опору в ситуації такій, як я живу її. Навпаки, відчуження не є ні внутрішньою модифікацією, ні частковою зміною ситуації, воно не з'являється в процесі темпоралізації, я ніколи не стикаюся з ним *у* ситуації, отже, воно ніколи не дається моїй інтуїції. А в принципі воно тікає від мене, воно є самою зовнішністю ситуації, тобто її буттям-зовні-для-іншого. Отже, йдеться про головну характеристику будь-якої ситуації взагалі; ця характеристика не може діяти на її зміст, але вона прийнята й опанована самим тим, хто *ставить себе в ситуацію*. Отже, саме значення нашого вільного вибору — спричинити появу ситуації, що виражає його, ситуації, головною характеристикою якої є бути *відчуженою*, тобто існувати як форма в собі для іншого. Ми не можемо уникнути цього відчуження, оскільки було б безглуздям навіть думати існувати інакше, ніж у ситуації. Ця характеристика виявляється не внутрішнім опором, а навпаки, відчувається в самій своїй невловності й через неї. Отже, зрештою, свобода стикається не з лобовою перешкодою, а з певною відцентровою силою в самій своїй природі, слабкістю у своєму «м'якуші», яка спричиняє, що все, за що береться свобода, завжди матиме обличчя, якого вона не вибирала, яке тікає від неї і яке для іншого буде чистим існуванням. Свобода, що воліла б бути свободою, воліла б водночас мати і цю свою характеристику. А проте вона не належить до *природи* свободи, бо тут немає природи; крім того, навіть якби вона була, цієї характеристики не можна було б виснувати з неї, бо існування інших є фактом цілковито випадковим; але прийти у світ як свобода перед лицем інших — це прийти у світ як відчужуваною. Хотіти бути вільним — це вибрати бути в цьому світі перед лицем інших, і той, хто хоче такого, хотітиме також і *мук* своєї свободи.

З другого боку, я не розкриваю об'єктивно і не встановлюю відчужену ситуацію і моє власне відчужене бут-

тя. Передусім ми й справді щойно бачили, що в принципі все відчужене існує тільки *для іншого*. Крім того, чистого встановлення, навіть якби воно було можливим, виявилося б не досить. Фактично, я не можу *відчути* цього відчуження, не *визнавши* водночас іншого як трансцендентність. І це визнання, як ми бачили, не матиме жодного сенсу, якщо не буде *вільним* визнанням свободи іншого. Цим вільним визнанням іншого через відчуття свого відчуження я *приймаю* своє буття-для-іншого, хоч яким воно може бути, і приймаю його саме тому, що воно є свідченням мого союзу з іншим. Отже, я можу сприйняти іншого як свободу тільки у вільному проекті сприйняти його як такого (фактично, завжди лишається можливим, що я вільно сприйматиму іншого як об'єкт), і вільний проект *визнання* іншого не відрізняється від вільного прийняття мого буття-для-іншого. Отже, тут ми бачимо, що моя свобода певною мірою знову повертає собі власні межі, бо я можу сприйняти себе як обмеженого іншим тільки тією мірою, якою інший існує для мене, і я можу спричинити, щоб інший існував для мене як визнана суб'єктивність, тільки прийнявши моє буття-для-іншого. Кола тут немає, але вільним прийняттям цього відчуженого-буття, яке я відчуваю, я спричиняю раптом, що трансцендентність іншого існує для мене як така. Тільки визнавши *свободу* антисемітів (хоч як її вони можуть ужити) і прийнявши буття-євреєм, яким я є для них,— тільки тоді це *буття-євреєм* з'явиться як об'єктивна зовнішня межа ситуації; натомість якщо мені до вподоби вважати антисемітів за чисті *об'єкти*, моє буття-євреєм зникне відразу, щоб поступитися простому усвідомленню буття вільною трансцендентністю, яка не дається кваліфікації. Визнати інших і, якщо я єврей, прийняти моє буття-євреєм — це те саме. Таким чином, свобода іншого дає межі моїй ситуації, але я можу *відчути* їх, тільки опанувавши це буття для іншого, яким я є, й надавши йому значення в світлі цілей, які я вибрав. І, звичайно, саме це прийняття є *відчуженим*, має своє зовні, але тільки через нього я можу відчути своє буття-зовні як зовні.

І як саме я відчуватиму об'єктивні межі своєї свободи,— єврей, арієць, бридкий, гарний, службовець, не-

доторканний тощо,— коли мова повідомить мені, що є *моїми* межами? Це не може бути так само, як я *сприймаю* інтуїтивно красу, бридкість, расу іншого, і тим паче не може бути так само, як я нонтетично усвідомлюю своє проектування до тієї або тієї можливості. Ці об'єктивні характеристики не конче мають бути *абстрактними*; одні з них абстрактні, а решта ні. Моя краса, моя бридкість або невиразність моїх рис сприймаються іншим у їхній повній конкретності, і саме на цю конкретність вкаже мені мовлення іншого, саме до неї я марно спрямовуватиму себе. Отже, йдеться аж ніяк не про абстракцію, а про сукупність структур, що з них деякі абстрактні, проте вся їхня тотальність абсолютно конкретна, сукупність, яка просто вказана мені як така, що в принципі тікає від мене. Ця сукупність, фактично,— те, чим я є. На початку другої частини ми відзначили, що для-себе не може *бути* нічим. Для-себе-самого я не є ні професором, ні офіціантом з кафе, ні гарним, ні бридким, ні євреєм, ні арійцем, ні духовним, ні вульгарним, ні вишуканим. Назвімо ці характеристики *нездійсненними*. Слід стерегтися й не плутати їх із *витворами уяви*. Йдеться про існування цілком реальні, але такі, для яких ці реально *дані* характеристики не є цими характеристиками, а я, що є ними, не можу здійснити їх. Якщо мені скажуть, наприклад, ніби я *вульгарний*, я часто інтуїтивно сприймав в інших природу вульгарності, тож можу застосувати слово «вульгарний» і до своєї особи. Але я не можу пов'язати значення цього слова зі своєю особою. Тут є просто вказівка на зв'язок, який треба запровадити (але цього можна досягти тільки через інтеріоризацію та суб'єктивацію вульгарності, або через об'єктивацію *особи* — дві операції, що зумовлюють негайний крах розглянутої реальності). Таким чином, ми оточені безмежністю *нездійсненних*. Деякі з цих нездійсненних ми виразно відчуваємо як дратливі відсутності. Хто після довгого вигнання не відчував глибокого розчарування внаслідок неспроможності *реалізувати*, повернувшись, те, що *«ти в Парижі»*? Об'єкти тут і люб'язно пропонують себе, але я є тільки відсутністю, тільки чистим ніщо, необхідним, щоб *тут був* Париж. Мої друзі, мої ближні пропонують мені образ якоїсь обіцяної землі, ко-

ли кажуть: «Нарешті! Ти повернувся, ти вже знову в Парижі!» Але в доступі до тієї обіцяної землі мені цілковито відмовлено. Якщо більшість людей заслуговує докору за «використання подвійних стандартів» залежно від того, йдеться про інших чи про них самих, якщо вони, відчувши провину за переступ, який напередодні засуджували в іншого, мають тенденцію відповідати: «Це різні речі»,— то це й справді тому, що «це різні речі». Фактично, одна з дій є *даним об'єктом* морального оцінювання, друга є чистою трансцендентністю, що має своє виправдання в самому своєму існуванні, оскільки її буття є вибором. Ми можемо переконати її виконавця, порівнявши *результати*: адже обидві дії матимуть абсолютно тотожні «зовні», але наймогутніша добра воля не дозволить йому *реалізувати* цю тотожність. Саме в цьому й полягає джерело більшості моральних гризот, зокрема відчаю через неспроможність *справді* зневажати себе, неспроможність реалізувати себе як винного, відчуття постійного розриву між висловленим значенням слів: «Я винний, я згрішив» тощо і реальним сприйняттям ситуації. Одне слово, звідси випливають усі тривоги «нечистого сумління», тобто свідомості нещирості, що має за свій ідеал самоосуд, тобто переймання точки зору іншого на себе.

Але якщо певні конкретні різновиди *нездійсненних* вразили нас більше, ніж інші, якщо вони стали об'єктом психологічних дескрипцій, то вони не повинні засліплювати нас так, щоб ми не бачили, що нездійсненних є безмежна кількість, оскільки вони репрезентують зворотний бік ситуації.

Проте ці нездійсненні не тільки репрезентовані нам як нездійсненні: щоб вони й справді мали характер нездійсненності, необхідно, щоб вони розкривалися в світлі якогось проекту, спрямованого на їхню реалізацію (здійснення). Саме це ми й відзначили вище, показавши, як для-себе *приймає* своє буття для іншого в самому акті *визнання* існування іншого й через цей акт. Відповідно до прийнятого проекту нездійсненні й розкриваються як такі, що їх *«треба реалізувати»*. Передусім, фактично, прийняття відбувається в перспективі мого фундаментального проекту: я не обмежуюсь пасивним отриман-

ням значень «бридкість», «недужість», «раса» тощо, а навпаки, можу сприйняти ці характеристики — в простій якості значень — тільки в світлі моїх власних цілей. Саме це й висловлюють — проте цілковито розвернувши терми,— кажучи, ніби факт належності до певної раси *визначає* реакцію гордощів або комплекс меншовартості. Насправді раса, недужість, бридкість можуть *з'явитися* тільки в межах мого власного вибору меншовартості або гордощів [1]; іншими словами, вони можуть з'явитися тільки з тими значеннями, яких їм може надати моя свобода, а це знову-таки означає, що вони *є* для іншого, а для мене можуть бути тільки тоді, коли я *виберу* їх. Закон моєї свободи, що робить мене нездатним бути, не вибираючи себе, застосовний і тут: я не вибираю бути для іншого тим, ким я є, але я можу спробувати бути для себе тим, ким я є для іншого, вибираючи себе таким, яким я з'являюсь іншому, тобто через вибіркове прийняття. Єврей не є *спершу* євреєм, щоб бути *потім* засоромленим чи гордим, бо тільки його гордість за те, що він єврей, його сором або байдужість відкриють йому його буття-євреєм, і це буття-євреєм — ніщо поза вільним способом приймати його. І хоча я маю в своєму розпорядженні безмежжя способів приймати своє буття-для-іншого, я *не можу не приймати його*, і ми тут знову натрапляємо на ту приреченість свободи, яку ми визначили вище як *фактичність*; я не можу ні відсахнутися цілковито від того, ким я є (для іншого), бо *відмовитись* — це не утриматись, а таки прийняти, ні піддатися йому пасивно (що в певному розумінні означає те саме). Й під час люті, ненависті, гордості, сорому, прикрої відмови або радісної вимоги треба, щоб я вибирав бути тим, ким я є.

Таким чином, нездійсненні розкриваються для-себе як «нездійсненні-які-треба-здійснити». Через це вони не втрачають свого характеру *меж*, навпаки, саме як об'єктивні й зовнішні межі вони репрезентуються для-себе як *такі, що їх треба інтеріоризувати*. Отже, вони мають характер суто *обов'язковий*. Фактично, тут не йдеться про інструмент, що розкривається як «такий, що його

[1] Або будь-якого іншого вибору моїх цілей.

треба використати», в русі вільного проекту, яким я є. Нездійсненне тут з'являється як межа, дана *a priori* моїй ситуації (оскільки я є таким для іншого), а звідси і як екзистент, не чекаючи, що я йому надам існування, а *водночас* як те, що може існувати тільки у вільному проекті, яким я прийму його, й через цей проект, і це прийняття вочевидь тотожне синтетичній організації всіх моделей поведінки, спрямованих на *здійснення для мене* нездійсненного. Водночас, даючись як нездійсненне, воно виявляється як понад усіх спроб, до яких я можу вдатися для його здійснення. Нездійсненне — *a priori*, яке вимагає моєї втягненості, щоб бути, залежачи тільки від цієї втягненості і з самого початку ставлячи себе понад усяких спроб здійснити його,— то що ж це таке, як не *імператив*? Воно справді має бути *інтеріоризованим*, тобто приходить зовні, як *кожен факт*, але саме *порядок*, хоч яким він може бути, завжди визначається як зовнішність, опанована внутрішністю. А щоб порядок був порядком, а не *flatus vocis* або чистим фактичним даним, яке просто намагаються змінити, треба, щоб я опанував його своєю свободою, зробив із нього структуру моїх вільних проектів. Але щоб він *був порядком*, а не вільним рухом до моїх власних цілей, необхідно, щоб він зберігав, у самому лоні мого вільного вибору, свій характер *зовнішності*. Це зовнішність, що зостається зовнішністю навіть у спробі для-себе інтеріоризувати її (й через цю спробу). Оце і є визначенням *нездійсненного як такого, що його треба реалізувати*, ось чому воно дається як імператив. Але в описі цього нездійсненного можна піти ще далі; воно, по суті, є *моєю* межею. Але саме тому, що воно є моєю межею, воно може існувати не як межа даного буття, а тільки як межа моєї свободи. Це означає, що моя свобода, вільно обираючи себе, вибирає свої межі, або, якщо хочете, вільний вибір моїх цілей, тобто того, чим я є для себе, охоплює і прийняття меж цього вибору, хоч якими вони можуть бути. Тут знову, як уже зазначено вище, вибір є вибором скінченності, але якщо вибрана скінченність — внутрішня скінченність, тобто самовизначення свободи, то скінченність, прийнята опануванням нездійсненного,— зовнішня скінченність. Я вибираю мати буття на певній відстані, що

обмежує всі мої вибори й конституює їхній зворотний бік, тобто вибираю, щоб мій вибір був обмежений чимсь іншим, ніж він сам. Чи маю я дратуватись і вдаватися до всіх спроб — як ми вже бачили в попередній частині цієї праці — дійти до тих меж, коли й найенергійніша спроба необхідно має бути заснована на вільному засвоєнні як *меж* тих меж, які хочеш інтеріоризувати? Отже, свобода бере на себе відповідальність і вводить у ситуацію нездійсненні межі, вибираючи бути свободою, обмеженою свободою іншого. Внаслідок цього зовнішні межі ситуації стають *ситуацією-межею*, тобто інкорпоруються до ситуації *зсередини* з характеристикою «нездійсненне», як «нездійсненні, що їх треба здійснити»; як вибраний зворотний бік, що тікає від мого вибору, вони стають значенням моїх відчайдушних зусиль, щоб *бути*, дарма що *a priori* розміщені поза цим вибором, і так само і смерть — інший тип нездійсненного, який ми поки що не розглядали,— стає ситуацією межею за умови, що її сприймуть за *подію життя*, хоч вона вказує на світ, де моя присутність і моє життя вже не здійснюватимуться, тобто вказує на те, що вже поза життям. Факт, що є якесь поза життям, що дістає своє значення тільки в моєму житті й через нього, а проте лишається для мене нездійсненним, і факт, що є свобода поза моєю свободою, ситуація поза моєю ситуацією, для якої те, що я живу як ситуацію, є даним як об'єктивна форма серед світу,— ось два типи ситуації-межі, що мають парадоксальний характер обмежувати мою свободу зусібіч, а проте не мають жодного іншого значення, крім того, якого їм надає моя свобода. Для класу, для раси, для тіла, для іншого, для функції і т. ін. тут є «буття-вільне-для...» Через нього для-себе проектується до одного зі своїх можливих, що є завжди його *останнім можливим*: адже передбачена можливість — це можливість *бачити себе*, тобто бути іншим, ніж собою, щоб бачити себе зовні. І в першому, і в другому випадку тут є самопроекція до «останнього», що, ставши через це інтеріоризованим, стає тематичним і недосяжним значенням ієрархізованих можливих. Можна «бути-щоб-бути-французом», «бути-щоб-бути-робітником», син короля може «бути-щоб-владарювати». Тут ідеться про межі й негаційні

стани нашого буття, які ми маємо прийняти в тому розумінні, наприклад, у якому єврей-сіоніст рішуче приймає себе в свою расу, тобто конкретно й раз і назавжди приймає постійне *відчуження* свого буття; так само й робітник-революціонер самим своїм революційним проектом приймає «бути-щоб-бути-робітником». Тут ми, як і Гайдеґер, можемо зауважити,— дарма що вислови «автентичний» і «неавтентичний», які він уживає, сумнівні й не дуже щирі з огляду на їхній імпліцитний моральний зміст,— що позиція відмови або втечі, яка завжди лишається можливою, всупереч самій собі є вільним прийняттям того, від чого тікають. Отже, буржуа робиться буржуа, заперечуючи, що є класи, так само як робітник робиться робітником, стверджуючи, що вони існують, і реалізуючи своє «класове буття» революційною діяльністю. Але ці зовнішні межі свободи, саме тому, що вони зовнішні й інтеріоризуються тільки як нездійсненні, ніколи не становлять для неї ні *реальної* перешкоди, ні накинутої межі. Свобода тотальна і безмежна, що означає аж ніяк не те, ніби вона *не має* меж, а тільки те, що вона ніколи *не натикається на них*. Єдині межі, об які щоміть б'ється свобода,— це межі, які вона накинула сама собі і про які ми говорили у зв'язку з минулим, навколишнім і техніками.

Д. Моя смерть

Після того як смерть видавалася нам par excellence нелюдською, оскільки це було те, що вже по той бік «муру», ми раптом надумали розглянути її з зовсім іншої точки зору, тобто як подію людського життя. Цю зміну легко пояснити: смерть — це *межа*, а всяка межа (нехай перша, а чи остання) — *Janus bifrons*, і байдуже, чи її розглядати як прилеглу до ніщо буття, що обмежує розглянутий процес, чи, навпаки, розкрити її як належну до послідовності, яку вона закінчує,— в обох випадках вона належить процесу, що існує, і певною мірою конституює його значення. Отже, останній акорд мелодії, з одного боку, завжди звернений до тиші, тобто до ніщо звуку, що йде за мелодією; в певному розумінні він зроблений із тиші, оскільки тиша, що йде за ним, уже присутня в завершальному акорді як його значення. А з іншого

боку, цей акорд належить *plenum* буття, що є почутою мелодією; без нього ця мелодія зависла б у повітрі, і ця фінальна нерішучість потекла б назад від ноти до ноти, надаючи кожній серед них незавершеного характеру. Смерть завжди розглядали (а слушно чи ні — це те, чого ми ще не можемо визначити) як останню межу людського життя. Якщо так, було тільки природним, що філософія, переймаючись передусім уточненням становища людини відносно абсолютно нелюдського, що оточує її, спершу розглядала смерть як двері, відкриті в ніщо людської-реальності, і що це ніщо, було, крім того, абсолютним припиненням буття або ж існуванням у нелюдській формі. Отже, можна сказати, що відповідно до видатних реалістичних теорій була й реалістична теорія смерті — тією мірою, якою смерть поставала як безпосередній контакт із нелюдським. Таким чином, смерть утікала від людини, а водночас формувала її нелюдським абсолютом. Зрозуміло, ідеалістична й гуманістична концепція реального не могла припустити думки, що людина стикається з нелюдським, нехай навіть як зі своєю межею. Фактично, тоді було б досить стати на точку зору з тієї межі, щоб освітити людину нелюдським світлом [1]. Ідеалістична спроба *опанувати* смерть була спершу звитягою не філософів, а таких поетів, як Рільке, і романістів, як Мальро. Вистачало розглядати смерть як останній член, *належний до послідовності*. Якщо послідовність повертає собі таким чином свій «terminus ad quem» — саме через отой прийменник «ad», що вказує на її внутрішність,— смерть як кінець життя інтеріоризується й гуманізується, і людина відтоді може зіткнутися тільки з людським, уже немає *того боку* життя і смерть є людським феноменом; цей останній феномен життя — ще життя. Як така смерть у зворотному порядку впливає на все життя; життя обмежується життям, стає немов Ейнштейновим світом — «скінченним, але безмежним». Смерть стає значенням життя як завершальний акорд і значення всієї мелодії. В цьому немає нічого загадкового, смерть — останній член розглянутої послідовності і,

[1] Див., наприклад, реалістичний платонізм Моргана в «*Sparkenbroke*».

як ми знаємо, кожен член якоїсь послідовності завжди присутній в усіх інших членах послідовності. Але отак опанована смерть не просто лишається людською, а стає *моєю*; інтеріоризуючись, вона індивідуалізується; це вже не велике незбагненне, що обмежує людське, а феномен *мого* особистого життя, що робить із нього життя неповторне, тобто життя, яке не починається спочатку, життя, в якому ніхто ніколи не дістає свій удар удруге. Тому я стаю відповідальним за *свою смерть*, так само як і за своє життя. Відповідальним не за емпіричний та випадковий феномен свого скону, а за той характер скінченності, який спричиняє, що моє життя, як і моя смерть, є *моїм життям*. Саме в цьому розумінні Рільке намагався показати, що кінець кожної людини схожий на її життя, бо все індивідуальне життя було готуванням до цього кінця; саме в цьому розумінні Мальро в романі *«Les Conquérants»* («Завойовники») показав, що європейська культура, давши деяким азіатам значення їхньої смерті, зненацька пронизала їх розпачливою і п'янкою істиною, що «життя неповторне». Але тільки Гайдеґер надав філософської форми цій гуманізації смерті: якщо *Dasein* і справді нічого не *зазнає* саме тому, що є проектом і передчуттям, тоді воно має передчуттям і проектом власної смерті як можливості вже не здійснювати своєї присутності в світі. Отже, смерть стала власною можливістю *Dasein*, буття людської-реальності визначається як «Sein zum Tode». Тією мірою, якою *Dasein* визначає свій проект до смерті, воно реалізує свободу-померти й саме конституюється як тотальність вільним вибором скінченності.

Як видається на перший погляд, така теорія може тільки привабити нас: інтеріоризуючи смерть, вона служить нашим власним цілям; ця начебто межа нашої свободи, інтеріоризуючись, стає опанована свободою. Проте ні зручність таких поглядів, ні незаперечна частка істини, що міститься в них, не повинні завести нас в оману. Необхідно знову взятися до цього питання з самого початку.

Безперечна річ, людська-реальність, через яку стає реальною світовість, не може зіткнутися з нелюдським; сама концепція нелюдського — людська концепція. Отже,

навіть якби *в собі* смерть була переходом до нелюдського абсолюту, слід полишити всяку надію розглядати її як вікно до цього абсолюту. Смерть розкриває нам тільки нас, і то з людської точки зору. Чи не означає це, що вона *a priori* належить людській-реальності?

Передусім слід відзначити абсурдний характер смерті. В цьому розумінні будь-яку спробу розглядати її як завершальний акорд наприкінці мелодії слід рішуче відкидати. Не раз сказано, що ми в ситуації приреченого серед інших приречених, що не знає про день своєї страти, але бачить, як щодня страчують його товаришів по в'язниці. Це не зовсім так. Радше слід порівняти нас із приреченим до смерті, що сміливо готується до останньої кари, вдається до всіх засобів, щоб гідно поводитись на ешафоті, а тим часом гине від епідемії грипу. Саме це збагнула християнська мудрість, радячи готуватися до смерті так, ніби вона може настати *будь-якої миті*. Таким чином, смерть намагаються опанувати, перетворивши її на *«сподівану смерть»*. І справді, якщо сенсом нашого життя стає чекання смерті, то смерть, прийшовши, може тільки поставити на життя свою печать. По суті, це найпозитивніший зміст Гайдеґерової «рішучості» (*Entschlossenheit*). На жаль, такі поради набагато легше давати, ніж дотримуватися їх, і то не внаслідок природної слабкості людської-реальності або початкового проекту неавтентичності, а внаслідок самої смерті. Фактично, можна сподіватися якоїсь *конкретної* смерті, але не *смерті*. Спритність рук, яку продемонстрував Гайдеґер, дуже легко виявити. Він починає з індивідуалізації смерті кожного з нас, кажучи, що вона є смертю *особи*, індивіда, «єдиною річчю, якої ніхто не може зробити за мене». Потім він використовує цю незрівнянну індивідуальність, надану смерті на основі *Dasein*, для індивідуалізації самого *Dasein*; саме проектуючись вільно до своєї останньої можливості, *Dasein* досягне автентичного існування й відірветься від повсякденної банальності, щоб досягти незамінної унікальності особи. Але ж тут утворилося коло: і справді, як довести, що смерть має цю індивідуальність і спроможність надавати її? Звісно, якщо смерть описана як *моя* смерть, я можу сподіватися її: це виразна й схарактеризована можливість. Але чи є *моєю*

та смерть, що спіткає мене? Передусім абсолютно марно говорити, буцімто «померти — єдина річ, якої ніхто не може зробити за мене». Чи, радше, в цьому міркуванні вочевидь наявна нещирість: розглядаючи смерть як останню суб'єктивну можливість, подію, що стосується тільки для-себе, стає очевидним, що ніхто не може вмерти замість мене. Але з цього випливає, що жодна з моїх можливостей, узятих з цієї точки зору,— тобто точки зору *cogito*,— і, байдуже, взятих в автентичне існування або неавтентичне, не може бути спроектована кимсь іншим, крім мене. Ніхто не може любити замість мене, якщо розуміти під цим складання обітниці, що є *моєю* обітницею, переживати почуття (хоч які вони банальні), що є *моїми* почуттями. І це *«мої»* тут не має нічого спільного з особистістю, завойованою в боротьбі з повсякденною банальністю (що дає Гайдеґерові змогу закинути нам, що вкрай необхідно, щоб я був «вільним умерти», щоб кохання, яке я відчуваю, було *моїм* коханням, а не «їхнім» коханням у мені), а пов'язані з тією самістю, яку Гайдеґер конкретно визнає в кожному *Dasein*,— нехай воно існує автентичним чи неавтентичним способом, проголошуючи, що «Dasein ist je meines». Отже, з цієї точки зору найбанальніше кохання, як і смерть, незамінне та неповторне: ніхто не може любити замість мене. А якщо навпаки, розглянути мої дії у світі з точки зору їхньої функції, ефективності та результату, є певним, що інший завжди може робити те, що роблю я. Якщо йдеться про те, щоб дати цій жінці щастя, зберегти її життя або свободу, дати їй засоби, щоб вона сама знайшла свій порятунок, або просто створити з нею родинне вогнище, «дати їй» дітей,— якщо саме *це* називають коханням, тоді хтось інший може любити замість мене, навіть зможе любити за мене; в цьому й криється сенс отих жертв, тисячі разів переказаних у сентиментальних романах, де закоханий герой, бажаючи щастя коханій жінці, поступається своєму суперникові, бо той «спроможеться кохати її дужче, ніж він». Тут на суперника якраз і покладають обов'язок *любити за*, бо слово «кохати» просто визначають, як «дати щастя через кохання». Так само і з будь-якою іншою моєю поведінкою. Але й моя смерть *теж* увійде до цієї категорії: якщо по-

мерти — це померти, щоб надихнути, засвідчити, віддати життя за батьківщину тощо, то замість мене може померти хто завгодно — як у тій пісні, де тягнуть жеребки, щоб дізнатися, кого їстимуть. Одне слово, нема жодної персоналізаційної чесноти, що була б конкретно притаманна *моїй* смерті. Навпаки, вона стає *моєю* смертю тільки тоді, коли я ставлю себе в перспективі суб'єктивності; саме моя суб'єктивність, визначена дорефлексивним *cogito*, перетворює мою смерть на суб'єктивну незамінність, тож аж ніяк не смерть надасть незамінної самості моєму для-себе. В цьому випадку смерть не можна схарактеризувати, *бо вона є смертю* як *моя* смерть, а отже, притаманної їй як смерті структури не досить, щоб зробити з неї ту персоналізовану й кваліфіковану подію, якої можна *сподіватися*.

Крім того, смерть аж ніяк не може бути сподіваною, якщо вона не визначена дуже точно як *моя* приреченість до смерті (страта, що станеться через тиждень, наслідок моєї хвороби, що, як я знаю, вже неминучий і жорстокий), бо вона — не що інше, як відкриття абсурдності всякого сподівання, навіть якщо це сподівання самої смерті. Передусім годилося б ретельно розрізнити два значення слова «сподіватися», що їх тут і далі сплутують: *сподіватися* смерті — це не *чекати* смерті. Адже можна чекати тільки визначеної події, яку реалізують не менш визначені процеси. Я можу чекати поїзда з Шартра, бо знаю, що він вирушив із Шартрського вокзалу і кожен поворот колеса наближає його до Парижа. Звичайно, поїзд може спізнитися, може навіть статись аварія, але однаково лишається факт, що сам процес, яким реалізується прибуття на вокзал, уже *«йде»* і феномени, що можуть уповільнити це прибуття або перешкодити йому, означають тільки те, що процес тут — лише відносно закрита система, що він лише відносно ізольований і, фактично, занурений у всесвіт із «волокнистою структурою», як каже Меєрсон. Так само я можу казати, що чекаю П'єра і «гадаю, що його поїзд запізниться». Але й можливість моєї смерті означає лише те, що біологічно я тільки відносно закрита, відносно ізольована система, і ця можливість вказує тільки на належність мого тіла до тотальності екзистентів. Вона належить до того самого

типу, що й можливе запізнення поїзда, а не до типу приходу П'єра. Вона належить до перешкод непередбачених, *несподіваних*, які завжди слід *брати до уваги*, дарма що вони зберігають свій специфічний характер несподіваності, проте такої перешкоди не можна *чекати*, бо вона сама губиться у невизначеності. Фактично, навіть припускаючи, що фактори твердо зумовлені, дарма що це припущення не доведене й вимагає метафізичного вибору, їхня кількість безмежна, а їхні наслідки безмежно безмежні; їхня сукупність не становить системи, принаймні з розглянутої точки зору, майбутній результат — моя смерть — не може бути передбаченим для жодної дати, а отже, не може бути й сподіваним. Можливо, поки я мирно пишу в цій кімнаті, стан всесвіту вже такий, що моя смерть підступає дедалі ближче, а можливо, навпаки, відступає від мене щораз далі. Якщо я чекаю, наприклад, наказу про мобілізацію, я можу вважати, що моя смерть близька, тобто що шанси на близьку смерть значно збільшились; але може бути й таке, що саме тієї миті потай зібралася міжнародна конференція і знайшла спосіб уникнути війни. Тож я вже не можу казати, що кожна збігла хвилина наближає мене до смерті. Вона таки справді наближає, якщо я дивлюся загалом на те, що моє життя обмежене. Але всередині цих, дуже еластичних меж (я можу померти сторічним або в тридцять сім років, завтра), я, фактично, не можу знати, чи та хвилина наближає чи відсуває мій кінець. Це тому, що є значна *якісна* різниця між смертю на межі старості і раптовою смертю, що знищує нас у зрілому віці або в юності. Чекати смерті в старості — це визнавати, що життя *обмежений* захід, один із багатьох способів вибору скінченності та вибору наших цілей на основі скінченності. Чекати смерті замолоду — це чекати, що моє життя буде, власне, *нестачею*. Якби існувала смерть тільки від старості (або від недвозначного вироку), я б міг *сподіватися* своєї смерті. Але найвластивіша особливість смерті — те, що вона завжди може зненацька й передчасно спіткати тих, хто чекає її якоїсь певної дати. Якщо смерть від старості можна сплутати зі скінченністю нашого вибору, а отже й пережити її як завершальний акорд нашого життя (нам дають завдання й *дають час*

виконати його), нагла смерть, навпаки, є такою, що її ніяк не можна сподіватися, бо вона не визначена і, за самим значенням цього слова, її не можна сподіватися якоїсь певної дати; вона завжди містить можливість, що ми помремо зненацька раніше від сподіваної дати, а отже, що наше сподівання *як сподівання* може виявитись ошуканством; або ж ми *переживемо* цю дату, а оскільки ми були тільки цим сподіванням, переживемо себе самих. Крім того, оскільки раптова смерть якісно відрізняється від смерті на схилі віку тільки мірою, якою ми *переживаємо* ту або ту з них, біологічно, тобто з точки зору всесвіту, вони аж ніяк не відрізняються ні своїми причинами, ні факторами, що визначають їх, невизначеність однієї смерті відображується, фактично, й на іншій. Це означає, що смерті від старості можна *чекати* тільки сліпо або нещиро. Ми й справді маємо всі шанси померти, не завершивши нашого завдання або, навпаки, пережившн його. Таким чином, є тільки дуже невеличкий шанс, що наша смерть, як-от смерть Софокла, постане перед нами немов завершальний акорд. Та якщо тільки *випадок* вирішує харктер нашої смерті, тобто й нашого життя, тоді навіть смерть, що найбільше скидатиметься на кінець мелодії, не може бути сподіваною як такою; випадок, визначаючи її для мене, відбирає в неї всяку подобу гармонійного кінця. І справді, кінець мелодії, щоб надати свого значення мелодії, повинен виходити з самої мелодії. Тож така смерть, як Софоклова, *скидатиметься* на завершальний акорд, проте не *буде* ним, так само як і сукупність літер, сформована падінням алфавітних кубиків, скидатиметься на слово, проте не буде ним. Отже, що постійну появу випадку в серці моїх проектів не можна розуміти як *мою* можливість, навпаки: слід розуміти її як неантизацію всіх моїх можливостей, неантизацію, що *сама по собі вже не становить частини моїх можливостей*. Таким чином, смерть — не *моя* можливість уже не здійснювати свою присутність у світі, а *завжди можлива неантизація моїх можливих, що є поза межами моїх можливостей*.

Це твердження можна висловити й трохи іншим способом, почавши з розгляду значень. Як ми знаємо, людська-реальність — *значуща*. Це означає, що вона повідо-

мляє про те, чим вона є, з допомогою того, чого нема, або, якщо хочете, що вона *має повертатись* до себе самої. Тож якщо вона постійно втягнена у своє майбутнє, це спонукає нас казати, що вона чекає підтвердження цього майбутнього. І справді, як майбутнє прийдешнє окреслене теперішнім, що *буде*; ми віддаємось у руки цього теперішнього, що тільки саме як теперішнє має бути здатним підтверджувати або спростовувати окреслене значення, яким я є. Як саме це теперішнє буде вільним опанувати минуле в світлі нового майбутнього, можна визначити, тільки спроектувавши його й чекаючи. Значення моєї теперішньої поведінки — це докір, який я хочу закинути конкретній особі, що тяжко образила мене. Але як мені знати, що цей докір не обернеться несміливим, дратливим заїканням і чи значення моєї теперішньої поведінки не зміниться, ставши *минулим*? Свобода обмежує свободу, минуле бере своє значення з теперішнього. Отак, як ми довели, пояснюється парадокс, що наша теперішня поведінка для нас *водночас* цілковито прозора (дорефлексивне *cogito*) й цілковито замаскована вільним визначенням, якого нам слід чекати. Підліток цілком усвідомлює містичне значення своєї поведінки, а водночас має покластися на все своє майбутнє, щоб вирішити, чи він у процесі «переживання кризи статевого дозрівання», а чи остаточного виходу на шлях божественного служіння. Отже, наша подальша свобода, тією мірою, якою вона є не нашою теперішньою можливістю, а основою можливостей, якими ми ще не є, становить немов туманність серед повної ясності, щось на кшталт того, що Барес назвав «таємницею серед білого дня». Звідси й оця необхідність для нас *чекати самих себе*. Наше життя — не що інше, як довге чекання: насамперед чекання реалізації наших цілей (бути втягненим у якусь роботу — це чекати її результату), надто чекання нас самих (навіть якщо ця робота здійснена, навіть якщо я здатен привернути до себе кохання, здобути якусь відзнаку, ту або ту ласку, мені залишається визначити місце, вартість і значення самої цієї роботи в моєму житті). Це породжене не випадковим ґанджем людської «природи», нервозністю, яка не дає нам обмежитися теперішнім і яку можна було б *виправити* вправами, а самою приро-

дою для-себе, що «є» тією мірою, якою темпоралізується. Отже, наше життя необхідно розглядати як зроблене не просто з чекань, а з чекань чекань, що й самі чекають чекань. Тут перед нами сама структура самості: бути собою — це повертатися до себе. Ці чекання вочевидь містять усі відсилання до останнього члена, що був би *сподіваним*, коли вже ні на що не сподіваються. Відпочинком, що буде *буттям*, а не просто чеканням буття. Вся низка причеплена до цього останнього члена, який у принципі ніколи не є *даним* і є вартістю нашого буття, тобто, очевидно, повнотою на кшталт «у-собі, для-себе». З допомогою цього останнього члена опанування нашого минулого буде зроблене раз і назавжди. Ми вже *завжди* знатимемо, чи той або той юнацький досвід був плідним або ж гнітючим, чи та або та криза статевого дозрівання була примхою або справжнім попереднім формуванням моїх подальших втягнень; крива нашого життя буде зафіксована назавжди. Одне слово, рахунок буде закритий. Християни намагалися перетворити смерть на цей останній член. Р. П. Буасло в приватній розмові зі мною дав мені зрозуміти, що «останній суд» якраз і є отим закриттям рахунку, внаслідок якого вже не можна почати щось заново і ти, нарешті, вже є тим, ким *був*,— без вороття.

Але тут є помилка, аналогічна тій, на яку ми вказали вище у зв'язку з Ляйбніцем, дарма що вона міститься на іншому краї існування. Для Ляйбніца ми вільні, оскільки всі наші дії походять із нашої сутності. Але досить факту, що ми не вибирали своєї сутності, щоб уся ця часткова свобода прикривала тотальне рабство: Адамову сутність вибрав Бог. І навпаки, якщо саме закриття рахунку надає значення й вартості нашому життю, то чи важить що-небудь те, що всі дії, з яких складається основа нашого буття, були вільними: саме значення їх утікає від нас, якщо ми самі не виберемо миті, коли закривається рахунок. Це те, що добре зрозумів автор-вільнодумець з одного анекдоту, який переказав Дідро. В день останнього суду перед божественним суддею постало двоє братів. Перший сказав Богові: «Чого ти дав, щоб я помер таким молодим?» І Бог відповів йому: «Щоб урятувати тебе. Проживши довше, ти б скоїв

злочин, як і твій брат». Тоді вже й другий брат звернувся до Бога з запитанням: «А чого ж ти мені дав померти таким старим?» Якщо смерть не є вільним визначенням нашого буття, вона не може *закінчувати* наше життя; на хвилину довше чи менше, і все, можливо, змінилося б, і якщо цю хвилину додано до мого рахунку чи знято з нього, то навіть припускаючи, що я вільно використовую своє життя, його значення тікає від мене. Християнська смерть — від Бога: він вибирає нашу годину, і я загалом виразно знаю, що, навіть якщо це я, темпоралізуючись, роблю, щоб були години і хвилини взагалі, хвилину своєї смерті я не визначав: її визначають ритми всесвіту.

Якщо це й справді так, ми вже навіть не можемо казати, що смерть надає значення життю зовні: значення може прийти тільки з самої суб'єктивності. Оскільки смерть не з'являється на основі нашої свободи, вона може тільки *відібрати в життя всяке значення*. Якщо я є чеканням чекань чекання і якщо раптом об'єкт мого останнього чекання і той, хто чекає, зникли, чекання внаслідок цього ретроспективно набирає характеру *абсурдності*. Цей молодик прожив тридцять років, сподіваючися стати великим письменником, але самого цього чекання не досить, воно стало марнославною й нерозумною впертістю або ж глибоким усвідомленням своєї вартості на основі написаних книжок. Його перша книжка з'явилась, але що вона означає сама по собі? Це книжка початківця. Припустімо, що книжка добра, але ж вона набуде свого значення тільки через майбутнє. Якщо вона унікальна, то це водночас інавгурація й заповіт. Він мав написати тільки одну книжку, він обмежений і відгороджений своєю працею, не стане «великим письменником». Якщо роман займе своє місце серед пересічних творів, то це «випадок». Якщо за ним підуть нові, кращі книжки, цей роман може класифікувати свого автора як першорядного письменника. Але саме цієї миті автора спіткала смерть,— тієї миті, коли він стурбовано прислухається до себе, щоб дізнатися, «чи є матеріал» написати інший роман, тієї миті, коли він ще сподівається стати великим письменником. Цього досить, щоб усе впало у невизначеність: я не можу сказа-

ти, що покійний письменник — автор *єдиної* книжки (в тому розумінні, що він мав би написати тільки одну книжку), ні тим паче не можу сказати, що він написав багато книжок (адже, фактично, з'явилась тільки одна). Я нічого не можу сказати. Припустімо, Бальзак помер, ще не написавши «Шуанів»: тоді б він лишився автором кількох жахливих пригодницьких романів. Але раптом саме сподівання, яким *був* цей молодий небіжчик,— сподівання стати великою людиною,— втрачає будь-яке значення; воно не є ані впертим і марнославним засліпленням, ані реальним відчуттям своєї справжньої вартості, оскільки цього вже ніщо й ніколи не визначить. І справді, буде марно намагатися визначити це, розглядаючи жертви, на які він пішов задля свого мистецтва, непомітне й тяжке життя, яке він погодився провадити: адже скільки пересічних людей теж мають силу піти на такі жертви. Навпаки, остаточна вартість цієї моделі поведінки назавжди залишається невизначеною; або, якщо хочете, вся сукупність — конкретна модель поведінки, сподівання, вартості — одразу впадає в абсурд. Отже, смерть ніколи не є тим, що надає значення життю; навпаки, смерть — це те, що в принципі відбирає в життя всяке значення. Якщо ми маємо вмерти, тоді наше життя не має значення, бо його проблеми не знаходять жодного розв'язку і навіть саме значення тих проблем зостається невизначеним.

Марно було б удаватися до самогубства, щоб уникнути цієї необхідності. Самогубство не можна розглядати як кінець життя, якому я правитиму за основу. І справді, будучи актом мого життя, воно й саме вимагає значення, якого може йому надати тільки майбутнє, але оскільки воно є *останнім* актом мого життя, то заперечує це майбутнє, залишаючись, таким чином, цілковито невизначеним. Якщо я уникну смерті або «не влучу», то чи не вважатимуть згодом моє самогубство за боягузтво? Чи не покаже мені такий результат, що були можливі й інші розв'язки? Але оскільки ці розв'язки можуть бути тільки моїми власними проектами, вони можуть з'явитися тільки тоді, якщо я живу. Самогубство — абсурдність, що занурює моє життя в абсурд.

Слід відзначити, що ці зауваження виснувані не з розгляду смерті, а навпаки, з розгляду життя; це тому, що для-себе є буттям, у бутті якого йдеться про буття; тому, що для-себе є буттям, що завжди вимагає якогось «після», і для смерті немає жодного місця в бутті, що є для-себе. Отже, що може означати сподівання смерті, як не сподівання якоїсь невизначеної події, що зведе всяке сподівання до абсурду, зокрема й сподівання самої смерті? Сподівання смерті знищить само себе, бо буде запереченням усякого сподівання. Мій проект до якоїсь *конкретної* смерті є збагненним (самогубство, мучеництво, героїзм), та аж ніяк не буде збагненним проект до *моєї* смерті як невизначеної можливості вже не здійснювати присутність у світі, бо цей проект був би знищенням усіх проектів. Таким чином, смерть не може бути моєю власною можливістю, вона не може навіть бути однією з *моїх* можливостей.

Крім того, смерть, тією мірою, якою вона може відкритися мені, є не тільки завжди можливою неантизацією моїх можливих,— неантизацією поза моїми можливостями,— і не тільки проектом, що знищує всі проекти і знищується сам, неможливим знищенням моїх сподівань, а й тріумфом точки зору іншого над точкою зору, *якою я є* на себе самого. Безперечно, саме це мав на увазі Мальро, пишучи в романі «Надія», що смерть «перетворює життя на долю». І справді, смерть тільки зі свого негативного боку є неантизацією моїх можливостей; оскільки я, фактично, є своїми можливостями тільки через неантизацію буття-в-собі, яким я маю бути, смерть як неантизація неантизації є виставлянням мого буття як *у-собі* — в тому розумінні, в якому, для Геґеля, заперечення заперечення є утвердженням. Поки для-себе є «в житті», воно долає своє минуле до свого майбутнього, а минуле — це те, чим мало бути для-себе. Коли для-себе «припиняє жити», це минуле внаслідок цього не касується. Зникнення неантизаційного буття не зачіпає тієї частини його буття, що належить до типу в-собі; воно поглинається в у-собі. Все моє життя *є*, і це твердження означає не те, що життя є гармонійною тотальністю, а що воно припиняє бути своєю власною невизначеністю й не може більше змінитися внаслідок простого самоусвідомлення. Навпаки, значен-

ня будь-якого феномену цього життя надалі вже визначене не ним самим, а цією відкритою тотальністю, якою є зупинене життя. Як ми бачили, це значення в первинному її фундаментальному розумінні є *відсутністю значення*. Але в другорядному й похідному розумінні тисячі аспектів, тисячі відтінків відповідних значень можуть вступити до гри в цій фундаментальній абсурдності «мертвого» життя. Наприклад, хоч яким може бути остаточне життєве марнославство, залишається факт, що життя Софокла було щасливе, життя Бальзака — напрочуд плідне і т. ін. Звичайно, до цих загальних характеристик можна придивитися ближче; можна ризикнути й описати, проаналізувати це життя, а водночас і розповісти про нього. Ми тоді матимемо виразніші характеристики; скажімо, зможемо сказати про одну небіжчицю так само, як висловився Моріак про одну зі своїх героїнь, сказавши, що вона жила в «розважливому відчаї»; зможемо зрозуміти значення Паскалевої «душі» (тобто її внутрішнього «життя») як, за словами Ніцше, «величне й гірке». Ми зможемо навіть кваліфікувати якийсь конкретний епізод «боягузтва» чи «нетактовності», не випускаючи, однак, з уваги того, що випадкова зупинка цього «буття-в-постійній-невизначеності», що є живим для-себе, сама дає нам змогу, і то на основі радикальної абсурдності, надати відносного значення розглянутому епізодові і що це значення є *по суті тимчасовим*, тимчасовість якого *випадково перейшла* в остаточність. Але ці різні пояснення значення П'єрового життя — якщо це сам П'єр приклав їх до свого власного життя — матимуть своїм результатом зміну значення та орієнтації, бо будь-який опис свого життя, коли до нього вдається для-себе, є самопроектом понад цим життям, а оскільки проект, що змінює, водночас і пов'язується з життям, яке він змінює, то це власне П'єрове життя змінює своє значення, постійно темпоралізуючись. А тепер, коли його життя вже мертве, тільки *спогад іншого* може йому перешкодити скоцюрбитись у повноті в собі, обтявши всі зв'язки з теперішнім. Єдина характеристика мертвого життя — те, що це життя, охоронцем якого став інший. Це означає не просто те, що інший утримує життя «зниклого», здійснюючи його експліцитну та когнітивну

реконструкцію. Навпаки, така реконструкція — тільки одна з можливих позицій іншого щодо померлого життя, а отже, характер «реконструйованого життя» (в родинному середовищі через спогади ближніх, в історичному середовищі) є особливою долею, що відзначає певні життя, за винятком інших. Із цього неминуче випливає, що протилежна якість «життя, що пішло в забуття», теж репрезентує специфічну та дескриптивну долю, що приходить до певних життів через іншого. Бути забутим — це стати об'єктом позиції іншого та імпліцитної постанови іншого. Бути забутим — це, фактично, рішуче й остаточно бути сприйнятим як елемент, що розчинився в масі («великі феодали XIII ст.», «буржуа-віги XVIII ст.», «радянські функціонери» і т. ін.), це аж ніяк не *знищитись*, а тільки втратити своє особисте існування, щоб конституюватись разом з іншими в колективне існування. Це виразно показує нам те, що ми сподівалися довести: інший не може бути *спершу* без будь-яких контактів із мертвими, щоб *потім* вирішити (або щоб вирішили обставини), що він матиме той або той зв'язок із певними конкретними мертвими (тих, яких він знав за життя, «славетних небіжчиків» тощо). В реальності зв'язок із мертвими — *всіма* мертвими — є суттєвою структурою фундаментального зв'язку, який ми назвали «буттям-для-іншого». У своїй появі до буття для-себе має зайняти позицію щодо мертвих; його первісний проект організує їх у великі анонімні маси або в окремих індивідів, і для цих колективних мас, як і для індивідів, він визначає їхню дистанційованість або їхню абсолютну близькість, розгортає темпоральні відстані від них до себе, темпоралізуючись,— так само як розгортає просторові відстані на основі свого навколишнього; своєю метою повідомляючи собі про те, хто він, він визначає конкретну *важливість* зниклих колективів та індивідів. Якась конкретна група, що буде для П'єра абсолютно анонімною та аморфною, буде для мене специфічною та структурованою; інша група, цілком однорідна для мене, постане перед Жаном кількома індивідуальними постатями. Візантія, Рим, Афіни, другий хрестовий похід, Конвент — стільки величезних некрополів я можу бачити здалеку або зблизька, побіж-

ним, а чи пильним поглядом залежно від позиції, яку я займаю, якою я «є». Отже, не є неможливим, якщо тільки розуміти як слід, визначити якусь «особу» її смертю, тобто секторами індивідуалізації чи колективізації, які вона визначила в некрополі, шляхами й стежками, які вона проклала, інформацією, яку вона вирішила дати собі, «корінням», яке вона пустила. Звичайно, смерть нас вибирає, але спершу необхідно, щоб ми її вибрали. Ми тут знову знаходимо первісний зв'язок, що поєднує фактичність і свободу; ми вибираємо свою позицію щодо смерті, але для нас неможливо не вибирати цієї позиції. Байдужість до мертвих є абсолютно можливою позицією (приклади такого ставлення ми бачимо серед «Heimatlos» [«безбатченків»], деяких революціонерів та індивідуалістів). Але ця байдужість, полягаючи в тому, щоб змусити мертвих «померти ще раз», є тільки одним із багатьох різновидів ставлення до них. Отже, самою своєю фактичністю для-себе вкинуте в цілковиту «відповідальність» щодо мертвих і змушене вільно визначити їхню долю. Зокрема коли йдеться про мертвих, що оточують нас, не може бути, щоб ми не визначили — експліцитно чи імпліцитно — долі їхніх заходів; це очевидна річ, коли йдеться про сина, що далі керує батьковим підприємством, або про учня, що утверджує школу та теорії свого вчителя. Хоча за багатьох обставин цей зв'язок не такий очевидний, це твердження слушне в усіх випадках, коли розглянуті мертві та живі належать до одного історичного чи живого колективу. Це я, люди мого покоління визначаємо значення зусиль і заходів попереднього покоління, байдуже, чи ми поновлюємо та продовжуємо соціально-політичні спроби попередників, а чи здійснюємо рішучий розрив і відкидаємо мертвих у неефективність. Як ми бачили, саме Америка 1917 р. визначила вартість і значення діяльності Лафаєта. Таким чином, із цієї точки зору проступає виразна різниця між життям і смертю: життя саме визначає своє значення, бо воно завжди в стані невизначеності; воно за самою своєю сутністю має здатність до самокритики й самоперетворення, внаслідок чого визначається як «ще ні» або, якщо хочете, як зміна того, чим воно є. Мертве життя, дарма що мертве, однаково не припиняє змінюватись, а

проте воно вже *зроблене*. Це означає, що для нього кості вже кинуто й що надалі воно, якщо й зазнаватиме змін, то не відповідатиме за них. Для цього життя йдеться не тільки про довільну й остаточну тоталізацію, а й про радикальну трансформацію: з ним нічого вже не може *статися* зсередини, воно цілком закрите, в нього вже нічого не можна вкласти, але його значення однаково не припиняє змінюватися зовні. Аж до смерті цього конкретного апостола миру значення його заходів (безумство або глибоке відчуття реальності, успіх або невдача) було в його руках («Поки я тут, війни не буде»). Але тією мірою, якою це значення виходить за межі простої індивідуальності, тією мірою, якою особа повідомляє собі про себе об'єктивною ситуацією, яку треба реалізувати (мир у Європі), смерть репрезентує цілковите *позбавлення*; інший *позбавляє* апостола миру самого значення його зусиль, а отже, його буття, бо інший, змінюючись, усупереч собі й самою своєю появою перетворює на невдачу або успіх, на безумство або на інтуїцію генія саму діяльність, якою особа повідомляла собі про те, чим вона була у своєму бутті. Отже, саме існування *смерті* цілковито відчужує нас у нашому власному житті на користь іншого. Бути мертвим — це бути здобиччю для живих. Це означає, що той, хто намагається зрозуміти значення своєї майбутньої смерті, має відкрити себе як майбутню здобич інших. Отже, тут ідеться про тип відчуження, який ми ще не розглядали в розділі цієї праці, присвяченому Для-іншому; фактично, відчуження, які ми розглядали тоді, були такими, які ми могли неантизувати, перетворюючи іншого на трансцендовану-трансцендентність, так само як ми могли неантизувати наше *зовні* абсолютним і суб'єктивним ставленням нашої свободи; поки я живу, я можу уникнути того, чим я *є* для іншого, розкриваючи собі через свої вільно поставлені цілі, що я ніщо і спричиняю себе бути тим, чим я є; поки я живу, я можу спростовувати те, що інший відкриває в мені, проектуючи себе вже до інших цілей і, хай там як, відкриваючи, що мій вимір буття-для-мене несумірний із моїм вибором буття-для-іншого. Отже, я невпинно тікаю від свого зовні, а воно невпинно знов опановує мене, і «в цьому сумнівному поєдинку» остаточна перемога не

належить ні першому, ні другому з цих способів буття. Проте *факт смерті*, не пов'язуючись точно ні з першим, ні з другим суперником у цьому поєдинку, надає остаточну перемогу точці зору іншого, переводячи поєдинок і виграш на іншу площину, тобто придушуючи зненацька одного суперника. В цьому розумінні померти — це стати приреченим, хоч якою буде ефемерна перемога, здобута над іншим; і навіть якщо скористатись іншим, щоб «вирізьбити власну статую», померти — це існувати тільки через іншого і завдячувати йому своє значення й саме значення своєї перемоги. Якщо поділяти реалістичні погляди, викладені в третій частині цієї книжки, слід визнати, що моє *існування після смерті* — це не простий примарний пережиток «у свідомості іншого» простих репрезентацій (образів, спогадів тощо), пов'язаних зі мною. Моє буття-для-іншого є реальним буттям і, якщо воно залишається в руках іншого як плащ, який я лишив йому після свого зникнення, то як реальний вимір мого буття,— вимір, що став моїм єдиним виміром,— а не як аморфний привид. Рішельє, Людовік XIV, мій дідусь аж ніяк не є сумою моїх спогадів, ні навіть сумою спогадів і знань усіх тих, хто чув про них; це об'єктивні й тьмяні буття, які просто зведені до єдиного виміру зовнішності. Як такі вони й далі продовжують свою історію у світі людей, але назавжди залишаться трансцендованими-трансцендентностями серед світу; отже, смерть не тільки знезброює мої сподівання, остаточно відбираючи *сподівання* і лишаючи в невизначеності реалізацію цілей, які повідомляють мені, хто я, а й ззовні надає значення всьому, чим я живу в суб'єктивності. Смерть опановує все це суб'єктивне, що «поки жило», боронилося від екстеріоризації, й позбавляє його будь-якого суб'єктивного значення, щоб, навпаки, надати йому будь-якого *об'єктивного* значення, якого захоче надати йому інший. Усе-таки слід відзначити, що ця «доля», надана таким чином *моєму життю*, теж зостається невизначена, затримана, бо відповідь на питання: «Якою буде остаточна історична доля Робесп'єра?» — залежить від відповіді на попереднє питання: «Чи має історія якесь значення?», тобто «Історія має завершитися чи *тільки скінчитися*?» Це питання нерозв'язане і, ма-

буть, нерозв'язне, оскільки всі відповіді на нього (зокрема й ідеалістична: «Історія Єгипту — це історія єгиптології») й самі є історичними.

Отже, припускаючи, що моя смерть може розкритися в моєму житті, ми бачимо, що смерть не може бути чистою зупинкою моєї суб'єктивності, бо така зупинка, будучи внутрішньою подією цієї суб'єктивності, пов'язана, зрештою, тільки з нею. Якщо правда, що догматичний реалізм хибно трактував смерть як *стан смерті*, тобто як трансцендентну щодо життя, однак зостається факт, що смерть, яку я можу відкрити як *свою*, неодмінно втягує щось інше, крім мене. І справді, тією мірою, якою смерть є завжди можливою неантизацією моїх можливих, вона поза моїми можливостями і я, отже, не можу чекати її, тобто кинутися до неї як до однієї з моїх можливостей. Отже, смерть не може належати до онтологічної структури для-себе. Тією мірою, якою смерть є тріумфом іншого наді мною, вона відсилає до факту, звичайно, фундаментального, але, як ми бачили, цілком випадкового,— до факту існування іншого. Ми б не знали *цієї* смерті, якби іншого не існувало; вона не могла б ні розкритися нам, ні тим паче конституюватись як метаморфоза нашого буття в долю; смерть, фактично, була б одночасним зникненням для-себе і світу, суб'єктивного і об'єктивного, означувального і всіх значень. Якщо смерть певною мірою може розкритися нам як метаморфоза цих конкретних значень, що є *моїми* значеннями, то тільки завдяки факту існування іншого означувального, що ґарантує розміщення значень і знаків. Саме через іншого моя смерть є випаданням мене як суб'єктивності за межі світу, а не неантизацією свідомості і світу. Отже, тут є незаперечний і фундаментальний характер *факту* — тобто радикальної випадковості — і в смерті, і в існуванні іншого. Ця випадковість одразу робить смерть недосяжною для всіх онтологічних припущень. Міркувати про моє життя, розглядаючи його на основі смерті, означало б міркувати про мою суб'єктивність, перейнявши точку зору іншого на неї, а ми бачили, що це неможлива річ.

Отже, всупереч Гайдеґерові ми повинні виснувати, що смерть, аж ніяк не будучи моєю власною можливістю, є

випадковим фактом, що як такий принципово втікає від мене і походить спочатку з моєї фактичності. Я не можу ні відкрити свою смерть, ні сподіватися її, ні зайняти якусь позицію щодо неї, бо вона є тим, що розкривається як нерозкривне, тим, що знезброює всі сподівання, тим, що прослизає в усі позиції (надто ті, які займають щодо смерті), щоб перетворити їх на екстеріоризовані й застиглі моделі поведінки, значення яких назавжди довірене іншим, а не нам. Смерть — чистий факт, як і народження, вона йде до нас ззовні й трансформує нас назовні. По суті, вона нічим не відрізняється від народження, саме тотожність народження і смерті ми називаємо фактичністю.

Чи це означає, що смерть окреслює межі нашої свободи? Зрікшись Гайдеґерового буття-щоб-умерти, чи зреклися ми назавжди можливості дати вільно нашому буттю значення, за яке ми відповідальні?

Навпаки, нам здається, що смерть, розкриваючись нам такою, якою вона є, цілком вивільняє нас від свого начебто примусу. Це твердження стане для нас набагато зрозумілішим, якщо ми трохи замислимося над ним.

Проте спершу годиться радикально розділити два звичайно пов'язані уявлення про смерть і скінченність. Здається поширена думка, що саме смерть конституює нашу скінченність і відкриває нам її. З такого поєднання випливає, що смерть набирає подоби онтологічної необхідності, тоді як скінченність, навпаки, запозичує в смерті її характер випадковості. Гайдеґер, здається, всю свою теорію «Sein-zum-Tode» побудував на невідступному ототожненні смерті і скінченності. Так само й Мальро, кажучи, що смерть розкриває нам неповторність життя, здається, вважає, ніби це тому, що ми вмираємо, що ми неспроможні прожити життя спочатку, а отже, скінченні. Але, придивившись до цих тверджень пильніше, можна побачити їхню хибу: смерть — випадковий факт, що належить фактичності; скінченність є онтологічною структурою для-себе, що визначає свободу та існує тільки у вільному проекті (й через нього) кінця, що повідомляє мені про моє буття. Інакше кажучи, людська-реальність залишалася б скінченною, навіть як-

би була безсмертною, оскільки вона *робиться* скінченною, вибравши себе людиною. І справді, бути скінченним — це вибрати себе, тобто повідомити собі, хто ти, проектуючись до котрогось можливого, за винятком усіх інших. Отже, сам акт свободи є прийняттям і створенням скінченності. Якщо я себе роблю, то роблю себе скінченним, через те й моє життя неповторне. Таким чином, якби навіть я був безсмертним, мені заборонено «почати життя спочатку»; мені це забороняє незворотність темпоральності, і ця незворотність — не що інше, як власний характер свободи, що темпоралізується. Звісно, якщо я безсмертний і маю уникнути можливого варіанта Б, щоб реалізувати можливий варіант А, мені згодом може трапитися нагода реалізувати те можливе, від якого я відмовився. Але на основі вже того, що ця нагода трапиться *після* нагоди, коли я відмовлявся, вона вже не буде тією самою, і я, отже, навічно *зроблю себе скінченним*, відкинувши без вороття першу нагоду. З цієї точки зору безсмертний, як і смертний, народжується кількома й робиться одним. Навіть коли хто тимчасово невизначений, тобто без меж, його «життя» однаково буде скінченним у самому своєму бутті, бо робить себе неповторним. Смерть не має з цим нічого спільного, вона настає «свого часу», і людська реальність, відкриваючи собі власну скінченність, не відкриває тим самим своєї смертності.

Тож смерть аж ніяк не є онтологічною структурою мого буття, принаймні тією мірою, якою воно є *для-себе*; це *інший* є смертним у своєму бутті. В бутті-для-себе нема жодного місця для смерті, воно не може ні сподіватися її, ні реалізувати її, ні проектуватися до неї; смерть аж ніяк не є основою скінченності буття-для-себе, і, як брати загалом, смерть не може бути ні заснованою зсередини як проект первісної свободи, ні бути отриманою зовні як якість із допомогою для-себе. Що ж тоді смерть? Не що інше, як певний аспект фактичності і буття-для-іншого, тобто не що інше, як *дане*. Абсурдно, що ми народилися, абсурдно, що ми помираємо. З іншого боку, ця абсурдність репрезентується як перманентне відчуження мого буття — можливості, що вже є не *моєю* можливістю, а можливістю іншого. Отже, це зовнішня і фактична ме-

жа моєї суб'єктивності. Але чи не впізнаєте ви тут дескрипції, до якої ми намагалися вдатися в попередньому розділі? Ця фактична межа, яку ми в певному розумінні маємо утвердити, оскільки нічого не проникає в нас зовні і оскільки в певному розумінні необхідно, щоб ми *відчували* смерть, аби мати змогу навіть просто назвати її, і з якою, проте, ніколи не *стикається* для-себе, бо межа не входить до *нього*, а є тільки невизначеною перманентністю його буття для-іншого,— то що ж таке ця межа, як не одне з нездійсненних? Що ж це таке, як не синтетичний аспект мого *зворотного боку? Смертний* репрезентує теперішнє буття, яким я є для-іншого; *смерть* репрезентує майбутнє значення мого теперішнього для-себе для іншого. Отже, йдеться про перманентну межу моїх проектів, і як таку цю межу слід прийняти. Це, отже, зовнішність, що залишиться зовнішністю навіть у спробі (й через спробу) для-себе здійснити її. Це те, що ми визначили вище як *нездійсненне, яке треба здійснити*. Тут, по суті, немає різниці між вибором, яким свобода приймає свою смерть як невловну й незбагненну межу своєї суб'єктивності, і вибором, яким вона вибирає бути свободою, обмеженою фактом свободи іншого. Таким чином, смерть не є моєю можливістю в розумінні, визначеному раніше; вона є ситуацією-межею, як вибраний і невловний зворотний бік мого вибору. Вона не є *моїм* можливим у розумінні, що була б моєю власною метою, яка повідомлятиме мені про моє буття, але завдяки факту, що вона є неминучою необхідністю існувати десь-інде як зовні і в-собі, інтеріоризована як «остаточна», тобто як тематичне і недосяжне значення ієрархізованих можливих. Отже, смерть пронизує мене в самому серці кожного з моїх проектів як їхній неминучий зворотний бік. Але саме тому, що цей «зворотний бік» має бути прийнятим не як *моя можливість*, а як можливість, що для мене більше вже не буде можливостей, він *не надщерблює мене*. Свобода, що є *моєю свободою*, лишається тотальною і безмежною, і не тому, що смерть не обмежує її, а тому що свобода ніколи не стикається з цією межею, смерть — аж ніяк не перешкода моїм проектам, вона є тільки долею *десь-інде* цих проектів. Я не «вільний, щоб умерти», а є вільним смертним.

Оскільки смерть утікає від моїх проектів, бо є нездійсненною, я сам утікаю від смерті в самому своєму проекті. Оскільки смерть завжди понад моєю суб'єктивністю, для неї немає місця в моїй суб'єктивності. Й ця суб'єктивність утверджується не *проти* смерті, а незалежно від неї, дарма що це утвердження негайно стає відчуженим. Ми, отже, не можемо ні думати про смерть, ні сподіватися її, ні озброюватися проти неї, але й наші проекти як проекти — не внаслідок нашого засліплення, як кажуть християни, а в принципі — незалежні від неї. І хоч є безліч можливих позицій супроти цього нездійсненного, «яке треба здійснити на додачу», тут немає місця, щоб класифікувати ці позиції як автентичні та неавтентичні, бо ми й справді завжди вмираємо *на додачу*.

Ці різні дескрипції, пов'язані з моїм місцем, моїм минулим, моїм навколишнім, моїм ближнім, не мають претензій ні на вичерпність, ні навіть на докладність. Їхня мета — просто дати нам набагато виразнішу концепцію того, що таке «ситуація». Завдяки їм ми маємо змогу значно точніше виразити оте «буття-в-ситуації», що характеризує для-себе тією мірою, якою воно відповідальне за свій спосіб буття, не будучи основою свого буття.

1. Я екзистент *серед* інших екзистентів. Але я не можу «реалізувати» це існування серед інших, я не можу сприймати як *об'єкти* екзистентів, що оточують мене, ні сприймати себе самого як екзистента *оточеного*, ні навіть надати значення уявленню *«серед»*, хіба що вибравши себе сам, і то не в своєму бутті, а в своєму способі буття. Вибір цієї мети є вибором *того, що ще не існує*. Моя позиція серед світу, визначена зв'язком між інструментальною корисністю чи ворожістю реалій, які оточують мене, і моєю власною фактичністю, тобто відкриття небезпек, що чигають на мене у світі, перешкод, із якими я можу там зіткнутися, допомоги, яка може бути запропонована мені, і все це в світлі радикальної неантизації мене самого й радикального внутрішнього заперечення в-собі, здійснених з точки зору вільно поставленої мети,— ось те, що ми називаємо *ситуацією*.

2. Ситуація існує тільки в кореляції з подоланням даного до якоїсь мети. Вона є способом, яким дане,

яким я є, і дане, яким я не є, розкриваються для-себе, яким я є, таким способом, наче я не є ним. Кажучи: «*ситуація*», ми, отже, говоримо про «позицію, сприйняту для-себе, що є в ситуації». Неможливо розглядати ситуацію зовні; вона фіксується у *формі в собі*. Отже, ситуацію не можна назвати ні об'єктивною, ні суб'єктивною, хоча часткові структури цієї ситуації (чашка, яку я беру, стіл, на який я спираюсь, тощо) можуть і повинні бути суворо об'єктивними.

Ситуація не може бути *суб'єктивною*, бо вона не є ні сумою, ні єдністю *вражень*, які справляють на нас речі. Вона є *самими речами* і мною серед речей, бо моя поява у світі як чиста неантизація буття не має іншого наслідку, як тільки спричиняти, щоб *тут були* речі, й не додає *нічого*. В цьому аспекті ситуація зраджує мою *фактичність*, тобто факт, що речі *є тут* просто такими, якими вони є, без необхідності чи можливості бути іншими, і я *є тут* серед них.

Але ситуація не може бути і *об'єктивною* в тому розумінні, в якому вона була б чистим даним, що його встановив би суб'єкт, аж ніяк не втягуючись у конституйовану таким чином систему. Фактично, ситуація самим значенням даного (значенням, без якого *тут не було б* навіть даного) відображує для-себе його свободу. Якщо ситуація не є ні суб'єктивною, ні об'єктивною, то це тому, що вона не конституює *пізнання*, ні навіть афективного розуміння стану світу з боку суб'єкта; ситуація є *зв'язком буття* між для-себе і в-собі, що його неантизує для-себе. Ситуація — це ввесь суб'єкт (він є *не чим* іншим, як своєю ситуацією), а також уся «річ» (*тут* ніколи не було чогось іншого, крім речей). Ситуація — це суб'єкт, що, якщо хочете, освітлює речі самим подоланням їх, або ж це речі, що відсилають суб'єктові свій образ. Це тотальна фактичність, абсолютна випадковість світу, мого народження, мого місця, мого минулого, мого навколишнього, факту мого ближнього — і це моя безмежна свобода як така, що спричиняє, аби для мене була фактичність. Саме цей курний шлях, що здіймається вгору, ця пекуча спрага, яку я відчуваю, ця відмова людей дати мені напитися, бо я не маю грошей або ж я з іншої країни й не належу до

їхньої раси; це моя покинутість серед цього ворожого населення разом з утомою мого тіла, яка, можливо, перешкодить мені досягнути мети, яку я собі поставив. Але це ще і оця *мета* — не та, яку я формулюю виразно та експліцитно, а та, яка є тут, повсюди навколо мене, як те, що об'єднує і пояснює всі факти, те, що організує їх у тотальність, яка піддається дескрипції, замість робити з них безладний кошмар.

3. Якщо для-себе — не що інше, як своя ситуація, з цього випливає, що буття-в-ситуації визначає людську-реальність, звітуючи водночас про своє *буття-тут* і про своє *буття-понад*. Людська-реальність і справді є *буттям, яке завжди понад своїм буттям-тут*. А ситуація — це організована тотальність буття-тут, інтерпретована й пережита в бутті-понад і через нього. Отже, привілейованої ситуації нема, і ми розуміємо під цим, що немає ситуації, де *дане* придушило б своєю вагою свободу, що конституює його як таке, і навпаки, немає й ситуації, де для-себе було б *вільнішим*, ніж в інших ситуаціях. Це твердження не слід розуміти як те, що ця Бергсонова «внутрішня свобода», яку Поліцер висміяв у своїй праці *«La fin d'une parade philosophique»* («Кінець філософського параду») і яка просто означала визнання за рабом незалежності внутрішнього життя і серця, дарма що він у кайданах. Проголошуючи, що раб у кайданах не менш вільний, ніж його господар, ми не хочемо говорити про свободу, що залишиться невизначеною. Раб у кайданах *вільний, щоб розбити їх*, і це означає, що саме значення його кайданів з'явиться йому в світлі мети, яку він обере: лишатися рабом чи піти на найбільший ризик і визволитися з рабства. Безперечно, раб не зможе домогтися багатства й рівня життя свого господаря, але це аж ніяк не об'єкти його *проектів*, він може тільки мріяти про володіння тими скарбами; його *фактичність* така, що світ йому з'являється з іншим обличчям і він має поставити й розв'язати інші проблеми, зокрема йому слід фундаментально вибрати себе на терені *рабства* і тим самим надати значення тому темному примусові. Якщо він, скажімо, вибере бунт, тоді рабство, аж ніяк не будучи *спершу* перешкодою цьому бунтові, набере свого значення й свого коефіцієнта ворожості тільки через бунт.

Саме тому, що життя раба, який повстав і гине під час повстання, є вільним життям, саме тому, що ситуація, освітлена вільним проектом, повна й конкретна, саме тому, що головною й невідкладною проблемою цього життя є «А чи досягну я мети?» — саме тому ситуацію раба *годі порівнювати* з ситуацією господаря. Кожен із них, фактично, набирає свого значення тільки для для-себе в ситуації й на основі вільного вибору своїх цілей. Порівняння може зробити тільки якась третя особа, а отже, воно не може мати місця між двома об'єктивними формами серед світу; крім того, порівняння можна встановити тільки в світлі проекту, що його вільно вибрала третя особа. Немає жодної абсолютної точки зору, на яку можна було б стати, щоб порівняти різні ситуації, кожна особа реалізує лиш одну ситуацію — *свою*.

4. Ситуація, будучи освітлена цілями, що й самі спроектовані тільки на основі *буття-тут*, яке вони освітлюють, репрезентується як вищою мірою *конкретна*. Звісно, вона містить і підтримує абстрактні та універсальні структури, але її слід розуміти як *єдине обличчя*, яке світ повертає до нас, як наш унікальний особистий шанс. Пригадайте отой сюжет із Кафки: крамар іде обстоювати свою судову справу до замку, але страшний охоронець загороджує йому вхід. Крамар не наважується пройти, чекає й помирає в чеканні. У мить смерті він запитує охоронця: «Як це сталося, що я чекав тільки сам?» І охоронець відповів: «Ця брама призначалася тільки для тебе». Те саме й у випадку для-себе, якщо, крім того, додати, що *кожен робить собі свою власну браму*. Конкретність ситуації зокрема виявляється фактом, що для-себе *ніколи не прагне* фундаментальних абстрактних та універсальних цілей. Безперечно, в наступному розділі ми побачимо, що глибоке значення вибору універсальне і тому для-себе спричиняє, що людська-реальність існує як вид. І знову-таки необхідно *вивільнити* значення, що є *імпліцитним*, і саме для цього нам придасться екзистенційний психоаналіз. Тільки-но вивільнившись, остаточне і початкове значення для-себе з'явиться як *unselbständig*, що потребує, аби виявитись, особливої конкретності [1]. Але мета для-себе як пережита і прагнена в проекті, яким для-себе долає і засновує реальне,

розкривається в її конкретності для для-себе як конкретна зміна ситуації, яку воно живе (розбити свої кайдани, стати королем франків, визволити Польщу, захищати інтереси пролетаріату). І знову-таки, для-себе не проектує спершу захищати інтереси пролетаріату взагалі, бо спрямовуватиметься на пролетаріат через ту або ту конкретну групу робітників, до якої належить ця *особа*. Це через те, що мета, фактично, освітлює дане тільки тому, що вибрана як подолання *цього* даного. Для-себе не з'являється з цілком даною метою, проте, «роблячи ситуацію», воно й саме «робиться», і навпаки.

5. Ситуація, не будучи ні об'єктивною, ні суб'єктивною, не може бути розглянута ні як вільний результат свободи, ні як сукупність примусів, які я зазнаю; ситуація походить з освітлення примусу свободою, що надає йому його значення примусу. Між грубими екзистентами не може бути зв'язку, тільки свобода засновує зв'язки, згруповуючи екзистенти в інструментальні комплекси, і саме вона проектує *сенс* цих зв'язків, тобто свою мету. Але саме тому, що я проектую себе до мети через світ *зв'язків*, я натрапляю тепер на наслідки, на пов'язані послідовності, на комплекси і повинен визначитись діяти відповідно до законів. Ці закони і спосіб, яким я використовую їх, визначають невдачу або успіх моїх спроб. Але саме через свободу в світ приходять законні зв'язки. Таким чином, свобода замикає себе у світ як вільний проект до цілей.

6. Для-себе є темпоралізацією, і це означає, що воно *не є*, воно «робиться». Саме *ситуація* має усвідомити цю *субстанційну перманентність*, яку ми охоче визнаємо за людьми («він не змінився», «він завжди той самий») і яку людина в багатьох випадках відчуває емпірично як свою. Вільна наполегливість у якомусь одному проекті, по суті, не свідчить про жодну перманентність, навпаки, це, як ми бачили, постійне оновлення моєї втягненості. Проте реалії, огорнені й освітлені проектом, що розгортається і утверджується, репрезентують перманентність у-собі і, тією мірою, якою вони відсилають нам наш образ, вони підтримують нас своєю вічністю, і часто навіть

[1] Пор. наступний розділ.

ми самі приймаємо їхню перманентність за нашу. Зокрема перманентність місця і оточення, суджень наших ближніх про нас, нашого минулого — все це *формує* викривлений образ нашої *наполегливості*. Поки я темпоралізуюсь, я завжди є *для іншого* французом, функціонером або пролетарем. Це нездійсненне має характер незмінної межі моєї ситуації. Так само й те, що називають темпераментом або характером особи і що є не чим іншим, як її вільним проектом тією мірою, якою вона *є-для-іншого*, теж з'являється для для-себе як незмінне нездійсненне. Ален слушно зазначив, що характер є *обтяжцею*. Той, хто каже: «Зі мною важко спілкуватися», вступає у вільний союз зі своєю злостивістю, і водночас його слова — вільна інтерпретація певних двозначних подробиць його минулого. В цьому розумінні тут немає характеру, а є тільки самопроект. Проте не слід, однак, хибно розуміти аспект «даного» в характері. Це правда, що для іншого, що сприймає мене як іншого-як-об'єкт, я є злим, лицемірним або щирим, боягузом або сміливцем. Цей аспект послано мені поглядом іншого; відчувши цей погляд, характер, що був вільним пережитим і самоусвідомлюваним проектом, стає нездійсненним *«ne varietur»*, яке треба приймати. Отже, характер залежить не тільки від іншого, а й від позиції, яку я займу щодо іншого, й моєї наполегливості підтримувати цю позицію. Тією мірою, якою я даю себе зачарувати поглядом іншого, мій характер поставатиме в моїх власних очах як нездійсненне *«ne varietur»*, субстанційна перманентність мого буття — на кшталт того, що висловлюють такі банальні й повсякденні фрази, як «Мені сорок п'ять років, і я не збираюся мінятися». Характер часто є навіть тим, що його намагається опанувати для-себе, щоб стати в-собі-для-себе, яким воно проектує бути. Проте слід відзначити, що ця перманентність минулого, навколишнього й характеру не є *даними* якостями; вони розкриваються на речах тільки в кореляції з неперервністю мого проекту. Було б марно сподіватися, наприклад, виявивши після війни або тривалого вигнання начебто незмінність конкретного гірського краєвиду, засновувати на інертності й видимій перманентності того каміння надію на відродження минулого. Цей краєвид відкриває

свою перманентність тільки через наполегливий проект; ці гори мають якесь *значення* в межах моєї ситуації — тим або тим способом формують мою належність до нації, що тепер тішиться миром, сама є своїм господарем і займає певний щабель у міжнародній ієрархії. Та коли я побачу гори після поразки або під час окупації частини національної території, вони взагалі не зможуть запропонувати мені ту саму картину, і це тому, що я сам маю інші проекти, по-іншому втягнений у світ.

І, нарешті, ми бачили, що внутрішні збурення ситуації внаслідок незалежних змін навколишнього завжди можна передбачити. Ці зміни ніколи не можуть *спровокувати* зміну мого проекту, але на основі моєї свободи можуть спричинити спрощення або ускладнення ситуації. Через те мій початковий проект розкриється мені з більшою чи меншою простотою. Адже особа ніколи не є ні простою, ні складною, тільки її ситуація може бути такою або такою. Я й справді — не що інше, як свій самопроект понад визначеною ситуацією, і цей проект попередньо окреслює мене на основі конкретної ситуації, так само як і освітлює, крім того, ситуацію на основі мого вибору. Отже, якщо ситуація в своїй сукупності спростилася, якщо зсуви, просідання ґрунту та ерозія надали їй грубих рис з разючими контрастами й великою фрагментованістю, я й сам буду простим, бо мій вибір — вибір, яким я є,— будучи сприйняттям *цієї* ситуації-*тут*, може бути тільки простим. Поява нових ускладнень матиме своїм наслідком презентацію мені ускладненої ситуації, понад якою і я себе виявлю ускладненим. Це те, що може спостерегти кожен, побачивши, з якою майже тваринною простотою поводяться військовополонені внаслідок крайнього спрощення своєї ситуації; це спрощення не може змінити значення самого їхнього проекту, але на самій основі свободи призводить до конденсації та уніформізації навколишнього, що конституюється в набагато виразнішому, набагато грубішому й набагато сконденсованішому сприйнятті (й через це сприйняття) фундаментальних цілей полоненого. Йдеться, зрештою, про внутрішній метаболізм, а не глобальну метаморфозу, що вплине й на *форму* ситуації.

Проте це зміни, які я відкриваю як зміни «в моєму житті», тобто в єдиних рамках того самого проекту.

III. Свобода і відповідальність

Дарма що дальші міркування зацікавлять переважно мораліста, на нашу думку, після викладених дескрипцій та аргументів буде однаково корисним повернутися до свободи для-себе і спробувати зрозуміти те, що репрезентує для людської долі факт цієї свободи.

Головним наслідком наших попередніх зауважень є те, що людина, приречена бути вільною, несе на своїх плечах тягар усього світу; вона відповідальна за світ і за себе саму як спосіб буття. Ми беремо слово «відповідальність» у його звичайному значенні «усвідомлення, що ти — незаперечний автор якоїсь події чи об'єкта». В цьому розумінні відповідальність для-себе дуже тяжка, оскільки воно — саме те, через що спричиняється, щоб *тут був* світ; а оскільки воно ще й те, що *спричиняє себе бути*, тоді хоч якою буде ситуація, в якій воно опиниться, для-себе має повністю прийняти цю ситуацію з притаманним їй коефіцієнтом ворожості, навіть якщо той коефіцієнт нестерпний; воно має прийняти ситуацію з гордовитим усвідомленням, що є її автором, бо й найприкріші незручності, і найтяжчі загрози, з якими може зіткнутись моя особа, мають значення тільки завдяки моєму проектові; саме на тлі втягненості, якою я є, з'являються й вони. Отже, нерозумно думати про те, щоб нарікати, бо ніщо чуже не визначило того, що ми відчуваємо, чим живемо і чим ми є. А втім, ця абсолютна відповідальність — не резигнація, а проста логічна вимога наслідків нашої свободи. Те, що трапляється зі мною, трапляється через мене, і я не можу ні вплинути на нього, ні повстати проти нього, ні змиритися з ним. Крім того, все, що трапляється зі мною,— *моє*; під цим передусім слід розуміти те, що як людина я завжди дорівнюю тому, що трапляється зі мною, бо те, що трапляється з людиною через інших людей або через неї саму, може бути тільки людським. Наймоторошніші ситуації на війні, найтяжчі тортури не створюють нелюдського стану речей: немає нелюдської ситуації. Тільки через страх,

утечу і вдавання до магічних моделей поведінки я *визначу* нелюдське, але це визначення — людське, і я матиму за нього повну відповідальність. Ситуація *моя* ще й тому, що вона є образом мого вільного самовибору, і все, що вона презентує мені, є *моїм*, оскільки це репрезентує й символізує мене. Хіба не я визначаю коефіцієнт ворожості речей і навіть їхню непередбачуваність, визначаючи сам себе? Таким чином, у житті немає *випадковості*: якась соціальна подія, що раптом вибухає і втягує мене, не приходить іззовні; якщо я мобілізований на війну, ця війна — *моя*, вона створена за моїм образом, і я заслуговую її. Я її заслуговую передусім тому, що завжди можу уникнути її через самогубство або дезертирство; ці останні можливі мають завжди бути присутні, коли йдеться про зіткнення з ситуацією. Якщо я не тікаю від війни, то *вибираю* її. Таке може статись унаслідок інертності, боягузтва перед лицем громадської думки або через те, що я віддаю перевагу якимсь іншим вартостям (прихильним судженням своїх ближніх, честі родини тощо), а не вартості відмови воювати. Хай там як, ідеться про вибір. Цей вибір неперервно й постійно повторюватиметься аж до кінця війни, отже, слід погодитись із словами Ж. Ромена [1]: «На війні не буває невинних жертв». Тож якщо я віддаю перевагу війні, а не смерті або нечестю, все йде так, немов я взяв на себе ввесь тягар відповідальності за цю війну. Безперечно, інші проголосили мене простим співучасником і, може, навіть відчують спокусу розглядати мене як такого. Але це уявлення про співучасть має тільки юридичний сенс і тут не придатне, бо ж *від мене* залежало, щоб для мене й через мене ця війна не існувала, а я визначив, щоб вона існувала. Отже, тут немає жодного примусу, бо примус не може мати влади над свободою; я не маю жодних виправдань, бо, як ми не раз казали в цій книжці, найвластивіша особливість людської-реальності полягає в тому, що вона не має виправдань. Мені, отже, не лишається нічого, як тільки вимагати цієї війни. Крім того, ця війна *моя* ще й завдяки тому єдиному факту, що виникає в ситуації, яку я спричинив бути, і я можу відкрити в ситуа-

[1] J. Romains, *Les Hommes de bonne volonté*; «Prélude à Verdun».

ції війну, тільки обстоюючи її або виступаючи проти неї, тепер я вже не можу відрізнити свого самовибору від свого вибору війни. Жити цією війною — це вибирати себе через неї й вибирати її через мій самовибір. Отже, ніяк не можна розглядати війну як «чотири роки вакацій» або як «відкладання», «призупинення», бо більша частка моєї відповідальності припадає на інше, лежить у царині мого шлюбного, родинного чи професійного життя. В цій війні, що я вибрав, я вибираю себе щодня і, спричиняючи себе, роблю її своєю. Якщо вона має бути чотирма марними роками, то саме я відповідаю за це. І, нарешті, як ми зауважили в попередньому розділі, кожна людина є абсолютним самовибором на основі світу знань і технік, що їх водночас приймає та освітлює цей вибір; кожна особа є абсолютом, що виникає за якоїсь абсолютної дати і є цілком незмисленною за якоїсь іншої дати. Отже, зрештою, марно запитувати себе, ким би я був, якби ця війна не спалахнула, бо я вибрав себе як одне з можливих значень доби, що непомітно вела до війни; я не відрізняю себе від самої цієї доби, я не можу бути перенесеним до якоїсь іншої доби без суперечності. Отже, *я є* цією війною, що обмежує і робить зрозумілим період, який передував війні. В цьому розумінні до нещодавно процитованої формули: «Не буває невинних жертв» — слід, щоб ясніше визначити відповідальність для-себе, додати ще одну: «Ми маємо війну, яку заслуговуємо». Отже, цілком вільний, такий, що мене годі відрізнити від періоду, значенням якого я вибрав бути, не менш глибоко відповідальний за війну, ніж якби я сам проголосив її, неспроможний жити, не інтегруючись до *своєї* ситуації, цілком втягуючись у неї й позначаючи її своєю печаттю, я маю бути без нарікань і гризот, так само як я є без виправдань, бо з миті своєї появи до буття я сам беру на себе тягар усього світу, і його ніщо і ніхто не може полегшити.

Але ця відповідальність особливого типу. І справді, мені скажуть у відповідь, що «я не просив, щоб мене народили», але це тільки наївний спосіб наголошувати на нашій фактичності. Я, фактично, відповідальний за все, крім самої своєї відповідальності, бо я не є основою свого буття. Отже, все діється так, ніби я змушений бути

відповідальним. Я *покинутий* у світі, але не в тому розумінні, що лишуся покинутий і пасивний у ворожому всесвіті, немов дошка, що пливе за водою,— навпаки: в розумінні, що я раптом опинюся сам і без допомоги, втягнений у світ, за який маю повну відповідальність, неспроможний, хоч би що я робив, уникнути бодай на мить тієї відповідальності, бо я відповідальний навіть за своє бажання втекти від відповідальності. Стати пасивним у світі, відмовитися діяти на речі й на інших — це знову-таки вибрати себе, і самогубство — тільки один зі способів буття-у-світі. Отже, я стикаюся з абсолютною відповідальністю через те, що моя фактичність (тут — факт мого народження) безпосередньо незбагненна й навіть незмисленна, бо факт мого народження ніколи не з'являється як грубий факт, а завжди через проективну реконструкцію мого для-себе. Я або соромлюся того, що народився, або радію з приводу цього, або, намагаючись накласти на себе руки, стверджую, що живу і приймаю це життя як лихе. Таким чином, у певному розумінні я *вибираю* бути народженим. Сам цей вибір цілком сподіяний фактичністю, оскільки я не можу не вибирати, але ця фактичність з'являється тільки тією мірою, якою я долаю її до своїх цілей. Отже, фактичність є всюди, проте невловна, я всюди натрапляю тільки на свою відповідальність, через те й не можу запитувати: «*Навіщо* я народився?», проклинати день свого народження або заявляти, що я не просив, щоб мене народжували, бо ці різні позиції щодо мого народження, тобто *факту*, що я реалізував якусь присутність у світі, є якраз не чим іншим, як способами взяти повну відповідальність за це народження і зробити його *своїм*. Тут я знову натрапляю тільки на себе й свої проекти, тож, зрештою, моя покинутість, тобто моя фактичність, полягає просто в тому, що я приречений бути цілковито відповідальним за самого себе. Я є буттям, що *є* таким чином, немов у його бутті йдеться про його буття. І це «є» мого буття є як присутнє і невловне.

За таких умов майже кожна подія у світі може розкритися мені тільки як *нагода* (нагода *скористатися, програвати, знехтувати* і т. ін.), або, як висловитись точніше, оскільки все, що трапляється з нами, можна роглядати

як *шанс*, тобто може з'явитися нам тільки як спосіб реалізувати це буття, про яке йдеться в нашому бутті, і оскільки інші як трансцендовані-трансцендентності теж є тільки *нагодами* і *шансами*, відповідальність для-себе поширюється на ввесь світ як населений-світ. Отож саме так для-себе сприймає себе в страху, тобто як буття, що не є основою ні свого буття, ні буття іншого, ні в-собі, що формує світ, а натомість змушене визначати значення буття — і в собі, і всюди за своїми межами. Той, хто реалізує в страху своє становище як *буття*, вкинутого у відповідальність, що поширюється аж на саму його покинутість, уже не має ні гризот, ні нарікань, ні виправдань; він є не чим іншим, як тільки свободою, яка цілком розкриває себе саму і буття якої перебуває в самому цьому розкритті. Але, як ми зауважили на початку книжки, здебільшого ми тікаємо від страху, повнячись нещирості.

Розділ II
РОБИТИ І МАТИ

I. Екзистенційний психоаналіз

Якщо правда, що людська-реальність, як ми спробували визначити, повідомляє про себе й визначається цілями, яких домагається, вивчення і класифікація цих цілей стає доконечною потребою. І справді, в попередньому розділі ми розглядали для-себе тільки з погляду його вільного проекту, тобто пориву, яким він кидається до своєї мети. А тепер годиться звернутись до самої цієї мети, бо вона *становить частину* абсолютної суб'єктивності як її трансцендентна і об'єктивна межа. Саме це мала на увазі емпірична психологія, припускаючи, що конкретна людина визначається своїми бажаннями. Але тут нам слід застерегтися від двох помилок: передусім емпіричний психолог, визначаючи людину через її бажання, був жертвою субстанціалістичної ілюзії. Він розглядав бажання як таке, що є *в* людині, як «зміст» її свідомості й гадав, що значення бажання притаманне самому бажанню. Таким чином, він уникав усього, що могло б породити ідею трансцендентності. Але якщо я хочу мати будинок, випити склянку води, пестити жіноче тіло, як це тіло, ця склянка, цей будинок можуть перебувати в моєму бажанні і як моє бажання може бути чимсь іншим, крім усвідомлення цих об'єктів як бажаних? Отже, стережімося розглядати бажання як невеличкі психічні сутності, що живуть у свідомості; вони є самою свідомістю в її первісній проекційній, трансцендентній структурі, оскільки свідомість у принципі є свідомістю *про* якусь річ [усвідомленням цієї речі].

Друга помилка, тісно пов'язана з першою, полягає в розгляді психологічного дослідження як закінченого, тільки-но досягнено конкретної сукупності емпіричних бажань. Таким чином, людина визначається пучком тенденцій, які змогло встановити емпіричне спостереження. Природна річ, психолог не завжди обмежується визначенням *суми* тих тенденцій, він хоче виявити їхні зв'язки, їхню узгодженість та гармонію, намагається репрезентувати сукупність бажань як синтетичну організацію, в якій кожне бажання діє і впливає на решту бажань. Скажімо, один критик, намагаючись розтлумачити «психологію» Флобера, напише, що він, «здавалося, вже замолоду знав, що його нормальний стан — постійна екзальтація, породжена відчуттям як свого грандіозного честолюбства, так і непереможної сили... *Отже*, буяння його молодої крові перетворилось у любов до літератури, і на вісімнадцятому році життя він уже належав до тих рано дозрілих душ, що в енергії стилю та в яскравості художньої вигадки добирають способу погамувати потребу бурхливої діяльності й палких почуттів, що не дає їм спокою»[1].

У цьому уступі відчувається намагання звести складну особистість підлітка до кількох перших бажань, так само як хімік перетворює складну речовину на просту комбінацію простих речовин. Тими першими даними будуть грандіозне честолюбство, потреба бурхливої діяльності й палких почуттів; ці елементи, поєднуючись, витворюють постійну екзальтацію. Ця екзальтація, як кількома словами, які ми не процитували, зауважив Бурже, живилася багатою й добре дібраною лектурою і намагалася стишитись, знаходячи собі вияв у художній вигадці, що символічно вгамовувала її, спрямовувала в інші канали. І ось, перед нами вже готовий ескіз генези літературного «темпераменту».

Але такий психологічний *аналіз* передусім спирається на постулат, що індивідуальний факт — це продукт перетину абстрактних, універсальних законів. Факт, який треба пояснити,— схильність до літератури молодого Флобера,— пояснюється комбінацією *типових* абстракт-

[1] Paul Bourget, *Essais de psychologie contemporaine: G. Flaubert.*

них бажань, які можна побачити в «підлітка взагалі». Конкретним тут є лише їхня комбінація, а самі по собі вони є тільки схемами. Отже, за гіпотезою, абстрактне передує конкретному, а конкретне — не що .інше, як організація абстрактних якостей; індивід є тільки перетином універсальних схем. Але — окрім логічної абсурдності такого постулату — у вибраному прикладі ми добре бачимо, що він просто не спроможний пояснити, що становить індивідуальність розглянутого проекту. Те, що «потреба палких відчуттів» угамовується і йде в інші канали, стаючи потребою писати,— це не пояснення «покликання» Флобера, а якраз те, що треба пояснити. Безперечно, можна подати тисячі відомих і невідомих обставин, які перетворили цю потребу палких відчуттів на потребу діяти. Але передусім — це зректися будь-яких спроб пояснити і спиратися на те, що годі розкрити [1]. Крім того, це відкидати чистого індивіда, вже вигнаного з Флоберової суб'єктивності, в зовнішні обставини його життя. І, нарешті, листування Флобера доводить, що ще до «кризи підліткового віку», вже змалку Флоберові не давала спокою потреба писати.

На кожному етапі щойно процитованого опису ми натрапляли на провалля. Чому честолюбство й відчуття сили витворили у Флобера *екзальтацію*, а не спокійне чекання чи похмуру нетерплячість? Чому ця екзальтація специфікувалась у потребу бурхливої діяльності й палких почуттів? Чи, радше, чого ця потреба з'явилася так зненацька, спонтанно зародившись, наприкінці абзацу? І чому замість шукати заспокоєння в насильних діях, у гульні, любовних пригодах чи бешкетах вона вибрала для себе символічне задоволення? І чому це символічне задоволення, що могло, зрештою, знайти собі і якийсь немистецький вияв (адже є, скажімо, й містицизм), виявилось у *літературі*, а не в малярстві чи музиці? «Я б міг,— писав десь Флобер,— бути великим актором». Чого ж він не спробував бути актором? Одне слово, ми нічого не зрозуміли, ми бачили тільки низку випадкових подій,

[1] Якщо юні роки Флобера, тією мірою, якою ми їх знаємо, і справді не пропонують нам у цьому аспекті нічого особливого, слід припустити вплив непомислених фактів, що в принципі уникли уваги критика.

бажань, що, повністю озброєні, постають одні з одних, і не маємо жодної змоги зрозуміти їхнє зародження. *Переходи*, формування, трансформації ретельно завуальовані від нас, ми обмежилися тільки упорядкуванням цієї низки, наводячи емпірично встановлені, але буквально незбагненні послідовності (потреба діяти передувала в підлітка потребі писати). І це називають психологією! Розгорніть навмання чиюсь біографію, і саме такий тип дескрипцій ви знайдете там, більш або менш почленований розповідями про зовнішні події та посиланнями на великі пояснювальні кумири нашої доби — спадковість, освіту, середовище, фізіологічну конституцію. Але в найкращих працях інколи трапляється, що зв'язок, установлений між попереднім і наступним або між двома одночасними бажаннями та їхньою взаємною дією, не тільки просто сформульований як правильна послідовність, а ще й «збагненний» у тому розумінні, в якому Ясперс трактує його в своїй загальній праці про психопатологію. Але ця збагненність лишається тільки сприйняттям загальних *зв'язків*. Наприклад, ми сприймаємо зв'язок між цнотою і містицизмом, між слабкістю і лицемірством. Але ми ніколи не знаємо про конкретний зв'язок між *цією* цнотою (*цим* утриманням відносно тієї або тієї жінки, *цією* боротьбою проти конкретної спокуси) та індивідуальним змістом містицизму; так само й психіатрія задовольняється, висвітливши загальні структури марень і не прагнучи зрозуміти конкретний та індивідуальний зміст психозів (чому цей чоловік гадає, що він саме та конкретна історична особа, а не якась інша, чому його компенсаторне марення задовольняється цими ідеями величі, а не якимись іншими, і т. д.).

Отож самі ці «психологічні» пояснення відсилають нас зрештою до не пояснених перших даних. Ці дані — прості речовини психології. Нам кажуть, наприклад, що Флобер мав «грандіозне честолюбство», і ввесь нещодавно процитований опис спирається на це первісне честолюбство. Нехай і так. Але це честолюбство є незводжуваним фактом, що аж ніяк не задовольнить розум. Ця незводжуваність не має тут іншого виправдання, крім відмови далі провадити аналіз. Там, де зупиняється психолог, факт, із яким він зіткнувся, подається як пер-

вісний. Саме це й пояснює отой неприємний стан резигнації й незадоволення, що його породжує читання таких психологічних досліджень. «Так-от, кажемо ми собі, Флобер був честолюбний. Тож такий він був чолов'яга». Отже, було б так само марно запитувати, чому він був такий, як і дізнаватися, чому він високий і білявий. Звичайно, нам слід десь зупинитися, бо перед нами сама випадковість усякого реального існування. Ця скеля вкрита мохом, наступна скеля ні. Ґустав Флобер мав літературне честолюбство, а його брат Ашіль не мав його. Оце й усе. Так само й тоді, коли ми бажаємо дізнатися властивості фосфору і намагаємося звести їх до структури хімічних молекул, які складають його. Але чому тут є молекули цього типу? Оце й усе. Дослідники психології Флобера намагатимуться й далі звести, якщо можливо, складність його поведінки, почуттів і вподобань до кількох *властивостей*, які можна більш-менш порівнювати з властивостями хімічних тіл, і прагнути вийти за їхні межі було б дурницею. А проте ми невиразно відчуваємо, що Флобер не «отримав» свого честолюбства. Воно означальне, отже, вільне. Ні спадковість, ні буржуазне походження, ні освіта не можуть бути його причиною, а ще меншою мірою — фізіологічні розважання про «нервовий темперамент», модні протягом якогось часу: адже нерв не є *означальним*, це колоїдна субстанція, яку слід описувати саму по собі; нерв аж ніяк не трансцендує себе, щоб через інші реалії повідомити собі, чим він є. Отже, нерв за жодних обставин не може стати основою для значення. В певному розумінні Флоберове честолюбство — факт з усією своєю випадковістю (і таки правда, що неможливо піднятися понад цим фактом), але в іншому розумінні воно *робиться*, і наше незадоволення є для нас ґарантом, що ми можемо сприйняти поза цим честолюбством щось інше, щось на кшталт радикальної постанови, яка, не припинивши бути випадковою, була б справжнім незворушуваним психічним. Ми якраз і вимагаємо — і цього ніхто ніколи не намагався дати нам — *справжньої* незворушуваності, тобто незворушуваного, незворушуваність якого була б *очевидною* для нас, незворушуваного, що не буде репрезентоване як постулат психології й результат її відмови або її неспро-

можності йти далі, незводжуваного, констатація якого викличе в нас почуття задоволення. І ця вимога походить не від нашого невпинного дошукування причини, не від регресії до безмежності, яку часто описують як складову частину раціонального пошуку і яка, отже,— аж ніяк не будучи пов'язаною тільки з психологічним дослідженням,— може виявитися в усіх науках і в усіх проблемах. Це не дитячий пошук якогось «тому», що не давало б місця жодному «чому?», а навпаки, вимога, заснована на преонтологічному сприйнятті людської-реальності й на пов'язаній із нею відмові розглядати людину як те, що можна проаналізувати і звести до первісних даних, до визначених бажань (або «потягів»), підтримуваних суб'єктом як властивості з допомогою об'єкта. Якщо її справді розглядати його як такого, то необхідно вибрати: *Флобер*, людина, яку ми можемо любити чи ненавидіти, проклинати або вихваляти, яка є для нас *іншим*, яка прямо нападає на наше власне буття вже тільки тому, що вона існувала, спершу або буде некваліфікованим субстратом цих бажань, тобто своєрідною невизначеною глиною, що має пасивно їх прийняти, або зведеться до простого пучка цих незводжуваних потягів. В обох випадках *людина* зникає, ми не знаходимо *«того»*, з *ким сталася* та або та пригода; або ж, шукаючи *особу*, ми натрапимо на безвартісну й суперечливу метафізичну субстанцію, або ж буття, яке ми шукаємо, зникне в поросі феноменів, пов'язаних між собою зовнішніми зв'язками. Бо те, що кожен з нас вимагає в самому своєму зусиллі зрозуміти іншого,— це передусім щоб ми ніколи не покликалися на ту ідею субстанції — нелюдську, оскільки вона по цей бік людського. Проте, зрештою, розглянуте буття не стирається на порох, і в ньому можна відкрити оту єдність,— для якої субстанція була тільки карикатурою,— що має бути єдністю відповідальності, єдністю приязною або ненависною, гідною прокльонів чи хвали, одне слово, *особистою*. Ця єдність, що є буттям розглянутої людини,— *вільне об'єднання*, і це об'єднання не може постати *після* розмаїття, яке воно об'єднує. Але *бути* для Флобера, як і для будь-якого суб'єкта «біографії»,— це об'єднуватися у світі. Незводжуване об'єднання, з яким ми маємо зіткнутися, яке *є Флобером* і якого

ми вимагаємо від біографів, щоб вони нам розкрили його,— це об'єднання *первісного проекту*, об'єднання, що має розкритися нам як *несубстанційний абсолют*. Отже, нам слід зректися незводжуваних подробиць і, взявши за критерій саму очевидність, не зупинятися в нашому дослідженні, аж поки стане очевидним, що ми не можемо й не повинні йти далі. Зокрема ми не повинні реконструйовувати особистість на основі її схильностей, так само як, за Спінозою, не повинні намагатися реконструювати субстанцію або її атрибути за сумою її модальностей. Будь-яке бажання, репрезентоване як незводжуване, є абсурдною випадковістю і втягує в абсурдність людську-реальність, узяту в її сукупності. Якщо, наприклад, я кажу про одного свого приятеля, що він «полюбляє веслувати», я свідомо пропоную припинити дослідження. Але, з іншого боку, я конституюю таким чином випадковий *факт*, який нічого не може пояснити і який, хоч і даний вільною постановою, не має ніякої незалежності. Я й справді не можу розглядати цю схильність до веслування як фундаментальний П'єрів проект, вона містить у собі щось похідне й другорядне. Отож ті, хто описує характер із допомогою послідовних мазків, підходять до розуміння, що кожен з тих мазків — кожне бажання, з яким ми зіткнулися,— пов'язаний із рештою чисто випадковими й суто зовнішніми відносинами. Той, хто, навпаки, намагатиметься пояснити ту схильність, ступить на шлях, який Конт назвав *матеріалізмом*, тобто вдасться до пояснення вищого через нижче. Він скаже, наприклад, що розглянутий суб'єт — спортсмен, отже, полюбляє фізичні вправи, крім того, шанувальник природи, що кохається в спортивних вправах просто неба. Отже, бажання він намагатиметься пояснити куди загальнішими й менш диференційованими вподобаннями, чиї відносини з бажаннями будуть десь такі, як відносини біологічного роду з окремими видами. Отже, психологічне пояснення, якщо воно не вирішило нараз зупинитися, є або рельєфним окресленням чистих відносин збігу чи постійної послідовності, або простою класифікацією. Пояснити любов П'єра до веслування — це зробити з нього члена родини залюблених у спортивні вправи просто неба і прив'язати цю родину до родини шанувальників

спорту взагалі. А втім, можна знайти ще загальніші та безплідніші рубрики, якщо класифікувати любов до спорту як один з аспектів любові до ризику, що сама буде дана як один зі специфічних різновидів любові до гри. Очевидно, що ця, так би мовити, поснювальна класифікація має ту саму вартість і збуджує ту саму цікавість, що й давні ботанічні класифікації: все зводиться до припущення про пріоритет абстрактного над конкретним, неначе любов до гри спершу існувала взагалі, щоб потім під дією обставин специфікуватись у любов до спорту, любов до спорту — в любов до веслування, і, нарешті, ця остання любов — в бажання веслувати по якійсь конкретній річці, за певних обставин і певної пори року; і, як і ботанічні класифікації, вона не спромагається пояснити конкретне збагачення, якого зазнає на кожному рівні розглянута абстрактна схильність. Але як вірити, що бажання веслувати є *тільки* бажанням веслувати? Чи можна таки справді припустити, що воно зводиться просто до того, чим воно є? Найпроникливіші моралісти вже показали нам, як бажання долає само себе; Паскаль, приміром, гадав, ніби в полюванні, грі з м'ячем та в сотнях інших різновидів фізичної діяльності він відкрив потребу розважатися, тобто в діяльності, що була б абсурдною, якби її звести до себе самої, він виявив значення, що трансцендує її,— отже, вказівку, яка відсилає до реальності людини взагалі й до її становища. Так само й Стендаль, попри свою прихильність до ідеологів, Пруст, попри свої інтелектуальні та аналітичні тенденції, переконали нас, що любов і ревнощі не можна звести до голого бажання володіти *конкретною* жінкою, бо любов — почуття, яке наміряються *через* жінку заволодіти всім світом. У цьому й криється значення Стендалевої кристалізації, і саме тому кохання, як його зобразив Стендаль, постає як спосіб буття-у-світі, тобто як фундаментальний зв'язок для-себе зі світом і з самим собою (самістю) через конкретну жінку; жінка репрезентує лише провідник, під'єднаний до електричного кола. Ці аналізи можуть бути неточні або правильні тільки почасти, проте спонукають нас припустити, що є інший метод, ніж суто аналітична дескрипція. Так само й католицькі романісти відразу вбачають у плотській любові її подо-

лання до Бога, в Доні Жуані — «вічно невдоволеного», в гріху — «порожнечу, яку має зайняти Бог». Тут не йдеться про те, щоб знайти абстрактне за конкретним: порив до Бога не *менш конкретний*, ніж потяг до конкретної жінки. Навпаки, йдеться про те, щоб під частковими й неповними аспектами суб'єкта віднайти справжню конкретність, що може бути тільки тотальністю свого пориву до буття, своїми первісними відносинами з собою, зі світом і з іншим, у єдності *внутрішніх* зв'язків і фундаментального проекту. Цей порив може бути тільки чисто індивідуальним та унікальним. Аж ніяк не віддаляючи нас від *особи*, як робить, скажімо, Бурже в своєму аналізі, конституюючи індивіда з допомогою додавання загальних тверджень, цей порив не приведе нас до того, щоб знаходити в потребі писати — і писати *конкретні* книжки — потребу діяльності взагалі; навпаки, відкидаючи одночасно теорію піддатливої глини й теорію пучка поривів, ми розкриємо особу в первісному проекті, що конституює її. Саме з цієї причини незворушність досягненого результату розкриється з усією очевидністю, і не тому, що він найбідніший і найабстрактніший, а тому, що найбагатший. Інтуїція тут буде сприйняттям індивідуальної повноти.

Отже, питання постає приблизно в такій формі: припустивши, що особа є тотальністю, ми не можемо сподіватися розкласти її через додавання або організацію різних поривів, які ми емпірично розкрили в ній. Навпаки, в кожній схильності, в кожному пориві особа виражається цілковито, хоч, може, щоразу в іншому аспекті, так само як Спінозина субстанція виражається цілковито в кожному зі своїх атрибутів. Якщо це так, то в кожному пориві, в кожній специфічній моделі поведінки суб'єкта ми повинні відкрити значення, що трансцендує їх. Конкретні ревнощі, належні до певної пори, в яких суб'єкт історизується відносно певної жінки, *означають*, для тих, хто тямить, глобальний зв'язок зі світом, через який *суб'єкт* самоконституює себе. Інакше кажучи, ця *емпірична* позиція сама по собі є виявом «вибору збагненного характеру». Й тут немає жодної таємниці, і тим паче нема збагненного плану, про який можна думати тільки тоді, коли ми сприймаємо і концептуалізуємо унікаль-

ний план емпіричного існування суб'єкта; якщо емпірична позиція *означає* вибір збагненного характеру, це тому, що *вона сама* є тим вибором. І справді, характерною особливістю розумного вибору, як ми пересвідчимося згодом, є те, що він може існувати тільки як трансцендентне значення кожного конкретного емпіричного вибору; він аж ніяк не відбувається спершу в якійсь неусвідомленій сфері або на ноуменальному рівні, щоб *потім* виразитись у конкретній спостережуваній позиції; тут немає навіть *онтологічного* вивищення над емпіричним вибором, але є в принципі те, що завжди має відокремлюватися від емпіричного вибору як його *попад* і безмежність його трансцендентності. Отже, веслуючи на річці, я є не чим іншим,— ні тут, ні в іншому світі,— як конкретним проектом веслування. Але сам цей проект, тією мірою, якою він є тотальністю мого буття, виражає мій первісний вибір за особливих обставин, він є не чим іншим, як моїм самовибором як тотальності за цих обставин. Ось чому потрібен спеціальний метод, щоб виявити це фундаментальне значення, яке містить у собі проект і яке може бути тільки індивідуальним секретом його буття-у-світі. Отже, радше *порівнюючи* різноманітні емпіричні схильності суб'єкта, ми намагатимемося розкрити і виявити фундаментальний проект, спільний для них усіх,— а не через просте додавання чи рекомпонування цих схильностей; у кожній схильності чи тенденції — вся особа.

Є, звичайно, безмежність можливих проектів, так само як є й безмежність можливих людей. Якщо нам однаково слід визначити певні спільні риси серед них і пробувати класифікувати їх у ширші категорії, годиться спершу запровадити індивідуальні дослідження у випадках, які нам вивчити найлегше. В цих дослідженнях ми керуватимемось принципом: зупинятися тільки перед очевидною незводжуваністю, тобто ніколи не вірити, ніби ми досягли первісного проекту, аж поки проектована мета з'явиться як *саме буття* розглянутого суб'єкта. Ось чому ми не можемо зупинитись на таких класифікаціях, як «автентичний самопроект» і «неавтентичний самопроект», що їх намагався запровадити Гайдеґер. Крім того, що така класифікація,

всупереч намірові автора, позначена турботою про етику, що виявляється в самій термінології, вона спирається, по суті, на позицію суб'єкта відносно своєї смерті. Але якщо смерть страшна і, отже, ми можемо або втекти від страху, або рішуче вкинутись у нього, то вже трюїзм казати, ніби це тому, що ми чіпляємося за життя. Отже, страх перед смертю й рішучу постанову або втечу в неавтентичність не можна розглядати як фундаментальні проекти нашого буття. Навпаки, вони можуть бути зрозумілими тільки на основі першого проекту *жити*, тобто на первісному виборі нашого буття. Отже, в кожному випадку слід долати результати Гайдеґерової герменевтики до ще фундаментальнішого проекту. Фактично, той фундаментальний проект не повинен відсилати до жодного іншого й має бути уявлений сам по собі. Отже, він не може стосуватися ні смерті, ні життя, ні жодної конкретної характеристики людського стану; первісний проект для-себе *може спрямовуватися тільки на своє буття*; проект буття, або бажання буття, або порив до буття не можуть бути породжені якоюсь фізіологічною диференціацією або емпіричною випадковістю; фактично, він не відрізняється від буття для-себе. І справді, для-себе є буттям, про буття якого йдеться в його бутті у формі проекту буття. Для для-себе *буття* означає повідомляти собі, чим ти є, через можливе, що постає як вартість. Можливість і вартість належать до буття для-себе. Бо для-себе описується онтологічно як *брак буття*, а можливе належить для-себе як *те, чого йому бракує*, так само і як вартість пронизує для-себе як тотальність буття, якого *бракує*. Те, що ми в другій частині цієї книжки висловили з допомогою терміна «брак» [«нестача»], можна незгірше висловити, спираючись на *свободу*. Для-себе вибирає, бо йому чогось бракує, свобода — це, власне, синонім нестачі, вона є способом конкретного буття браку буття. Онтологічно це означає те саме, що й казати, що вартість і можливе існують як внутрішні межі браку буття, що може існувати тільки як брак буття, або що свобода, виникаючи, визначає своє можливе і тим самим обмежує *свою* вартість. Отже, ми не можемо піднятися ще вище й натрапили на очевидне незводжуване, досягши *проекту буття*, бо вочевидь не

можна піднятися вище від *буття*, і між, з одного боку, проектом буття, можливим, вартістю і, з другого боку, *буттям* немає жодної різниці. Людина фундаментально є *бажанням буття*, і існування цього бажання годі встановити з допомогою емпіричної індукції; воно випливає з дескрипції *a priori* буття для-себе, оскільки бажання — це брак (нестача) й для-себе є буттям, що становить для самого себе свій власний брак буття. Отже, первісний проект, що виражається в кожному з наших емпірично спостережуваних поривів, є *проектом буття*; або, якщо хочете, кожен емпіричний порив існує разом із первісним проектом буття у відносинах вираження й символічного задоволення, як і неусвідомлені потяги у Фройда відносно комплексів і первісного лібідо. Крім того, бажання буття аж ніяк не *спершу* існує, щоб *потім* спонукати себе виразитись бажаннями *a posteriori*; тут нічого немає, крім символічного вираження, яке воно знаходить у конкретних бажаннях. Немає спершу *якогось* бажання буття, а потім тисячі конкретних почуттів,— бажання буття існує й виявляється тільки в ревнощах, пожадливості, любові до мистецтва, боягузтві, сміливості й тисячі випадкових емпіричних виявів (і тільки через них), які спричиняють, що людська-реальність завжди з'являється нам як *виражена тією або тією людиною*, конкретною особою.

Щодо буття, яке є об'єктом цього бажання, ми *a priori* знаємо, що це таке. Для-себе є буттям, що є для самого себе своїм власним браком буття. Буття, якого бракує для-себе,— це в-собі. Для-себе виникає як неантизація в-собі і ця неантизація визначається як проект до в-собі; між неантизованим у-собі і проектованим у-собі для-себе є ніщо. Отже, мета неантизації, якою я є,— *в-собі*. Таким чином, людська-реальність є бажанням буття-в-собі. Але в-собі, якого вона бажає, не може бути чистим і випадковим у-собі, яке можна порівняти в усіх аспектах з тим у-собі, з яким вона зіткнулася і яке неантизує. Неантизація, як ми бачили, по суті, подібна до бунту в-собі, що неантизується проти своєї випадковості. Сказати, що для-себе існує свою фактичність, як ми бачили в розділі, де йдеться про тіло, означало б сказати, що неантизація — це марне зусилля буття заснувати своє власне бут-

тя і що саме відступ від цього заснування провокує незначний розрив, через який ніщо входить у буття. Отже, буття, що стає об'єктом бажання для-себе, є в-собі, що було б для самого себе своєю основою, тобто що було б зі своєю фактичністю в тих самих відносинах, що й відносини для-себе зі своїми мотиваціями. Крім того, для-себе, будучи запереченням у-собі, не може бажати чистого і простого повернення до в-собі. Тут, як і в Гегеля, заперечення заперечення не може привести нас до нашого вихідного пункту. Якраз навпаки, те, чого для-себе вимагає від у-собі, є детоталізованою тотальністю «в-собі, неантизованого в для-себе». Іншими словами, для-себе проектує *буття як для-себе*, буття, що було б тим, чим воно є; саме як буття, яке є тим, чим воно не є, і яке не є тим, чим воно є, для-себе проектує бути тим, чим воно є; саме як свідомість воно прагне мати непроникність і безмежну густоту в-собі; саме як неантизація в-собі й постійне уникання випадковості та фактичності воно хоче бути своєю власною основою. Ось чому можливе є взагалі спроектованим як те, чого бракує для-себе, щоб стати в-собі-для-себе, і фундаментальна вартість, що головує в цьому проекті, є якраз у-собі-для-себе, тобто ідеалом свідомості, що була б основою свого власного буття-в-собі завдяки чистому самоусвідомленню. Це той ідеал, який можна назвати Богом. Отже, найкращий спосіб уявити фундаментальний проект людської-реальності — сказати, що людина є буттям, яке проектує бути Богом. Хоч якими можуть бути міфи та ритуали тієї або тієї релігії, Бог передусім «відчувається в серці» людини як те, що оголошує та визначає її в її остаточному фундаментальному проекті. Якщо людина має преонтологічне розуміння буття Бога, то його надають їй аж ніяк не величні картини природи і не могутність суспільства; Бог, найвища вартість і мета трансцендентності, репрезентує постійну межу, на основі якої людина усвідомлює, хто вона. Бути людиною — це намагатися бути Богом, або, якщо хочете, фундаментально людина є бажанням бути Богом.

Але, заперечать мені, якщо це так, якщо людина в самій своїй появі йде до Бога як до своєї межі, якщо вона може вибрати бути тільки Богом, то що стається зі сво-

бодою? Адже свобода — не що інше, як вибір, що створює свої власні можливості, а тут виникає враження, що цей первісний проект бути Богом, який «визначає» людину, щось дуже скидається на якусь «людську» природу або «сутність». А ми відповімо: якщо *значення* бажання — кінець кінцем проект бути Богом, бажання ніколи не *конституйоване* цим значенням, а навпаки, завжди репрезентує *конкретне відкриття* своїх цілей. Тих цілей, фактично, досягають на основі конкретної емпіричної ситуації, і саме це досягання конституює навколишнє як *ситуацію*. Бажання буття завжди здійснюється як бажання способу буття. А це бажання способу буття виражається своєю чергою як значення міріадів конкретних бажань, що становлять канву нашого свідомого життя. Отже, ми опиняємося перед дуже складною символічною структурою, яка має *принаймні* три поверхи. В емпіричному бажанні я можу розрізняти символізацію фундаментального конкретного бажання, що є *особою* й репрезентує спосіб, яким вона визначила, що в її бутті йтиметься про буття, і це фундаментальне бажання своєю чергою конкретно виражає у світі — в конкретній ситуації, що опановує людину,— абстрактну значущу структуру, яка є бажанням бути взагалі й має бути розглянута як *людська-реальність в особі*; воно утворює свою спільноту з іншим, а це вже дає змогу стверджувати, що тут є істина, слушна для людини взагалі, а не тільки для індивідів, яких годі порівнювати. Абсолютна конкретність, повнота, існування як тотальність належать, отже, вільному й фундаментальному бажанню, або *особі*. Емпіричне бажання є тільки його символізацією, відсилає до нього й виводить своє значення з нього, лишаючись частковим і зводжуваним, бо емпіричне бажання не можна уявити саме по собі. З іншого боку, бажання буття у своїй абстрактній чистоті є *істиною* конкретного фундаментального бажання, проте не існує як *реальність*. Отже, фундаментальний проект, або особа, або вільна реалізація людської істини є всюди, в усіх бажаннях (із висловленими в попередньому розділі обмеженнями, пов'язаними, наприклад, із «байдужими»); його можна сприйняти тільки через бажання, так само як ми можемо сприйняти простір тільки через тіла, що

формують його для нас, хоча простір є специфічною реальністю, а не концепцією, або, якщо хочете, він скидається на Гусерлів *об'єкт*, що розкривається тільки через свої *«Abschattungen»*, а проте не дається, щоб його поглинув жоден *Abschattung*. Після цих зауваг можна з'ясувати, що абстрактна онтологічна структура «бажання буття» нездатна репрезентувати фундаментальну *людську* структуру особи, вона не може бути перешкодою для своєї свободи. Як показано в попередньому розділі, свобода, фактично, мало не тотожна неантизації: єдине буття, про яке можна сказати, що воно вільне,— це буття, що неантизує своє буття. Крім того, ми знаємо, що неантизація — це *брак буття* й не може бути чимсь іншим. Свобода — це якраз буття, що робиться браком буття. Але оскільки бажання, як ми встановили, тотожне бракові буття, свобода може виникнути тільки як буття, що робиться бажанням буття, тобто як проект-для-себе буття *в-собі-для-себе*. Ми дійшли тут до абстрактної структури, що аж ніяк не може бути розглянута як природа або сутність свободи, бо свобода є існуванням, а існування в ній передує сутності. Свобода є безпосереднім конкретним виникненням і не відрізняється від свого вибору, тобто від *особи*. А розглянуту структуру можна назвати *істиною* свободи, тобто вона є людським значенням свободи.

Людську істину свободи, напевне, можна встановити, як ми вже намагалися, через онтологічну феноменологію: каталог емпіричних бажань має стати об'єктом власне психологічних досліджень; спостереження та індукція, а при потребі й експеримент згодяться при складанні цього списку і вкажуть філософові на збагненні відносини, що можуть об'єднувати між собою різні бажання, різні моделі поведінки, виявляти певні конкретні зв'язки між експериментально визначеними «ситуаціями» (які, по суті, породжені тільки запровадженими в ім'я вірогідності обмеженнями, застосовними до фундаментальної ситуації суб'єкта в світі) і суб'єктом експерименту. Але при визначенні й класифікації фундаментальних бажань (або *осіб)* нам не придасться жоден з обох методів. Фактично, не може бути питання про апріорне й онтологічне визначення того, що з'являється в

усіїй непередбачуваності вільного акту. Ось чому ми обмежимося тут дуже загальними вказівками на можливості такого дослідження і його перспективи; саме те, що будь-яку людину можна піддати такому дослідженню,— ось що властиве людській реальності загалом, або, якщо хочете, ось що може бути встановленим з допомогою онтології. Проте саме дослідження та його результати принципово перебувають цілковито за межами онтології.

З іншого боку, проста й чиста емпірична дескрипція може нам дати тільки каталоги й поставити нас у присутність псевдонезводжуваних (бажання писати, плавати, любов до ризику, ревнощі тощо). Фактично, не досить скласти список моделей поведінки, потягів і схильностей,— їх слід іще *розшифрувати*, тобто треба знати, як *розпитувати* їх. Це дослідження можна провадити тільки за правилами специфічного методу. Саме цей метод ми й називаємо екзистенційним психоаналізом.

Принцип цього аналізу полягає в тому, що людина — тотальність, а не колекція, отже, цілком виражає себе навіть у найнезначнішій і найповерховішій зі своїх моделей поведінки; інакше кажучи, немає ні вподобання, ні манери, ні людського акту, які б не розкривали нам людини.

Мета психоаналізу — розшифрувати емпіричні моделі поведінки, характерні для людини, тобто висвітлити відкриття, які містить кожна модель, і концептуально зафіксувати їх.

Вихідним пунктом цього психоаналізу є *досвід*; його точкою опори — фундаментальне преонтологічне розуміння, яке людина має про людську особу. Дарма що більшість людей може, по суті, нехтувати вказівки, які містяться в жесті, у слові, в міміці, й помилятися щодо пов'язаних із ними відкриттів, кожен індивід однаково *a priori* володіє *значенням* викривальної вартості цих виявів і здатний розшифровувати їх, принаймні якщо його веде й допомагає йому досвідчена рука. Тут, як і скрізь, на істину натрапляють не випадково, вона не належить до царини, де її треба було б шукати, не мавши жодних здогадів, де саме, як ото можна шукати джерел Нілу або

Нігеру. Вона *a priori* належить людському розумінню, і тут головне — герменевтика, тобто розшифрування, фіксація і концептуалізація.

Метод цього психоаналізу компаративний: оскільки й справді кожна модель людської поведінки по-своєму символізує фундаментальний вибір, який треба висвітлити, і оскільки кожна з них водночас маскує цей вибір під його оказіональними характеристиками та історичними можливостями, то тільки через порівняння цих моделей поведінки ми дійдемо до унікального відкриття, яке вони виражають кожна по-своєму. Перші контури цього методу дав нам психоаналіз Фройда та його учнів. Ось чому тут годиться докладніше зупинитися на тому, що саме у власне психоаналізі правило за джерело натхнення для екзистенційного психоаналізу, і в чому полягає радикальна різниця між ними.

Обидва психоаналізи розглядають усі об'єктивно спостережувані вияви «психічного життя» як символи, що підтримують символічні відносини з фундаментальними глобальними структурами, що становлять власне *особистість*. Обидва психоаналізи вважають, що немає первісних даних, як-от успадкованих схильностей, характеру і т. д. Екзистенційний психоаналіз не визнає нічого *до* первісної появи людської свободи; емпіричний психоаналіз вважає, що первісне афективне життя індивіда є незайманим воском *до* його історії. Лібідо є нічим поза своїми конкретними фіксаціями — тільки постійною можливістю зафіксуватися байдуже як і байдуже на чому. Обидва психоаналізи розглядають людину як постійну історизацію й намагаються не так розкрити статичні, постійні дані, як виявити значення, орієнтацію та втілення цієї історії. Завдяки цьому обидва психоаналізи розглядають людину у світі й не уявляють, що можна розпитувати людину про те, чим вона є, не взявши передусім до уваги її *ситуації*. Психоаналітичні дослідження спрямовані на реконструкцію життя суб'єкта від народження до миті лікування; вони використовують усі об'єктивні документи, які можна знайти: листи, свідчення, приватні щоденники, різноманітну «соціальну» інформацію. Вони прагнуть реконструювати не так суто психічну подію, як подвійну структуру: критичну подію

дитинства і психічну кристалізацію навколо цієї події. Тут знову йдеться про *ситуацію*. З цього погляду кожен «історичний» факт розглядатиметься і як *чинник* психічної еволюції, і як *символ* цієї еволюції. Сам по собі цей факт ніщо, він діє тільки залежно від способу, яким його взято, і сама манера цього брання символічно виражає внутрішню схильність індивіда.

І емпіричний, і екзистенційний психоаналізи шукають у ситуації фундаментальної позиції, що не може виражатися простими логічними дефініціями, бо передує будь-якій логіці й вимагає своєї реконструкції відповідно до законів специфічного синтезу. Психоаналіз емпіричний намагається визначити *комплекс*, сама назва якого свідчить про полівалентність усіх значень, що відсилають до нього. Психоаналіз екзистенційний намагається визначити *первісний вибір*. Цей первісний вибір, діючи перед лицем світу й будучи вибором позиції у світі, є тотальним, як і комплекс; передує логіці, як і комплекс; саме він *вибирає* позицію особи перед лицем логіки та принципів, отже, тут навіть годі запитувати, чи відповідає він логіці. Він згромаджується в дологічний синтез тотальності екзистента і, як такий, є центром відсилань для безмежності полівалентних значень.

Наші обидва психоаналізи не вважають, що суб'єкт перебуває в привілейованій позиції, щоб самому провадити ці пов'язані з собою дослідження. Обидва вони дотримуються невідступно об'єктивного методу, трактуючи як документи і дані роздумів, і свідчення інших. Безперечно, суб'єкт *може* на собі самому провадити психоаналітичне дослідження. Але тоді необхідно, щоб він одразу зрікся всіх переваг свого особливого становища й розпитував себе точнісінько так, як іншого. І справді, емпіричний психоаналіз спирається на постулат про існування неусвідомленого психічного життя, що принципово ховається від інтуїції суб'єкта. Екзистенційний психоаналіз відкидає постулат про неусвідомлене: психічний факт для нього не менш широкий, ніж сама свідомість. Але якщо фундаментальний проект цілком *пережитий* суб'єктом і, як такий, тотально усвідомлений, це аж ніяк не означає, що він має бути водночас *відомий* йому — навпаки. Читачі, напевне, пам'ятають ту ретель-

ність, із якою ми у вступі розрізняли свідомість і пізнання. Звісно, вище ми бачили, що й рефлексію можна розглядати як квазі-пізнання. Проте рефлексія сприймає щоміті не чистий проект для-себе, символічно вираженний,— часто навіть багатьма способами одночасно — конкретною поведінкою, яку вона сприймає, а саму цю конкретну поведінку, тобто конкретне датоване бажання в густій плутанині його характеристик. Вона сприймає водночас і символ, і символізацію; вона, звичайно, цілком конституйована преонтологічним розумінням фундаментального проекту; мало того, тією мірою, якою рефлексія є *ще* й нонтетичним самоусвідомленням себе як рефлексії, вона *є* цим самим проектом, а також нерефлексивною свідомістю. Але з цього не випливає, що вона володіє інструментами й техніками, необхідними для ізоляції символізованого вибору, щоб зафіксувати його концепціями й найповніше висвітлити. Вона пронизана яскравим світлом, не маючи змоги виразити, що те світло освітлює. Тут не йдеться про якусь нерозгадану загадку, як гадають фройдисти: усе є тут, яскраво освітлене, рефлексія всім володіє, все сприймає. Але ця «таємниця серед білого дня» породжена радше тим, що це володіння позбавлене засобів, які звичайно дають змогу *аналізувати* й *концептуалізувати*. Вона сприймає все, все зразу, без тіней, без рельєфу, без зв'язку з величчю — не тому, що ці тіні, вартості, рельєфи існують десь-інде й приховані від неї, а радше тому, що їх має встановлювати інша людська позиція і вони можуть існувати тільки *через* пізнання *і для* нього. Рефлексія, нездатна правити за основу екзистенційного психоаналізу, просто постачатиме йому сирові матеріали, щодо яких психоаналітик має зайняти об'єктивну позицію. Тільки так він зможе *пізнати* те, що *вже розуміє*. Звідси випливає, що комплекси, вирвані з глибин неусвідомленого, як і проекти, виявлені екзистенційним психоаналізом, будуть сприйняті *з точки зору іншого*. Отже, отак висвітлений об'єкт буде виражений відповідно до структур трансцендованої-трансцендентності, тобто його буття буде буттям-для-іншого, навіть якщо психоаналітик і суб'єкт психоаналізу будуть насправді однією особою. Отже, проект, висвітлений тим або тим психоаналізом, може

бути тільки тотальністю особистості, незводжуваним елементом трансцендентності — такої, якою вона є у *своєму-бутті-для-іншого*. Але є й те, що завжди уникає цих методів дослідження,— проект, яким він є для себе, комплекс у своєму власному бутті. Цей проект-для-себе може бути тільки *пережитим*; між існуванням для себе і об'єктивним існуванням існує несумісність. Проте об'єкт обох психоаналізів однаково має *реальність буття*; його пізнання через суб'єкт може, крім того, посприяти *прояснению* рефлексії, і рефлексія може стати тоді володінням, що буде квазізнанням.

На цьому й закінчується подібність між двома типами психоаналізів. І справді, вони відрізняються тією мірою, якою емпіричний психоаналіз визначив своє незводжуване замість дати йому повідомити про себе в самоочевидній інтуїції. Лібідо й жадання влади становлять, фактично, психо-біологічний залишок, не ясний сам по собі, який не з'являється нам як такий, що *був перед тим* незводжуваною межею дослідження. Зрештою, тільки досвід визначає, що основою комплексів є це лібідо або це жадання влади, тож результати емпіричного дослідження цілком випадкові й непереконливі. Ніщо не перешкоджає *a priori* уявити «людську-реальність», яка не виражатиметься жаданням влади, бо лібідо не конституюватиме первісного недиференційованого проекту. Натомість вибір, до якого нас поведе екзистенційний психоаналіз, і то саме тому, що є вибором, усвідомлює свою первісну випадковість, бо випадковість вибору — це зворотний бік свободи. Крім того, тією мірою, якою він оснований на *браку буття*, уявленому як фундаментальна характеристика буття, він дістає легітимацію *як вибір*, і ми знаємо, що нам не треба йти далі. Отже, кожен результат буде водночас цілком випадковим і легітимно незводжуваним. Крім того, він завжди залишатиметься *партикулярним*, тобто ми не досягнемо як останньої мети дослідження та основи всіх моделей поведінки якогось абстрактного загального уявлення, скажімо, лібідо, що було б диференційоване й конкретизоване в комплекси, а потім у деталі поведінки під дією зовнішніх фактів та історії суб'єкта; навпаки, він буде вибором, що лишатиметься унікальним і з самого почат-

ку є абсолютною конкретністю. Деталі поведінки можуть виражати або *партикуляризувати* цей вибір, проте не зможуть конкретизувати його більше, ніж він уже конкретизований. Це тому, що вибір — не що інше, як *буття* кожної людської-реальності, а це означає те саме, що й казати, буцімто та чи та конкретна поведінка є первісним вибором (або виражає його) тієї людської реальності, бо для людської-реальності немає різниці між існуванням і самовибором. На основі цього факту ми розуміємо, що екзистенційному психоаналізові не треба йти від фундаментального «комплексу», що якраз і є вибором буття, до якоїсь абстракції на кшталт лібідо, що пояснюватиме його. Комплекс є остаточним вибором, він є вибором буття і *робиться таким*. Висвітлення комплексу щоразу відкриває його як вочевидь незводжуване. З цього необхідно випливає, що лібідо й жадання влади не з'являються екзистенційному психоаналізові ні як загальні характеристики, спільні всім людям, ні як незводжувані. Після дослідження щонайбільше можна буде встановити, що вони як особливі сукупності виражають у певних суб'єктів фундаментальний вибір, що не може зводитись ні до лібідо, ні до жадання влади. Ми й справді бачили, що бажання й сексуальність загалом виражають первісне намагання для-себе повернути своє буття, відчужене іншим. Жадання влади попервах теж припускає буття-для-іншого, розуміння іншого й вибір досягти свого спасіння через іншого. Основа цієї позиції має бути в першому виборі, що дасть змогу зрозуміти радикальне ототожнення буття-в-собі-для-себе з буттям-для-іншого.

Те, що остаточною межею цього екзистенційного дослідження має бути *вибір*, ще краще вирізняє психоаналіз, для якого ми окреслили метод і головні особливості, бо він таким чином зрікається припущення, що середовище механічно діє на розглянутий суб'єкт. Середовище може діяти на суб'єкт тільки точно тією мірою, якою він розуміє його, тобто якою трансформує його в ситуацію. Отже, нам не придасться жоден об'єктивний опис цього середовища. З самого початку середовище, уявлене як ситуація, відсилає до для-себе, що вибирає, так само як для-себе відсилає до середовища самим фактом свого

буття у світі. Зрікшись усякої механічної каузальності, ми одразу зрікаємось і всіх *загальних* інтерпретацій символізму, з яким ми зіткнулися. Наша мета не може визначити емпіричних законів послідовності, і ми не можемо конституювати якоїсь універсальної символіки. Проте психоаналітик щоразу має виявляти якусь символіку, що діє в конкретному розглянутому випадку. Якщо буття — тотальність, то й справді вже годі уявити, що можуть існувати якісь елементарні символічні відносини (кал — золото, подушечка на шпильки — груди і т. ін.), що зберігали б постійне значення в усіх випадках, тобто лишалися б незмінними при переході від однієї значущої сукупності до іншої. Крім того, психоаналітик ніколи не забуде, що вибір є живим, а отже, досліджуваний суб'єкт завжди може скасувати його. В попередньому розділі ми вже довели важливість *міті*, що репрезентує швидкі зміни орієнтації і займання нової позиції перед лицем незмінного минулого. Відтоді завжди слід бути готовим розглядати факт, що символи змінюють своє значення, а також відмовлятися від уже використаної символіки. Отже, екзистенційний психоаналіз має бути абсолютно гнучким і пристосовуватися до найменших спостережуваних змін суб'єкта; тут ідеться про розуміння *індивідуального*, а часто навіть миттєвого. Метод, що придався для одного суб'єкта, не може через те бути застосований до іншого суб'єкта або до того самого суб'єкта, проте в пізнішому періоді.

Саме тому, що метою дослідження має бути розкриття *вибору*, а не *стану*, дослідник при кожній нагоді повинен нагадувати собі, що його об'єкт — не дане, заховане в сутінках неусвідомленого, а вільна усвідомлена рішучість, яка навіть не перебуває у свідомості, але єдина з цією самою свідомістю. Емпіричний психоаналіз, тією мірою, якою його метод кращий за його принципи, часто виходить на шлях екзистенційного відкриття, дарма що завжди зупиняється на півдорозі. Коли він таким чином підступає до фундаментального вибору, опір суб'єкта відразу зникає, і він зненацька *впізнає* себе в образі, який йому презентують,— немов дивлячись на себе в дзеркало. Це несамохіть зроблене свідчення суб'єкта неоціненне для психоаналітика,

він вбачає в ньому знак, що дійшов до своєї мети і тепер уже може перейти від власне дослідження до лікування. Проте ніщо ні в його принципах, ні в його перших постулатах не дає йому змоги ні зрозуміти, ні використати це свідчення. Де ж він здобуде таке право? Якщо комплекс справді неусвідомлений, тобто якщо знак відокремлений від означеного бар'єром, то як суб'єкт може його *впізнати*? Чи це сам неусвідомлений комплекс упізнає себе? Але хіба він не позбавлений *розуміння*? І якщо йому треба відступити здатність розуміти знаки, то чи не слід одразу й перетворити його на усвідомлене неусвідомлене? Що ж таке розуміння, як не усвідомлення, що ти зрозумів? І навпаки, чи слід нам стверджувати, що це саме суб'єкт як усвідомлене впізнає запропонований образ? Але як він може порівняти його зі своїми справжніми потягами: адже вони недосяжні й він ніколи нічого не знав про них? Щонайбільше він може виснувати, що психоаналітичне пояснення його випадку — *ймовірна* гіпотеза, ймовірність якої спирається на певні моделі поведінки, які вона пояснює. Тож відносно цієї інтерпретації він опиняється в становищі третього, тобто самого психоаналітика, й не має привілейованої позиції. А якщо він *вірить* в імовірність психоаналітичної гіпотези, то чи здатна ця проста віра, лишаючись у межах його свідомості, спричинити падіння бар'єрів, що тамують неусвідомлені пориви? Психоаналітик, безперечно, має якийсь неясний образ раптового збігу усвідомленого та неусвідомленого, проте позбавлений засобів точно уявляти собі цей збіг.

Але просвіта суб'єкта — це вже факт. Тут є інтуїція, яку супроводить свідчення. Суб'єкт під проводом психоаналітика робить більше і краще, ніж просто погоджується з якоюсь гіпотезою: він доторкається до неї, бачить, яка вона. Це по-справжньому можна зрозуміти лише тоді, якщо суб'єкт ніколи не припиняв усвідомлювати свої глибинні потяги; мало того, якщо ці потяги не відрізняються від самої його свідомості. В цьому випадку, як ми бачили вище, психоаналітична інтерпретація не дає йому змоги *усвідомити* те, чим він є, а тільки дозволяє йому *пізнати* те, чим він є. Отже, саме екзистен-

ційний психоаналіз має наголошувати на вирішальній ролі остаточної інтуїції суб'єкта.

Це порівняння дає нам змогу краще зрозуміти, чим має бути екзистенційний психоаналіз, якщо він має право існувати. Це метод, що в суворо об'єктивній формі має висвітлювати суб'єктивний вибір, яким кожна особа робить себе особою, тобто повідомляє собі самій те, чим вона є. Оскільки цей метод шукає *вибору буття*, а водночас і *буття*, він повинен зводити конкретні моделі поведінки до фундаментальних відносин — не сексуальності чи жадання влади, а *буття*, що виражається в цих моделях поведінки. З самого початку цей метод має спрямовуватись на розуміння буття й не повинен приписувати собі якоїсь іншої мети, як знаходити буття і спосіб буття буття перед лицем цього буття. Поки він не досягне цієї мети, йому не можна зупинятися. Він використовуватиме розуміння буття, що характеризує дослідника тією мірою, якою він сам є людською-реальністю; намагаючись вивільнити буття від його символічних виявів, він має щоразу винаходити — на основі порівняльного вивчення моделей поведінки — символи, призначені для розшифрування їх. Критерієм успіху для нього буде кількість фактів, які дає змогу пояснити та об'єднати його гіпотеза, а також самоочевидне інтуїтивне відчуття незворушуваності досягненої мети. До цього критерію додасться, в усіх випадках, де буде можливо, вирішальне свідчення суб'єкта. Результати, досягнені таким чином,— тобто остаточні цілі індивіда,— можуть тоді становити об'єкт класифікації, і саме через порівняння цих результатів ми зможемо виробити загальні міркування про людську-реальність як емпіричний вибір її власних цілей. Цей психоаналіз вивчатиме не тільки такі моделі поведінки, як сновиддя, хибні дії, нав'язливі стани та неврози, а й (і надто) звичайні думки, дії вдалі і пристосовані, стиль висловлювань тощо. Цей психоаналіз ще не знайшов свого Фройда, і тільки в деяких особливо вдалих біографіях можна натрапити на передчуття його. Ми сподіваємося спробувати подати трохи згодом два приклади такого психоаналізу, пов'язані з Флобером і Достоєвським. Але поки

що для нас не дуже важливо, чи він існує; для нас важить тільки те, що він можливий.

II. Робити і мати: володіння

Інформація, яку може дати онтологія про моделі поведінки й про бажання, має правити за принципи екзистенційного психоаналізу. Це аж ніяк не означає, ніби існує спільна для всіх людей специфікація абстрактних бажань,— просто конкретні бажання мають структури, які походять із вивчення онтології, оскільки кожне бажання — бажання їсти чи спати так само, як і бажання створити новий твір мистецтва,— виражає всю людську-реальність. І справді, як уже доведено в іншій праці [1], пізнання людини має бути тотальним, тож емпіричне часткове пізнання на цьому рівні позбавлене значення. Отже, ми завершимо своє завдання, використавши досі здобуте знання для закладання основ екзистенційного психоаналізу. Фактично, саме тут має зупинятись онтологія: її останні відкриття є першими принципами психоаналізу. Далі необхідно мати вже якийсь інший метод, бо змінився об'єкт. Чого ж нас навчила онтологія про бажання, якщо бажання є буттям людської-реальності?

Бажання, як ми бачили,— це брак буття. Як таке воно прямо *підтримується* буттям, браком якого воно є. Це буття, як ми казали, є в-собі-для-себе, свідомість стає субстанцією, субстанція стає власною причиною, Людиною-Богом. Отже, буття людської-реальності є попервах не субстанцією, а пережитим зв'язком: крайні члени цього зв'язку — це, з одного боку, первісне в-собі, зафіксоване в своїй випадковості й фактичності, і його головна характеристика — те, що воно *є*, що воно *існує*; а з другого боку, в-собі-для-себе, або вартість, що є немов ідеалом випадкового в-собі й характеризується як те, що понад усякою випадковістю й усяким існуванням. Людина — ані перше, ані друге з цих буттів, бо взагалі *не є*; вона є тим, чим вона не є, і не є тим, чим вона є, вона — неантизація випадкового в-собі тією мірою, якою «саме» цієї неантизації є втечею вперед до в-собі як самопричи-

---

[1] *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*, Hermann, Paris, 1939.

ни. Людська-реальність є чистим намаганням стати Богом, хоча тут нема жодного даного субстрату цього намагання, нема *нічого*, що вдається до таких зусиль. Це намагання виражається бажанням.

Проте бажання визначене не тільки через відносини з у-собі-як-самопричиною. Воно ще пов'язане і з грубим та конкретним екзистентом, який звичайно називають об'єктом бажання. Цей об'єкт може бути або скибкою хліба, або автомобілем, жінкою, або об'єктом ще не реалізованим, а вже визначеним, як, скажімо, тоді, коли митець прагне створити твір мистецтва. Отже, бажання самою своєю структурою виражає зв'язок людини з одним або багатьма об'єктами в світі, воно є одним з аспектів буття-в-світі. З цієї точки зору спершу видається, ніби цей зв'язок не унікальний. Тільки задля скорочення ми говоримо про «бажання чогось». Фактично, тисячі емпіричних прикладів засвідчують, що ми бажаємо *володіти* конкретним об'єктом, або *робити* щось, або *бути* кимсь. Якщо я бажаю картини, це означає, що я бажаю купити її, привласнити її собі. Якщо я бажаю писати книжку, гуляти, це означає, що я бажаю *робити* цю книжку, *робити* цю прогулянку. Якщо я чепурюся, це означає, що а бажаю *бути* гарним; я збагачуюся знаннями, щоб *бути* вченим і т. ін. Отже, з самого початку три великі категорії конкретного людського існування з'являються перед нами в своїх первісних відносинах: *робити*, *мати*, *бути*.

Проте легко пересвідчитися, що бажання робити не є незводжуваним. Об'єкт роблять, щоб підтримувати з ним певні відносини. Ці нові відносини можна негайно буде звести до «*мати*». Наприклад, я вирізаю ціпок із гілки дерева (я «роблю» з гілки ціпок), щоб *мати* той ціпок. «Робити» зводиться до способу мати. Це найпоширеніший випадок. Але може трапитись і таке: моя діяльність на перший погляд видаватиметься такою, що її не можна до чогось звести. Вона може видаватися самодостатньою, як-от у випадку наукових досліджень, спортивних досягнень, естетичної творчості. А проте і в цих різних випадках *робити* однаково можна звести до чогось. Якщо я створюю картину, драму, мелодію, то для того, щоб спричинити народження конкретного існуван-

ня. Це існування цікавить мене тільки тією мірою, якою зв'язок творчості, який я встановлюю між ним і собою, дає мені на нього особливе право власності. Йдеться не тільки про те, що картина, яку я задумав, існує,— необхідно, щоб вона існувала *через мене*. Очевидна річ, у певному розумінні ідеал полягав би в тому, що я підтримую її існування своєрідною неперервною творчістю і вона, таким чином, стає *моєю* як постійно оновлювана емана-ція. Але в іншому розумінні необхідно, аби картина радикально відрізнялася від мене, щоб бути *моєю*, а не *мною*; небезпека тут, як і в картезіанській теорії субстанції, полягала б у тому, що буття створеного об'єкта може поглинутись моїм буттям унаслідок браку незалежності та об'єктивності; отже, необхідно, щоб цей об'єкт існував ще й у собі, тобто щоб він *сам по собі* постійно оновлював своє існування. Тому й мій твір постає переді мною як неперервне творення, проте зафіксоване в у-собі; він невизначено довгий час матиме мою «марку», тобто невизначено довгий час буде «моєю» думкою. Кожен твір мистецтва — це певна думка, «ідея»; його характеристики суто духовні тією мірою, якою він є не чим іншим, як значенням. Але, з іншого боку, це значення, ця думка, що в певному розумінні постійно активна, немов я ненастанно формую її, немов якийсь розум невпинно продукує її,— розум, що був би *моїм* розумом,— ця думка сама підтримує своє існування, вона й далі активна, навіть коли тепер я її не думаю. Я, отже, перебуваю з нею в подвійних відносинах свідомості, що її *задумала*, і свідомості, що *зіткнулася* з нею. Саме цей подвійний зв'язок я й висловлюю, кажучи, що вона *моя*. Ми зрозуміємо значення цього твердження, докладно з'ясувавши зміст категорії «мати». Саме задля підтримки цих подвійних відносин у синтезі привласнення я й *створюю* свій твір. Я й справді прагну того синтезу мене і не-мене (близькості і прозорості думки; тьмяності, байдужості в-собі), що якраз і перетворить той твір на мою власність. У цьому розумінні я привласнюватиму собі таким способом не тільки справді художні твори, бо й вирізаний із гілки ціпок теж належатиме мені подвійно: по-перше, як ужитковий об'єкт, яким я порядкую і яким володію так само, як володію своїм одягом і книжками, а по-друге,

як мій витвір. Отже, ті, хто полюбляє оточувати себе виготовленими власноруч повсякденними предметами, кохаються у привласненні. В одному об'єкті й одному синкретизмі вони поєднують привласнення через володіння і привласнення через творчість. Ми бачимо цю саму єдність одного проекту всюди — від мистецького твору до сигарети, яка «краща, коли я її скручу сам». Трохи згодом ми натрапимо на цей самий проект у зв'язку зі спеціальним типом привласнення, який, зрештою, є його деградацією і який називають *розкошами*, бо, як ми побачимо, розкоші визначаються не якістю об'єкта, яким володіють, а якістю володіння.

І, як ми довели у вступі до четвертої частини, *пізнавати* — це теж привласнювати. Ось чому наукове дослідження — не що інше, як намагання привласнити. Відкрита істина, як і твір мистецтва, є *моїм* знанням; це ноема думки, що розкривається тільки тоді, коли я формую думку, і тому з'являється певним способом, немов підтримувана у своєму існуванні мною. Це через мене відкривається якась грань світу, це мені вона відкривається. В цьому розумінні я — творець та володар, і не тому, що розглядаю аспект буття, який я відкриваю, як чисту репрезентацію, а навпаки, тому що цей аспект, який розкривається тільки через мене, *існує* глибоко і реально. Я можу лише казати, що я його *виявляю* — в тому розумінні, в якому Андре Жид казав, що «ми завжди повинні виявляти». Але я знову знаходжу незалежність, аналогічну незалежності мистецького твору, в характері *істини* своєї думки, тобто в її об'єктивності. Ця думка, яку я формую і яка виводить своє існування з мене, водночас сама по собі провадить своє незалежне існування тією мірою, якою є *думкою всіх*. Вона подвійно *Я*: це світ, що розкривається мені, і я у відносинах з іншими, я, що формую свою думку з допомогою розуму іншого; водночас ця думка подвійно закрита від мене, оскільки є буттям, яким я не є (тією мірою, якою розкривається мені), і оскільки є думкою всіх із миті своєї появи, це думка, присвячена анонімності. Цей синтез мене й не-мене можна ще висловити тут терміном *мій*. Крім того, й у самій ідеї відкриття або розкриття міститься ідея привласнювального володіння. Бачення — це вже воло-

діння, бачити — значить, *позбавляти незайманості*. Якщо придивитися до порівнянь, які звичайно використовують для вираження відносин між пізнавачем і об'єктом його пізнання, ми побачимо, що чимало з них репрезентовані як певне *згвалтування зором*. Незнаний об'єкт даний як незаплямований, як незайманий, його можна порівняти з *білістю*. Він ще не «віддав» своєї таємниці, людина ще не «*вирвала*» її в нього. Всі образи наполягають на невіданні об'єкта про спрямовані на нього дослідження та інструменти; він не усвідомлює, що його пізнають, він переймається своїм клопотом, не помічаючи погляду, що стежить за ним; він наче жінка в купелі, яка не здогадується, що її підгледів перехожий. Образи розмитіші або точніші, як, скажімо, слова про «незаймані глибини» природи, викликають набагато виразнішу ідею про статевий акт. Із природи скидають запинала, її розкривають (пор. вірш Шілера «Запинало Саїс»); будь-яке дослідження завжди містить ідею про оголеність, яку виставляють, усуваючи перешкоди, що прикривають її, так само як Актеон розсував гілки, щоб краще бачити Діану в купелі. А втім, пізнання — це таки полювання. Бекон назвав його полюванням Пана. Вчений — це мисливець, що зненацька заскочив білу оголеність і ґвалтує її своїм поглядом. Отже, сукупність цих образів розкриває нам те, що ми назвемо *Актеоновим комплексом*. Беручи це уявлення про полювання як провідну нитку, ми відкриємо ще один символ привласнення, можливо, набагато примітивніший: адже полюють, щоб їсти. Цікавість у тварин завжди сексуальна або харчова. Пізнавати — це пожирати очима [1]. Ми, фактично, можемо тут зауважити таке: в тому, що стосується чуттєвого пізнання, розкривається процес, протилежний тому, який розкривався у зв'язку з мистецьким твором. Ми казали, що твір мистецтва — це немов зафіксована еманація розуму. Розум постійно створює її, а проте вона стоїть сама по собі й немов байдужа до того творення. Цей самий зв'язок існує і в акті пізнання, проте не відкидає своєї протилежності: в пізнанні свідомість притя-

[1] Для дитини знати — це й справді їсти. Вона прагне *скуштувати* те, що бачить.

гує до себе свій об'єкт та інкорпорує його; пізнання є засвоєнням, твори французьких епістемологів аж кишать харчовими метафорами (поглинання, травлення, засвоєння). Отже, тут є рух розпаду, що йде від об'єкта до суб'єкта, який пізнає. Пізнане трансформується в *мене*, стає моєю думкою і тим самим приймає дістати своє існування тільки від мене. Але цей рух розпаду фіксується фактом, що пізнане лишається на тому самому місці, невизначено поглинене, спожите і невизначено незайняте, цілком пожерте, а проте цілком зовні, неперетравлене, мов камінь. Звернімо увагу на важливість для примітивної уяви символу «спожитого неперетравленого»: камінь у шлунку страуса, Йона в шлунку кита. Цей символ репрезентує мрію про недеструктивне засвоєння. Лихо криється в тому, як зауважив Геґель, що бажання знищує свій об'єкт. (У цьому розумінні, казав він, бажання є бажанням з'їсти). Реагуючи на цю діалектичну необхідність, для-себе мріє про об'єкт, що був би цілковито засвоєний мною, що був би *мною*, не розчиняючись у мені, зберігаючи свою структуру *в-собі*, бо те, що я бажаю, якраз і є *цим* об'єктом, і, з'ївши його, я вже його не матиму, всюди натраплятиму тільки на себе. Цей неможливий синтез засвоєння і засвоєного, що зберігає свою цілість, має щонайглибші зв'язки з основними сексуальними потягами. І справді, плотське «володіння» пропонує нам дратливий і спокусливий образ тіла, яким вічно володіють і яке вічно нове, на якому володіння не залишає жодного сліду. Це те, що його глибоко символізує така якість, як «гладенький», «полірований». Гладеньке можна взяти, помацати, але воно буде не менш непроникним і не втече під дією привласнювальних пестощів; воно — як вода. Ось чому в еротичних описах так наполягають на гладенькій білості жіночого тіла. Гладеньке — те, що змінюється під пестощами, як змінюється вода, коли крізь неї проходить камінь. А водночас, як ми бачили, мрія закоханого полягає в ототожненні коханого об'єкта з собою, зберігши, однак, за ним усю його індивідуальність: нехай інший буде мною, не припиняючи бути іншим. Саме на це ми й натрапляємо в науковому дослідженні: пізнаний об'єкт, як той камінь у шлунку страуса, цілковито в мені, засвоєний, перетворений на мене

самого, він — повністю *Я*, а водночас непроникний, незмінний, абсолютно гладенький, має байдужу оголеність коханого тіла, яке марно пестять. Він лишається зовні; пізнати — це з'їсти зовні, не споживаючи. Ми бачимо, як сексуальні й харчові течії змішуються і взаємопроникають, щоб конституювати комплекс Актеона або комплекс Йони, ми бачимо травне і чуттєве коріння, яке об'єднується, щоб народити бажання пізнавати. Пізнання — це водночас і *проникнення*, і *поверхневі* пестощі, травлення і спостерігання на відстані незмінного об'єкта, виробництво думки неперервним творенням і констатація цілковитої об'єктивної незалежності цієї думки. Пізнаний об'єкт — це *моя думка як річ*. Ось чого я найдужче бажаю, беручись до дослідження: сприйняти свою думку як річ, а річ як свою думку. Синкретичні відносини, що становлять основу таких різноманітних потягів, можуть бути тільки відносинами *привласнення*. Ось чому бажання пізнати, хоч яким незацікавленим воно може видатись, є відносинами привласнення. *Пізнати* — це одна з форм, яких може набирати *мати*.

Лишається один тип активності, яку завжди репрезентують як цілковито незацікавлену,— *гра* і «потяги», пов'язані з нею. Чи можна виявити в спорті привласнювальний потяг? Звісно, передусім слід зауважити, що гра, на відміну від духу серйозності, здається позицією з найменшим прагненням володіти, вона позбавляє реальне його реальності. Серйозна людина — та, що починає зі світу і приписує йому більше реальності, ніж собі, або принаймні надає собі реальності тією мірою, якою належить до світу. Аж ніяк не випадково, що матеріалізм серйозний, і тим паче не випадково, що він усюди й завжди виявляється улюбленою революційною доктриною. Це тому, що революціонери серйозні. Вони пізнають себе спочатку на основі світу, що пригноблює їх, і прагнуть змінити цей світ. І в цьому єдиному аспекті вони перебувають у цілковитій згоді зі своїми давніми супротивниками — власниками, що теж пізнають себе і оцінюють на основі свого становища у світі. Таким чином, кожна серйозна думка згущена світом, коагульована; вона є відмовою від людської-реальності на користь світу. Людина серйозна належить «до світу» і не має в

собі самій жодної підтримки; вона навіть не уявляє собі можливості *вийти* зі світу, бо сама надала собі типу існування каменя, послідовності, інертності, тьмяності і буття-серед-світу. Само собою очевидно, що серйозна людина ховає в своїх глибинах усвідомлення своєї свободи; вона — *нещира*, і її нещирість прагне представити її в її власних очах як певну послідовність; для неї все є послідовністю й вона ніколи не мала початку, тому й така уважна до наслідків своїх дій. Маркс перший сформулював догму про серйозне, утвердивши пріоритет об'єкта над суб'єктом, а людина серйозна тоді, коли приймає себе за об'єкт.

І справді, гра, як і К'єркегорова іронія, вивільняє суб'єктивність. Фактично, що таке гра, як не діяльність, першим зародженням якої є сама людина, правила якої визначає сама людина і яка може мати тільки ті наслідки, що відповідають виробленим правилам? Відколи людина сприймає себе як вільну й хоче скористатися своєю свободою, що може бути, зрештою, її страхом, її діяльність є грою; людина, фактично, стає її першим принципом, утікає від природної природи й сама собі визначає вартості та правила своїх дій, згоджуючись платити тільки відповідно до правил, які сама виробила й визначила. Звідси в певному розумінні випливає «мала реальність» світу. Отже, здається, ніби людина, граючись, намагається відкрити себе як вільну в самій своїй дії і аж ніяк не може бути зацікавлена у *володінні* буттям у світі. Її мета, до якої вона прагне через спорт, пантоміму або власне гру,— досягти себе самої як певного буття — буття, про яке йдеться в її бутті. Проте суть цих зауваг не в тому, аби довести, що бажання *робити* в грі незворушуване. Навпаки, вони доводять нам, що бажання робити тут зводиться до певного бажання бути. Якась дія сама по собі не має своєї мети, так само і її експліцитний кінець не репрезентує її мети та глибокого значення, але функція дії полягає в тому, щоб виявити й презентувати *собі самій* абсолютну свободу, що якраз і є буттям особи. Цей особливий тип проекту, за основу й за мету якого править свобода, заслуговує окремого вивчення. Він і справді радикально відрізняється від усіх інших проектів своєю спрямованістю на радикально відмінний тип буття. Го-

дилося б докладно пояснити його відносини з проектом бути-Богом, що, на нашу думку, становить глибинну структуру людської-реальності. Але тут провести таке дослідження не можна; фактично, воно належить до сфери *етики* і припускає, що попередньо вже визначено природу і роль очисної рефлексії (досі наші дескрипції спрямовувалися тільки на «додаткову» рефлексію); припускає, крім того, займання позиції, що може бути тільки *мораллю* перед лицем вартостей, властивих для-себе. Проте однаково слушне твердження, що бажання гри є, по суті, бажанням бути. Отже, три категорії «бути», «робити», «мати» зводяться тут, як і всюди, до двох: «робити» — чисто перехідна категорія. За своєю сутністю бажання може бути тільки бажанням *бути* або бажанням *мати*. З іншого боку, рідко трапляється, щоб гра була позбавлена будь-яких привласнювальних тенденцій. Я вже не кажу про бажання добре виконати вправу, побити рекорд, що може правити спортсменові за стимул; я навіть не згадую бажання «мати» гарне тіло, гармонійно розвинені м'язи; це бажання, породжене бажанням об'єктивно привласнити собі своє буття-для-іншого. Ці бажання втручаються не завжди, крім того вони не фундаментальні. Але в самій спортивній вправі є якийсь привласнювальний компонент. Спорт, фактично,— це вільне перетворення світового середовища на елемент, що підтримує дію. Завдяки цьому факту він, як і мистецтво, є творчим. Середовищем може бути засніжене поле, альпійський схил. Бачити його — це вже володіти ним. Саме по собі поле вже сприйняте поглядом як символ буття [1]. Воно репрезентує чисту зовнішність, радикальну просторовість; його недиференційованість, монотонність і білість виявляють абсолютну оголеність субстанції; це в-собі, що є тільки в-собі, буття феномену, що раптом виявляється зовні всіх феноменів. Водночас його *тверда* нерухливість виражає постійність і об'єктивний опір в-собі, його тьмяність і його непроникність. Але цього першого інтуїтивного володіння мені не вистачить. Це чисте в-собі, подібне до абсолютного і збагненного *plenum* картезіанської протяжності, зачаровує мене як чис-

[1] Див. підрозд. III.

та поява не-мене. Тієї миті я тільки хочу, щоб це в-собі було немов моєю еманацією, й далі лишаючись у собі. В цьому й криється сенс сніговиків та снігових куль, що їх ліплять діти: їхня мета — «зробити щось із цього снігу», тобто накинути йому форму, яка так глибоко притаманна матеріалові, що матеріал, здається, існує задля форми. Але якщо, наближаючись, я хочу встановити привласнювальний контакт зі сніговим полем, усе змінюється, його масштаб буття модифікується, воно існує вже частинка по частинці, а не великими просторами, і плями, бадилинки, розколини індивідуалізують кожен його квадратний сантиметр. Водночас його твердість тане й стає водою; я провалююсь у сніг по коліна; якщо я беру його в долоні, він тане між пальцями, тече й не залишається нічого; в-собі трансформується в ніщо. Водночас зникає й моя мрія привласнити собі сніг. До того ж я *не знаю, що робити* з цим снігом, який бачу так близько; я не можу заволодіти полем, не можу навіть реконституювати його як ту субстанційну тотальність, що пропонувала себе моїм поглядам і зненацька зазнала подвійного краху. Значення їзди на лижах полягає не тільки в тому, щоб дати мені змогу швидко пересуватись і набути технічної вправності, і навіть не в тому, щоб *гратися*, збільшуючи, як мені заманеться, свою швидкість і труднощі траси,— це ще й дати мені змогу *володіти* тим сніговим полем. Тепер *я щось роблю з ним*. Це означає, що самою своєю діяльністю як лижника я змінюю його матеріал і значення. Тому, що тепер, під час мого бігу, поле з'являється мені як схил для спуску, воно віднаходить неперервність і єдність, які було втратило. Воно тепер стало сполучною тканиною. Воно міститься між двома крайніми членами, об'єднує вихідну точку і точку прибуття, а оскільки під час спуску я не розглядаю його саме по собі, ділянку за ділянкою, а завжди фіксую точку, якої треба досягти після кожної зайнятої позиції, воно не розпадається на безмежність індивідуальних деталей, а є *перетнутим до* точки, яку я собі визначив. Це перетинання — не тільки діяльність пересування, а ще й синтетична організація діяльності і зв'язку: я простеляю перед собою лижне поле так само, як геометр, за Кантом, може сприйняти пряму лінію, тільки креслячи

її. А втім, ця організація не фокусна, а маргінальна; снігове поле об'єднується не для себе і не в собі; поставлена мета виразно сприймається, об'єкт моєї уваги — точка, куди я маю доїхати. Сніговий простір імпліцитно згромаджується внизу, його єдність — це єдність білого простору всередині, скажімо, кола, коли я розглядаю чорну лінію кола, експліцитно не звертаючи уваги на його поверхню. І саме тому, що підтримую його маргінально, імпліцитно, неявно, воно пристосовується до мене, я вже маю його в руках, долаю його до своєї мети, так само як шпалерник долає молоток, яким послуговується, до мети, яка полягає в тому, щоб повісити гобелен на стіну. Жодне привласнення не може бути повнішим за таке інструментальне привласнення; синтетична діяльність привласнення є тут синтетичною діяльністю використання. Сніг з'являється як речовина, на яку я дію, так само й поява молотка є чистим виконанням забивання. Водночас я вибрав певну точку зору, щоб сприймати цей сніговий схил; ця точка зору є визначеною *швидкістю*, яка виділяється з мене, яку я можу збільшити або зменшити, як мені заманеться, і яка конституює перетнуте поле у визначений об'єкт, цілковито відмінний від того, що був би, якби я мав іншу швидкість. Швидкість організовує сукупності як їй заманеться; той чи той об'єкт становить або не становить елемент конкретної групи залежно від того, набираю я, а чи ні ту або ту швидкість (подумайте, наприклад, про Прованс, побачений «пішки», «на авто», «на поїзді», «на велосипеді». Прованс набирає багатьох різних облич залежно від того, чи до Безьє з Нарбона одна година, півдня або два дні дороги, тобто залежно від того, чи Нарбон ізолюється й ставить себе для себе разом зі своїми околицями, а чи становить єдину групу, скажімо, з Безьє і Сетом. У цьому останньому випадку *зв'язок* Нарбона *з морем* безпосередньо доступний інтуїції; в іншому випадку він відкинутий і може становити тільки об'єкт чистої концепції). Я, отже, той, хто *формує* снігове поле вільною швидкістю, якої надаю собі. Але водночас я дію на *свою речовину*. Швидкість не обмежується наданням форми речовині, даній зовні,— вона *створює* речовину. Сніг, що провалюється під моїми

ногами, коли я йду, що тане, коли я намагаюся взяти його, одразу твердне під дією моєї швидкості й підтримує мене. І це не тому, що я втратив з поля зору його легкість, його несубстанційність, постійне щезання. Навпаки: саме оця легкість, оце щезання, оця прихована текучість і підтримують мене, тобто конденсуються і об'єднуються, щоб підтримувати мене. Це тому, що я маю зі снігом спеціальні відносини привласнення — *ковзання*. Ці відносини ми згодом вивчимо докладно, але вже тепер можна зрозуміти їхнє значення. Ковзання — це, як кажуть, перебування на поверхні. Це неточний вислів; звісно, я тільки черкаю по поверхні, але й це черкання саме по собі варте цілого дослідження. Проте я здійснюю ще й глибинний синтез; відчуваю, як шар снігу організується аж до самих глибин, щоб підтримувати мене; ковзання — це дія *на відстані*, що забезпечує моє панування над речовиною, і мені зовсім нема потреби занурюватись у ту речовину й бути поглинутим нею, щоб приборкати її. «Ковзати» — це антонім від словосполучення «пускати коріння». Коріння вже наполовину асимільоване землею, що живить його, є живою конкретністю землі; воно може використати землю, тільки саме стаючи землею, тобто в певному розумінні підпорядковуючи себе речовині, яку хоче використати. Натомість ковзання реалізує матеріальну єдність у глибинах, не проникаючи далі поверхні; воно скидається на страшного вчителя, якому нема потреби наполягати чи підвищувати голос, щоб домогтися послуху. Чудовий образ влади. Звідси й славетна порада: «Ковзайте, смертні, не спирайтеся», що означає не «Лишайтеся на поверхні, не заглиблюйтесь», а навпаки: «Здійснюйте синтез у глибинах, але не компрометуйте себе». І саме ковзання є привласненням, бо синтез підтримки, здійснений швидкістю, чинний тільки для того, хто ковзає, й безпосередньо тоді, коли він ковзає. Твердість снігу чинна тільки для мене, тільки я її відчуваю; це таємниця, яку сніг віддає тільки мені і яка *поза моєю спиною* вже перестає бути правдою. Отже, це ковзання реалізує суто індивідуальні відносини з речовиною — історичні відносини: речовина згромаджується і твердне, щоб підтримати мене, і, виснажившись, розсипається позаду. Таким чином, я своїм

лижним переходом реалізую те, що унікальне *для мене*. Отже, ідеалом ковзання буде ковзання, яке не лишає сліду: ковзання по воді (простий човен, моторний човен і надто водні лижі, що, хоч і з'явилися пізно, репрезентують своєрідну межу, до якої прямують з цієї точки зору водні види спорту). Ковзання по снігу вже не таке досконале: позаду залишається слід, і я скомпрометований, дарма що легенько. Ковзання по кризі, дряпаючи кригу і знаходячи вже цілком організовану речовину, набагато нижчої якості, і якщо воно ще й досі збереглося, то тут є інші причини. Звідси те легке розчарування, яке завжди охоплює нас, коли ми озираємось і бачимо відбитки, що їх залишили на снігу наші лижі: наскільки було б краще, якби сніг відновлював свою форму після нашого проходу! А спускаючися схилом, ми вже привчені до ілюзії нічого не помічати, ми просимо сніг поводитися, наче вода, якою він потай і є. Отже, ковзання з'являється як тотожне неперервному творенню: швидкість, що подібна до свідомості й символізує свідомість [1], народжує, поки триває, в речовині глибинну якість, що зберігається тільки доти, доки існує швидкість; народжує своєрідну сконцентрованість, яка перемагає свою байдужу зовнішність і падає, наче трава після проходу якогось ковзкого засобу руху. Формувальна уніфікація й синтетична конденсація снігового поля, що згромаджується в інструментальну організацію, що *використане*, наче молот або ковадло, і покірно пристосовується до дії, підтримує її та виповнює; неперервна і творча дія на саму *речовину* снігу, твердннення *снігової маси* внаслідок ковзання, уподібнення снігу до води, що дає підтримку, покірна й без пам'яті, або до голого жіночого тіла, яке пестощі залишають незайманим і збуреним аж до самих глибин,— такою є дія лижника на реальне. А водночас сніг залишається непроникним і недосяжним; у певному розумінні дія лижника тільки розвиває його *потенціальності*. Лижник спонукає сніг дати те, що той може дати; однорідна й тверда речовина дає спортсменові твердість і однорідність тільки завдяки його дії, але ця твердість і ця однорідність лишаються властивостями, закритими в ре-

[1] У третій частині ми бачили, які відносини між рухом і для-себе.

човині. Цей синтез мене і не-мене, що його реалізує тут дія спортсмена, виражається, як і у випадку пізнання й мистецького твору, утвердженням права лижника на сніг. Це *моє* снігове поле: я сто разів пробіг ним, сто разів я своєю швидкістю спричинив народження в ньому тієї сили конденсації та підтримки, він *мій*.

До цього аспекту привласнення через спорт слід додати ще один: подолані труднощі. Загалом його розуміють набагато краще і ми не дуже й зупинятимемось на ньому. Перед спуском з цього снігового схилу я ще маю на нього вибратись. І це сходження пропонує мені інше лице снігу — його опір. Я відчуваю цей опір своєю втомою і щомиті можу виміряти поступ своєї перемоги. Тут сніг ототожнений з *іншим*, і такі поширені вислови, як «приборкати», «перемогти», «опанувати» тощо, переконливо засвідчують, що йдеться про встановлення між мною і снігом відносин господаря і раба. Цей аспект привласнення, що є в *сходженні*, знаходимо і в *плаванні*, в бігу з перешкодами тощо. Пік, над яким піднято прапор,— уже *привласнений* пік. Отже, головний аспект спортивної діяльності, зокрема у тих видах спорту, де вправи виконують просто неба,— завоювання величезних мас води, землі й повітря, які видаються *a priori* такими, що їх годі подолати й використати; і в кожному випадку йдеться про володіння не тільки стихією як такою, а типом існування в-собі, що виражається через цю стихію; саме однорідністю субстанції ми хочемо володіти у формі снігу, саме непроникність у-собі і його нетемпоральну перманентність ми хочемо привласнити у формі землі або скелі і т. ін. Отже, мистецтво, наука, гра — все це діяльність привласнення, або тотального, або часткового, і те, що вони хочуть привласнити понад конкретним об'єктом самих пошуків,— це саме буття, абсолютне буття в собі.

Отже, онтологія нас навчила, що бажання попервах є бажанням *буття* й характеризується як вільний брак буття. Але вона навчила ще й тому, що бажання є відносинами з конкретним екзистентом серед світу і що цей екзистент задуманий на кшталт у-собі; навчила, що відносини для-себе з цим бажаним у-собі є привласненням. Отже, ми стоїмо перед подвійним визначенням бажання:

з одного боку, бажання визначається як бажання бути певним буттям, яке є *в-собі-для-себе* і існування якого становить ідеал. З іншого боку, у величезній більшості випадків [1] бажання визначається як відносини з випадковим і конкретним у-собі, яке проектують привласнити. Чи котресь із цих визначень переважає над іншим? Чи сумісні ці обидві характеристики? Екзистенційний психоаналіз може бути впевненим у своїх принципах тільки тоді, коли онтологія визначила попередньо відносини цих двох буттів — конкретного й випадкового в-собі, або об'єкта бажання, і в-собі-для-себе, або ідеалу бажання,— і пояснила відносини, які об'єднують привласнення, як тип відносин з у-собі, з самим буттям, як тип відносин з у-собі-для-себе. Саме до цього нам і слід тепер вдатися.

Що таке *привласнити*, або, якщо хочете, що взагалі розуміють під висловом «володіти об'єктом»? Ми бачили, що категорію *робити* можна зводити, вбачаючи в ній то «бути», то «мати», але хіба не слушне це твердження й щодо категорії *мати*?

Очевидно, що в переважній більшості випадків володіти об'єктом — це мати змогу *скористатися ним*. Проте я не задовольняюся цим визначенням: я користаюсь у цій кав'ярні цією тарілочкою і цією склянкою, а проте вони не мої; я не можу «використати» картину, що висить на моїй стіні, а проте вона *моя*. В деяких випадках я маю право *знищити* те, чим володію, але й воно не вирішальне: було б дуже абстрактно визначати власність за цим правом; крім того, в суспільстві з «плановою» економікою господар може володіти своїм заводом, не маючи права закрити його; в імперському Римі господар володів своїм рабом, проте не мав права заподіяти йому смерть. А втім, що означає тут *право* знищити, право скористатися? Я бачу що це право відсилає мене до соціальної сфери і що власність, здається, визначається, в рамках суспільного життя. Але я бачу також, що це право суто негативне і обмежується тим, що перешкоджає іншому знищити те, що належить мені, або скористатися

[1] Окрім специфічного випадку, коли воно є просто *бажанням бути*: бажанням бути щасливим, бути дужим тощо.

ним. Безперечно, можна спробувати визначити власність як соціальну функцію. Але з того, що суспільство справді надає *право* володіти відповідно до певних принципів, аж ніяк не випливає, що воно створює відносини привласнення. Щонайбільше воно просто *узаконює* їх. Радше навпаки, щоб власність можна було підняти до рангу *священного*, слід передусім, щоб вона існувала як спонтанно встановлювані відносини між для-себе і конкретним у-собі. Якщо можна уявити в майбутньому існування куди справедливішої колективної організації, де індивідуальне володіння — принаймні в певних межах — уже не матиме захисту й освячення, це аж ніяк не означає, що привласнювальний зв'язок припинить своє існування, він і справді може лишитися принаймні як *приватні* відносини людини з річчю. Таким чином, у примітивних суспільствах, де шлюбний зв'язок ще не набув легітимності й де успадкування йде по материнській лінії, сексуальний зв'язок існує принаймні як певний конкубінат. Отже, слід розрізняти володіння і право володіння. З тих самих причин я повинен відкинути всякі визначення на кшталт Прудонового: «Власність — це крадіжка», бо вони оминають питання. Але приватна власність і справді може бути *продуктом* крадіжки і підтримка цієї власності матиме *своїм наслідком* обкрадання іншого. Та хоч якими будуть походження й наслідки власності, власність від того сама по собі не стане менш придатною до дескрипції та визначення. Злодій вважає себе за власника украдених грошей. Отже, йдеться про точний опис відносин злодія і вкраденого добра, а також відносин законного володаря і «чесно набутої» власності.

Розглянувши об'єкт, яким я володію, я бачу, що якість *володіння* не визначає його як чисто зовнішню назву, позначаючи зовнішні відносини об'єкта зі мною, навпаки, ця якість визначає самі його глибини, з'являється мені і з'являється іншим як така, що становить частину його буття. Ось чому в примітивних суспільствах про певних людей кажуть, що вони *підвладні*; самі по собі вони дані як *належні комусь*. Саме в цьому й полягає сенс похоронних обрядів примітивних народів, коли разом із небіжчиками закопують предмети, що належали їм. Раціональне пояснення: «Щоб вони могли скористатися ни-

ми»,— вочевидь пізнішого походження. Куди більша ймовірність, що за доби, коли спонтанно зародилися ті звичаї, ніхто не вважав за необхідне цікавитися такими речами. Об'єкти мали незвичайну якість *належати* небіжчикові. Вони становили з ним одну цілість, тож навіть не поставало питання, щоб ховати його без звичних йому предметів, бо ж ніхто не ховав би його, скажімо, без однієї ноги. Труп, чашка, з якої він пив, ніж, яким він різав, *становлять одного небіжчика*. Звичай спалювати малабарських удів теж цілком підходить під цей принцип: жінкою *володіли*, отже, небіжчик тягне її в свою смерть, вона мертва по закону, спалення тільки допомагає їй перейти від цієї юридичної смерті до фактичної. Об'єкти, які не можна забрати до могили, навідують привиди. Привид — не що інше, як конкретна матеріалізація «володіння» будинком і меблями. Сказати, що в будинку є привид,— це сказати, що ні гроші, ні зусилля не стерли метафізичного абсолютного факту *володіння* ним, яке здійснював його колишній господар. Відомо, що привиди, які навідують замки,— це деградовані античні лари. Але що таке самі лари, як не верстви володіння, послідовно відкладені на стінах і на меблях будинку? Сам вислів, який означає відносини об'єкта з його власником, достатньо вказує на глибоке проникнення і привласнення: бути у володінні — це *бути для*... Це означає, що об'єкт, яким володіли, вражений *у своєму бутті*. Крім того, ми бачили, що смерть володаря призводить до зникнення прав підвладних, і навпаки, виживання підвладного спричиняє збереження прав володаря. Зв'язок володіння — це внутрішній зв'язок *буття*. Я натрапляю на володаря в тому об'єкті (й через нього), яким він володіє. Вочевидь саме це пояснює значення *реліквій*, і під цим словом ми розуміємо не тільки релігійні реліквії, а здебільшого й передусім сукупність рис і звичок видатної людини (музей Віктора Гюго, «речі, що належали» Бальзакові, Флоберові тощо), в яких ми намагаємося знову знайти їх; «спогади» про коханого небіжчика, здається, «увічнюють» пам'ять про нього.

Цей внутрішній онтологічний зв'язок того, чим володіли, з володарем (звичаї, скажімо, тавру́вання, часто намагалися матеріалізувати цей зв'язок) не мож-

на пояснити «реалістичною» теорією привласнення. Якщо слушно, що реалізм визначається як доктрина, що робить із суб'єкта та об'єкта дві незалежні субстанції, які мають існування для себе й через себе, тоді він може відповідати за привласнення не більше, ніж за пізнання, що є однією з його форм; і привласнення, і пізнання залишаться зовнішніми відносинами, що об'єднують на якийсь час суб'єкт і об'єкт. Але ми бачили, що субстанційне існування слід приписувати пізнаному об'єктові. Те саме слушне й для власності взагалі: саме об'єкт, яким володіють, існує в собі, визначається перманентністю, атемпоральністю взагалі, достатністю буття, одне слово, субстанційністю. Отже, Unsebständigkeit слід ставити на бік суб'єкта, що володіє. Субстанція не може привласнити іншу субстанцію, і якщо ми сприймаємо в речах певну якість «володіння ними», то це тому, що по-перше внутрішній зв'язок для-себе з у-собі, що є його власністю, виводить своє походження з недостатності буття для-себе. Очевидно, що об'єкт, яким володіють, *реально* не вражений актом привласнення, і так само й пізнаний об'єкт не вражений пізнанням. Він зостається нечіпаним (окрім випадків, коли те, чим володіють,— людина, раб, повія тощо). Проте ця якість перебування у володінні принаймні не вражає його значення *ідеально*; одне слово, його значення — відбивати для для-себе це володіння.

Якщо володар і те, чим володіли, об'єднані внутрішніми відносинами, основаними на недостатності буття для-себе, постає питання про визначення природи і значення пари, яку вони формують. Внутрішні відносини, будучи синтетичними, і справді здійснюють об'єднання володаря і того, чим володіють. Це означає, що володар і те, чим володіють, ідеально становлять унікальну реальність. Володіти — це об'єднуватися з об'єктом, яким володіють, у формі привласнення; хотіти володіти — це хотіти з'єднатися з об'єктом цими відносинами. Отже, бажання конкретного об'єкта — це не просто бажання цього об'єкта, а бажання об'єднатися з об'єктом внутрішніми відносинами, певним чином конституювати разом з ним єдність «володар — те, чим володіють». Бажання

мати зводиться, по суті, до бажання бути відносно певного об'єкта в певних *відносинах буття*.

Для визначення цих відносин нам стануть у великій пригоді попередні зауваження про моделі поведінки вченого, художника і спортсмена. В кожній із тих поведінок ми відкрили певну привласнювальну позицію, і привласнення щоразу відзначалося фактом, що об'єкт нам з'являвся як суб'єктивна еманація нас самих і водночас як зовнішній індиферентний зв'язок із нами. Отже, *моє* з'явилось як безпосередній зв'язок буття між абсолютною внутрішністю *мене* і абсолютною зовнішністю *не-мене*. Отже, в тому самому синкретизмі я стає не-я, а не-я стає я. Але цей зв'язок треба описати ретельніше. В проекті володіння ми натрапляємо на unsebstständig для-себе, відокремлене ніщо від можливості, якою воно є. Ця можливість є можливістю привласнити *об'єкт*. Крім того, ми натрапляємо на *вартість*, що пронизує для-себе і є немов ідеальною вказівкою на тотальне буття, що здійснилося б через союз у тотожності можливого і для-себе, що є своїм можливим, тобто буття тут здійснилося б, якби я був у нерозривній єдності тотожного — мене і моєї власності. Таким чином, привласнення було б відносинами буття між для-себе і конкретним у-собі, і ці відносини були б пронизані ідеальною вказівкою на ототожнення між цим для-себе і в-собі, яким володіють.

Володіти означає *мати для себе*, тобто бути справжньою метою існування об'єкта. Якщо володіння дано цілковито й конкретно, володар є *сенсом буття* об'єкта, яким володіють. Я володію цим пером — це означає: це перо існує *для мене*, зроблене *для мене*. А втім, попервах це я створив собі об'єкт, яким хочу володіти. Мій лук, мої стріли — це означає об'єкти, які я зробив для себе. Розподіл праці трохи притьмарив ці перші відносини, проте не призвів до їхнього зникнення. *Розкоші* — це вже їхня деґрадація; у примітивній формі розкошів я володію об'єктом, *спричинивши*, щоб його *зробили* мені люди, які *належать мені* (раби, слуги, народжені в будинку). Отже, розкоші — форма власності, найближча до примітивної власності; саме вони, після цієї власності, найкраще висвітлюють відносини *творення*, що попервах кон-

ституюють привласнення. Ці відносини в суспільстві, де розподіл праці доведено до краю, замасковані, але не знищені; об'єкт, яким я володію, я *купив*. Гроші репрезентують мою силу, вони не так володіння саме по собі, як інструмент володіння. Ось чому, окрім випадків надзвичайної скнарості, гроші тьмяніють перед своєю купівельною спроможністю; вони зникають, вони зроблені, щоб розкрити об'єкт, конкретну річ, їхнє буття перехідне. Але *переді мною* вони постають як творча сила: купити об'єкт — це символічний акт, що означає створення об'єкта. Ось чому гроші — синонім могутності: не тільки тому, що вони й справді здатні давати нам те, чого ми бажаємо, а надто тому, що гроші репрезентують ефективність мого бажання як такого. Саме тому, що гроші трансцендовані до речі, подолані й просто *зумовлені*, вони репрезентують мій магічний зв'язок з об'єктом. Гроші знищують технічний зв'язок суб'єкта з об'єктом і роблять бажання безпосередньо здійсненим подібно до казкових бажань. Зупиніться біля вітрини з грошима в кишені: виставлені об'єкти вже наполовину ваші. Таким чином, через гроші встановлюється зв'язок привласнення між для-себе і тотальним зібранням речей у світі. Завдяки грошам бажання як таке — вже інформативне і творче. Отже, через неперервну деградацію між суб'єктом і об'єктом підтримується зв'язок творчості. Мати — це передусім *творити*. А встановлений при цьому зв'язок власності — зв'язок неперервного творення: об'єкт, яким я володію, я вставив у форму *свого* навколишнього, його існування визначене моєю ситуацією і його інтеграцією в саму цю ситуацію. *Моя* лампа — це не тільки сама електрична лампочка, оцей абажур, оця підставка з кутого заліза,— це ще й певна спроможність освітлювати *цей* кабінет, цей стіл, ці книжки; певний світловий нюанс моєї нічної роботи, зв'язок із моїми звичками пізно читати і писати; вона жива, барвиста, визначена використанням, яке я роблю з неї; вона *є* цим використанням і існує тільки через нього. Відокремлена від мого столу, від моєї роботи, поставлена серед купи предметів на підлозі зали розпродажу, вона радикально «згасла», вже не є *моєю* лампою, не є навіть лампою взагалі, а повернулася до своєї первинної матеріальності. Отже, я

відповідальний за існування в людському порядку моїх володінь. Через власність я піднімаю їх аж до певного типу функціонального буття, і моє просте *життя* з'являється мені як творче — саме тому, що своєю неперервністю воно увічнює якість *бути у володінні* в кожному з об'єктів, якими я володію; я тягну до буття разом з собою усю сукупність свого навколишнього. Якщо відірвати його від мене, воно помре, так само як помирає відірвана від мого тіла рука.

Проте первісні радикальні відносини творчості — це відносини еманації, і труднощі, з якими зіткнулася картезіанська теорія субстанції, допомагають нам відкрити ці відносини. Те, що я створюю,— якщо розуміти під творенням виведення матеріалу та форми до існування,— це я. Драмою абсолютного творця, якби такий існував, була б неможливість вийти за свої межі, бо все створене було б тільки ним: адже й справді, звідки створене може взяти свою об'єктивність та незалежність, якщо його форма та матеріал *від мене*? Тільки певна інерція могла б реформувати його відносно мене, але щоб і сама ця інерція могла діяти, я повинен підтримувати її існування неперервним творенням. Таким чином, тією мірою, якою я постаю перед собою як *творець* об'єктів завдяки тільки відносинам *привласнення*, ці об'єкти є *мною*. Перо і люлька, одяг, стіл, будинок — це *я*. Тотальність моїх володінь відображує тотальність мого буття. Я *є* тим, що *я маю*. *Це себе я* торкаюсь, беручи до рук оцю чашку, оту дрібничку. Ця гора, на яку я видираюсь,— *це я* тією мірою, якою долаю її; а коли я на її вершечку, який я «придбав» коштом своїх зусиль, мені відкривається широка точка зору на долину й навколишні гори, і я *є* цією точкою зору; панорама — це я, розлитий аж до обрію, бо вона існує тільки через мене, тільки для мене.

Але творення — це зникальна концепція, що може існувати тільки через свій рух. Якщо його зупинити, воно зникає. На крайніх межах свого сприйняття воно неантизується: я або знаходжу тільки свою чисту суб'єктивність, або натрапляю на голу індиферентну матеріальність, що вже не має жодного зв'язку зі мною. *Творення* може бути уявленим і підтриманим тільки як постійний

перехід від одного члена до іншого. *Необхідно*, щоб у тій самій появі об'єкт був цілковито мною й цілковито незалежний від мене. Саме це, здається, ми й реалізуємо у володінні. Об'єкт, яким володіють, тією мірою, якою ним володіють, є постійним творенням, а проте він лишається тут, існує сам по собі, він є в-собі; якщо я відвернуся від нього, він однаково не припинить існувати; якщо я піду від нього, він *репрезентуватиме* мене в моєму кабінеті, в моїй кімнаті, у *цьому* місці світу. З самого початку він непроникний. Це перо — цілковито я сам, і то тією мірою, що я навіть не відрізняю його від акту писання, що є *моїм* актом. А проте, з іншого боку, воно незаймане, моя *власність* не змінила його, тут є тільки ідеальні відносини між ним і мною. В певному розумінні я тішуся своєю власністю, якщо долаю її до використання, але якщо я хочу споглядати її, зв'язок володіння стирається, я вже не розумію, що означає володіти. Люлька тут, на столі, незалежна й байдужа. Взявши її до рук, я її обмацую, споглядаю, *щоб* реалізувати те привласнення, але саме тому, що ці жести призначені дати мені *втіху* від цього привласнення, їм бракує мети, я маю в пальцях тільки шматок інертного дерева. Ось чому, тільки долаючи *свої* об'єкти до мети, використовуючи їх, я можу тішитися володінням їх. Отже, відносини неперервного творення містять у собі як свою імпліцитну суперечність абсолютну незалежність у собі створених об'єктів. Володіння — це магічні відносини; я *є* цими об'єктами, якими володію, а крім того, немов постаю перед самим собою; я їх створюю як незалежні від мене; те, чим я володію,— це *я* поза своїми межами, поза всякою суб'єктивністю, як у-собі, яке щомиті тікає від мене і творення якого я щомиті увічнюю. Але саме тому, що я завжди десь поза своїми межами, як неповнота, що повідомляє про своє буття тим, чим вона не є, то, володіючи, я відчужуюсь на користь об'єкта володіння. У відносинах володіння домінантним членом є річ, якою володіють, поза нею я — тільки ніщо, яке володіє, не що інше, як просте і чисте володіння, неповнота, недостатність, чия достатність і повнота є в цьому об'єкті. У володінні я є своєю власною основою тією мірою, якою існую в собі; а тією мірою, якою володіння є постійним творенням, я сприй-

маю об'єкт, яким володіють, як заснований мною в його бутті, але, з одного боку, тією мірою, якою творення є еманацією, цей об'єкт знову поглинається в мені, є тільки мною, а з іншого боку, тією мірою, якою він попервах є в-собі, він є не-мною, він є мною переді мною, об'єктивний, у собі, перманентний, непроникний та існує щодо мене у відносинах зовнішності, індиферентності. Отже, я є своєю власною основою тією мірою, якою існую як індиферентне в-собі відносно себе самого. Але ж саме це — проект у-собі-для-себе. Бо це ідеальне буття визначене як у-собі, що як для-себе було б своєю власною основою, або як для-себе, первісний проект якого був би не якимсь способом буття, а буттям, саме тим буттям-у-собі, яким він є. Ми бачимо, що привласнення — не що інше, як *символ* ідеалу для-себе або вартість. Пара для-себе, що володіє, і в-собі, яким володіють,— те саме, що буття, яке є, щоб володіти самим собою, і володіння яким є його власним творенням, тобто Богом. Отже, володар має намір тішитися своїм буттям у-собі, своїм буття-зовні. Через володіння я опановую буття-об'єкт, тотожний моєму буттю-для-іншого. Через те інший не може мене заскочити: буттям, появу якого він хоче спричинити і яке є мною-для-іншого, я вже володію, я вже тішуся ним. Тож володіння, крім того, є *захистом від іншого*. Моє — це я як несуб'єктивна форма тією мірою, якою я є її вільною основою.

А проте не можна дуже наголошувати на факті, що ці відносини *символічні* та *ідеальні*. Я задовольняюся своїм первісним бажанням бути своєю основою для себе через привласнення не більше, ніж задовольнявся своїм Едиповим комплексом Фройдів пацієнт, коли йому снилося, ніби якийсь солдат убиває царя (тобто його батька). Ось чому *власність* постає перед власником водночас як щось дане відразу, у вічності, і як те, що вимагає безмежного часу для реалізації. Жоден жест *використання* насправді не реалізує привласнювальної втіхи, а відсилає до інших привласнювальних жестів, кожен з яких має вартість заклинання. Володіти велосипедом — це мати змогу дивитися на нього, потім доторкнутися до нього. Але сам дотик розкривається як недостатній: адже слід мати змогу сісти на велосипед і поїхати на прогу-

лянку. Але й ця *безпричинна* прогулянка теж недостатня: необхідно використати велосипед для участі в перегонах. А ця участь відсилає нас до використань набагато триваліших, набагато повніших, до довгих подорожей по всій Франції. Але й самі ці подорожі розпадаються на тисячі моделей привласнювальної поведінки, кожна з яких відсилає до інших. Зрештою, як і можна було передбачити, досить подати банкноту, щоб велосипед мені належав, але знадобиться все моє життя, щоб реалізувати це володіння, і саме це я відчуваю, купуючи об'єкт: володіння — це захід, що його смерть завжди лишає незакінченим. Тепер ми вже розуміємо чому: адже неможливо реалізувати відносини, символізовані привласненням. Саме по собі привласнення не має нічого конкретного. Це не якась реальна діяльність (як-от їсти, пити, спати тощо), що правила б, крім того, ще й за символ якогось конкретного бажання. Навпаки, привласнення існує тільки як символ, це його символізм надає йому значення, єдності та існування. Отже, в ньому не можна знайти справжньої втіхи, крім його символічної вартості, привласнення є тільки вказівкою на вищу втіху (втіху буття, що правило б собі самому за основу), що є завжди поза всякими моделями привласнювальної поведінки, призначеними реалізувати її. Саме визнання оцієї неможливості *володіти* об'єктом породжує в для-себе могутнє бажання *знищити* його. Знищити — це увібрати в себе, це підтримувати з буттям-у-собі знищеного об'єкта відносини не менш глибокі, ніж під час творення. Полум'я, що спалює ферму, яку я сам підпалив, мало-помалу реалізує злиття ферми зі мною; неантизуючись, вона перетворюється на *мене*. Я миттю віднаходжу відносини буття, властиві творенню, але інверсовані: я *є* основою клуні, що горить, я *є* цією клунею, оскільки знищую її буття. Знищення реалізує — можливо, куди витонченіше, ніж творення — привласнення, бо знищений об'єкт тут уже не на те, щоб показати свою непроникність. Він має непроникність і достатність буття в-собі, яким він *був*, а водночас має невидимість і прозорість ніщо, яким я є, бо вже *не існує*. Ця склянка, яку я розбив і яка «була» на цьому столі, є там і далі, але як абсолютна прозорість. Я бачу, як буття накладаються одне на одно-

го,— саме цього намагаються досягнути кінематографісти, роблячи два відбитки на одному кадрі; знищений об'єкт скидається на свідомість, хоча має невідновність у-собі. Водночас він справді мій, бо вже сам факт, що я маю бути тим, чим був, зберігає знищений об'єкт від неантизації; відтворюючи себе, я знову створюю його; отже, знищити — це відтворити, приймаючи себе як єдино відповідального за буття того, що існувало *для всіх*. Таким чином, знищення слід вважати за модель привласнювальної поведінки. Крім того, багато моделей привласнювальної поведінки мають серед інших ще й деструктивну структуру; використати — це зужити. *Вживаючи* свій велосипед, я зу*живаю* його, тобто неперервне привласнювальне творення позначене частковим руйнуванням. З суто утилітарних причин це зуживання може завдавати жалю, але в більшості випадків воно породжує потаємну радість, майже насолоду: адже воно *йде від нас*, ми *споживаємо*. Можна відзначити, що слово «споживання» означає водночас привласнювальну деструкцію і харчову насолоду. Споживати — це неантизувати і їсти; знищувати, інкорпоруючи до себе. Їдучи на велосипеді, я можу нарікати на зуживання покришок, оскільки нові дістати важко, але образ насолоди, якою я тішуся разом зі своїм тілом,— це образ деструктивного привласнення, «творення-руйнування». Велосипед, їдучи й везучи мене, самим своїм рухом створений і зроблений моїм, але це творення глибоко відбивається на об'єкті легеньким і неперервним зуживанням, яке передається йому і є немов рабським тавром. Об'єкт мій, бо це я його вживаю; зуживання *мого* — це зворотний бік мого життя [1].

Ці зауваги дадуть нам змогу краще зрозуміти значення певних почуттів або моделей поведінки, що їх звичайно трактують як незводжувані, скажімо, *щедрість*. І справді, *подарунок* — це примітивна форма знищення. Ми знаємо, наприклад, що потлач пов'язаний із знищенням величезної кількості товарів. Це знищення — ви-

[1] Брумель довів свою елегантність до того, що вдягав тільки трохи поношений одяг. Він боявся нового: нове «оподілює», бо не належить нікому.

клик іншому, подарунки зв'язують його. На цьому рівні немає значення, чи об'єкт знищений, чи подарований іншому: тим або тим способом потлач є знищенням і зв'язуванням іншого. Даруючи, я знищую об'єкт так само, як і неантизуючи його; я притлумлюю в ньому якість *мого*, що конституювала його аж до глибин його буття; я прибираю його від свого погляду, конституюю його відносно свого столу, своєї кімнати — як *відсутній*; тільки я збережу йому примарне і прозоре буття *минулих* об'єктів, бо я той, через кого буття й далі ведуть почесне існування після своєї неантизації. Отже, щедрість — функція передусім деструктивна. Пристрасть дарувати, яка інколи охоплює певних людей,— це передусім шал знищення, вона *еквівалентна* божевіллю, «любові», що супроводить розбиті об'єкти. Але цей шал знищення, що лежить в основі щедрості,— не що інше, як шал володіння. Всім, що я покидаю, всім, що я віддаю, я тішуся вищим способом завдяки подарунку, який я зробив; подарунок — це гостра й коротка, майже сексуальна насолода; дати — це тішитись як володар відданим об'єктом; це деструктивно-привласнювальний контакт. А водночас подарунок зачаровує того, хто його отримав, він зобов'язує відтворювати, підтримувати через неперервне творення буття ту частину мого я, якої я вже не хочу, якою я володів аж до її неантизації і від якої лишається зрештою тільки образ. Дати — це поневолити. Цей аспект подарунка нас тут не цікавить, бо стосується здебільшого наших відносин з іншим. Ми лише хочемо наголосити, що щедрість не є незводжуваною; дати — це привласнити через знищення, використовуючи це знищення для поневолення іншого. Отже, щедрість — почуття, структуроване існуванням іншого, вона вказує на перевагу, віддану *привласненню через знищення*. Таким чином, щедрість веде нас більше до *ніщо*, ніж до в-собі (йдеться про ніщо в-собі, що вочевидь саме є в-собі, але як ніщо може символізувати разом із буттям, яким є, своє власне ніщо). Тож, натрапивши на доказ щедрості суб'єкта, екзистенційний психоаналіз має йти далі, шукати його первісного проекту й запитувати, чому суб'єкт вибрав привласнити через знищення, а не через творення. Відповідь на це запитан-

ня розкриє первісні відносини з буттям, що конституює досліджувану *особу*.

Ці спостереження спрямовані тільки на висвітлення *ідеального* характеру привласнювального зв'язку і символічну функцію будь-якої привласнювальної поведінки. Слід додати, що сам суб'єкт символу не розшифрував. Це пов'язане не з тим, що символізація — процес неусвідомлений, а з самою структурою буття-у-світі. В розділі, присвяченому трансцендентності, ми й справді бачили, що порядок інструментів у світі був спроектованим в у-собі образом моїх можливостей, тобто того, чим я є, але я ніколи не міг розшифрувати цей світовий образ, бо він потребував би не меншого, ніж рефлексивної сегментації, щоб я міг бути для себе немов ескізом об'єкта. Та оскільки коло самості нонтетичне і, отже, повідомлення про те, чим я є, лишається нетематичним, це «буття-в-собі» мене самого, що його світ відсилає мені, може бути тільки захованим від мого *пізнання*. Я можу тільки пристосуватися до нього в наближувальній дії (й через неї), яка спричиняє його народження. Отже, володіти означає не знати, що ти перебуваєш з об'єктом, яким володіють, у відносинах, визначених як творення — знищення, а якраз *бути в цих відносинах*, або, точніше, *бути цими відносинами*, Об'єкт, яким володіють, має для нас якість, яку можна сприйняти безпосередньо і яка цілковито перетворює його,— якість бути *моїм*,— але ця якість сама по собі нізащо не піддається розшифруванню, вона розкривається в дії і через дію, засвідчує, що має особливе значення, проте зникає, не розкриваючи своєї глибокої структури і значення, тільки-но ми хочемо відступити відносно об'єкта і розглянути його. Цей відступ, по суті, сам по собі руйнує привласнювальний зв'язок. На мить раніше я був утягнений в ідеальну тотальність, і саме тому, що я був утягнений у своє буття, я не міг його пізнати; на мить пізніше тотальність розірвалася і я не можу розкрити її значення з окремих фрагментів, що колись становили її; це саме можна спостерегти й на прикладі споглядального експерименту, який називають деперсоналізацією і якому всупереч власній волі піддаються деякі хворі. Отже, ми змушені вдаватися до екзистенційного психоаналізу,

щоб розкрити в кожному конкретному випадку значення цього привласнювального синтезу, загальне й абстрактне значення якого ми щойно визначили завдяки онтології.

Лишається тільки визначити взагалі значення об'єкта, яким володіють. Це дослідження має доповнити наші знання про привласнювальний проект. Отже, що саме ми прагнемо привласнити?

З одного боку, дуже легко абстрактно спостерегти, що ми попервах наміряємось володіти не так способом буття об'єкта, як самим буттям цього об'єкта; фактично, ми його прагнемо привласнити як конкретного представника буття-в-собі, тобто ідеально сприйняти себе за основу його буття тією мірою, якою він є нами; а з другого боку, ми бачимо, що привласнений об'єкт ніколи не має цінності ні *сам по собі*, ні внаслідок свого індивідуального використання. Жодне конкретне привласнення не має сенсу без своїх невизначених продовжень; перо, яким я володію, таке саме, як решта пер, у його особі я володію всім класом пер. А крім того, в ньому я володію ще й можливістю писати, креслити лінії певної форми й певного кольору (бо я поєдную сам інструмент і чорнило, яке використовую); ці лінії, їхнє забарвлення, значення, сконденсовані в ньому так само, як і папір, його спеціальний опір, запах тощо. З *будь-яким* володінням пов'язаний кристалізаційний синтез, що його Стендаль описав для єдиного випадку — кохання. Кожен об'єкт, яким володіють і який підноситься на тлі світу, виявляє ввесь світ, так само як кохана жінка виявляє небо, пляж, море, що навколо неї, коли вона з'являється. Привласнити цей об'єкт — це, отже, символічно привласнити світ. Кожен може погодитися з цим, пригадавши свій власний досвід, ну а я наведу вам свій особистий приклад — не щоб довести своє твердження, а щоб спрямувати читачеве дослідження.

Кілька років тому я дійшов думки, що треба кинути палити. Боротьба була тяжка, і насправді мене хвилював не так *смак* тютюну, від якого я мав відмовитись, як *значення* акту куріння. Тут відбулася повна кристалізація: я курив на виставі, вранці за роботою, ввечері після обіду, і мені здавалося, що, припинивши палити, я втрачу свою

цікавість до вистави, свій смак обіду вечірньої пори, свіжу жвавість ранкової роботи. Хоч яка несподівана подія поставала перед моїми очима, мені здавалося, що вона фундаментально збіднена, відколи я вже не можу привітати її закуривши. Бути-здатними-зіткнутися-зі-мною-що-курить — такою була конкретна якість, універсально поширена на всі речі. Мені здавалося, що я відірвав її від них і що серед цього загального збіднення в світі навряд чи й варто жити. Адже курити — це привласнювальна деструктивна дія. Тютюн — це символ «привласненого» буття, оскільки знищується в ритмі мого віддиху способом «неперервного нищення», переходить у мене, і його зміна в мені виявляється символічно через перетворення спожитого твердого тіла на дим. Зв'язок краєвиду, який я бачу курячи, з цією дрібною крематорною жертвою, як ми щойно бачили, такий, що тютюн став символізувати краєвид. Це означає, що деструктивна привласнювальна дія тютюну — символічний еквівалент деструктивного привласнення всього світу. Через тютюн, який я курю, горить увесь світ, береться димом і поглинається парою, щоб увійти в мене. Я повинен був, щоб підтримати свою постанову не палити, здійснити певну декристалізацію, тобто, не дуже й переймаючись тим, що я роблю, звести тютюн до буття не чим іншим, як самим собою — травою, що горить; я обривав його символічні зв'язки зі світом, переконував себе, що нічого не відберу в театральної вистави, в краєвиду, в книжки, яку я читаю, коли розглядатиму їх без своєї люльки, тобто коли вироблю інші способи володіння цими об'єктами, ніж ця жертовна церемонія. Тільки-но я переконав себе, мої жалі зменшилися до дрібничок: я шкодував, що вже не відчуватиму запаху тютюну, тепла люльки між пальцями тощо. Але мої жалі враз стали беззбройними й цілком стерпними.

Отже, по суті, в об'єкті ми прагнемо привласнити його буття і світ. Ці дві мети привласнення становлять насправді одну. Позаду феномену я намагаюся володіти буттям феномену. Проте це буття, як ми бачили, дуже відрізняється від феномену буття; це буття-в-собі, а не тільки буття якоїсь окремої речі. Це не тому, що тут відбувається перехід до універсального, радше конкретне

буття в своїй конкретній оголеності нараз стає буттям тотальності. Отже, відносини володіння виразно постають перед нами: володіти — це прагнути володіти світом через конкретний об'єкт. Оскільки володіння визначається як намагання сприйняти себе за основу буття тією мірою, якою воно є мною ідеально, будь-який проект володіння має намір конституювати для-себе як основу світу або конкретну тотальність у-собі тією мірою, якою ця тотальність як тотальність є самим для-себе, що існує в способі, властивому в-собі. Буття-у-світі — це проект володіти світом, тобто сприймати цілий світ як те, чого бракує для-себе, щоб воно могло стати в-собі-для-себе; це втягнутись у тотальність, що якраз і є ідеалом, або вартістю, або тоталізованою тотальністю і що була б ідеально конституйована злиттям для-себе як детоталізованої тотальності, яка має бути тим, чим вона є, зі світом як тотальністю в-собі, що є тим, чим воно є. Звичайно, слід добре розуміти, що проект для-себе полягає не в заснуванні буття розуму, тобто буття, що його для-себе спершу уявляло б,— і форму, й матеріал,— щоб потім надати йому існування; таке буття і справді було б чистою абстракцією, універсальним; його концепція не могла б передувати буттю-у-світі, а навпаки, припускала б буття-у-світі, як припускає й преонтологічне розуміння буття неминуче конкретного й присутнього з самого початку, що є «тут» першого буття-тут для-себе, тобто буттям світу; для-себе існує не на те, щоб спершу думати про універсальне, а потім визначатися у функції концепцій; воно є своїм вибором, і його вибір не може бути абстрактним, інакше й саме буття для-себе було б абстрактним. Буття для-себе є індивідуальним заходом і вибір має бути індивідуальним вибором конкретного життя. Це твердження слушне, як ми бачили, для *ситуації* загалом. Вибір для-себе завжди є вибором конкретної ситуації в її незрівнянній унікальності. Але це твердження слушне й для онтологічного значення цього вибору. Кажучи, що для-себе є проектом *буття*, ми не маємо на увазі, що буття-в-собі, яке воно проектує, задумане як структура, спільна всім екзистентам певного типу: його проект, як ми бачили, аж ніяк не є концепцією. Те, чим воно проектує бути, постає перед ним як неминуче конкретна то-

тальність — *це* конкретне буття. Безперечно, в цьому проекті можна передбачити можливості універсалізаційного розвитку, але це те саме, що казати, ніби закоханий любить усіх жінок або все жіноцтво в одній жінці. Те конкретне буття, основою якого проектує бути для-себе, не може, як ми бачили, бути *задуманим*, бо воно конкретне, і не може бути *уявленим*, бо уявне — це ніщо, а це буття — неминуче буття. Воно повинно *існувати*, тобто з ним *треба зіткнутися*, але це зіткнення тотожне вибору, що його робить для-себе. Для-себе є зіткненням-вибором, тобто визначається як вибір заснувати буття, з яким воно стикається. Це означає, що для-себе як індивідуальний захід є вибором *цього світу* як індивідуальної тотальності буття; воно долає його не до логічної універсальності, а до нового конкретного «стану» того самого світу, в якому буття було б у-собі, заснованим через для-себе, тобто долає його до конкретного-буття-понад-конкретним-наявним-буттям. Таким чином, буття у світі є проектом володіння цим світом, і вартість, що пронизує для-себе, є конкретною вказівкою на індивідуальне буття, конституйоване синтетичною функцією *цього* для-себе-*тут* і *цього* світу-*тут*. Фактично, буття, хоч де воно може бути, хоч звідки може прийти і хоч яким способом розглядати його, і байдуже, чи воно є в-собі, чи для-себе, а чи неможливим ідеалом у-собі-для-себе, є в своїй первісній випадковості індивідуальним заходом.

Таким чином, можна визначити відносини, що об'єднують категорію бути і категорію мати. Ми бачили, що бажання первісно може бути або бажанням буття, або бажанням мати. Проте бажання мати не є незводжуваним. Якщо бажання буття безпосередньо спрямоване на для-себе і проектує надати йому без посередників гідності в-собі-для-себе, бажання мати спрямоване на для-себе на світі, в світі й через світ. Через привласнення світу проект мати прагне реалізувати ту саму вартість, що й бажання буття. Ось чому ці бажання, які можна розрізнити аналізом, у реальності невіддільні. Ми не знаходимо бажання буття, яке б не дублювалося бажанням мати, і навпаки; йдеться, по суті, про два види спрямування уваги на ту саму мету, або, якщо хочете,

про дві інтерпретації однієї фундаментальної ситуації: одна прагне просто надати буття для-собі, а друга встановлює коло самості, тобто вставляє світ між для-себе і його буттям. Ну а первісна ситуація — це брак буття, яким я є, тобто який я сам спричиняю бути. Але саме буття, браком якого я спричиняю себе, суворо індивідуальне та конкретне; це буття, яке *вже існує* й серед якого я виникаю як *його* брак. Отже, саме ніщо, яким я є,— індивідуальне та конкретне, немов є *цією* неантизацією, а не якоюсь іншою.

Кожне для-себе є вільним вибором; кожна з його дій — і найнезначніша, і найневагоміша — відображує цей вибір і еманує із нього; і саме це ми й називали нашою свободою. Тепер ми зрозуміли *значення* цього вибору: він є вибором буття — чи то безпосередньо, чи то через привласнення світу, чи то так і так одночасно. Таким чином, моя свобода — це вибір бути Богом, і всі мої дії, всі мої проекти передають і відбивають цей вибір тисячами різних способів, бо є безмежність способів бути і способів мати. Мета екзистенційного психоаналізу — віднайти через ці емпіричні конкретні проекти первісний спосіб, яким кожен вибирав своє буття. Лишається пояснити, скажуть нам, чому я вибрав володіти світом через те або те конкретне *це*. Ми могли б відповісти, що в цьому якраз і полягає характерна особливість свободи. А проте сам об'єкт не є незводжуваним. У ньому ми спрямовуємось на його *буття* через його спосіб буття або якість. А якість — надто якість матеріальна, текучість води, твердість каменю,— будучи способом буття, тільки опрісутнює буття певним способом. Отже, те, що ми вибираємо,— це певний спосіб, яким буття розкривається й піддається володінню. Жовте й червоне, смак томату або горохового пюре, шкарубке і ніжне аж ніяк не є для нас незводжуваними даними, а тільки символічно передають нашому сприйняттю певний спосіб, яким дається буття, і ми реагуємо відразою або бажанням і залежно від цього бачимо, як буття тим або тим способом з'являється на їхній поверхні. Екзистенційний психоаналіз повинен вивільнитися від *онтологічного значення* якостей. Тільки так — а не через міркування про сексуальність — можна пояснити, наприклад, певні константи поетичної «уяви»

(«геологічної» в Рембо, плинності води в По) чи просто *смаки* кожного, ті славетні смаки, про які, кажуть, не слід сперечатися, не усвідомлюючи, що вони символізують по-своєму ввесь *Weltanschauung*, увесь вибір буття, і що саме звідси походить їхня самоочевидність для тих, хто зробив їх своїми. Отже, нам слід накреслити контури цього окремого завдання екзистенційного психоаналізу, і ці контури стануть гіпотезами для дальших досліджень. Адже вільний вибір незнищенний не на рівні солодкого чи гіркого смаку і т. ін., а на рівні вибору аспекту буття, що розкривається *через* солодке, гірке і т. ін. *і завдяки* їм.

III. Якість як відкриття буття

Тут просто йдеться про спробу психоаналізу *речей*. Саме до цього, виявивши чимало таланту, спробував удатися Ґ. Башляр у своїй останній книжці «Вода і сновиддя». В тій праці є великі обіцянки, зокрема автор зробив справжнє відкриття «матеріальної уяви». Щоправда, термін *уява* нам не підходить, так само як і спроба знайти позаду речей та їхньої клейкої, твердої чи рідкої величини «образи», які ми туди спроектували. Сприйняття, як ми вже пояснювали в іншому місці [1], не має нічого спільного з уявою, навпаки, вони невідступно відкидають одне одного. Сприймати — це аж ніяк не збирати образи чуттями, бо цю тезу, зароджену в теорії асоціацій, слід відкинути цілковито, тож психоаналізові треба не шукати образи, а пояснювати *значення*, реально притаманне речам. Безперечно, «людське» значення *клейкого*, *липкого* і т. ін. не належать у-собі. Але, як ми бачили, потенціальності теж йому не належать, а проте саме вони конституюють світ. *Матеріальні* значення, тобто людське значення голок, снігу, зернистості, наповненості, жирності і т. ін., такі ж *реальні*, як і світ, не більше й не менше, і прийти у світ — це постати серед цих значень. Тут ідеться, безперечно, про просту різницю в термінології, і Башляр видається сміливішим, доходячи до найдальших глибин думки, коли закликає у своїх розвід-

[1] Пор.: *L'Imaginaire*. N.R.F., 1940.

ках психоаналізувати рослини або коли назвав одну зі своїх праць «Психоаналіз вогню». Йдеться, фактично, про застосування *не до суб'єкта*, а до речей методу об'єктивної інтерпретації, що не припускає жодного попереднього посилання на суб'єкт. Коли, наприклад, я хочу визначити об'єктивне значення снігу, я бачу, скажімо, що він тане при певній температурі і що це танення снігу є його смертю. Тут просто йдеться про об'єктивну констатацію. А коли я хочу визначити значення цього танення, я мушу порівняти його з іншими об'єктами, розміщеними в інших регіонах існування, але не менш об'єктивними, не менш трансцендентними,— ідеями, приязнями, особами,— про яких я теж можу сказати, що вони *тануть* (гроші *тануть* у моїх руках, я зіпрів, тобто неначе *тану*; деякі ідеї — в розумінні об'єктивного соціального значення — становлять «снігову кулю», а інші *тануть* [1]; «Як він змарнів, наче *розтанув*!»). Безперечно, я отримаю таким чином певні відносини, що пов'язують певні форми буття з деякими іншими. Порівняння танучого снігу з деякими іншими, загадковішими формами танення (згадаймо, наприклад, зміст деяких давніх міфів; кравець у казках братів Грім бере до рук кавалок сиру, вдає, що це камінь, і стискає його так сильно, що з нього тече сироватка, а присутні гадають, ніби він вичавлює воду з каменя, видобуває її звідти) можуть розповісти нам про потаємну рідинність твердих тіл — у розумінні, в якому Одіберті в пориві натхнення говорив про потаємну чорноту молока. Ця рідинність, яку годилося б порівняти з соком фруктів або кров'ю людини — що теж є для неї немов таємницею і життєво важливою рідинністю,— відсилає нас до певної перманентної можливості перетворення *гранулярного твердого тіла* (що означає певну якість *чистого* буття в-собі) на *гомогенну недиференційовану рідину* (іншу якість чистого буття в-собі). І ми розуміємо тут у його зародженні і з усім його онтологічним значенням антиномію перервного й неперервного, жіночого й чоловічого полюсів світу, діалектичний розвиток якого ми побачимо потім аж до квантової теорії і хвильової механіки. Таким чином, ми

[1] Пригадайте також «тануні гроші» Даладьє.

спроможемося розшифрувати потаємне значення снігу, що є онтологічним значенням. Але де в цьому всьому відносини з суб'єктивним? З уявою? Ми лише порівнювали дві суто об'єктивні структури і формулювали гіпотезу, що може уніфікувати та згрупувати ці структури. Ось чому психоаналіз тут стосується самих речей, а не людей. Ось чому я маю ще більшу недовіру, ніж Башляр, удаючись на цьому рівні до матеріальної уяви поетів, хай то будуть Лотреамон, Рембо чи По. Звичайно, велика втіха досліджувати «бестіарій Лотреамона». Але якщо в цьому дослідженні ми й справді повернулись до суб'єктивного, то сподіваємось досягти справді значущих результатів, тільки розглянувши Лотреамона як первісне й чисте надання переваги тваринності [1] й визначивши *спершу* об'єктивне значення тваринності. Якщо Лотреамон і справді *є тим, чому віддає перевагу*, слід спершу знати природу того, чому він віддає перевагу. І, звичайно, ми добре знаємо, що він «вкладе» в тваринність щось інше й більше, ніж кладу туди я. Проте це суб'єктивне збагачення, що інформує нас про Лотреамона, поляризоване об'єктивною структурою тваринності. Ось чому екзистенційний психоаналіз Лотреамона припускає спершу розшифрування об'єктивного значення *тварини*. Так само я віддавна вже думаю про укладання *мінералогії* Рембо, але який це матиме сенс, якщо не встановити попередньо значення геологічного взагалі? Мені скажуть, ніби значення припускає людину. А ми й не заперечуємо. Але людина, будучи трансцендентністю, встановлює значуще самою своєю появою, і значуще внаслідок самої структури трансцендентності є відсиланням до інших трансцендентностей, які можна розшифрувати, не вдаючись до суб'єктивності, що встановила її. Потенціальна енергія тіла — це об'єктивна якість цього тіла, яку можна об'єктивно обрахувати, беручи до уваги тільки об'єктивні обставини. А проте ця енергія може увійти в тіло тільки у світі, поява якого корелятивна з появою якогось для-себе. Невідступно об'єктивний психоаналіз так само відкриє й інші потенціальності, які

[1] Одного з аспектів тваринності, що його Шелер назвав *життєво важливими вартостями*.

ще глибше втягнені в матеріал речей і зостаються цілковито трансцендентними, дарма що відповідають ще фундаментальнішому виборові людської-реальності — виборові *буття*.

Це приводить нас до з'ясування другого пункту, яким ми відрізняємось від Ґ. Башляра. Безперечно, будь-який психоаналіз повинен мати свої принципи *a priori*. Зокрема він повинен знати *те, чого шукає*, бо інакше як можна знайти що-небудь? Та оскільки мету його пошуків не можна встановити саму по собі через психоаналіз, то, щоб уникнути порочного кола, така мета має бути об'єктом постулату, і ми або вимагаємо цей постулат від досвіду, або визначаємо з допомогою якоїсь іншої дисципліни. Фройдове лібідо — вочевидь простий постулат; Адлерове жадання влади видається позбавленим методу узагальненням емпіричних даних,— та й треба, щоб тут не було методу, бо це узагальнення дає змогу відкинути основні принципи психоаналітичного методу. Ґ. Башляр, здається, покладався на цих попередників, і постулат сексуальності начебто домінує в його пошуках; іншим разом нас відсилають до *смерті*, до пологової травми, до жадання влади,— одне слово, Башлярів психоаналіз, здається, куди певніший у своєму методі, ніж у принципах, і, безперечно, покладається на результати, щоб виявити точну мету своїх пошуків. Але ж це ставити воза перед кіньми, наслідки ніколи не дають змоги визначити принцип, так само як і додавання скінченних модусів не дає змоги сприйняти субстанцію. Отже, на нашу думку, тут слід зректися тих емпіричних принципів або тих постулатів, що роблять людину *a priori* сексуальністю або жаданням влади, і треба твердо визначити мету психоаналізу з погляду онтології. Саме це ми й спробували зробити в попередньому розділі. Ми бачили, що людська-реальність, ще далеко до того, як її можна описати як *libido* або жадання влади, є *вибором буття* — чи то прямо, чи то через привласнення світу. І ми бачили, що — коли вибір пов'язаний із привласненням — в остаточному аналізі кожна *річ* є вибраною не за свій сексуальний потенціал, а залежно від способу, яким вона *репрезентує* буття, від способу, яким буття з'являється на її поверхні. Отже, психоаналіз *речей* та їхньо-

го *матеріалу* має перейматися передусім визначенням способу, яким кожна річ є *об'єктивним* символом буття і відносин людської реальності з цим буттям. Ми не заперечуємо, що потім нам треба відкрити ввесь сексуальний символізм природи, але це другорядний, зводжуваний прошарок, що припускає передусім психоаналіз досексуальних структур. Отже, розглядаймо дослідження Г. Башляра про воду, де є чимало вигадливих і глибоких думок, як сукупність припущень, як неоціненне зібрання матеріалів, якими тепер має скористатися психоаналіз, що усвідомлює свої принципи.

Онтологія може навчити психоаналіз передусім *справжнього* походження значень речей та їхніх *справжніх* відносин з людською реальністю. Тільки онтологія може зайняти таке місце на площині трансцендентності і сприйняти з однієї точки зору буття-у-світі разом з двома його крайніми членами, бо тільки вона міститься спершу в перспективі *cogito*. Знов-таки уявлення про фактичність та уявлення про ситуацію дають нам змогу зрозуміти екзистенційний символізм речей. Ми й справді бачили, що теоретично можливо й практично неможливо відрізнити фактичність від проекту, що конституює її в ситуації. Це спостереження може нам тут придатися; як ми бачили, не слід вірити, що *це*, розглянуте в байдужій зовнішності свого буття й незалежно від появи для-себе, має якесь значення. Звісно, його *якість*, як ми бачили,— не що інше, як його буття. Жовтість лимона, казали ми,— це не суб'єктивний спосіб сприймання цитрини, *а лимон*. Крім того, ми показали [1], що ввесь лимон простягається через свої якості і кожна з цих якостей простягається через інші, і це те, що ми цілком слушно назвали *цим*. Кожна якість буття є всім буттям; вона є присутністю своєї абсолютної випадковості, своєю байдужою незводжуваністю. Проте в другій частині книжки ми наголошували на неподільності в тій самій якості проекту і фактичності. Адже ми писали: «Щоб тут була якість, *тут має бути* буття для ніщо, що за самою своєю природою не є буттям... Якість — це все буття, що розкривається в межах *тут*

[1] Частина II, розд. III, підрозд. 3.

є». Таким чином, ми з самого початку не могли приписати значення якості буттю *в собі*, оскільки, щоб тут були якості, вже необхідне «тут є», тобто неантизаційне посередництво для-себе. Але на основі цих зауваг легко зрозуміти, що значення якості своєю чергою вказує на щось на кшталт посилення «тут є», бо ми якраз і спираємося на нього, щоб подолати «тут є» до буття такого, яким воно є абсолютно і в собі. В цьому розумінні в кожному сприйнятті якості є метафізичне зусилля уникнути нашого становища, щоб пронизати манжету ніщо навколо «тут є» і проникнути аж до чистого в-собі. Та ми, очевидно, можемо сприйняти якість тільки як символ буття, що тікає від нас цілковито, дарма що воно цілковито тут, перед нами, тобто, зрештою, спричинити, щоб розкрите буття функціонувало як символ буття в собі. А це й означає, що конституюється нова структура «тут є», яка є значущим рівнем, дарма що цей рівень розкривається в абсолютній єдності того самого фундаментального проекту. Цю структуру слід назвати метафізичним змістом будь-якого інтуїтивного відкриття буття, і саме до цього змісту ми повинні дійти й розкрити його через психоаналіз. Яким є метафізичний зміст жовтого, червоного, гладенького, шкарубкого? Яким є — запитання, яке поставлять *після* цих елементарних запитань,— метафізичний коефіцієнт лимона, води, олії тощо? Саме стільки проблем має розв'язати психоаналіз, якщо хоче зрозуміти якогось дня, чому П'єр любить помаранчі й боїться води, чому він залюбки їсть помідори й відмовляється від бобів, чому він блює, коли його присилують з'їсти устриці або сире яйце.

Але ми ще й показали помилку, яку б скоїли, гадаючи, наприклад, що ми «проектуємо» наші чуттєві диспозиції *на* річ, щоб освітити чи забарвити її. Передусім, як ми вже бачили, почуття — це не внутрішня диспозиція, а об'єктивні трансцендентні відносини, що через свій об'єкт мають з'ясувати, чим вони є. Але це ще не все: один приклад покаже нам, що пояснення через *проекцію* (саме в цьому полягає сенс такого славетного вислову, як «Краєвид — це стан душі»),— утвердження через недоведене. Візьмімо, наприклад, таку конкретну якість, яку ми називаємо «липкий». Безперечно, для дорослого єв-

ропейця вона означає цілу сукупність *людських* і *моральних* характеристик, які можна легко звести до відносин буття. Липкими можуть бути потиск рук, посмішка, думка, почуття. Існує поширена думка, ніби я спершу відчуваю певні моделі поведінки й певні моральні позиції, які мені не подобаються і які я засуджую, а з іншого боку, я маю чуттєву інтуїцію «липкого». Тільки після встановлення зв'язку між цими почуттями і липкістю, липке функціонуватиме для мене як символ цілого класу людських почуттів і позицій. Я, отже, збагатив би «липке», спроектувавши на нього своє знання про цю людську категорію моделей поведінки. Але як прийняти це пояснення через проекцію? Якщо припустити, що ми спершу сприймали почуття як чисті психічні якості, як можна сприйняти їхній зв'язок із липким? Почуття, сприйняте в своїй якісній чистоті, може розкритися тільки як певна чисто непротяжна диспозиція, гідна осуду внаслідок свого зв'язку з певними вартостями й певними наслідками; в жодному разі воно не «становитиме образу», якщо образ не дано спершу. А з іншого боку, якщо «липке» не заряджене спершу афективним значенням, якщо воно дається тільки як певна матеріальна якість, то незрозуміло, як його взагалі можна вибрати як символічного представника певних психічних єдностей. Одне слово, щоб усвідомлено і ясно встановити символічний зв'язок між липкістю і клейкою ницістю певних індивідів, необхідно, щоб ми вже сприймали ницість у липкості і липкість у певній ницості. Отже, звідси випливає, що пояснення через проекцію не пояснює нічого, бо припускає те, що годилося б пояснити. Крім того, навіть уникнувши цього принципового заперечення, ми натрапимо на інше, виснуване з досвіду й не менш вагоме: пояснення через проекцію і справді має на увазі, що суб'єкт, який проектує, дійшов через досвід та аналіз до певного пізнання структури і наслідків позицій, які називає липкими. За цією концепцією, звертання до липкості аж ніяк не збагачує як *пізнання* нашого досвіду людської ницості; щонайбільше липкість править за тематичну єдність, образну рубрику для фрагментів уже набутих знань. З іншого боку, власне липкість, розглянута в ізольованому стані, може нам видатися практично

шкідливою (липкі речовини прилипають до рук, одягу, забруднюють), але не *огидною*. Ми й справді можемо пояснити огиду, яку вона викликає, тільки поєднанням цієї фізичної якості з певними моральними якостями. Отже, має бути своєрідне учнівство, навчання символічної вартості «липкого». Але спостереження переконують нас, що й найменші діти виявляють огиду, зіткнувшись із липким, неначе воно *вже* поєднане з психічним; спостереження засвідчують і те, що діти, тільки-но навчившись говорити, *розуміють* значення слів «м'який», «нищий», застосованих до опису почуттів. Усе відбувається так, начебто ми виникаємо у всесвіті, де всі почуття та дії заряджені матеріальністю, мають субстанційну тканину, *справді* м'які, тупі, липкі, ниці, піднесені тощо і де матеріальні субстанції вже спочатку мають психічне значення, що робить їх огидними, моторошними, привабливими і т. ін. Жодного пояснення через проекцію або аналогію тут не можна прийняти. Для підсумку скажемо: неможливо виснувати вартість психічного символу «липкого» з грубої якості *цього*, й так само неможливо спроектувати це значення на *це* на основі *пізнання* розглянутих психічних позицій. Отже, як тоді розуміти цей величезний універсальний символізм, що виражається нашою огидою, ненавистю, симпатіями, нашим потягом до об'єктів, матеріальність яких мала б у принципі лишатися незначущою? Задля поступу в цьому дослідженні необхідно відмовитись від певної кількості постулатів. Зокрема ми не повинні постулювати *a priori*, що приписування липкості тому чи тому конкретному почуттю є тільки образом, а не знанням; крім того, слід відмовитись і припускати, не маючи докладної інформації, що саме психіка дає змогу символічно інформувати фізичну матерію і що є пріоритет нашого досвіду людської нищості над сприйняттям «липкого» як значущого.

Повернімося до первісного проекту. Це проект привласнення. Отже, він змушує *липке* розкрити своє буття; оскільки поява для-себе до буття привласнювальна, сприйняте липке є «липким, яким мають володіти», тобто первісний зв'язок між мною і липким полягає в тому, що я проектую бути основою свого буття — тією мірою, якою воно є мною ідеально. Отже, з самого початку воно

з'являється як можливе «я сам», яке треба заснувати, з самого початку воно *психізоване*. Це аж ніяк не означає, що я обдаровую його душею на кшталт примітивного анімізму, чи то обдаровую метафізичними чеснотами, а означає тільки те, що сама його матеріальність розкривається мені як така, що має психічне значення, і це психічне значення, крім того, тотожне символічній вартості, що його липке має відносно буття-в-собі. Цей привласнювальний спосіб *змушувати* липке *виявляти* всі свої значення, можна розглядати як *a priori* формальний, дарма що він є вільним проектом і ототожнюється з буттям самого для-себе; фактично, цей привласнювальний спосіб залежить спершу не від способу буття липкого, а тільки від його грубого буття-тут, його чистої екзистенції, з якою ми зіткнулися; він буде схожий на всі інші зіткнення, оскільки є простим проектом привласнення, оскільки нічим не відрізняється від чистого «тут є» і є, залежно від того, з якої точки зору дивитися на нього, чистою свободою або чистим ніщо. Але саме в рамках цього привласнювального проекту липке розкриває і розвиває свою липкість. Отже, ця липкість *уже* є — з першої появи липкого — відповіддю на вимогу, вже є *даруванням себе*; липке з'являється вже як контур злиття світу зі мною; і те, чого липкість навчає мене про світ,— мовляв, він схожий на *міхур, що втягує мене*,— це вже відповідь на конкретне запитання, й липкість відповідає самим своїм буттям, своїм способом буття, всією своєю матерією. І відповідь, яку вона дає, цілком пов'язана з запитанням, а водночас тьмяна й така, що її годі розшифрувати, бо вона багата своєю несказанною матеріальністю. Вона прозора тією мірою, якою точно узгоджується з запитанням; липке дається сприйняттю як те, чого мені бракує, дається дослідити себе через привласнювальне дослідження; саме цьому ескізові привласнення воно дає розкрити свою липкість. І відповідь неясна, бо якщо значуща форма пробуджена в липкому з допомогою для-себе, то вся його липкість виповнює її. Отже, нас відіслано до значення повного та густого, і це значення дає нам *буття-в-собі* тією мірою, якою липке є тепер тим, що виявляє світ, і до *ескізу нас самих* тією мірою, якою привласнення окреслює щось наче акт заснu-

вання липкого. Те, що тоді повертається до нас як об'єктивна якість,— це нова *природа*, що не є ні матеріальною (і фізичною), ні психічною, але трансцендує протиставлення психічного і фізичного, розкриваючись як онтологічне вираження цілого світу, тобто пропонуючи себе як рубрика для класифікації всіх *цих* світу, тож ітиметься про матеріальні організації або про трансцендовані трансцендентності. Це означає, що сприйняття липкого як такого створило водночас для в-собі світу особливий спосіб подавати себе; воно по-своєму символізує буття, тобто поки триває контакт із липким, усе для нас відбувається так, немов липкість була значенням усього світу, тобто унікальним способом буття буття-в-собі, так само як для примітивних ящірок усі об'єкти є ящірками. Який спосіб буття може символізувати липке в цьому нашому обраному прикладі? Передусім я бачу, що це однорідність та імітація рідкого стану. Липка речовина, як-от смола,— це аберантна рідина. Спершу нам здається, ніби вона виявляє буття, яке всюди тече й подібне до себе самого, яке звідусіль утікає і на якому, проте, можна плисти, буття без небезпеки й без пам'яті, яке вічно самоперетворюється, на якому не залишається сліду і яке не може залишити сліду на нас, яке ковзає й по якому ковзають, яким можна володіти через ковзання (на човні, моторному човні, водних лижах і т. ін.) і яке ніколи не володіє, бо накочується на нас, буття, що є вічністю й безмежною темпоральністю, бо є вічною зміною, дарма що нічого не змінюється, буття, що цим синтезом вічності й темпоральності найкраще символізує можливе злиття для-себе як чистої темпоральності і в-собі як чистої вічності. Але липке відразу розкривається, по суті, як підозріле, бо його текучість існує уповільнено; липке — це загусання рідкого стану, й само по собі липке репрезентує народжуваний тріумф твердого над рідким, тобто тенденцію байдужого в-собі, репрезентовану чистим твердим тілом, фіксувати рідкий стан, тобто поглинати для-себе, що мало б правити йому за основу. Липке — це агонія води; воно репрезентує себе як феномен у процесі становлення, воно не має перманентності в зміні води, а навпаки, репрезентує прорив, здійснений у зміні стану. Ця зафіксована нестабільність липкого знеохочує

володіння. Вода текучіша, але нею можна володіти в самій її втечі, як тим, що тече. Липке тікає густою втечею, що скидається на втечу води десь так само, як важке понадземне літання курки на політ яструба. Не можна володіти навіть самою цією втечею, бо вона заперечує себе як втечу. Вона вже майже є твердою перманентністю. Нічого так добре не засвідчує підозрілого характеру «речовини між двома станами», як повільність, із якою липке поєднується з липким: крапля води, впавши на широку водяну поверхню, миттю обертається на частину цієї поверхні, і ми сприймаємо цю дію не як майже оральне поглинання краплі поверхнею, а радше як оприкарення й дезіндивідуалізацію окремого буття, що самохіть розчиняється у великому цілому, з якого воно походить. Такий символ, як поверхня води, відіграє дуже важливу роль у побудові пантеїстичних систем і розкриває особливий тип відносин буття з буттям. Але, розглядаючи липке, ми відзначаємо (дарма що воно таємничим чином зберегло, уповільнено, *всю* свою текучість; липке не слід плутати з пюре, де грубо окреслена текучість зазнає раптових розривів, несподіваних зупинок і де речовина, вже маючи ескіз *плинності*, зненацька починає згортатись і крутитись), що воно репрезентує постійний гістерезис у феномені самоперетворення: мед, що тече з ложки, на мед у слоїку, спершу різьбить поверхню, рельєфно випинається на ній, і його злиття з усім медом репрезентується як осідання, опускання, що постає водночас як *здування* (подумайте, наприклад, про дитячу втіху гри з іграшками, які надувають і які, здуваючись, видають жалібний стогін) і як розпросторення, скажімо, пласкішання повних грудей у жінки, яка лягає горіличь. У цьому липкому, яке розчиняється саме в собі, і справді є видимий опір, подібний до відмови індивіда, що не хоче неантизуватися в усьому бутті, а водночас м'якість, доведена до своєї крайньої межі: адже *м'яке* — це не що інше, як неантизація, що зупиняється на півдорозі; м'яке — це те, що найкраще відтворює образ нашої власної деструктивної сили та її обмежень. Повільність зникнення краплі липкої речовини в лоні цілого сприймається спершу як *м'якість*, подібна до уповільненої неантизації, що, здається, намагається виграти час, проте ця м'якість іде

аж до кінця: крапля розходиться на поверхні липкої речовини. Цей феномен став причиною народження кількох характеристик липкого: передусім це те, що *м'яке* на дотик. Пролийте воду на землю — вода *потече*. Киньте якусь липку речовину — вона розійдеться, розпливеться, осяде, вона *м'яка*; почіпайте липке, і воно не втече, а подасться. В самій невловності води є безжальна твердість, що надає їй таємного відчуття металевості; воду, зрештою, так само неможливо стиснути, як сталь. А липке можна стиснути. Отже, спершу воно створює враження буття, яким можна *володіти*. І то подвійно: завдяки притаманній йому клейкості та самопритяганню, що не дає йому втекти, я можу взяти його в руки, відокремити певну кількість меду або дьогтю від решти маси, *створивши* таким чином індивідувальний об'єкт з допомогою неперервного творення; водночас м'якість тієї речовини, яку я чавлю пальцями, дає мені враження, ніби я постійно *знищую* її. Отож маємо образ руйнування-творення. Липке *покірне*. Але тієї самої миті, коли я гадаю, ніби вже володію ним, внаслідок дивовижного повороту виявляється, що це *воно* володіє мною. Саме тут проступає його найголовніша особливість: ота м'якість засмоктує. Якщо я тримаю в руках тверде тіло, то можу покласти його коли завгодно, його інертність символізує для мене мою цілковиту владу: я засновую його, але воно мене не засновує; для-себе нагромаджує в об'єкті в-собі й підносить об'єкт до гідності в-собі, не компрометуючи себе, завжди залишаючись асиміляційною і творчою силою; це для-себе, що поглинає в-собі. Інакше кажучи, володіння утверджує примат для-себе в синтетичному бутті «У-собі-Для-себе». Але ж липке чинить навпаки: для-себе раптом *скомпрометоване*. Я розчепірюю пальці, хочу випустити липке, а воно чіпляється за мене, притягає мене, присмоктується до мене; його спосіб буття не є ні заспокійливою інертністю твердого тіла, ні динамізмом, скажімо, води, що виснажується, тікаючи від мене; це м'яка активність, слиняве жіноче всмоктування; липке потай живе в моїх пальцях, і я відчуваю його як запаморочення, воно притягує мене до себе так само, як може притягати дно прірви. Липке містить у собі якесь тактильне зачарування, я вже не можу *зупинити*

процес привласнення. Він триває. В певному розумінні це немов найвища покірність того, чим володіють, вірність собаки, що *самовідданий* навіть тоді, коли його більше не хочуть, а в іншому розумінні під цією покірністю криється підступне привласнення володаря з боку того, чим володіють. Ми бачимо тут символ, що розкривається зненацька: є затруєні володіння, є можливість, що в-собі поглине для-себе, що може конституюватися буття способом зворотним від утворення «У-собі-Для-себе», і в цьому новому бутті в-собі втягуватиме для-себе в свою випадковість, у свою байдужу зовнішність, у своє існування без основи. Цієї миті я враз збагнув пастку липкого: це рідинний стан тримає й компрометує мене, я не можу *ковзати* по липкому, вся його присисність утримує мене, воно не може ковзати по мені, присмоктується, наче п'явка. Але ковзання не просто *заперечене*, як-от твердим тілом, а *деградоване*: липке, здається, пропонує себе, запрошує мене, бо поверхня липкого в стані спокою не дуже й відрізняється від поверхні густої рідини. Але це пастка: ковзання всмоктане ковзкою поверхнею й залишає сліди на мені. Липке постає як рідина з жахітного сновиддя, всі його властивості немов оживлені своєрідним життям і обертаються проти мене. Липке — це помста в-собі. Помста солодкава й жіноча, що на іншому рівні символізується якістю *солодкаве*. Ось чому солодкаве як *солодке на смак* — незнищенно солодке, що невизначено довго залишатиметься в роті навіть після ковтання,— цілком доповнює сутність липкого. Липке солодкаве — це ідеал липкого, воно символізує підсолоджену смерть для-себе (як оси, що занурюється у варення й тоне в ньому). А водночас липке — це *я* вже на основі того факту, що окреслив контури привласнення липкої речовини. Це присмоктування липкого, яке я відчуваю на своїх пальцях, окреслює немов *неперервність* липкої речовини в мені самому. Ці тягучі і м'які цівки речовини, що спадають із мене аж до липкої поверхні (після того, як я, наприклад, занурив туди руку, а потім витяг), символізують немов перетікання мене самого в липке. Гістерезис, який я спостерігаю під час злиття основ тих цівок із поверхнею, немов символізує опір мого буття поглинанню в у-собі. Якщо я занурюсь у воду,

попливу, віддамся течії, то не відчую жодної незручності, бо аж ніяк не боятимусь розчинитися, я й далі буду твердим тілом серед рідини. А занурившись у липке, я відчуватиму, що втрачу себе там, і то саме тому, що липке перебуває в процесі твердіння. З цієї точки зору в'язке символізуватиме той самий аспект, що й липке, але воно не зачаровує, не компрометує, бо інертне. Навіть у самому сприйнятті липкого є якась клейка субстанція, що компрометує й не має рівноваги, є наче згадкою про *метаморфозу*. Дотик до липкого — це ризик розчинитись у липкому.

Це розчинення страшне й саме по собі, оскільки є поглинанням для-себе з боку в-собі — як-от чорнила промокальним папером. *Крім того*, воно ще страшніше тим, що метаморфоза відбувається не в якусь річ, а *в* липке. Якби я міг уявити власне танення, тобто перетворення мого буття на воду, то був би не дуже вражений, бо вода — символ свідомості; її рух, її текучість, її оманлива подоба твердого тіла, її постійна втеча тощо — все в ній нагадало б мені для-себе, і то до такого ступеня, що перші психологи, які відзначили таку характеристику, як *тривалість* свідомості (Джеймс, Бергсон), дуже часто порівнювали свідомість із річкою. Саме річка створює найкращий образ постійного взаємопроникнення частин цілого та їхнього постійного розз'єднання й вільного руху. Але липке постає в жахливому образі: для свідомості само по собі жахливо *стати* липкою. Це тому, що буття липкого є м'яким притяганням, присисністю всіх його частин, непомітною солідарністю та спільністю кожного з кожним, непевним м'яким зусиллям кожного індивідуалізуватись, за яким іде нове падіння, марним розпластуванням індивіда, присмоктаного зусебіч речовиною. Отже, свідомість, *ставши липкою*, трансформується через загусання своїх ідей. З миті нашої появи у світі нас пронизував образ свідомості, що спрямовується в майбутнє, до самопроекту, й відчуває, тільки-но усвідомивши досягнення мети, як її непомітно, невидимо стримує присмоктування минулого, що сприятиме її повільному розмиванню в цьому минулому, від якого вона тікає, сприятиме навалі на її проект тисячі паразитів, аж поки вона нарешті цілковито втратить сама себе. Найпереконливі-

ший образ цього страшного стану — «політ думки» під час індукованих психозів. Але що виражає цей страх на онтологічному рівні, якщо не втечу для-себе від у-собі фактичності, тобто темпоралізацію? Страх перед липким — це страх, щоб час не став липким, щоб фактичність не наступала неперервно й нечутно і не втягувала для-себе, що «існує її». Це страх не перед смертю, не перед чистим у-собі, не перед ніщо, а страх перед особливим типом буття, що існує не більше, ніж у-собі-для-себе, і тільки репрезентоване липким. Це страх перед ідеальним буттям, яке я щосили відкидаю і яке пронизує мене як *вартість*, пронизує моє буття, і це ідеальне буття, де в-собі, позбавлене основи, має пріоритет над для-себе, нам слід називати *антивартістю*.

Отже, в проекті привласнення липкого липкість розкривається раптом як символ антивартості, тобто як тип нереалізованого буття, яке загрожує, яке буде вічно пронизувати свідомість як постійна небезпека, від якої вона тікає, і тому зненацька перетворює проект привласнення на проект утечі. З'явилося щось, що не є результатом жодного попереднього досвіду, а є тільки преонтологічним розумінням у-собі й для-себе, і власне це є *значенням* липкого. В одному розумінні це досвід, оскільки липкість є інтуїтивним відкриттям, а в іншому розумінні це наче винахід природи буття. Відтоді для для-себе з'являється нова небезпека, загрозливий спосіб буття, якого слід уникати, конкретна категорія, яку воно знаходитиме всюди. *A priori* липке не символізує жодної психічної позиції, а виявляє певні відносини буття з собою, і ці відносини спершу *психізовані*, оскільки я відкрив їх в ескізі привласнення, а липкість відсилає мені мій образ. Таким чином, з миті свого першого контакту з липким я збагачений слушною онтологічною схемою поза межами розрізняння психічного і непсихічного, щоб інтерпретувати значення буття всіх екзистентів певної категорії; крім того, ця категорія виникає як пуста рамка *до* досвіду з різними видами липкого. Я вкинув її у світ своїм первісним проектом, коли зіткнувся з липким, вона є об'єктивною структурою світу, а водночас антивартістю, тобто визначає сектор, де впорядкуються липкі об'єкти. Відтоді щоразу, коли якийсь об'єкт виявлятиме

для мене ці відносини буття, байдуже, чи то йдеться про потиск рук, посмішку чи думку, він за визначенням буде сприйнятий як липкий, тобто понад своєю феноменальною контекстурою він з'являтиметься мені як такий, що разом із дьогтем, клеєм, медом тощо конституюватиме великий онтологічний сектор липкості. І навпаки, тією мірою, якою *це*, яке я хочу привласнити, репрезентує цілий світ, липке, з миті мого першого інтуїтивного контакту, з'явиться мені багатим на цілу купу темних значень і відсилань, що долають його. Липке розкривається само по собі як «набагато більше, ніж липке»; з миті своєї появи воно трансцендує будь-яку різницю між психічним і фізичним, між грубим екзистентом і значеннями світу; воно є можливим значенням буття. Отже, перший досвід, який може мати дитина з липким, збагачує її психологічно й морально, їй не треба чекати дорослих літ, щоб розкрити різновид клейкої ницості, що його образно називають «липким»; ця ниціть тут, біля нього, в самій липкості меду чи клею. Те, що ми кажемо про липке, слушне щодо всіх об'єктів, які оточують дитину; просте відкриття їхньої речовини простягає обрій дитини аж до крайніх меж буття і водночас обдаровує її цілою сукупністю *ключів*, щоб розшифрувати буття всіх людських фактів. Це аж ніяк не означає, що дитина з самого початку *знає* «огидні аспекти» життя, «характеристики» чи «красу» існування. Просто дитина володіє всіма *значеннями буття*, серед яких огидне і краса, моделі поведінки, психічні риси, сексуальні відносини тощо завжди є тільки частковими прикладами. Клейке, в'язке, туманне тощо, діри в піску і землі, печери, світло, ніч і т. ін. розкривають дитині допсихічні й досексуальні способи буття, які вона потім пояснюватиме решту свого життя. Дитини «невинної» нема. Зокрема ми разом із фройдистами охоче визнаємо наявність незліченних зв'язків, що їх певні речовини й певні форми, які оточують дітей, підтримують із сексуальністю. Але ми не розуміємо під цим, що якийсь сексуальний інстинкт, уже конституйований, надав їм сексуального значення. Навпаки, нам здається, що ці речовини і форми сприйняті самі по собі й розкривають дитині властиві для-себе способи буття й відносини з буттям, які висвітлять і сфор-

мують її сексуальність. Наведімо всього один приклад. Чимало психоаналітиків були вражені привабливістю для дітей усіляких *дір* (нір у піску, в землі, ґротів, печер і т. ін.) і пояснюють цю привабливість чи то анальним характером дитячої сексуальності, чи то пренатальним стресом, чи то навіть передчуттям власне сексуального акту. Ми не можемо прийняти жодного з цих пояснень: скажімо, пояснення через «пологову травму» вищою мірою фантастичне. Той, хто уподібнює дірку до жіночого статевого органу, припускає в дитини досвід, якого вона не може мати, або передчуття, якого не можна обґрунтувати. Щодо «анальної» сексуальності дитини, то ми й не думаємо заперечувати її, але щоб вона освітлювала й наснажувала символізмом діру, з якою дитина зіткнулася в перцептивному полі, необхідно, аби дитина розуміла свій анус як діру; мало того, необхідно, щоб сприйняття сутності діри, отвору відповідало відчуттям, які вона дістає від свого ануса. Але ми досить переконливо довели суб'єктивний характер «тіла-для-мене», щоб зрозуміти неможливість для дитини сприйняти якусь частину свого тіла як об'єктивну структуру всесвіту. Тільки для іншого анус постає як отвір. Сама дитина ніколи не відчувала його як такий, навіть інтимні гігієнічні заходи, що їх мати проводила з дитиною, не могли б розкрити анус у цьому аспекті, бо анус як ерогенна зона, чи зона болю, позбавлений тактильних нервових закінчень. Навпаки, тільки через іншого — через слова, що їх уживає мати для опису дитячого тіла,— дитина дізнається, що її анус — *діра*. Отже, об'єктивна природа діри, сприйнятої в світі, висвітлить йому об'єктивну структуру і значення анальної зони, саме вона надасть трансцендентного значення ерогенним відчуттям, які доти вона обмежувала «існуванням». А сама по собі *діра* є символом способу буття, що його має освітити екзистенційний психоаналіз. Удатися до такого докладного дослідження ми тут не маємо змоги. Проте можна побачити відразу, що діра постає попервах як ніщо, «яке треба заповнити» моєю власною плоттю: дитина не може втриматися, щоб не вставити в діру палець, а то й усю руку. Діра постає переді мною як порожній образ мене самого; мені треба тільки перетекти туди, щоб спричинити своє існування у

світі, який чекає мене. Отже, ідеалом діри є заглибина, зроблена точнісінько за розмірами мого тіла, і втиснувшись туди та притершись до її стін, я допоможу спричинити існування у світі повноти. Таким чином, заткати діру — це передусім пожертвувати своїм тілом, щоб існувала повнота, тобто зазнати мук для-себе, щоб сформувати, вдосконалити й зберегти тотальність у-собі [1]. Тут ми сприймаємо в її зародженні одну з найфундаментальніших тенденцій людської-реальності — тенденцію *заповнювати*. Ми натрапляємо на цю тенденцію і в підлітка, і в дорослого; добра частина нашого життя проминає в затиканні дір, заповненні порожнеч, реалізації й символічному засновуванні повноти. На основі свого першого досвіду дитина з'ясовує, що вона сама має діри. Кладучи пальця до рота, вона намагається замурувати діри на своєму обличчі, сподівається, що палець зростеться з губами й піднебінням і заткне ротовий отвір, як ото заливають цементом розколину в мурі; дитина шукає густоти, однорідної сферичної повноти Парменідового буття; якщо вона ссе палець, то якраз на те, щоб розчинити його, перетворити на клейку пасту, що заткне діру її рота. Ця тенденція, безперечно, одна з найфундаментальніших серед тих, які правлять за основу акту їжі: харчі — це «мастика», яка заткне рот; їсти — це між іншим і запихатися. Тільки на основі цього погляду можна перейти до сексуальності. Непристойність жіночого статевого органу — це непристойність усього того, що *світить пусткою*, це *заклик до буття*, як, зрештою, й усі діри; в собі жінка прикликає чужу плоть, що має перетворити її на повноту буття через проникнення і розчинення. І навпаки, жінка відчуває свій стан як заклик — саме тому, що вона «з діркою». В цьому криється справжнє походження Адлерового комплексу. Поза будь-яким сумнівом, її статевий орган — це рот, зажерливий рот, що ковтає пеніс,— факт, який дуже легко може привести до уявлення про кастрацію (акт кохання — це кастрація чоловіка),— але передусім це тому, що статевий орган — діра. Отже, тут ідеться про *досексуаль-*

[1] Слід відзначити важливість і зворотного потягу — потягу пробивати діри, що теж потребує екзистенційного аналізу.

ний внесок, що стане одним із компонентів сексуальності як комплексна емпірична людська позиція, проте, аж ніяк не виводячи своє походження з сексуалізованого-буття, він не має нічого спільного з фундаментальною сексуальністю, значення якої ми пояснили в третій частині. Але однаково, досвід із дірою, коли дитина бачить реальність, містить онтологічне передчуття сексуального досвіду взагалі; саме своєю плоттю дитина затикає діру, а діра, ще до всякої сексуальної специфікації, є безсоромним чеканням, закликом до плоті.

Ми розуміємо важливість, якої набере для екзистенційного психоаналізу пояснення цих екзистенційних, безпосередніх і конкретних категорій. На основі цього ми сприймаємо дуже загальні проекти людської-реальності. Але психоаналітика першою чергою цікавить визначення вільного проекту окремої людини на основі індивідуального зв'язку, що поєднує її з цими різними символами буття. Я можу любити липкі контакти, боятися дірок тощо. Але це не означає, що липке, липке, діра тощо втратили для мене своє загальне онтологічне значення, навпаки, саме *внаслідок* цього значення я визначаю себе тим або тим способом відносно них. Якщо липке справді є символом буття, в якому в-собі проковтнуло для-себе, то хто такий я при зіткненні з іншими, якщо я люблю липке? До якого свого фундаментального самопроекту я відісланий, якщо хочу пояснити цю любов підозрілим, присисним у-собі? Таким чином, *смаки* не залишаються незворушуваними даними; якщо знати, як запитувати їх, вони нам розкриють фундаментальні проекти особистості. Аж до наших харчових уподобань усі вони мають якесь значення. Ми усвідомимо це, подумавши, що кожен смак репрезентований не як якесь абсурдне *datum*, яке годилося б обґрунтувати, а як очевидна вартість. Якщо я люблю часник, мені видається ірраціональним, що інші можуть не любити його. Їсти, фактично,— це привласнювати через деструкцію, а водночас і *запихатися* певним буттям. І це буття дане як синтез температури, густоти і власне смаку. Одне слово, цей синтез означає *певне буття*; під час їжі ми не обмежуємось *пізнанням* через смак певних якостей цього буття; куштуючи їх, ми привласнюємо їх. Смак — це асимі-

ляція; зуб самим своїм кусанням відкриває густоту тіла, яке перетворює на грудку пережованої їжі. Отже, синтетична інтуїція харчів сама по собі є асимілятивною деструкцією. Вона розкриває мені буття, з якого я будуватиму свою плоть. Відтоді те, що я приймаю або відкидаю з огидою,— це те саме буття цього екзистента, або, якщо хочете, тотальність їжі пропонує мені певний спосіб буття буття, який я приймаю або відкидаю. Ця тотальність організована як форма, в якій не такі помітні якості густоти й температури стираються позаду власне смаку, що *виражає* їх. «Солодке», наприклад, виражає липке, коли ми їмо ложку меду чи меляси, так само як аналітична функція виражає геометричну криву. Це означає, що всі якості, які не є власне смаком, але зібрані, змішані, занурені в смак, репрезентують немов *речовину* смаку. (Плитка шоколаду спершу опирається зубам, потім умить поступається і кришиться, і цей опір, а потім розкришення і *є* шоколадом). Крім того, вони об'єднуються з певними часовими характеристиками смаку, тобто з його способом темпоралізації. Певні смаки даються відразу, інші — немов уповільненої дії, ще інші даються поетапно, деякі повільно згасають, аж поки зникають зовсім, а деякі зникають саме тієї миті, коли гадаєш, ніби заволодів ними. Ці якості організуються разом із густотою і температурою; на додачу на іншому рівні вони виражають візуальний аспект харчів. Якщо я їм рожеве тістечко, його смак рожевий; трохи ароматизована солодкість і липка жирність крему рожеві. Таким чином, я їм рожеве, так само як бачу солодке. Завдяки цьому факту ми розуміємо, що смак має складну архітектуру й диференційовану речовину; залежно від нашого первісного проекту саме цю структуровану речовину — що репрезентує нам особливий тип буття — можна асимілювати або, відчувши нудоту, відкинути. Тож аж ніяк не байдуже, чи ми любимо устриці чи черепашки, слимаки чи креветки, якщо тільки ми знаємо, як виявити екзистенційне значення цих харчів. Загалом немає незводжуваних смаків чи схильностей. Усі вони репрезентують певний привласнювальний вибір буття, і їх має порівнювати й класифікувати екзистенційний психоаналіз. Онтологія полишає нас тут: вона просто дала нам змогу

визначити остаточні цілі людської-реальності, її фундаментальні можливі і вартості, які пронизують її. Кожна людська-реальність є водночас прямим проектом метаморфозувати своє власне для-себе в у-собі-для-себе і проектом привласнення світу як тотальності буття-в-собі у формі фундаментальної якості. Будь-яка людська-реальність є муками — в тому, що проектує втратити себе, аби заснувати буття й водночас конституювати в-собі, що уникає випадковості, будучи своєю власною основою, *ens causa sui*, яку релігії називають Богом. Таким чином, муки людини протилежні від мук Христа, бо людина втрачає себе як людина, щоб народився Бог. Але уявлення про Бога суперечливе і ми втрачаємо себе марно; людина — це марні муки.

ВИСНОВОК

I. У-собі і для-себе: метафізичні зауваження

Тепер ми вже маємо змогу зробити висновок. Ще у вступі ми відкрили свідомість як заклик до буття й показали, що *cogito* негайно відсилає до буття-в-собі, що є *об'єктом* свідомості. Але після опису в-собі і для-себе нам видалося важко встановити зв'язок між ними і ми боялися впасти в нездоланний дуалізм. Цей дуалізм загрожував нам ще й іншим способом: фактично, тією мірою, якою можна було сказати про для-себе, що воно є, ми опинялися перед двома радикально різними способами буття — буттям для-себе, що має бути тим, чим воно є, тобто яке є тим, чим воно не є, і не є тим, чим воно є, і буттям у-собі, що є тим, чим воно є. Ми тоді запитували себе, чи відкриття цих двох типів буття не призведе до утворення гіатусу, що поділить Буття — як загальну категорію, належну двом екзистентам,— на дві несполучні царини, в кожній з яких уявлення про Буття набуде своєрідного унікального значення.

Наші дослідження дали нам змогу відповісти на перше з цих запитань: для-себе і в-собі об'єднані синтетичним зв'язком, що є не чим іншим, як самим для-себе. Для-себе, фактично,— не що інше, як чиста неантизація в-собі, воно є немов дірою буття в лоні Буття. Всі ми знаємо втішну вигадку, якою деякі вульгаризатори мають звичай ілюструвати закон збереження енергії: якщо трапиться, кажуть вони, що бодай один з атомів, які складають всесвіт, буде знищений, наслідком стане катастрофа, що поширюється на ввесь всесвіт і означатиме зокрема кінець Землі й Сонячної системи. Цей образ може нам тут

придатися: для-себе постає як невелика неантизація, що походить із лона буття, і цієї неантизації досить, щоб у-собі *зазнало* цілковитого збурення. Це збурення — світ. Для-себе не має іншої реальності, окрім буття неантизацією буття. Його єдина кваліфікація спирається на те, що воно є неантизацією індивідуального, окремого в-собі, а не буття взагалі. Для-себе — це не ніщо загалом, а окреме позбавлення; воно конституюється як позбавлення від *цього буття-тут*. Тож нам не треба було запитувати про спосіб, яким для-себе може об'єднатися з у-собі, бо для-себе — аж ніяк не незалежна субстанція. Як неантизація воно *зроблене бути* завдяки в-собі, як внутрішнє заперечення — повідомляє собі через у-собі те, чим воно не є, а отже, й те, чим воно має бути. Якщо *cogito* необхідно виводить за свої межі, якщо свідомість — ковзкий схил, на якому не можна стати, не опинившись одразу відкинутим назовні на буття-в-собі, то це тому, що свідомість сама по собі не має ніякої достатності буття як абсолютна суб'єктивність; із самого початку вона відсилає до речі. Для свідомості немає буття, окрім цього точно визначеного обов'язку бути відкривальною інтуїцією якоїсь речі. Що це означає, як не те, що свідомість є Платоновим *Іншим*? Тут можна пригадати славетний опис, що його Чужинець із діалогу «Софіст» дав тому іншому, що може бути сприйнятим тільки «немов у мрії», що не має буття, окрім свого буття-іншим (тобто тішиться тільки запозиченим буттям), що, розглянутий сам по собі, зникає і набирає маргінального існування тільки якщо фіксувати погляд на бутті, що виснажується бути іншим, ніж самим собою, та іншим, ніж буття. Платон, здається, навіть добачав динамічний характер, що його репрезентує інші ість іншого відносно його самого, бо в деяких уступах вбачає в цьому зародження руху. Але він міг піти ще далі: міг би побачити, що інший, або відносне не-буття, може мати подобу існування тільки як свідомість. Бути іншим, ніж буття,— це бути самоусвідомленням у єдності темпоралізаційних екстазисів. І справді, чим може бути інші ість, як не тасуванням відображеного і відображувального, яке ми описали в лоні для-себе, бо єдиний спосіб, яким інший може існувати як інший,— це бути усвідомленням буття іншого. Ін-

шість і справді є внутрішнім запереченням, і тільки свідомість може конституюватись як внутрішнє заперечення. Будь-яка інша концепція іншості означатиме ставити її як у-собі, тобто встановити між нею і буттям зовнішній зв'язок, який необхідно зумовить присутність свідка, аби засвідчити, що інший є іншим, ніж у-собі. З іншого боку, інший не може бути іншим без еманації з буття; в цьому аспекті він пов'язаний з у-собі, але однаково не може бути іншим, не *роблячись іншим*, інакше його іншість стала б даним, отже, *буттям*, яке можна розглядати як у-собі. Тією мірою, якою інший пов'язаний з у-собі, він уражений фактичністю; тією мірою, якою він робить себе, він є абсолютом. Саме це ми відзначили, сказавши, що для-себе не є основою свого буття-як-ніщо-буття, а постійно засновує своє ніщо-буття. Таким чином, для-себе є *unselbstständig* абсолютом, який ми назвали несубстанційним абсолютом. Його реальність чисто *інтерогативна*. Якщо для-себе може поставити питання, то тільки тому, що завжди *стоїть питання* і про нього; його буття ніколи не є *даним*, а тільки *запитане*, бо завжди відокремлене від себе самого ніщо іншості; для-себе завжди в непевності, бо його буття постійно невизначене. Якби воно могло з'єднатися зі своїм буттям, іншість одразу б зникла, а разом з нею можливі, пізнання, світ. Отже, *онтологічна* проблема пізнання розв'язана утвердженням онтологічного примату в-собі над для-себе. Але це одразу породжує *метафізичне* питання. Появу для-себе на основі в-собі аж ніяк не можна порівнювати з *діалектичною* генезою Платонового Іншого на основі буття. Для Платона буття та інший справді є видами. Але ми, навпаки, бачили, що буття — індивідуальний захід. Так само й поява для-себе є абсолютною подією, що приходить до буття. Отже, тут постає метафізична проблема, яку можна сформулювати так: чому для-себе виникає на основі буття? Ми й справді називаємо метафізичним вивчення індивідуальних процесів, що дали народження *цьому* світові як конкретній і особливій тотальності. В цьому розумінні метафізика пов'язана з онтологією десь так само, як історія з соціологією. Ми бачили, що було б абсурдно питати, чому є буття, крім того, це питання мало б сенс тільки в межах яко-

гось для-себе і воно навіть припускає онтологічний пріоритет ніщо над буттям, тоді як ми довели примат буття над ніщо. Це питання можна ставити тільки в поєднанні з іншим питанням, зовні аналогічним, а проте дуже відмінним: чому *тут є* буття? Але тепер ми знаємо, що ці два питання треба ретельно розрізняти. Перше питання не має сенсу: і справді, всі «чому» йдуть після буття й припускають його. Буття є без причини, без мотиву й без необхідності, саме визначення буття дає нам його первісну випадковість. На друге питання ми вже відповіли, бо воно ставиться не на метафізичному рівні, а на онтологічному: «тут є» буття, оскільки для-себе таке, що тут є буття. Характер *феномену* приходить до буття через для-себе. Та якщо питання про походження буття чи про походження світу позбавлені сенсу або мають відповідь у самій царині онтології, становище вже інше, коли йдеться про походження для-себе. Адже для-себе є таким, що має право повертатися до свого власного походження. Буття, через яке «чому» приходить у буття, має право ставити своє власне «чому», бо й саме є питанням — «чому». На це питання антологія не може відповісти, бо тут ідеться про пояснення події, а не опис структур буття. Принаймні можна вказати, що ніщо, *зроблене бути* через у-собі, — не проста порожнеча, позбавлена значення. Значення ніщо неантизації — це бути зробленою бути для заснування буття. Онтологія дає нам два повідомлення, які можуть правити за основу метафізики: передусім усякий процес заснування себе — це розрив тотожності-буття в-собі, відступ буття відносно себе самого і поява присутності собі, або свідомості. Тільки роблячись для-себе, буття може сподіватися бути самопричиною. Отже, свідомість як неантизація буття з'являється як стадія прогресу до іманентності каузальності, тобто до буття як самопричини. Проте прогрес зупиняється тут унаслідок недостатності буття для-себе. Темпоралізація свідомості — це не висхідний прогрес до гідності *«causa sui»*, це поверхнева течія, походження якої, навпаки, полягає в неможливості бути самопричиною. Так само й *ens causa sui* зостається як *брак*, вказівка на неможливе *вертикальне* подолання, що самим своїм неіснуванням зумовлює горизонтальний рух свідо-

мості; так само й вертикальне притягання, яке Місяць здійснює на океан, має своїм наслідком горизонтальне пересування — припливи і відпливи. Друге повідомлення, яке метафізика може взяти з онтології, полягає в тому, що для-себе *справді* є вічним проектом самозаснування, оскільки буття є вічним провалом цього проекту. Присутність собі з різними напрямами своєї неантизації (ек-стазисна неантизація трьох часових вимірів, близнюкова неантизація пари відображуване — відображувальне) репрезентує першу появу цього проекту: рефлексія репрезентує роздвоєння проекту, що повертається до самого себе, щоб заснувати себе принаймні як проект, і поглиблення неантизаційного гіатусу внаслідок провалу самого цього проекту; «робити» і «мати», ці кардинальні категорії людської реальності, негайно або загайно зводяться до проекту буття; і, нарешті, плюралізм обох цих категорій можна інтерпретувати як останню спробу людської реальності заснувати себе, що закінчується радикальним відокремленням буття і свідомості буття.

Отже, онтологія нас навчила: 1) *якщо* в-собі має заснувати себе, воно може вдатись до такої спроби, тільки роблячись свідомістю, тобто концепція *«causa sui»* містить у собі концепцію присутності собі, тобто неантизаційної декомпресії буття; 2) свідомість є, *фактично*, проектом заснувати себе, тобто досягти гідності в-собі-для-себе, або в-собі-як-самопричини. Але далі з цього ми вже нічого не добудемо. На онтологічному рівні ніщо не дає змоги стверджувати, що неантизація в-собі в для-себе має як своє значення — з самого початку і в самому лоні в-собі — проект буття самопричиною. Навпаки, онтологія зіткнулася тут із глибокою суперечністю, оскільки можливість заснування приходить у світ через для-себе. Щоб бути проектом самозаснування, необхідно, щоб у-собі було спершу присутністю собі, тобто щоб уже було свідомістю. Отже, онтологія обмежиться заявою, що *все відбувається так, немов* у-собі в проекті самозаснування дає собі модифікацію для-себе. Саме метафізика має сформулювати *гіпотези*, які дадуть змогу уявляти цей процес як абсолютну подію, що увінчає індивідуальний захід, який є існуванням буття. Само собою зрозуміло, що ці гіпотези залишаться гіпотезами,

оскільки ми не можемо досягти ні остаточного підтвердження їх, ні остаточного спростування. Їхня *слушність* полягатиме тільки в можливості, що вони дадуть нам змогу об'єднати дані онтології. Звичайно, це об'єднання не має конституюватись у перспективі стати історичним, оскільки темпоральність приходить до буття через для-себе. Отже, не матиме жодного сенсу запитувати, яким було буття *до* появи для-себе. Але метафізика однаково повинна намагатися визначити природу і значення цього доісторичного процесу, джерела всієї історії, що є поєднанням індивідуального заходу (або існування в-собі) з абсолютною подією (або появою для-себе). Зокрема саме метафізикам припадає завдання визначити, чи є рух першою «спробою» в-собі заснувати себе і якими є відносини руху як «хвороби буття» з для-себе як іще тяжчою хворобою, доведеною до неантизації.

Лишається розглянути другу проблему, сформульовану у вступі. Якщо в-собі і для-себе — це дві модальності *буття*, то чи немає гіатусу в самому лоні уявлення про буття і чи розуміння буття не розкололось на дві несполучні частини внаслідок того, що протяжність буття конституйована двома радикально гетерогенними класами? І справді, що спільного між буттям, яке є тим, чим воно є, і буттям, яке є тим, чим воно не є, і не є тим, чим воно є? Але тут нам може допомогти тільки висновок із нашого попереднього дослідження: адже ми, фактично, довели, що в-собі і для-себе не протиставлені. Навпаки, для-себе без у-собі є якоюсь абстракцією: воно може існувати не більше, ніж колір без форми або звук без висоти й тембру; свідомість, що нічого не усвідомлюватиме, буде абсолютним ніщо. Та якщо свідомість пов'язана з у-собі *внутрішнім* зв'язком, чи це не означає, що вона поєднується з ним, щоб становити тотальність, і чи не цій тотальності дістанеться назва *буття* або реальності? Безперечно, для-себе є неантизацією, але як неантизація воно є, і то *a priori* в єдності з у-собі. Таким чином, греки мали звичай розрізняти реальність космічну, яку вони називали τὸ πᾶν і тотальність, конституйовану цією реальністю і безмежною порожнечею, що її оточує,— тотальність, яку вони називали τὸ ὅλον. Звісно, можна назвати для-себе нічим і заявити, що немає «зовні» від

у-собі; *нічим*, окрім відбитку цього «нічого», що саме по собі поляризоване й визначене в-собі тією мірою, якою для-себе є якраз ніщо *цього в-собі*. Але тут, як і в грецькій філософії, постає запитання: що ми назвемо *реальним*, чому припишемо наше *буття*? Космосові, чи тому, що ми вище назвали τὸ ὅλον? Чистому в-собі або в-собі, оточеному манжетою ніщо, яку ми позначили назвою для-себе?

Але якщо розглядати тотальне буття як конституйоване синтетичною організацією в-собі і для-себе, чи не натрапимо ми знову на труднощі, яких хотіли уникнути? Той гіатус, який ми відкрили в концепції буття,— чи ми тепер не натрапимо знову на нього в самому екзистенті? І яке визначення можна дати екзистентові, що як у-собі був би тим, чим він є, а як для-себе був би тим, чим він не є?

Якщо ми хочемо розв'язати ці труднощі, слід усвідомити те, чого ми вимагаємо від екзистента, щоб вважати його за тотальність: необхідно, щоб розмаїття його структур утримувалось у межах унітарного синтезу так, щоб кожна з них, розглянута окремо, була тільки абстракцією. Звичайно, свідомість, розглянута окремо, є тільки абстракцією, але в-собі не має потреби в для-себе, щоб бути; «муки» для-себе тільки спричиняють, щоб *тут було* в-собі. *Феномен* у-собі є абстракцією без свідомості, проте його *буття* — не абстракція.

Якщо ми хочемо уявити синтетичну організацію, де для-себе було б невіддільним від у-собі і де так само й у-собі було б нерозривно пов'язане з для-себе, то її слід уявляти таким чином, щоб у-собі діставало своє існування від неантизації, яка спричиняє, щоб тут було усвідомлення в-собі. Що це означає, як не те, що нерозривну тотальність у-собі і для-себе можна уявити тільки у формі буття як «самопричини»? Тільки це буття і ніяке інше могло б абсолютно відповідати тому ὅλον, про яке ми тільки-но говорили. І якщо можна поставити питання про буття для-себе, з'єднаного з у-собі, то лише тому, що ми визначили себе *a priori* з допомогою преонтологічного розуміння *ens causa sui*. Безперечно, це *ens causa sui неможливе*, і його концепція, як ми бачили, містить суперечність. Але однаково зостається факт, оскільки ми по-

ставили питання буття ὅλον, ставши на точку зору *ens causa sui*, що саме з цієї точки зору слід починати дослідження вірчих грамот цього ὅλον. Хіба не з'явилося воно завдяки самому фактові появи для-себе і хіба для-себе не є спершу проектом буття самопричиною? Таким чином, ми починаємо розуміти природу тотальної реальності. Тотальне буття, концепція якого не буде розщеплена гіатусом і яке, проте, не відкидатиме неантизаційного-неантизованого буття для-себе, буття, існування якого було б унітарним синтезом у-собі і свідомості,— це ідеальне буття було б у-собі, заснованим для-себе і тотожним із для-себе, що його заснувало, тобто *ens causa sui*. Але саме тому, що ми стали на точку зору цього ідеального буття, щоб судити про *реальне* буття, яке ми називаємо ὅλον, ми повинні констатувати, що реальне є невдалим зусиллям досягти гідності самопричини. Все діється так, немов світ, людина і людина-у-світі спромагаються реалізувати тільки Бога, якого бракувало. Отже, все відбувається так, немов у-собі і для-себе репрезентують себе в стані *дезінтеграції* відносно ідеального синтезу. Не тому, що інтеграція колись *мала місце*, а навпаки, саме тому, що вона завжди вказана і завжди неможлива. Це вічна невдача, що пояснює нерозривність у-собі й для-собі й водночас їхню відносну незалежність. Так само й тоді, коли порушено єдність церебральних функцій, виникають феномени, що репрезентують відносну незалежність і водночас можуть виявлятися тільки на тлі розпаду тотальності. Саме ця невдача пояснює гіатус, на який ми натрапляємо і в концепції буття, і в екзистенті. Якщо неможливо перейти від уявлення про буття-в-собі до уявлення про буття-для-себе і об'єднати їх у спільний рід, то це тому, що не можна здійснити *фактичний* перехід від одного до другого та возз'єднати їх. Ми знаємо, що для Спінози і Гегеля, наприклад, синтез, що зупинився до повного завершення й зафіксував члени у відносній залежності, а водночас у відносній незалежності, одразу конституюється в помилку. Скажімо, для Спінози обертання півкола навколо його діаметра знаходить своє виправдання і своє значення в уявленні про сферу. Але якщо уявити, що уявлення про сферу в принципі недосяжне, то феномен обертання півкола стане *фаль-*

шивим; йому відтяли голову; уявлення про обертання та уявлення про коло тримаються одне за одного, не маючи змоги об'єднатись у синтезі, що долає і виправдовує їх; одне не можна звести до іншого. Саме це й відбувається тут. Отже, ми кажемо, що розглянуте ὅλον подібне до безголового уявлення у вічній дезінтеграції. І саме як дезінтегрована сукупність воно репрезентується нам у своїй двозначності, тобто можна *ad libitum* наполягати на залежності розглянутих буттів або на їхній незалежності. Тут є перехід, який не завершується, коротке замикання. На цьому рівні ми знову натрапляємо на уявлення про детоталізовану тотальність, із яким уже були зіткнулися у зв'язку з самим для-себе та свідомістю іншого. Але це третій різновид детоталізації. В просто детоталізованій тотальності рефлексії відображувальне *мало бути* відображеним, а відображене мало бути відображувальним. Подвійне заперечення лишилося зникущим. У випадку для-іншого відображене (відображувальне-відображення) відрізнялося від відображувального (відображувального-відображення) в тому, що кожне з них *мало не бути* іншим. Таким чином, для-себе та інший-для-себе конституюють буття, в якому кожен надає буття-іншим іншому, роблячись іншим. А тотальність для-себе і в-собі має як свою характеристику факт, що для-себе робиться *іншим* відносно в-собі, проте в-собі аж ніяк не є іншим, ніж для-себе в своєму бутті; в-собі просто і чисто є. Якщо відносини в-собі з для-себе були реципрокними від відносин для-себе з у-собі, ми знову натрапимо на випадок буття-для-іншого. Але вони якраз не такі, і саме цей брак реципрокності характеризує ὅλον, про яке ми тільки-но говорили. Цією мірою ще не абсурдно ставити питання про тотальність. Фактично, вивчаючи для-іншого, ми відзначили, що тут було б необхідне буття «іншого-мене», яке мало б бути рефлексивним поділом для-іншого. А водночас це буття «іншого-мене» з'являється нам як таке, що здатне існувати тільки тоді, коли містить недоступне для сприйняття небуття зовнішності. Ми тоді запитували себе, чи антиномічний характер тотальності був сам по собі незворушуваним і чи можна ставити розум як буття, яке є і не є. Але нам видалося, що питання про синтетичну єдність свідомостей не має

сенсу, бо припускає, що ми мали змогу стати на якусь точку зору на тотальність, хоч ми існуємо на основі цієї тотальності й немов утягнені в неї.

Та якщо ми не можемо «стати на якусь точку зору на тотальність», це тому, що інший у принципі заперечує, що він — це я, так само як і заперечую, що я — це він. Саме реципрокність відносин ніколи не дає мені сприйняти іншого в його цілості. Натомість у випадку внутрішнього заперечення для-себе-в-собі відносини не реципрокні і я є водночас одним із членів відносин і самими відносинами. Я сприймаю буття, я *є* сприйняттям буття, я є *тільки* сприйняттям буття; і буття, яке я сприймаю, не ставиться *проти* мене, щоб своєю чергою сприйняти й мене; воно є тим, що сприйняте. Просто його *буття* аж ніяк не збігається з його сприйнятим-буттям. Отже, в певному розумінні я можу ставити питання про тотальність. Звичайно, я тут існую як утягнений у цю тотальність, але я можу бути її *вичерпною свідомістю*, оскільки я є водночас і усвідомленням буття, і самоусвідомленням. Але це питання про тотальність не належить до царини онтології. Для онтології єдиними царинами буття, які можна пояснити, є царини в-собі, для-себе та ідеальна царина «самопричини». Бо онтології байдуже, чи розглядати для-себе, приєднане до в-собі, як виразний *дуалізм*, а чи як дезінтеґроване буття. Тільки метафізика має вирішувати, що буде вигіднішим для пізнання (зокрема для феноменологічної психології, антропології тощо): трактувати буття, яке ми називаємо *феноменом* і яке буде забезпечене двома вимірами буття — виміром у-собі і виміром для-себе (з цієї точки зору буде *тільки єдиний* феномен — світ), так само як Ейнштейнова фізика виявила вигідним говорити про *уявлену* подію як таку, що має просторові та темпоральний виміри і немов визначає своє місце в просторі-часі; а чи, може, вигідніше всупереч усьому зберегти давній дуалізм «свідомість — буття». Єдина заувага, на яку тут може насмілитись онтологія, полягає в тому, що у випадку, коли видасться корисним застосувати нове уявлення про феномен як дезінтеґровану тотальність, необхідно говорити про нього мовою водночас як іманентності, так і трансцендентності. Небезпека, звичайно, полягатиме в падінні в чис-

тий іманентизм (Гусерлів ідеалізм) або в чистий трансценденталізм, що розглядатиме *феномен* як новий вид *об'єкта*. Але іманентність завжди буде обмежена виміром у-собі феномену, а трансцендентність — його виміром для-себе.

Тільки розв'язавши питання про походження для-себе і природу феномену світу, метафізика матиме змогу підступити до різних проблем першорядної ваги, зокрема проблеми дії. Дію, фактично, слід розглядати *одночасно* на площині для-себе і на площині в-собі, бо ж ідеться про проект, що має іманентне походження й визначає зміну в бутті трансцендента. Не буде жодної користі з заяв, що дія змінює тільки феноменальну видимість речі: якщо феноменальна видимість чашки може бути змінена аж до неантизації чашки як чашки і якщо буття чашки є тільки її *якістю*, тоді розглянута дія має бути здатною змінювати саме буття чашки. Отже, проблема дії припускає пояснення трансцендентної ефективності свідомості й виводить нас на дорогу її справжніх відносин буття з буттям. Вона ще й розкриває нам — завдяки відлунню акту у світі — відносини буття з буттям, які, дарма що їх фізик сприймає в зовнішності, не є ні чистою зовнішністю, ні іманентністю, а відсилають нас до уявлення про ґештальтистську *форму*. Отже, саме на основі цього можна спробувати побудувати метафізику природи.

II. Моральні перспективи

Онтологія не може сама сформулювати моральних приписів. Вона переймається лише тим, що є, і з її вказівок годі виснувати імперативи. А проте вона дає нам змогу побачити, якою буде етика, що візьме на себе відповідальність, зіткнувшись із *людською-реальністю в ситуації*. Онтологія, фактично, розкрила нам походження і природу *вартості*, ми бачили, що вартість — це *брак* (нестача), відносно якого для-себе визначає своє буття як брак. Як ми бачили, на основі самого факту, що для-себе *існує*, вартість виникає, щоб пронизувати його буття-для-себе. З цього випливає, що різні завдання для-себе можуть стати об'єктом екзистенційного психоаналізу, бо всі во-

ни спрямовані на виробництво відсутнього синтезу свідомості і буття у формі вартості або самопричини. Таким чином, екзистенційний психоаналіз є *моральною дескрипцією*, бо розкриває нам етичне значення різних людських проектів, указує на необхідність зректися психології інтересу, так само як і всієї утилітаристської інтерпретації людської поведінки, розкриваючи нам *ідеальне* значення всіх позицій людини. Ці значення перебувають понад егоїзмом та альтруїзмом, понад і будь-якою поведінкою, яку називають *незацікавленою*. Можна сказати, що людина робить себе людиною, щоб стати Богом, і самість, розглянута з цієї точки зору, може видатись егоїзмом, але саме тому, що тут немає жодної спільної міри між людською-реальністю і самопричиною, якою вона хоче бути, можна сказати ще й те, що людина втрачає себе, щоб існувала самопричина. Тоді все людське існування можна розглядати як муки, і надто «самолюбство» буде лиш одним із вільно вибраних засобів реалізації тих мук. Проте головний результат екзистенційного психоаналізу має полягати в тому, що ми зречемося *духу серйозності*. Дух серйозноті, фактично, має дві характеристики: розглядає вартості як трансцендентні дані, незалежні від людської суб'єктивності, й перетворює якість «бажаності» з онтологічної структури речей на їхню просту матеріальну конституцію. Для духу серйозності, наприклад, *хліб* бажаний, бо ж *треба* жити (вартість, записана в збагненних небесах) і тому, що він *є* поживний. Результат духу серйозності, що, як ми знаємо, панує над світом,— спричинити, щоб символічні вартості речей усотувались, немов чорнило бібулою, їхньою емпіричною схильністю. Він висуває наперед тьмяність бажаного об'єкта і ставить його самого по собі як бажане незводжуване. Тож ми вже на площині моралі, а водночас і на площині нещирості, бо це мораль, що соромиться себе самої й не наважується вимовити своє ім'я; вона затемнила всі свої цілі, щоб звільнитися від страху. Людина шукає буття наосліп, ховаючи від себе вільний проект, що є цим пошуком; вона спричиняє себе такою, що її *чекають* завдання, поставлені на її шляху. Об'єкти — німі вимоги, і людина нічого не має в собі, крім пасивної покори цим вимогам.

Екзистенційний психоаналіз розкриє людині реальну мету її пошуків, що є буттям як синтетичне поєднання в-собі з для-себе, познайомить людину з її муками. Правду кажучи, є багато людей, які практикували на собі цей психоаналіз і не чекали, поки пізнають його принципи, щоб скористатися ним як засобом визволення і спасіння. Чимало людей і справді знає, що метою їхнього пошуку є буття, і тією мірою, якою вони володіють цим знанням, вони утримуються від привласнення речей самих по собі й намагаються реалізувати символічне привласнення їхнього буття-в-собі. Але тією мірою, якою ці намагання ще є часткою духу серйозності і якою люди ще можуть вірити, що їхня місія спричинити існування в-собі-для-себе записана в речах, вони приречені на відчай, бо відкривають водночас, що всі різновиди людської діяльності еквівалентні,— всі вони прагнуть пожертвувати людиною, щоб виникла самопричина,— і що кожна людина в принципі приречена на поразку. Таким чином, однаково — чи напиватися наодинці, чи вести за собою народи. Якщо котрийсь із цих різновидів діяльності має перевагу над іншим, то не внаслідок своєї реальної мети, а внаслідок ступеня усвідомлення, який він має про свою ідеальну мету; в такому разі квієтизм самотнього пияка матиме перевагу над марною агітацією проводиря народів.

Але онтологія і екзистенційний психоаналіз (або спонтанне емпіричне застосування, що його завжди робить людина з цих дисциплін) мають відкрити моральному агентові, що він є *буттям, через яке існують вартості*. Саме тоді його свобода стане самоусвідомленою й розкриється в страху як єдине джерело вартості та ніщо, через яке існує *світ*. Тільки-но свободі будуть відкриті як *її можливі* пошук буття та привласнення в-собі, вона через страх і в страху сприйме, що вони є її можливими тільки на тлі можливості інших можливих. Але, хоча можливі можуть бути вибрані та відкинуті *ad libitum*, темою, що становила єдність усіх можливих виборів, досі була вартість, або ідеальна присутність *ens causa sui*. Що станеться зі свободою, якщо вона відвернеться від цієї вартості? Чи свобода понесе цю вартість із собою, хоч би що вона робила і навіть у своєму відвертанні від у-со-

бі-для-себе? Чи буде свобода опанована в свою чергу вартістю, яку вона хоче споглядати? Або чи буде свобода, на основі самого факту сприйняття себе як свободи відносно себе самої, здатною покласти край пануванню вартості? Зокрема чи можливо, що свобода саму себе сприйме за вартість як джерело всіх вартостей, а чи свобода необхідно має визначатися відносно трансцендентної вартості, що пронизує її? І що означало б, якби свобода могла хотіти саму себе як своє власне можливе і свою визначальну вартість? Свобода, що хоче собі свободи,— це, фактично, буття-яке-не-є-тим-чим-воно-є-і-є-тим-чим-воно-не-є, яке вибирає як ідеал буття буття-тим-чого-нема і небуття-тим-що-є. Отже, свобода вибирає не *опанувати* себе, а втекти від себе, не збігтися з собою, а бути завжди на відстані від себе. Що слід розуміти під цим буттям, яке хоче триматися поштиво, на відстані від самого себе? Тут ідеться про нещирість чи про якусь іншу фундаментальну позицію? І чи можна *жити* цей новий аспект буття? Зокрема чи свобода, беручи саму себе за мету, уникає будь-якої *ситуації*? Чи, навпаки, залишиться в ситуації? І чи розміщатиме вона себе в ситуації дедалі точніше й дедалі індивідуальніше тією мірою, якою проектуватиме себе далі в страху як зумовлена свобода й братиме на себе більшу відповідальність як екзистент, через який світ приходить до буття? Всі ці питання, що відсилають нас до чистої й недодаткової рефлексії, можуть знайти відповідь тільки на площині моралі. Їм ми й присвятимо свою наступну працю.

ПОКАЖЧИК ВЛАСНИХ НАЗВ

(Подано й прізвища авторів, на яких у тексті є прозорий натяк)

Абрагам П. 491
Адлер А. 109, 631, 649, 815, 829
Ален Е.-О. 16, 18, 68, 104, 749
Ансельм, св. 13
Арістотель 159, 164, 168, 666
Асоціаністи 179, 207, 812

Бальзак О., де 733, 735, 796
Барес М. 730
Башляр Г. 460, 812–816
Бекон Ф. 784
Бергсон А. 50, 91, 92, 176, 177, 178, 181, 210, 212, 252, 253, 257, 556, 612, 635, 680, 688, 746, 825
Берже Г. 605
Берклі 14, 75, 221
Бероальд де Вервіль Ф. В. 531
Біхевіористи 329, 421, 488, 653–654
Болдвін Дж. М. 467
Бомарше П. О. Карон, де 109
Брентано Ф. 68
Брольї Л. 437
Брумель Г. 804
Буасло (Батько) 731
Буланже Г. (генерал) 583
Бурже П. 757, 764

Валері П. 114, 121
Валь Ж. 73, 566
Ватсон Дж. Б. 335

Г'юм Д. 207, 459
Гайдеґер М. 8, 12, 18, 20, 29, 31, 40, 57–59, 62, 66, 73, 98, 131, 140, 146, 172, 197, 198, 220, 273, 295, 298, 340, 355–362, 422, 460, 520, 533, 573, 590, 594, 604, 632, 653, 660, 664, 675, 722, 724, 725, 726, 740, 741, 765
Гайзенберґ В. 437
Гальбвахс М. 700
Гамлен О. 51
Ґеґель Ґ. В. Ф. 51–59, 68, 81, 120, 125, 134, 136, 159, 186, 191, 237, 278, 340, 343–356, 364, 391, 393, 406, 428, 516, 517, 602, 606, 734, 768, 785, 840
Геракліт 188
Гусерль Е. 8–9, 14, 15, 20, 23–28, 39, 40, 44, 68–70, 115, 131–134, 145, 146, 167, 177, 192, 210, 234, 261, 280, 286, 340–343, 346, 355, 371, 373, 392, 448, 460, 537, 605, 621, 639, 770, 843
Гюго В. 796

Ґештальтисти 62, 308, 422, 444, 487, 653
Ґрім В. і Я. 813

Даладьє Е. 813
Декарт Р. 13, 18, 22–25, 29, 39, 67, 68, 131, 139, 145, 146, 152, 167, 172, 177,

189, 206, 208–212, 232, 239, 252, 261, 287, 310, 340, 346, 364, 365, 406, 435, 440, 605, 608, 635, 639, 660, 663, 711, 782, 788, 800
Джеймс В. 176, 825
Джойс Дж. 627
Дідро Д. 731
Дільтей В. 330
Достоєвський Ф. М. 78, 652, 779
Дунс Скот І. 710
Дюем П. 9

Евклід 628
Ейнштейн А. 310, 723, 842
Епікур 169, 557, 622
Еро де Сешель М. Ж. 531

Жане П. 760, 763
Жид А. 111, 383, 616, 635, 652, 783

Захер-Мазох Л., де 528
Зенон з Елеї 186, 310, 311, 312

К'єркегор С. 73, 159, 349, 787
Кант І. 8, 11, 22, 29, 40, 43, 62, 117, 131, 141, 199, 205–212, 221, 222, 229, 321, 330–333, 335, 336, 341, 343, 359, 362, 367, 566, 597, 657, 789
Кафка Ф. 383, 685, 747
Кесель Ж. 111
Клапаред Е. 176, 178
Клодель П. 553
Константин І 598, 599, 615, 616
Конт О. 448, 762
Корнель П. 205
Кречмер Е. 492
Кузен В. 134
Кутюра Л. 163

Лакло П. Шодерло 531
Лаланд А. 363
Лаплас П. С., маркіз де 196
Лапорт Ж. 39, 51, 468
Лафаєт М. Ж. де Мотьє, маркіз де 683, 737
Ле Сен Р. 51
Левін К. 438
Левкіп 429
Лот Ф. 615
Лотреамон І. 814
Лоуренс Д. Г. 109
Людовік XVIII 686
Ляйбніц Ґ. В. 32, 141, 160, 162, 163, 210, 211, 221, 222, 339, 642–644, 731

Мальбранш Н., де 362
Мальро А. 181, 184, 394, 597, 723, 724, 734, 741
Ман Г., де 700
Маркс К. 346, 700, 787
Меєрсон Е. 214, 308, 727
Мен де Біран 433, 459
Мілл Дж. С. 254
Монфор Симон, де, граф Лестер 710
Морґан Ч. 723
Моріак Ф. 109, 674, 735
Мюлер-Лієр Ф. 444

Наполеон І 247, 686
Ніцше Ф. 8, 735
Ньютон І. 437

Одіберті Ж. 813

Парменід 429, 829
Паскаль Б. 735, 763
Піаже Ж. 17
Пірс Ч. С. 102
Платон 69, 109, 144, 362, 398, 440, 558, 723, 834, 835
По Е. 812, 814
Полан Ж. 701, 704
Поліцер Ж. 746
Поццо ді Борго Ч. А., граф 247
Прудон Ж. 795

Пруст М. 8–10, 109, 179, 206, 249, 255, 256, 491, 512, 608, 763
Пуанкаре А. 9, 211, 411

Раймунд VI 710, 711
Рембо А. 812, 814
Рільке Р. М. 723, 724
Робесп'єр М. 739
Ромен Ж. 573, 752
Ружмон Д., де 597
Русо Ж.-Ж. 267, 268, 528, 567

Сарман Ж. 109
Сезан П. 280
Сократ 55
Сольє П.-А. 501
Софокл 184, 729, 735
Спаєр А. 69
Спіноза Б. 16, 25, 40, 54, 56, 134, 150, 162, 232, 242, 278, 330, 410, 597, 601, 714, 762, 764, 840
Стендаль А. Б. 121, 763, 807
Стоїки 44, 67, 663

Corbin H. 57
Hölderlin F. 520
Lefebvre H. 51
Parain B. 703
Waehlens A., de 520

Тен І. 69
Тренкавель, віконт де Каркасон 710

Фіцджералд Дж. Ф. 310
Флобер А. 760
Флобер Г. 757–761, 779, 796
Фолкнер В. 563
Фройд З. (і фройдизм) 100–105, 629, 630, 631, 767, 772–779, 802, 811, 815, 827, 828

Хлодвіг 614–618

Шардон Ж. 109
Шевальє Ж. 182
Шекспір В. 113
Шелер М. 96, 157, 467, 468, 537, 814
Шілер Ф. 784
Шлемберже Ж. 681
Шопенгауер А. 335,
Штекель В. 105, 106

Ясперс К. 759

ПОКАЖЧИК ЦИТОВАНИХ АБО ЗГАДАНИХ ТВОРІВ

«Будова тіла й характер» (Кречмер Е.) 492
«Буття і час» (Гайдеґер М.) 355–362; див. також Гайдеґер у покажчику власних назв

«Велика логіка» (Ґеґель Ґ. В. Ф.) 52
«Весілля Фіґаро» (Бомарше П. О. К.) 109
«Вузькі двері» 515

«Держава» (Платон) 144
«Дослідження людського розуму» (Ґюм Д.) 207

«Етика» (Спіноза Б.) 597; див. також Спіноза в покажчику власних назв

«Завойовники» (Мальро А.) 724
«Загальна психопатологія» (Ясперс К.) 759
«Замок» (Кафка Ф.) 383
«Запинало Саїс» (Шілер Ф.) 784
«Злочин і кара» (Достоєвський Ф. М.) 652

«Ідеї чистої феноменології» див. Гусерль у покажчику власних назв

«Казки» братів Ґрім 813
«Картезіанські роздуми» (Гусерль Е.) 340; див. також Гусерль у покажчику власних назв
«Кінець філософського параду» (Поліцер Ґ.) 746
«Концепція страху» (К'єркеґор С.) 73
«Критика чистого розуму» (Кант І.) 229; див. також Кант у покажчику власних назв

«Лекції про внутрішню свідомість часу» (Гусерль Е.) 192
«Листи» (Достоєвський Ф. М.) 78
«Любов – це значно більше, ніж любов» (Шардон Ж.) 109
«Людина злопам'ятства» (Шелер М.) 96

«Мала логіка» (Ґеґель Ґ. В. Ф.) 51–55
«Матерія і пам'ять» (Бергсон А.) 688

«Надія» (Мальро А.) 181, 184, 597, 734
«Небезпечні зв'язки» (Шодерло де Лакло) 531
«Нудота» (Сартр Ж.-П.) 477

«Про принципи людського пізнання» (Берклі Дж.) 14
«Пропедевтика» див. «Система логіки»

«Процес» (Кафка Ф.) 383, 685
«Пруст» (Абрагам П.) 491
«Психоаналіз вогню» (Башляр Г.) 813

«Система логіки» («Філософська пропедевтика») (Гегель Г. В. Ф.) 51–52, 346, 347, 350,
«Софіст» (Платон) 834
«Сторона Ґермантів» (Пруст М.) 401

«Трактат про амбіцію» (Ерo де Сешель М. Ж.) 531
«Трансцендентність Ego» (Гусерль Е.) 170, 171, 343
«Трахінянки» (Софокл) 184

«У пошуках утраченого часу» (Пруст М.) 255, 256, 401, 512, 608
«У Сванову сторону» («У пошуках утраченого часу») (Пруст М.) 255, 256, 401
«Ув'язнена» («У пошуках утраченого часу») (Пруст М.) 512
«Уліс» (Джойс Дж.) 627

«Федон» (Платон) 69
«Феноменологія духу» (Гегель Г. В. Ф.) 52, 120, 237, 343–346, 350, 351, 517, 602
«Філоктет» (Жид А.) 652
«Формалізм в етиці й матеріальна етика вартостей» (Шелер М.) 157
«Формальна і трансцендентальна логіка» (Гусерль Е.) 340
«Фригідна жінка» (Штекель В.) 105

«Шуани» (Бальзак О.) 733

«Що таке метафізика?» (Гайдеґер М.) 57 seq.

«Я занадто великий для себе» (Сарман Ж.) 109
«Як домогтися успіху» (Бероальд де Вервіль) 531

Cid (Le) (Corneille P.) 205

Cogito chez Husserl et chez Descartes (Berger G.) 605
Comment rendre nos idées claire? (стаття Peirce Ch. у *Revue Plilosophique*, січень 1879 р.)
Confessions (Rousseau J.-J.) 528
Correspondance de Flaubert 758

De l'influence de l'état de sensibilité de l'estomac sur le chimisme stomacal (Sollier P.-A.) 501
Discours de la Méthode (та інші згадки про праці Декарта) див. покажчик власних назв
Don Juan (стаття D. de Rougemont у *Nouvelle Revue Française*, № 310, за 1 липня 1939 р.) 597

Eau (L') et les Rêves (Bachelard G.) 460, 812—816
Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions (Sartre J.-P.) 115, 422, 545, 613, 780
Essai sur le logos platonicien (Parain B.) 703
Essais de psychologie contemporaine (Bourget P.; про Г. Флобера) 757 seq.
Études kierkegaardiennes (Wahl J.) 73

Fin de la nuit (La) (Mauriac F.) 735
Fin du mond antique (La) et le début du moyen âge (Lot F.) 615
Fleurs de Tarbes (Les) (Paulhan J.) 701—703
Fleuve de feu (Mauriac F.) 109

Hölderlin und das Wesen der Dichtung (Heidegger M.) 520

Identité et réalité (Meyreson É.) 214, 308, 727
Imaginaire (L') (Sartre J.-P.) 114, 374, 812

Journal des Faux-Monnayeurs (Gide A.) 653

L'Imagination (Sartre J.-P) 69, 175

Light in August (Faulkner W.) 563

Mystère en pleine lumière (Barres M.) 730

Opuscules et fragmentes inédits de Leibniz (упор. Couturat L.) 163; див. також Ляйбніц у покажчику власних назв

Philosophie de Martin Heidegger (La) (Waehlens A.) 520
Prélude à Verdun (Romains J.) 752
Problème de l'Absraction (Le) (Laporte J.) 39, 51, 468

Soulier de Satin (Le) 553
Sparkenbroke (Morgan Ch.) 723

Théorie physique (La), son objet, sa structure (P. Duhem) 9
Théories de l'induction et de l'expérimentation (Lalande A.) 363
Traité de passions (Descartes R.) 252

Un homme heureux (Schlumberger J.) 681

Vie unanime (La) (Romains J.) 573
Vin blanc de la Vilette (La) (Romains J.) 573

ЗМІСТ

Вступ. У ПОШУКАХ БУТТЯ

I. Феномен 7
II. Феномен буття і буття феномена 11
III. Дорефлективне *cogito* і буття *percipere* 14
IV. Буття *percipi* 22
V. Онтологічне доведення 26
VI. Буття-в-собі 30

Частина I. ПРОБЛЕМА НІЩО

Розділ I. ПОХОДЖЕННЯ НЕҐАЦІЇ 39

I. Запитання 39
II. Негації 43
III. Діалектична концепція ніщо 51
IV. Феноменологічна концепція ніщо 56
V. Походження ніщо 63

Розділ II. НЕЩИРІСТЬ 96

I. Нещирість і брехня 96
II. Поведінки нещирості 106
III. «Віра» самообману 123

Частина II. БУТТЯ-ДЛЯ-СЕБЕ

Розділ I. БЕЗПОСЕРЕДНІ СТРУКТУРИ ДЛЯ-СЕБЕ 131

I. Присутність у собі 131
II. Фактичність для-себе 139
III. Для-себе та буття цінності 146
IV. Для-себе та буття можливостей 161
V. Я та коло самості 170

Розділ II. ТЕМПОРАЛЬНІСТЬ 174

I. Феноменологія трьох часових вимірів 174
II. Онтологія темпоральності 204
III. Первісна темпоральність і психічна темпоральність: рефлексія 231

Розділ III. ТРАНСЦЕНДЕНТНІСТЬ 259
I. Пізнання як тип відношення між для-себе і в-собі . . . 260
II. Про визначення як заперечення 271
III. Якість та кількість, потенційність, інструментальність . . 279
IV. Час світу 303
V. Пізнання 319

Частина III. БУТТЯ-ДЛЯ-ІНШОГО

Розділ I. ІСНУВАННЯ ІНШОГО 325
I. Проблема 325
II. Підводний камінь соліпсизму 327
III. Гусерль, Гегель, Гайдегер 340
IV. Погляд 366

Розділ II. ТІЛО 432
I. Тіло як буття-для-себе: фактичність 435
II. Тіло-для-іншого 478
III. Третій онтологічний вимір тіла 494

Розділ III. КОНКРЕТНІ ВІДНОСИНИ З ІНШИМ 505
I. Перша позиція щодо іншого: кохання, мова, мазохізм. . 508
II. Друга позиція щодо іншого: байдужість, бажання, ненависть, садизм 529
III. «Буття з» (Mitsein) і «Ми» 572

Частина IV. МАТИ, РОБИТИ І БУТИ

Розділ I. БУТИ І РОБИТИ: СВОБОДА 598
I. Свобода — перша умова дії 598
II. Свобода і фактичність: ситуація 659
III. Свобода і відповідальність 751

Розділ II. РОБИТИ І МАТИ 756
I. Екзистенційний психоаналіз 756
II. Робити і мати: володіння 780
III. Якість як відкриття буття 812

Висновок 833
I. У-собі і для-себе: метафізичні зауваження 833
II. Моральні перспективи 843

Покажчик власних назв 847

Покажчик цитованих або згаданих творів 850

Жан-Поль Сартр

БУТТЯ І НІЩО

Нарис феноменологічної онтології

Переклали з французької
Віталій Лях, Петро Таращук

Відповідальна за випуск *Тетяна Соломаха*
Редактор *Володимир Затуливітер*
Технічний редактор *Ольга Грищенко*
Коректор *Валентина Зуб*
Дизайн обкладинки *Василя Марущинця*

Підписано до друку 05.04.01.
Формат 84 × 108/32.
Папір офсетний.
Гарнітура Петербург
Друк офсетний.
Зам. № 1-1011.

Видавництво Соломії Павличко «Основи».
01133, Київ, бульв. Лихачова, 5.
Тел./факс (380-44) 295-25-82
Тел. (380-44) 295-86-36
E-mail osnovy@ukrnet.net

ЗАТ «Віпол» ДК № 15.
03151, Київ, вул. Волинська, 60.

Сартр, Жан-Поль.

С20 Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології /Пер. з фр. В. Лях, П. Таращук.— К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001.— 854 с.

ISBN 966-500-137-X (укр.)
ISBN 2-07-029388-2 (фр.)

Автор книжки, французький філософ, письменник і публіцист, один із засновників екзистенціалізму Жан-Поль Сартр (1905—1980), розповідає про суперечливий характер людського буття і неможливість позбутися цих суперечностей, про даровану кожному індивідові свободу, яка сама себе поневолює, про абсолютну відповідальність людини за все, що відбувається з нею, і водночас про марність усіх людських зусиль, приреченість людини і її неспроможність змінити своє життя.

ББК 87.3(4ФРА)