

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

Мигель де Бестеги

ПРОБЛЕМА ЖЕЛАНИЯ ВО ФРАНЦУЗСКОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ*

Период времени между первыми лекциями Александра Кожева по «Феноменологии духа» Гегеля в *École des Hautes Études en Sciences Sociales* 1933-го года и последним курсом лекций Мишеля Фуко в *Collège de France* 1984-го, несомненно, один из самых плодотворных во французской философии, если не во всей философии в целом. Причины подобного богатства кажутся сегодня – и, вероятно, останутся – загадкой. Однако работа, которая велась по нескольким направлениям «социальных» наук и «наук о человеке» (в антропологии, религиоведении, социологии, политэкономии, лингвистике и психоанализе), особенно под влиянием структурализма и марксизма, а также в самой философии и складывавшемся течении феноменологии, несомненно, создала питательную почву для столь пышного цветения. Что же объединяет все эти дисциплины, или точнее, какой ключевой вопрос или комплекс вопросов выделила из этих дисциплин французская философия? Прямой ответ – вопрос о субъективности, вопрос *бытия* субъекта, а также связанный с ним вопрос о значении «человеческого». Именно в этом контексте проблема желания стала играть столь важную роль. Я склонен даже считать, что желание стало тем полем битвы, на котором столкнулись очень различные, если не противоречащие друг другу антропологические теории и концепции субъективности. Это смещение внимания в сторону человеческой реальности и человеческого существования и, в частности, желания можно связать с общим недовольством в 1920-ых годах эпистемологическим подходом, унаследованным от французских неокантинацев, как это было у Леона Брунсвика, или от позитивистов, как у Огюста Конта, доминировавшим во французской философии в то время. Наиболее ярко, пожалуй, оно выражено в призыве «вернуться к конкретному» Жана Валь, что значило уйти от классической проблемы познания и от идеализма сознания¹. Тогда в результате прочтения Жаном Валем работ молодого Гегеля и Кьеркегора², а также изучения Жоржем (Георгием) Гурвичем Гуссерля, Шелера, Ласка, Гартмана и Хайдеггера³ и, наконец, ранних работ Левинаса о Гуссерле и Хайдеггере⁴ под этим «конкретным» начало подразумевать-

* Статья написана М. де Бестеги специально для «Философского журнала» в продолжение курса лекций, прочитанных им в Институте философии в марте 2012.

¹ *Wahl J.* Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine. Paris, 1932.

² *Wahl J.* Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel. Paris, 1929. В этой книге Валь рассматривает Гегеля с позиций экзистенциализма, прочитывая ранние сочинения Гегеля в перспективе, указанной Кьеркегором. См. также: *Wahl J.* Études kierkegaardiennes. Paris, 1938.

³ *Gurwitch Georges.* Les tendances actuelles de la philosophie allemande: E.Husserl, M.Scheler, E.Lask, N.Hartmann, M.Heidegger. Paris, 1930.

⁴ *Levinas E.* Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl. Paris, 1930; *Levinas E.* M. Heidegger et l'ontologie // *Revue Philosophique.* 1932. Mai-Juin.

ся то, что во Франции стало именоваться «человеческой реальностью» (*la réalité humaine*) – широкое понятие, относившееся ко всему человеческому опыту, включая его «страстное» измерение.

Именно в этом историческом контексте и именно для этой цели феноменология оказалась решающей. Но чтобы сыграть эту решающую роль, ей потребовались определенные переориентация и трансформация, которые проходили легче благодаря возросшему тогда интересу к экзистенциализму, психоанализу и гуманистической интерпретации Маркса. С феноменологической точки зрения, акцент на желании требовал отказа от идеализма, интуитивизма и когнитивизма трансцендентальной философии Гуссерля в пользу в большей степени телесной и пассивной формы субъективности. Верно, что Гуссерль признает желание темой феноменологических исследований уже в пятом «Логическом исследовании»⁵. Однако в этой работе, где очевидно влияние Brentano, роль желания остается второстепенной по отношению к *основополагающим* актам сознания – тем актам, которые Гуссерль характеризует как «объективирующие» и которые направлены на изначальную данность и доступность объектов, что выражается в акте полагания, в особенности *математического*. В § 23 Гуссерль поясняет позицию Brentano, утверждая следующее:

Интенциональное переживание обретает вообще свое отношение к предметному только вследствие того, в нем присутствует переживание акта представления, которое делает предмет представимым для него. Предмет не существовал бы для сознания, если бы оно не осуществляло акта представления, который как раз делает предмет предметом и который делает возможным то, что предмет может также стать предметом чувства, желания и т.п.⁶

Важно, что Гуссерль в первом предложении только что процитированного фрагмента утверждает, что объект может быть дан только через и посредством *Vorstellung*, которое желание предполагает, но не может произвести. Это ключевое утверждение и эта важная предпосылка становятся предметом обсуждения для Гуссерля.

Нет сомнений в том, что «генетический» поворот феноменологии в начале 1920-ых гг. связан с огромным вниманием, уделяемым Гуссерлем тому виду синтеза, который он назвал «пассивным», в итоге предав свою теорию натиску неопределенных, неясных и латентных репрезентаций. В конце жизни Гуссерль признал существование и значимость роли аффективного измерения жизни, тех до-сознательных или бес-сознательных «операций» (*Leistungen*), которые имеют место до или прежде жизни сознания и тех актов, которые ее характеризуют. А это равносильно признанию того, что в глубинах человеческой субъективности лежит измерение, которое не имеет названия, реальность, которая остается скрытой и ждет возможности своего проявления. В результате источником таких *Erlebnisse* нужно считать уже не конституирующее объекты сознание, а только *жизнь* или *жизненный мир*.

В условиях генетического поворота Гуссерль в конце концов признает значение желания и заходит настолько далеко, что в начале 1930-х говорит об «инстинктивной интенциональности» (*Triebintentionalität*), тогда как в

⁵ Husserl E. Logische Untersuchungen // Husserl E. Gesammelte Werke, Husserliana. Vol. XIX/1, Zweiter Band. I. Teil, V, § 15; перевод на рус. язык: Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II(1) // Гуссерль Э. Собрание сочинений. Т. 3(1) / Пер. с нем. В.И.Молчанова. М., 2001. Далее LU V, со ссылками на издания А и В и указанием страниц издания на русском языке.

⁶ Husserl, LU V: A 401/B428/399; выделено М. де Бестеги.

начале говорил о желании лишь в терминах деривативности⁷. Удивительно, что, рассуждая о специфичности сексуального желания, Гуссерль повторяет анализ желания Гегелем в «Феноменологии духа», а последний не раз утверждал, что сексуальное желание «направлено» не на другого, но на *желание* другого⁸. Посредством желания индивид изымает себя из замкнутой сферы потребностей и органической жизни и начинает процесс социализации с другим желанием. С соприкосновением двух тел возникает бытие-для-другого, протосообщество, основанное на взаимности и удовлетворении. Вот почему Гуссерль говорит о желании как «исконной коммуникации [*Vergemeinschaftung*]» и заявляет, что всякое сообщество в основе своей является «сообществом желания»⁹. Помимо опыта эротической любви и интенциональности желания, Гуссерль усматривал здесь генезис социальной сферы, конституирование объективности и далее логики, науки и рациональности вообще. Телеология ума, которой Гуссерль был верен до конца, теперь находила свое основание в имеющей конкретное воплощение исторической жизни, то есть в глубинных структурах пассивной филогенетической жизни, а уже не только в формальной структуре сознания. Кроме того, лекции, посвященные пассивному синтезу и в частности эротическому желанию, позволяют пойти дальше того, что Гуссерлем было высказано в пятом из «Картезианских размышлений» по вопросу конституирования intersубъективности посредством «анalogии», то есть непрямого отождествления, известного как *Paarung* или аналогизирующая апперцепция¹⁰. В лекциях же модель аналогии подменяется моделью взаимности или слияния.

Это и есть движение в сторону аффективной жизни, в том числе желания, на котором делали акцент французские феноменологи, даже если – необходимо уточнить это с самого начала – ни Сартр, ни Левинас не имели доступа к тем рукописям Гуссерля 1930-х гг., о которых только что шла речь. Но это движение раздваивается. Удвоение связано с тем, что желание предстает как особый или даже преимущественный предмет феноменологического исследования. Это удвоение тем важнее, что из него следует далеко идущий вывод, связанный с тем, что желание есть не просто модус моего отношения к другим или некоторым существам мира, оно есть сама форма моей открытости миру как таковому, целому мира. Ключ к пониманию этого мы опять-таки находим в работах самого Гуссерля. Интересно, что язык, которым он пользуется в поздних сочинениях для того, чтобы охарактеризовать интенциональность желания или влечения, тот же самый, что и в ранних, «до-феноменологических», призванных описать *modus operandi* интенцио-

⁷ Более подробный анализ места и роли влечений в ранних и поздних сочинениях Гуссерля см.: *Bernet R. Zur Phänomenologie von Trieb und Lust bei Husserl // Dieter Lohmar und Dirk Fonfara (eds.). Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie. Dordrecht, 2006. S. 38–53.* Исследование Бернета опирается на гуссерлевские «*Studien zur Struktur des Bewusstseins*» (1909–1914) и обнаруживает поразительные соответствия между работой Гуссерля и «*Triebe und Triebchicksale*» Фрейда (1915), показывая также и принципиальные различия. О работе Гуссерля над интенциональностью инстинктов и влечений в рукописях, посвященных intersубъективности и пассивному синтезу, см. исчерпывающую и критическую оценку, данную в: *Kühn R. Husserls Begriff der Passivität. Zur Kritik der passiven Synthesis in der genetischen Phänomenologie. Freiburg, 1998, особенно гл. 10 («Trieb- und Instinktintentionalität»).*

⁸ Гегелевский анализ проблемы желания см.: *Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes Werke // Hegel G.W.F. Vol. 3. Frankfurt a/M., 1970. S. 137–155.*

⁹ См.: *Husserl E. Gesammelte Werke, Husserliana. Vol. XV, Appendix XLVIII.*

¹⁰ *Husserl E. Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie // Husserl E. Gesammelte Schriften. Vol. 8. Hamburg, 1992).*

нальности. В сравнительно небольшой статье 1893-го года, опубликованной в *Husserliana XXII* под названием «Интуиция и репрезентация, интенция и осуществление», он описывает феномен интенциональности в терминах неудержимого влечения, порыва, вызванных ощущением нехватки, напряжением, стремлением к удовлетворению, то есть к *присутствию* объекта, на который направлено желание¹¹. Только впоследствии, особенно в «Логических исследованиях», Гуссерль будет использовать другой язык, язык статичного трансцендентального сознания. Все это говорит о том, что если следовать сложной траектории самого Гуссерля и сосредоточиться на определенных аспектах его сочинений, то можно задаться вопросом о том, не обозначает ли желание, вовсе не являющееся видом деятельности или способом действия, само существо интенциональности, особенно в том смысле, что она направлена к реализации, к «самоудовлетворению», обнаруживает расхождение со своим коррелятом, недостаточность согласия с миром и, значит, отношение напряжения. Совсем не являясь «областью» сознания, желание скорее означает *бытие* субъекта в его изначальной открытости миру – открытости, которая является производным некоей нехватки, более основательной, чем каждая отдельная или ограниченная недостаха.

I. Сартр

а. Желание как бытие-для-другого

Это удвоение проблематики желания играет ключевую роль в философской антропологии Сартра. С одной стороны, желание (и любовь) конституируют два основных отношения сознания к другому сознанию.

Перед Сартром стоит следующая проблема: отождествление сознания с безграничной силой отрицания, или ничтожения (*néantisation*), и утверждение его трансцендирующего движения, которое никогда не останавливается, не находя удовлетворения ни в каком конкретном объекте, означало, что встреча двух сознаний может быть только конфликтом. В смысле интерпретации Кожевом диалектики раба и господина в «Феноменологии духа», а также некоторых аспектов размышлений Фрейда о влечении к смерти, бытие-для-других, и в особенности желание и любовь, в которых берут начало все остальные отношения, предполагает борьбу и подчинение. Это проясняется уже в параграфе, открывающем раздел «Первая установка по отношению к другому»:

В то время как я пытаюсь освободиться от захвата со стороны другого, другой пытается освободиться от моего; в то время как я стремлюсь поработить [*asservir*] другого, другой стремится поработить меня. Здесь речь не идет об односторонних отношениях с объектом-в-себе, но об отношениях взаимных и подвижных. Отсюда описания, которые последуют, должны рассматриваться под углом зрения *конфликта*. Конфликт есть первоначальный смысл бытия-для-другого¹².

Последующие страницы демонстрируют *онтологическое* насилие, заключенное в столкновении двух сознаний. Это насилие, которое в буквальном смысле видимо, и оно проявляется в том, как я смотрю на другого и как другой смо-

¹¹ Husserl E. *Gesammelte Werke, Husserliana*. Vol. XXII. S. 269–302, особенно 277–80, 292–95.

¹² Sartre J. P. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris, 1943. P. 413; перевод на рус. язык: Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии* / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И.Колядко. М., 2000. С. 379. Далее БН, с указанием страниц французского оригинала и указанного перевода на русский язык.

трет на меня, что обнаруживает желание как желание *обладания*: «Если мы исходим из первичного открытия другого как *взгляда*, то должны признать, что испытываем непостижимое бытие-для-другого в форме *обладания*»¹³. Но обладания чем? Не ее телом или ею как просто вещью, но ее сознанием, самой ее *трансцендентностью*. Но именно этим я никогда не могу обладать. Желание – это именно несостоятельность или невозможность отнестись к другому *как Другому*: в отношении к Другому и я, и Другой редуцируются до статуса объекта, простой вещи. Взгляд как таковой обнаруживает желание как желание невозможного:

В первичной реакции на взгляд Другого я себя в действительности конституирую как взгляд. Но, если я смотрю на взгляд, чтобы защитить себя от свободы Другого и трансцендировать ее как свободу, свобода и взгляд Другого исчезают; я вижу *глаза*, я вижу бытие-в-середине-мира. Отныне Другой меня избегает; я хотел бы воздействовать на его свободу, присвоить ее себе или, по крайней мере, заставить ее признать себя как свободу. Но эта свобода ушла; ее больше нет *в мире*, где я встречаю Другим-объекта, так как ее характеристикой является быть трансцендирующей в мире¹⁴.

То, что задевает меня во взгляде Другого, это способ, которым он овладевает мной, предъявляет мне права, бросает вызов моей свободе; он заставляет меня рассматривать себя самого как объект мира, а не как трансценденцию, которой я являюсь; я понимаю лишь, что есть трансценденция вне меня, трансценденция, превосходящая мою собственную.

Напряжение является определяющим для того, что мы называем эротическим желанием. В любви желают быть любимыми, т. е. быть признанными и желаемыми другим сознанием – не телом. То, чего Марсель желает в Альбертине, как пишет Пруст, это именно «ее желания, симпатии, антипатии, ее темные и беспрестанные воления». Но как раз этим он никогда не будет способен обладать, чем-то постоянно ускользающим от него. Это невозможное желание, потому что Другой как свобода угрожает моей свободе и моей трансценденции. Иными словами, я хочу, чтобы Другой свободно вступил в отношения, что будет означать ограничение его свободы; я хочу, чтобы она стала объектом, но в то же время оставалась субъектом.

В итоге одна из трансценденций должна уступить. Если моя, значит, я низведен до уровня объекта для другого, и следует принять роль мазохиста:

Я пытаюсь включиться полностью в свое бытие-объекта; я отказываюсь быть чем-либо, кроме объекта; я нахожусь в другом; и так как я испытываю это бытие-объекта в стыде, я хочу и люблю свой стыд как глубокий знак моей объективности; а так как другой постигает меня как объект посредством *настоящего желания*, я хочу быть желаемым, я делаю себя объектом желания в стыде¹⁵.

Если, напротив, я отказываюсь уступить и пытаюсь перенести свое желание на Другого, то обнаруживаю себя в роли садиста. Не будучи признан другой трансцендентностью, которая не отменяла бы мою, я предпочитаю покорить Другого моей свободе и принуждаю его совпасть с его телесностью. Вследствие моей фрустрации или моего невозможного желания я принуждаю Другого видеть в себе только грубую плоть, чистую фактичность. Я желаю, чтобы Другой, отрицая свою трансцендентность, признал не свою свободу, но исключительно свою фактичность; желаю, чтобы Другой был *телесной* трансцендентностью, значит, объектом *для меня*. В процессе обретения тако-

¹³ Сартр Ж.-П. БН. 413/380.

¹⁴ Сартр Ж.-П. БН. 443/407.

¹⁵ Сартр Ж.-П. БН. 427/393.

го тела, особенно через боль, которую я причиняю Другому, с которой желаю, чтобы Другой себя идентифицировал, фактичность становится непомерной, вплоть до того, что сводит к нулю трансценденцию Другого:

Моей целью является воплотиться в его собственных глазах как плоть; необходимо, чтобы я увлек его на почву чистой фактичности; чтобы он свелся к тому, чтобы быть для самого себя только плотью... (трансцендентность) не будет больше только этим; она останется включенной в границы объекта; кроме того, сам этот факт говорит, что я смогу ее касаться, щупать, владеть ею¹⁶.

Вот что делает Марсель, удерживая Альбертину в своей квартире, находя удовольствие в ее компании, только когда она спит, то есть когда разум ее не в силах превзойти его собственный. Альбертина наконец обладаемая – это Альбертина почти неживая. Что, конечно, является противоположностью желаемого:

Конечно, я могу схватить Другого, задержать, толкнуть его; я могу, если располагаю властью, принудить его к таким-то и таким-то действиям, к таким-то и таким-то речам; но все происходит так, как если бы я хотел овладеть человеком, который убежал бы, оставляя у меня в руках свое пальто. Это именно пальто, оболочка, которой я владею; я всегда буду владеть только телом, психическим объектом в середине мира¹⁷.

В конце концов, две возможности желания (желание и любовь, садизм и мазохизм) составляют две «неудачи» и два «тупика» (*écueils*)¹⁸. Сексуальные действия проникновения и удовлетворения – иллюзорная и обреченная попытка обладать тем, чем обладать нельзя, абсурдная претензия на решение проблемы интересубъективности, или бытия-для-других при помощи тела. Даже такое тонкое и очевидно непредумышленное действие, как ласка, означает начало попытки низвести Другого до уровня тела, слепить из него вещь. Вовсе не будучи простым контактом двух живых существ, вовсе не означая телесного взаимодействия в качестве образа желания, той точки, где, если угодно, уже невозможно сказать, касаюсь ли я или испытываю прикосновение, что составило бы первичную *дегисценцию*, ласка уже есть апроприация Другого, вторжение и проникновение – иными словами, сведение ее свободы до форм «инерции» и «пассивности». «Бытие и ничто» пронизано этим негативным, от апостола Павла и Августина идущим представлением не только о сексуальном поведении, но и о плоти как таковой¹⁹. В нем говорится о «поглощении» (*l'enlèvement*) и «вязкости» (*l'engluement*) сознания в теле, его «склеивании» (*l'empâtement*) фактичностью²⁰. Тело, в частности обнаженное, приравнивается к постигнутому человечество «греху» (*déchéance*), «отчуждению» и неизбежной «вине»:

Именно перед другим я виновен. Виновен с самого начала, испытывая под его взглядом свое отчуждение и наготу как немилость, которую я должен принять. Виновен, кроме того, потому, что когда, со своей стороны, я рассматриваю Другого, из са-

¹⁶ Сартр Ж.-П. БН. 446/409–410.

¹⁷ Сартр Ж.-П. БН. 443/407.

¹⁸ Именно из этого тупика, как мы далее увидим, пытался выйти Левинас, смещая акцент с онтологии на этику и изменяя значение желания и его направленность.

¹⁹ На протяжении всей «Исповеди» Августин описывает свою неутраченную битву с миром физических удовольствий. В книге VI отражена его борьба с «плотскими вожделениями», а в книге VII – объяснение неудавшейся попытки подняться к Богу из-за тяжести *consuetudo carnalis*, или привычек плоти. В книге VIII Августин продолжает изучение способов, какими физический мир опутывал его нечестивыми удовольствиями, особенно сексуальными. Наконец, в последней части книги X Августин признается, что все еще отдален от истинного Бога вожделениями плоти.

²⁰ Сартр Ж.-П. БН. 442/406.

мого факта моего самоутверждения, я его конституирую как объект и как инструмент и придаю ему отчуждение, которое он должен принять на себя²¹.

Тупиковая ситуация желания состоит в том, что оно стремится удерживать Другого в качестве и объекта, и субъекта, как превосходящую трансценденцию и как превзойденную трансцендентность. В результате отношение к другим – это беспрестанное, нескончаемое перемещение между другим как субъектом и другим как объектом в невозможности примирения между ними. Но эта разобщенность, этот разлом присущи, полагаю, самому субъекту: для-себя в качестве отрицающего сознания или трансценденции – это абсолютная свобода или чистая субъективность; но как *телесно воплощенная* субъективность сознание также фактично, объектоподобно, и в этом уже есть ограничение свободы. Очевидно, что Сартр не в состоянии разрешить это напряжение или снять его, по крайней мере не в работе «Бытие и ничто». Все выглядит так, что я могу утвердить свою свободу только ценой свободы другого или противопоставив свою свободу свободе другого, и никакое взаимное признание равных свобод невозможно. Другой – граница моей свободы, а я – граница свободы другого, и этим объясняется постоянная напряженность и конфликтность отношений. Именно это мы и должны рассматривать как исток ненависти, насилия и влечения к смерти. Можно утверждать, что концепция желания Сартра, узел напряжений и противоречий, которые нельзя разрешить, показательны своим онтологическим дуализмом, философские истоки которого прослеживаются в трудах Декарта и картезианском наследии, но чьи религиозные источники, как я уже отмечал, много старше. Вот это нам сейчас и предстоит исследовать, обратившись к структуре и динамическим проявлениям сознания, которое само понимается в этом случае как желание.

в. Желание как интенциональность

Поскольку для Сартра сознание – это чистая негативность или «в-себе» бытие, которое в начале совершенно пусто и во всем испытывает нехватку, его отношение к миру определяется нехваткой. *В-себе* – это буквально ничто. Это равносильно утверждению, что ему всего не хватает, всего того, что отличается от силы отрицания. Поэтому оно все – *для себя*. Так как оно является ничем, оно должно преодолеть себя, чтобы сделаться чем-то. Иными словами, сознание – это вид силы, способности превосходить себя. Во многих смыслах сознание – это *causa sui* (фактический мир, которому оно противостоит своей силой, им не создаваемый, не конституируемый в Гуссерлевском смысле, – это его граница). Эта сила направлена в первую очередь на *объект* сознания, объект, которым оно не является, но так, что сознание превосходит себя, каждое мгновение выходя к другому объекту, и в этом движении выхода отдалается от предшествующего. Негативность определяет отношение сознания не только к объекту, но и отношение сознания к себе. Как выражается Сартр, убегая от себя (*se fuyant*) к объекту, сознание никогда не может полностью совпасть с собой (в этом главное отличие от идеального единства с объектом, которое означал объективирующий и в особенности репрезентирующий акт у Гуссерля): оно *уже не* является тем, чем было, и *еще не* является тем, чем будет. Это двойное отношение и это движение – к объекту и к себе – в книге «Бытие и ничто» называется «круговоротом самости». И в

²¹ Сартр Ж.-П. БН. 460–61/423.

отношении к себе, и в отношении к объекту сознание – это ничтожение и то, что не совпадает с собой: оно *не* в-себе, всегда дистанцировано, отделено от себя. Именно эту двоякую силу и ее негативный смысл я и предлагаю называть желанием, следуя предположению самого Сартра: «Человеческая реальность, посредством которой недостаток появляется в мире, сама должна быть недостающей»²². И в следующем абзаце: «Чтобы доказать, что человеческая реальность есть недостаток, достаточно существования в качестве человеческого факта желания»²³.

Чего может не доставать сознанию? Как оно может нуждаться во всем, если оно постулируется как бесконечная сила отрицания, как бытие, которое в любой данный момент может воссоздать себя, превзойдя то, чем оно было? Понятно, то, чего не достает сознанию, это то, чем оно *еще не* является (противопоставленное тому, чем оно было), чем оно будет, что должно принести ему превосходение себя. Сартр называет это «возможным»: «Возможное является конститутивным отсутствием сознания, поскольку оно производит себя»²⁴. Недостающее – это не некий данный эмпирический объект. Нехватка эмпирических объектов, объектов мира может быть только временной, и такая нехватка не является структурной. Эти объекты не невозможны в некоем фундаментальном смысле, несмотря на то, что обнаруживают зависимость для-себя от мира, или от мира, ограничивающего его свободу. Отсюда следует, что нехватка бытия или желание быть, присущее для-себя, не исчезает с появлением объекта и обладанием им. Если обладание эмпирическим объектом, объектом мира не может удовлетворить желание, то это потому, что первичен не недостающий *объект*, но *нехватка* как таковая. Объекты появляются, потому что прежде есть нехватка. Это ситуация в точности обратная той, что мы видели в «Логических исследованиях» Гуссерля, когда желание проявляется как акт и специфическая интенция, предполагающие предшествующие им присутствие и данность объекта, и это переворачивание Гуссерль предвидел, как мы отмечали, как в своих ранних, так и в поздних сочинениях.

Но это в свою очередь означает, что желаемое нами в объекте – это что-то отличное от объекта, к чему мы устремляемся через объект, что-то превосходящее индивидуальный эмпирический объект. Тогда возникает вопрос: есть ли за эмпирическим объектом предельный, трансцендентальный объект, иными словами, направлена ли трансценденция это на некий предельный объект, трансцендентальный объект= x , который был бы причиной и основанием трансценденции, или же трансценденция остается бесконечно открытой, безграничной, не имеющей горизонта? Кроме того, может ли этот трансцендентальный объект сам быть объектом удовлетворения, а значит, конечным пунктом само-трансценденции и негации, идущей от для-себя? Ситуация человеческого бытия как бытия желающего представляется следующей: с одной стороны, желание движется «по горизонтали», то есть от одного эмпирического объекта к следующему («человеческая реальность сначала существует как недостаток и в непосредственной синтетической связи с тем, чего ей не хватает..»²⁵); с другой стороны, это бесконечное блуждание

²² Сартр Ж.-П. БН. 124/119.

²³ Сартр Ж.-П. БН. 125/119. В этом отношении позиция Сартра близка позиции Лакана, объявившего, что нехватка структурирует желание, а желание структурирует человеческую реальность. См. например: *Lacan J. Le Séminaire. Livre IV: La Relation d'objet*. Paris, 1994), «Théorie du manque d'objet».

²⁴ Сартр Ж.-П. БН. 140/133.

²⁵ Сартр Ж.-П. БН. 128/121.

среди одинаково разочаровывающих объектов мира находится в зависимости от «вертикального» самопреодоления в направлении чистого, совершенного и потому полностью удовлетворяющего объекта – объекта удовольствия. Частичный и «возможный» объект желаем только вопреки и при условии тотального и все-таки невозможного объекта: «Человеческая реальность оказывается постоянным переходом к совпадению с собой, которое никогда не осуществляется»²⁶. Этот *тотальный* объект – не что иное, как желание, требование еще одной формы удовлетворения, которая сопровождала бы обладание конкретным объектом. Следует подчеркнуть, что движение в эти две стороны происходит одновременно, и желание всегда предполагает это двойное движение. Человеческое желание становится полем этих непрекращающихся битв между возможными эмпирическими объектами и невозможным объектом, в сторону которого сознание всегда бежит от самого себя (*se fuit, s'échappe*). Иными словами, конститутивная нехватка бытия сознания влечет его сразу и к возможному, частичному объекту, и к невозможному, тотальному объекту, или «чистому отсутствию»²⁷, которого как раз по этой причине может только «не хватать» (*manqué*). Что для-себя желает помимо любого данного объекта мира – это приобрести бытие, не переставая быть силой отрицания, которая его характеризует. Оно желает своего бытия, чтобы появиться из своего ничто. Чего «желает» сознание, так это быть тем, чем оно не является, то есть Бытия. Вот что Сартр называет «невозможным синтезом для-себя и в-себе»²⁸. Самое настойчивое стремление для-себя – желать без нехватки, не иметь чего-то, чего недостает, и продолжать желать. Это мечта богоподобия, стремление быть чистой *causa sui*. Но это не просто невозможность или желание, которое невозможно удовлетворить; это еще и противоречие, потому что сила отрицания, идущая от для-себя, возникает из несоответствия или дистанции между ее объектом и миром в целом. Человеческая реальность, следовательно, не только для-себя, это еще и способность вообразить себя и представить, а значит, и желать *тотальный* объект (в-и-для-себя), с которым все-таки не получается совпасть – невозможный объект и невозможное желание: «Человеческая реальность ... появляется в бытии как постоянно преследуемая целостностью, которой она не в состоянии быть»²⁹. Анализируя Сартра, мы видим, что человеческая ситуация, если она определяется в терминах желания и нехватки, предается существованию в условиях непреодолимого противоречия. В этом причина того, почему каждый термин Сартровой «триады нехватки» необходим для понимания природы желания.

II. Барбарас

Сравнительно недавно Рено Барбарас показал, какие следствия вытекают из представления о структуре интенциональности как нехватки, а значит, как желания³⁰. В его исследованиях видно, как два полюса или два смысла желания фактически сходятся, как аффективная пассивность, которую желание обнаруживает в отношении к Другому, оказывается смыслом бытия

²⁶ Сартр Ж.-П. БН. 128/122.

²⁷ Сартр Ж.-П. БН. 127/122.

²⁸ Сартр Ж.-П. БН. 128/114.

²⁹ Сартр Ж.-П. БН. 120/122.

³⁰ Barbaras R. Introduction à une phénoménologie de la vie. Paris, 2008, и La vie lacunaire. Paris, 2011.

самой интенциональности. Вовсе не являясь простым аффектом или пережитым опытом, будь он один из многих или занимая он привилегированное положение, желание обозначает «условие возможности самой аффектации»³¹, а также сам способ восприимчивости. Он утверждает, что желание – смысл бытия субъекта. Поэтому желание указывает на такой уровень интенциональности, который в одно и то же время и шире, и более первичен, чем интенциональность репрезентации. Если сознание в действительности всегда движется или направлено к чему-то, никакой единичный эмпирический объект никогда не будет в состоянии завершить это движение. Сознание никогда не может получить удовлетворение в присутствии единичного объекта. Нехватка, незавершенность и неудовлетворенность конститутивны для способа бытия сознания. Это в свою очередь означает, что «только как часть этой протяженности и в этой неудовлетворенности что-то может проявиться»³². Иными словами, нехватка – уже в данности того, что дано, что не означает недостаточность данности. Напротив, именно нехватка в данности данного дает возможность чему-то быть данным. Что дано, то дано, и притом полностью, но дается оно посредством или по причине нехватки. Есть различие между тем, на что есть направленность, присутствующее или репрезентированное, и тем, что желаемо и никогда не дано само по себе. Причину этого разрыва или несоответствия можно связать с тем фактом, который предвидел уже Сартр, что желание не *определено*: это не желание обладания *объектом*, но желание *быть* (*désir d'être*). Естественно, желание определяется через объект, к которому направлено, и этот объект может вызывать удовлетворение. Но удовлетворение может быть только сиюминутным: «Для желания характерно, что его “объект” не гасит, но снова и снова возрождает и усиливает его»³³. Объекту, насколько он является лишь объектом, то есть тем, чем можно *полностью* обладать, свойственно усиливать мое желание, которое не является желанием чего-то *конкретного*. Значит, нельзя ставить вопрос о том, можно ли найти *правильный* объект, то есть такой, который мог бы если не фактически, то *в принципе* удовлетворить желание субъекта. Скорее, нужно ставить вопрос о том, как само чувство удовлетворения, без которого переживание желания не имело бы смысла, также по необходимости предполагает и чувство неудовлетворенности. Чтобы выразить это кратко, желание обозначает «измерение первичной нехватки, которая не испытывает нужды в чем-то (позитивном)»³⁴, первичную неудовлетворенность, возникающую раньше, чем то или иное *конкретное* разочарование, без которой парадоксальным образом ничто не может быть дано. Желание, следовательно, видится как подлинно трансцендентальное, точнее, экзистенциально трансцендентальное условие возможности данного. Но если желание действительно можно рассматривать как основополагающий факт субъективности или истинное значение интенциональности, то его нельзя уже считать характеристикой одного только сознания. Если они связаны, то как раз противоположным образом: сознание есть эффект желания, один из его аспектов. Желание в большей степени является характеристикой самой жизни, характеристикой человеческого *живого* существования. Желание идентично несовпадению субъекта с самим собой или выражению жизни, которая стремится вовсе не только к тому, чтобы сохранить себя, но и чтобы превзойти себя в движении к

³¹ *Barbaras R.* Introduction à une phénoménologie de la vie. P. 309.

³² *Ibid.* P. 309.

³³ *Ibid.* P. 291.

³⁴ *Ibid.* P. 280.

Другому. Это, как говорит Барбарас, «фундаментальная транзитивность». Но «другой», к которому она выходит, это не Другой Левинаса, к которому мы вскоре обратимся, и не «в-и-для-себя» «Бытия и ничто» Сартра. Скорее это *rien d'étant*, которое «огибает» (*borde*) *l'étant*, «Открытое», которое остается избыточным «миру», или «чистая жизнь», которая превосходит *мою* жизнь, жизнь, к которой другие живые существа, возможно, имеют доступ: «Открытое – это желаемое: то, чья жизнь повторяется и что она еще хранит как свое подлинное осуществление, это зияние, в которое она пытается вступить и где она испытывает свою силу, что дает себя, однако, только в образе мира, всегда уже как бы недостаточном»³⁵. Чтобы выразить это точнее, мы всегда лишь *направлены* к существам мира. Но мы *желаем* что-то, что превосходит их, и именно посредством этой избыточности или этой открытости Открытому они и становятся достижимыми. Теперь делается ясным, почему Барбарас часто говорит о «ностальгии», которую мы чувствуем по тому, что «всегда уже» потеряно, и этом неизбежном «разочаровании» во всем, чего желаем³⁶. Несмотря на радикализацию следствий, которые в своей феноменологии желания Барбарас выводит из исследований Сартра, отрывая желание от сознания, и превращает последнее в эффект первого; несмотря на то, что желание лишается связанного с ним негативного августианианского представления о плоти, интерпретация Барбарасом желания по-прежнему акцентирует *устремленность* к другому миру. Желание остается намеком, если не позорной отметиной негативности и нехватки, которые определяют человеческое бытие. Это след Бытия среди существований.

III. Левинас

В значительной степени противопоставляя свои исследования концепции Сартра, Левинас, сознавая неодолимое насилие онтологического порядка и обнаруживаемых им разрушительных влечений, избавляет желание от этого порядка и превращает его в строго этическую категорию. «Желание» обозначает асимметричное отношение между Я и Другим, чью бесконечность оно не может вместить, синтезировать или подчинить. Вместо того, чтобы, подобно Сартру, говорить об объективирующем и опредмечивающем ничтожении субъекта взглядом, Левинас привлекает наше внимание к глубинной трансформации, которой подвергается субъект, выставленный взгляду такого Другого, который не является другим «я». Объективирующему и садистскому взгляду эго Левинас противопоставляет не стирающее самость влечение мазохиста, а бесконечно умоляющий взгляд Другого:

Конечно, Другой поддается моей власти, всем моим хитростям и преступлениям. Или изо всех сил сопротивляется мне, прибегая к неподвижным ресурсам собственной свободы. Я меряюсь с ним силами. Но он может также – и здесь он открывает мне свое лицо – безмерно противостоять мне, полностью открывая свои совершенно незащищенные, невооруженные глаза, – прямою, абсолютной искренностью своего взгляда... запрещающего мне побеждать³⁷.

³⁵ *Barbaras R.* Introduction à une phénoménologie de la vie. P. 282.

³⁶ *Ibid.* P. 290.

³⁷ *Levinas E.* La philosophie et l'idée de l'infini // En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris, 1988. P. 173. Перевод на русский язык: *Левинас Э.* Философия и идея бесконечности / Пер. Н.Б.Маньковской // *Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное. М., СПб., 2000. С. 298. Далее ТБ.

Взгляд другого противостоит моему не силой отрицания, но обезбуживающей слабостью и бедственностью положения: «Здесь устанавливается связь не со слишком сильным сопротивлением, но с абсолютно Другим – с сопротивлением того, что лишено сопротивления, – с этическим сопротивлением»³⁸. Обычному «движению» сознания, ищущему своего места в мире только с позиций удовлетворения собственного желания присутствия и своего «наслаждения» в столкновениях с другим, Левинас противопоставляет «травму» сознания перед лицом абсолютного требования, исходящего от трансцендентного Другого, перед лицом которого его собственная власть и насилие становятся лишними и даже «постыдными». Провозглашая, что появление Другого заставляет меня стыдиться своего наслаждения, Левинас в определенном смысле воспроизводит позицию Сартра. Но что радикально отличает Левинаса от автора книги «Бытие и ничто», так это отождествление причины этого стыда и ответа, к которому он призывает. Стыд, который я переживаю под взглядом Другого, – это результат не ее доминирующего положения, но напротив, ее уязвимости и страданий. «Травма», которую я переживаю в ее исчезающем присутствии, это не травма, которую она вызывает *во мне* и которую я мог бы назвать *своей* и, значит, преодолевать посредством специального анализа или техники. Скорее, это *ее* травма: как говорит Левинас, я травмирован травмой Другого³⁹. Это означает, что моя травма априорна – первична по отношению к любому событию, которое я в состоянии распознать, старше, чем мое собственное существование. Эта травма априорна еще и в смысле того, что является самим условием возможности моего этического отношения к Другому. И если она до такой степени травматична, то потому что делает меня *лично* ответственным за ее травму. Вот в каком смысле нам следует понимать следующий фрагмент из «Братьев Карамазовых», который часто цитирует Левинас: «Каждый перед всеми за всех и за все виноват»⁴⁰. Я *абсолютно*, «бесконечно» ответственен за эту травму, даже не давая согласия взять на себя эту ответственность и не посвящая ей себя по своей воле: «Лицо означает для меня неотклонимую ответственность, до всякого добровольного согласия, договора, контракта»⁴¹. Заранее и навсегда я являюсь «заложником»⁴² другого. Долг Ей, предшествующий моему рождению, мне никогда не вернуть, поскольку он только растет от моих попыток от него освободиться⁴³. Я всегда запаздываю, это и есть «retard irrécupérable»⁴⁴.

Феноменологическому движению от «я мыслю» к «я могу», инициированному Гуссерлем, подхваченному Хайдеггером, Сартром и Мерло-Понти, Левинас противопоставляет свое собственное, от «я могу» к «я не в состоянии» или «я больше не в силах»: Левинасова самость лишена власти, опустошена не вследствие столкновения и борьбы с более сильным человеческим существом, но как раз напротив, из-за абсолютно, бесконечно ранимого и покинутого Другого, пробуждающего во мне возможность и на самом деле необходимость *сострадания*. Это сострадание, как пишет Левинас, вновь цитируя Достоевского, «ненасытно», поскольку «желаемое не удовлетворя-

³⁸ Левинас Э. ТБ. 173/298–299.

³⁹ Cf. Autrement qu'être ou au-delà de l'essence. P. 108, 110. См. также: Bernet R. Le sujet traumatisé, Conscience et existence. Paris, 2004. P. 289 sq.

⁴⁰ Levinas E. Dieu et la philosophie // En découvrant. P. 119.

⁴¹ Levinas E. Autrement qu'être. Op. cit. P. 112.

⁴² Ibid. P. 142.

⁴³ АЕ. P. 14.

⁴⁴ Levinas E. Autrement qu'être, P. 112.

ет моего желания, но углубляет его, в какой-то степени питая меня новым голодом»⁴⁵. «Я» больше не являюсь самостью, ведомой поисками «счастья» и «наслаждения», но выставлен навстречу избыточности, которая приходит извне, и отвечаю ей из «милосердия», «доброты» и *незаинтересованности*⁴⁶. *Агаписткое желание уникально, так как исток желания не во мне, это не я, но другой, «мое» желание не принадлежит мне. Оно рождается из пассивности «более пассивной, чем любая пассивность». Желаемое, которое более не объект моего желания и не связано с ним, но есть его источник, не «заполняет» и не удовлетворяет мое желание, но «освобождает его»⁴⁷. В действительности ситуация такова, что в присутствии Другого я переполнен желанием, оно переливается через край. Ситуация не такова, что мое желание растет изнутри и изливается наружу; скорее мое желание подпитывается и разрастается, отвечая Другому. В выражении «*Désir de l'Autre*», или «*Désir du Bien*» необходимо услышать фундаментальную двусмысленность или, лучше сказать, неразрешимость, которой не допускает английский язык: желание не является желанием (для) Другого или (ради) Блага, как если бы последнее было объектом специфического поведения субъекта; Другой является источником моего желания, бьющим через край, затопляющим, превосходящим мою способность (или силу) объять его, заключить в рамки, овладеть им. Иными словами, желание для Другого – это желание от Другого – не желание Другого в смысле того, что это желание принадлежит Другому или является собственным или самым заветным желанием Другого, которое мне бы хотелось сделать моим собственным и присвоить, но желание, которое происходит или струится от беспомощности Другого, его незащищенности и абсолютной нищеты. По сути, нам следует осознать, что трудность, с которой мы сталкиваемся, пытаясь понять выражение «*Désir de l'Autre*», происходит из того, что родительный падеж не относится к субъекту действия, и не связан с действием, и даже не зависит от совмещения субъекта с последним; речь идет об опыте и отношении, которые возникают вне сферы субъективности и ее объективного коррелята, в сфере, которая попросту иная, чем субъективная, отличается от нее. Желание становится этим пороговым и в то же время первичным опытом, который засасывает и субъекта, и объект или, лучше сказать, в котором и субъект, и объект подвешены, прерваны, где сама онтология как обозначение соотносительности субъекта и объекта пройдена и преодолена. Желанием отмечен тот предел, где исчезают самость, сознание, жизнь, власть, но также удовольствие, наслаждение, удовлетворение, и это та точка, в которой появляются этика и религия.*

Желание в этическом отношении призвано обозначить обратное тому, что Сартр и вся эго-истическая традиция, представителем которой он является, обычно понимает под желанием, то есть не *бытие* человеческого сознания или даже человеческого бессознательного, не структуру самости с ее экономикой нужд и влечений, а событие, которое подвешивает, вызывает сбой и ставит под вопрос само сознание в целом. Желание переворачивает смысл, и значение, и направленность самой интенциональности и обозначает ее *пределы*. Там, где интенциональность определяется в терминах соответствия сознания объекту или «исполнения», Желание в Левинасовском смысле говорит о структурно неадекватном или асимметричном по своей природе отношении

⁴⁵ Левинас Э. След другого / Пер. Н.Б.Маньковской // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М., СПб., 2000. С. 314.

⁴⁶ *Levinas E. Dieu et la philosophie // De Dieu qui vient à l'Idée. Op. cit. P. 111.*

⁴⁷ Левинас Э. След другого. С. 314.

между мной и другим или между имманентностью самости и трансцендентностью инаковости. Там, где интуиция задает горизонт сознания и «принцип всех принципов», на котором держится феноменология, «визитация» конституирует парадоксальную феноменальность Другого: «Другой, вызывающий этическое движение сознания и нарушающий спокойное сознание совпадения тождественного с самим собой, наделяет интенциональность неадекватным приращением»⁴⁸. Так нарушается устойчивость сознания в самом его бытии: на него действует что-то, что приходит *извне* Бытия и прерывает его самоидентичность. Это степень чуждости (*l'étranger*) Другого: он или она не являются другим «я» или модификацией самости, о чем у меня немедленно возникла бы *интуиция*. Пока Другой понимается через связь сознания и его коррелята, Другого можно интерпретировать как мое *alter ego*, друга, возлюбленного или даже соперника, но не как *другого*.

* * *

В заключение мне хотелось бы сделать несколько критических замечаний. Мы стали свидетелями значительного развития французской феноменологии XX века после предпринятого Гуссерлем поворота от идеализма сознания и преимущественного интереса к познанию в сторону более широкого и более конкретного понимания субъективности, которая, казалось, вращается вокруг темы желания и все более требует характеризовать его как специфически человеческую форму проявления жизни. Другими словами, сосредоточившись на желании как смысле человеческого бытия, феноменология оказалась способной перенести акцент с классических проблем эпистемологии и подразумеваемого ею понимания субъективности в качестве *res cogitans* на телесную, чувственную и «страдающую» форму жизни. Проблематичен не этот поворот к желанию, открывающему аффективность жизни, более раннюю, чем сознание, из которой сознание, собственно, и происходит, но способ, которым каждый раз страдание превращалось в патологию в формах садизма или мазохизма, стыда, вины или меланхолии. Беспокойство вызывает особый образ или понятие *жизни*, от которого феноменология не может избавиться, когда в конце концов обращается к ней и в частности к желанию, – образ, который, я бы сказал, унаследован от специфически западной *морфологии* желания, уходящей в иудео-христианские тексты и литературные источники, а равно и в некоторые греческие и римские мифы. Он связан с религиозной и моральной *предопределенностью* желания, открыто признанной Левинасом, но так или иначе присутствующей и в феноменологических онтологиях Сартра и Барбараса. У Сартра негативная онтология противопоставления между в-себе и для-себя переводится в негативную аффективность: человеческая реальность, «страдающая в своем бытии» (*souffrante dans son être*) и «постыдная»; «несчастное сознание по природе, без возможности выхода из состояния несчастья»⁴⁹. Также и у Левинаса жизнь субъекта – это самолюбование и эгоизм, по сути склонность ко злу. И только отвечая Другому, «устыдясь» и «чувствуя вину» перед лицом абсолютной покинутости и абсолютного превосходства, *вызванного* покинутостью, нуждой, и уязвимостью, род достоинства и истинной ценности может быть приписан человеческой жизни. Вопрос о вине особенно проблематичен, поскольку чем больше я пытаюсь отвечать

⁴⁸ Левинас Э. След другого. С. 316.

⁴⁹ Сартр Ж.-П. БН. 129/123.

непереносимой травме другого, тем она больше⁵⁰. Теперь вопрос: а может ли ненависть эго и «эта империалистическая и агрессивная [*hargneuse*] субъективность» не обернуться ненавистью к себе? Как это отношение может не травить саму жизнь, без конца ее травмируя и не оставляя возможности для выздоровления? Даже у Барбараса, который заходит дальше всех в попытке избежать этой патологизации и, главное, стыда жизни, желающий субъект изрешечен «срывами», «разочарованиями» и «ностальгией» по тому, что он называет «чистой жизнью». Субъекту в качестве субъекта желающего напоминают об этой потерянной цельности; желание *есть* след этого потерянного рая. Постулируя человеческую жизнь как «само-ограничение» собственно жизни и объявляя это ограничение *сущностью* жизни человека, Барбарас вынужден сделать его источником крушений и разочарований.

Означает ли это, что проблема желания осталась нерешенной, а истоки субъективной привязанности следует искать где-то еще? Или это скорее означает, что условия человеческого существования таковы, что прожить можно только (при, у)ниженную, жалкую жизнь? Или мы можем признать это неустранимое *страстное* измерение жизни, не превращая его тотчас в *патологическую* жизнь? Но это уже потребует проблематизации основополагающей предпосылки феноменологии, рассматривающей желание как форму пассивности, даже если, как утверждал Левинас, оно более пассивно, чем пассивность. Разве невозможно мыслить желание скорее как активное и продуктивное по своей сути, как жизнеутверждающее, творящее, а не просто пассивное, без отождествления с властью или способностью ума? Это со своей стороны потребует перестать думать о желании в терминах негативности, то есть со стороны неполноценности или онтологической нехватки. Ведь феноменология продолжает размышлять о желании в ими ограниченных рамках, считая желание патологией. Чтобы оторвать желание от этой патологии, нужно показать, что оно не пассивно или не негативно *изначально* или *по структуре*. Это в свою очередь будет означать, что представляя себе желание как *структуру* или даже фундаментальную структуру человеческого, мы не сможем уже представлять его как интенциональность. А это уже потребует совершенно другой философии, ориентированной не к трансценденции для себя, Другого или существования, но к имманентности самой жизни.

Перевод с английского Нины Сосна

⁵⁰ Dieu et la philosophie. P. 120.