

M GABRIEL
ARCEL

ETRE ET AVDIR

М ГАБРИЭЛ
АРСЕЛЪ

БЫТЬ И ИМЕТЬ

Sponsae dilectissimae

G.M.

Перевод с французского
И. Н. ПОЛОНСКОЙ

Примечание
О. А. СЕРДЮКОВА

ISBN 5 - 7593 - 0032 - 6

Тематическая редакция по философии
© Агентство САГУНА 1994

I

**МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ
ДНЕВНИК**

(1928-1933)

10 ноября 1928

Принял сегодня твердое решение продолжить мой метафизический дневник, возможно в виде серии последовательных размышлений.

Тотчас же мне пришла в голову мысль, которая может оказаться очень важной: возвращаясь к своим фундаментальным представлениям о существовании, я задался вопросом, можно ли в каком-либо смысле сказать, что идея существует. И вот о чем я подумал: идея по отношению к тому, что она представляет, выступает как модель по отношению к объекту (на другой день я размышлял о том, что мы понимаем под внешней формой идеи) и находится в сфере не-существования объекта как такового; если объект существует лишь постольку, поскольку имеет отношение к природе моего тела, то о нем нельзя мыслить как о существующем объекте. Можно ли вообще говорить, как о чем-то имеющемся в действительности, о существовании идеи; вернее, есть ли здесь что-либо, помимо сформировавшихся у нас псевдообъективных представлений? Каким бы нелепым ни было материалистическое миропонимание, оно все же содержит в себе некоторое чувство смущения по поводу того, что я стараюсь здесь рассмотреть. Можно сказать, что идея существует в той мере, в какой она находит последователей. Я хотел бы пояснить это с помощью конкретных примеров; естественно, это очень трудно. Началом моих размышлений на следующий день послужила мысль об одном событии (операции X), опасаться которого у меня было множество причин. Можно сказать, что я эту мысль поворачивал в разные стороны, или это она сама последовательно разворачивалась передо мной, демонстрируя различные стороны; иначе говоря, я обращался с этой мыслью, как с объектом, имеющим три измерения - как с кубиком, например.

22 ноября

Любопытная мысль: обвинение, или, скорее, потребность обвинить (иметь что-либо или кого-либо, чтобы возложить на него вину), не лежит ли это в основе всякого "каузального объяснения"? Я чувствую, что эту идею можно развить дальше. Мне кажется, это совсем близко к ницшеанской психологии.

Заметки

к выступлению на заседании Философского общества (эти не датированные записи относятся к 1927 или 1928 году)¹

Когда я утверждаю, что некая вещь существует, я всегда подразумеваю под этим, что она связана с моим телом, что между ней и моим телом возможен контакт, насколько непосредственный, настолько и влиятельный. Нужно только уяснить, что приоритет, который я отдаю моему телу, связан не с тем фактом, что последнее я воспринимаю не как нечто исключительно объективное; с тем фактом, что это именно *мое* тело. Эта одновременно мистическая и интимная связь между мной и моим телом (я специально не употребляю термин "отношение") в действительности накладывает отпечаток на все экзистенциальные суждения.

Я хочу отметить еще раз, что в действительности невозможно отделить друг от друга существование, сознание себя как существующего и сознание себя как облеченного телом, как воплощенного.

Это, по-видимому, влечет за собой некоторые важные следствия.

1. Во-первых, экзистенциальный взгляд на реальность возможен только как точка зрения воплощенной личности: насколько можно вообразить себе чистое мышление, настолько оно будет лишено возможности мыслить вещи как существующие или несуществующие.

2. С другой стороны, проблема существования внешнего мира трансформируется и тем самым теряет свое значение; я не могу в действительности помыслить, не впадая в противоречие, свое тело как несуществующее, так как именно по отношению к нему (поскольку это *мое* тело) занимает положение и определяется все существующее. Однако можно задать вопрос: действительно ли есть достаточные основания, чтобы придать моему телу привилегированный метафизический статус по отношению к другим объектам?

3. Если это так, позволю себе спросить: отличается ли реально союз души и тела от союза души с другими объектами, обладающими существованием; иными словами,

не содержится ли во всяком экзистенциальном утверждении определенный опыт связи между субъектом и миром?

4. Нужно рассмотреть, не приведет ли такая интерпретация экзистенциальности к субъективизму.

5. Показать неуклонную тенденцию идеализма к элиминации всех экзистенциальных суждений по причине радикальной неинтеллигибельности существования. Идеализм против метафизики. Духовные ценности свободны от экзистенции: они слишком реальны, чтобы существовать.

Тесная взаимосвязь между проблемами экзистенциализма и персонализма. Проблема бессмертия души - основа метафизики.

Все существующее мыслится как чувственно воспринимаемое препятствие, - как нечто такое, на что я мог бы наткнуться при определенных обстоятельствах, - сопротивляющееся, непреодолимое. Эта непреодолимость, без сомнения, мыслится, но она мыслится как нечто не абсолютно мыслимое¹.

Точно так же и мое тело мыслится как *некое* тело, но моя мысль сталкивается с тем фактом, что это мое тело.

Говоря, что некая вещь существует, я не только говорю, что она принадлежит к той же системе, что и мое тело (что она связана с ним какими-то рационально определяемыми отношениями); я этим говорю также, что она находится в каком-то единстве со мной, как и мое тело.

Воплощение - центральное понятие метафизики. Воплощение - такое состояние, которое проявляется в виде связи с телом. Состояние само по себе непрозрачное: противоположность мышлению. Об этом теле я не могу сказать ни что оно мое, ни что оно не мое, ни что оно для меня (объект). Здесь сразу оказывается преодоленной противоположность субъекта и объекта. Напротив, если я сделаю эту противоположность исходной и фундаментальной, то я потеряю логический центр, в котором мог бы фокусироваться и объединяться мой опыт; и тогда этот опыт неизбежно был бы утрачен или не распознан, что, в сущности, одно и то же. Не стоит возражать, что этот опыт представляет собой некоторую условность; в действительности лю-

¹ Она мыслится, но никогда не проясняется. Непроницаемость мира в известном смысле не уменьшается. Связь между непроницаемостью и *Meinheit*; моя идея более ясна для меня самого, поскольку она моя: понятие последовательности (24 февраля 1929).

¹ Выступление так и осталось в проекте.

бое метафизическое построение нуждается в исходном пункте подобного рода. Его можно начать только с такой позиции, когда наличествует отражение объекта субъектом, но отсутствует понимание.

Рассмотреть, является ли инкарнация фактом; мне так не кажется; она есть точка отсчета, исходя из которой становится возможным всякий факт (с точки зрения мышления это не верно).

Ситуация фундаментальная, которая не может быть ни в коем случае преодолена, подавлена, разложена на составные части. Эта невозможность полностью подтверждается, когда я говорю, что я - это мое тело, иными словами, что я не могу воспринимать себя как нечто отличное от моего тела, находящееся с ним в определенных отношениях. Впрочем, как я сказал, с того момента, когда тело начинает рассматриваться как объект науки, я сразу переселяюсь в сферу бесконечности.

Именно по этой причине я не могу мыслить *свою смерть* только как прекращение функционирования этой машины.

Может быть, было бы точнее сказать, что я не могу предвосхитить свою смерть, то есть спросить себя, чем я стану, когда машина не будет больше действовать.

23 февраля 1929

Вскрыто, возможно, основное заблуждение (см. мои предыдущие записи о воплощении), заключенное в той мысли, что непроницаемость была бы связана с искажением - тогда как, без сомнения, верно противоположное: не возникает ли в действительности непроницаемость из-за того, что я полагаю себя между собой и иным и внедряю ее между ними как третий?

Непроницаемость внешнего мира зависит от моей непроницаемости, для меня самого никакая непроницаемость миру не присуща. Надо ли говорить, что это возвращает к тому же самому? Спросить себя до какой степени эта внутренняя непроницаемость является фактом; не является ли она в значительной мере результатом действия? И не это ли есть грех?

Мои мысли ускользают от меня в точно такой степени, в какой они являются моими; именно поэтому они для меня непроницаемы. Проблема, которую я ставлю перед собой,

заключается в том, чтобы узнать, не обстоит ли так дело с любой реальностью. Быть может, реальность непроницаема для меня в той степени, в какой я в нее вступаю?

Все это - в глубине, ужасно трудно мыслить ясно. Я охотно бы выразил это другим языком, языком "Метафизического дневника": поскольку мое тело является абсолютным посредником, я прекращаю общаться с ним (в том смысле, в котором я общаюсь с любой объективной реальностью). Скажу еще, что оно не мое и не может быть мне дано. Ибо с любой данности начинается бесконечный процесс объективации, и именно это я понимаю под словом "проницаемый". Непроницаемость моего тела присуща ему благодаря его качеству абсолютного посредника. Но очевидно, что мое тело в этом смысле - это я сам; ибо я могу отделить себя от него только при условии обращения его в предмет, иначе говоря, если я перестану использовать его как абсолютного посредника. Порвать, следовательно, раз и навсегда с метафорами, которые представляют сознание как освещенный круг, вне которого изнутри видится только темнота. На самом деле, напротив, темнота - в центре.

Когда я пытаюсь выяснить, как я связан с моим телом, мне эта связь представляется как некий практический опыт (подобный опыту игры на пианино, работы пилотом или бритвой); но все эти варианты практики являются дальнейшим распространением первоначального опыта моего тела. Иначе обстоит дело с познанием, которому я отвожу поистине первостепенную роль в отношениях с моим телом. Этот вид опыта возможен лишь на основе некоей прочувствованной общности. Но подобная общность неразложима; я не могу сказать: я и мое тело. Здесь трудность состоит в том, что я мыслю себе мое отношение к своему телу по аналогии с моим отношением к своим инструментам - что, однако, на самом деле есть лишь предположение.

28 февраля 1929

Сегодня днем размышляю (по поводу беседы, которая состоится 9-го на улице Висконти) о том, что единственная возможная победа над временем, по-моему, состоит в верности. (Сколь глубоко замечание Ницше: человек - единственное существо, которое выполняет обещания.) Не су-

ществует привилегированного состояния, которое позволяло бы преодолеть время: ошибка Пруста заключается в том, что он этого не понял. Описанное им состояние есть в действительности не что иное, как западня времени. Это понятие "западня времени", как я чувствую, будет играть все более и более важную роль в моих размышлениях. Но нужно понимать, - и в этом, по-моему, мы расходимся с Фернандесом, - что верность, чтобы не быть бессмысленной и не превращаться в простое упрямство, должна иметь своим исходным пунктом нечто абсолютное. (Я очень сильно чувствую это по отношению к тем, у кого я в плену.) Вначале должен быть опыт смирения; во что-то мы должны верить таким образом, чтобы ощущать ответственность не только перед самим собой, но и перед неким действительным высшим началом - я с трудом использую здесь это невыносимо абстрактное выражение.

Как я уже писал М*, я одновременно и уклоняюсь от обязательств, и стремлюсь к ним. Но есть еще кое-что... Я чувствую, что существует некое начало, которое выше меня - некое обязательство, которое я *принял* вследствие предложения, сделанного мне втайне для меня самого. Я должен быть этого достоин.

Странно, - но, однако, так ясно, - что я могу продолжать верить только при условии, что буду выполнять свое обязательство. Это удивительным образом связано.

5 марта

Я больше не сомневаюсь. В это утро - изумительная удача. В первый раз я отчетливо пережил опыт *благодати* (la grace). Слова отвратительные, но это так.

Я был, наконец, погружен в христианство. И я утонул в нем. Блаженное погружение! Но я не хочу больше писать.

И, однако, я испытываю в этом потребность. Впечатление первых шагов... это почти рождение. Все стало иным.

Я теперь ясно вижу это и в моих импровизациях. Одна метафора сменяется другой - метафорой мира, который был полностью погружен в настоящее и, наконец, вышел на поверхность.

6 марта

Заметки по поводу времени, которые, как я чувствую,

должны быть важными. Поскольку субъект мыслится как чистая восприимчивость, проблема отношения времени и вневременного сравнительно проста: в самом деле, я не могу рассматривать самое себя в качестве воспринимающего нечто данное мне сразу (метафора чтения); но это лишь абстракция. Субъект не является только восприимчивостью; или, точнее, само восприятие является событием во времени (бесконечный ряд событий; он включает в себя ряд событий, которые неотделимы от истории, раскры- вающейся через них); иными словами, субъект включен как действующее лицо (он не может воспринимать, если не будет одновременно и действующим лицом) в контекст, который нужно всего-навсего разобрать. Ситуация чрезвычайно сложна и нуждается в *осмыслении*. Я уверен, что это и есть истинный путь. Но смогу ли я его одолеть?

Я уточняю: нам дан интеллигибельный комплекс, простая совокупность, которую я назову L ; я обозначаю l чтение, совокупность операций, посредством которых я шаг за шагом осознаю элементы L . Чтение раскладывается на l_1, l_2, l_3 , но эти ступени осознания, очевидно, связаны с действиями a^1, a^2, a^3 . Только эти действия сознаются рефлексией как совершенно внешние, безразличные к L (и к тем действиям, которые составляют L и, как легко увидеть, относятся к прошлому). Тот факт, что эти действия относятся к прошлому, связан с тем, что L представляется мне как объект (книга, картина, части которых я последовательно осознаю).

Теперь можно представить себе еще более сложный случай. Предположим, что я участвую в импровизации. Я последовательно осознаю фазы этой импровизации; можно сделать так, что эти фазы я буду наблюдать с перерывами; но тогда возможно, что я *осознаю* единство этой импровизации невзирая на то, что она не была дана мне как объект в собственном смысле слова, поскольку это - импровизация. Подобное распозна- вание происходит в том случае, если импровизация уже лежит в основе нашего участия, то есть только тогда, когда я каким-то образом причастен к ней изнутри.

Но мы можем сделать еще один шаг. Понятно, что такое участие включается каким-то образом в саму импровизацию. Чем более действительным будет участие, тем активнее я включаюсь в импровизацию (но в меньшей сте-

пени мое отношение к ней будет чистым восприятием), и тем более трудно мне будет в известном смысле рассматривать ее как *простую совокупность*. Но эта трудность, эта квази невозможность будет связана скорее с самой структурой такой совокупности, чем с тем, каким образом лично я вовлечен в активное участие в ней. Мое положение в этой совокупности, честно говоря, не таково, чтобы я не мог в какой-то мере уклониться от предна-значенного мне действия; но еще нужно знать, какую позицию я займу по отношению к самому бездействию, и это мне кажется наиболее важным.

А. Это может быть отрешенность сама по себе: я забываю думать об этом и превращаюсь в обыкновенного зрителя. Но такое превращение сопровождается риском; оно означает, что вся совокупность является мне просто как спектакль, возможно, как спектакль, лишенный смысла. Ибо интеллигибельный динамизм, вдохновляющий импровизацию, может быть недостижим для меня именно потому, что я в нее активно вовлечен. Тогда передо мной появится некое расстояние, отделяющее меня от совокупности, и еще более глубокая пропасть будет отделять мое "Я" от меня же самого. (Если предположить, что я как-то отделяю от себя как простого зрителя те внутренние действия, в которых выражается мое участие, то эти действия, настолько изолированные и оторванные от их собственного смысла, теряют всякое значение, и есть риск, что их внутреннее небытие перейдет и на саму импровизацию.)

В. Напротив, может быть, что эта отрешенность осмысливается мной как способ внутреннего участия. Если так, то я продолжаю оставаться частью системы; изменилось мое место, вот и все.

7 марта

Если я не заблуждаюсь, великую ошибку совершают, рассматривая время как форму восприятия (ибо в таком случае оно рассматривается как форма восприятия субъектом самого себя, а это возможно лишь при условии, что субъект разделяется в самом себе и полностью порывает со своими основными обязательствами, которые делают его тем, что он есть; слово "обязательство" (engagement) здесь используется сразу в обоих смыслах).

Вот, в целом, и все, что я хотел сказать по поводу своих

вчерашних размышлений о том, что время является просто формой испытания. И с этой точки зрения, пользуясь, по моему, неисчерпаемой метафорой абсолютной импровизации, мы приходим к мысли, что преодолеть время не означает подняться над ним, как это можно сделать в любой момент над пустой в целом идеей простой совокупности, - пустой, поскольку она для нас внешняя и уже в силу этого является в какой-то мере безжизненной, - но участвовать все более и более деятельным образом в творческих инициативах, которые оживляют эту совокупность; иными словами, возвыситься до таких планов бытия, где временная последовательность задается все в меньшей и меньшей степени, где, если можно так выразиться, кинематографическое представление событий становится все более и более неадекватным и, наконец, невозможным.

Мне кажется, это имеет большое значение. Здесь и, возможно, только здесь возможен переход от творческой эволюции к религиозной философии, но этот переход может осуществиться лишь через конкретную диалектику партиципации.

Я также считаю, хотя еще не сумел этого точно установить, что здесь основа теории зла, которая затрагивала бы одновременно и реальность, и сферу возможностей.

Чем больше мы рассматриваем мир как спектакль, тем менее метафизически интеллигибельными мы с необходимостью становимся. Это происходит потому, что само отношение, между нами и миром тогда становится внутренне абсурдным. Может быть, объединить это с тем, что я писал раньше о внутренней непроницаемости.

Мои вчерашние записи мне кажутся важными с точки зрения проблемы происхождения Вселенной, или конечности мира во времени. Поскольку я рассматриваю Вселенную как объект (безразличие в смысле А), я не могу не задавать себе вопрос, как этот объект образовался, с чего все началось; а это значит, что я должен мысленно восстановить ряд действий, которые последовательно осуществлялись. Факт, что бытие мыслится или рассматривается как объект, и факт обладания способным к восстановлению прошлым существенным образом связаны; самым простым и ясным примером этому может служить персональная эмпирическая данность.

Но, повторяю еще раз, это предполагает первоначаль-

ный акт, в котором я отделяю себя от мира как от объекта, различные стороны которого я рассматриваю. Но этот акт, совершенно законный и даже обязательный при рассмотрении отдельных предметов, становится ненужным и даже абсурдным, когда речь идет о Вселенной. Я не могу, даже в мыслях, отделить себя от Вселенной, и только какая-то непостижимая фантазия позволяет мне почувствовать себя находящимся в некоторой точке за ее пределами, чтобы я оттуда воспроизвел в уменьшенном масштабе последовательные фазы ее возникновения. Впрочем, я даже не могу (и данная параллель это обнаруживает) поместить себя вне моего "Я" и задать себе вопрос о своем собственном происхождении; я, естественно, имею в виду не мою эмпирическую или метафизическую реальность. Проблема происхождения моего "Я" и проблема происхождения Вселенной - это одна и та же проблема, или, точнее, они в одинаковой степени *неразрешимы*; и их неразрешимость связана с самим моим положением, с моим существованием, с метафизическим фактом моего существования. И здесь, я думаю, мы поднимаемся к абсолютно позитивному понятию вечности. Вселенная как таковая не есть объект и не может мыслиться как объект; невозможно говорить о ее прошлом; она совершенно трансцендентна по отношению к тому, что я называю кинематографическим представлением. И то же самое - со мной: в определенном плане я не могу не казаться себе современником Вселенной (*coaequs universo*), иначе говоря, существующим вечно. Но какова природа подобного ощущения себя вечным? Несомненно, здесь самый трудный пункт. И именно в нем объединяется все то, о чем я писал сегодня утром.

В своей основе метод всегда один и тот же: углубление некоего метафизического состояния, о котором недостаточно сказать, что оно мое, так как оно, в сущности, заключается в том, чтобы *быть мною*.

Я не могу не написать, что этот свет, который появляется в моем мышлении, есть для меня лишь продолжение Другого, Единственного. Переполнен радостью. Я сейчас долго играл Брамса, фортепианные сонаты, которых не знал. Они навсегда останутся для меня связанными с незабываемыми моментами. Как сохранить это чувство полноты, покоя, абсолютной безопасности?

8 марта

Меня все больше и больше поражает различие между двумя типами отрешенности: типом зрителя и типом святого. Отрешенность святого существует, можно сказать, внутри реальности; она совершенно исключает интерес по отношению к универсуму. Такая отрешенность есть участие, самое высокое, какое только возможно. Отрешенность зрителя совершенно обратного характера; она является отступничеством, не только идеальным, но и реальным. И в этом, мне кажется, есть отголосок фатализма, которым отмечена вся античная философия, созерцательная по существу.

Но надо заметить, что иллюзия, от которой свободно чистое созерцание, примешивается к прагматической науке, которая направлена на изменение реальности. И здесь я усматриваю нечто очень важное, что еще пока не могу четко сформулировать. Я сказал бы, что изменения, которые подобная наука производит в реальности, имеют результатом (в метафизическом смысле) лишь отчуждение ее от себя самой. Слово "отчуждение" точно передает то, что я хочу сказать. "Я не на спектакле!" - я хочу повторять себе эти слова ежедневно. Это фундаментальная духовная данность.

Взаимозависимость духовных судеб, план спасения; здесь все, что есть для меня возвышенного, неповторимого в католицизме.

Я думаю, что созерцательная позиция связана с определенной формой влечения; больше того, она связана с тем актом, в котором субъект принимает мир в себя. И я теперь вижу глубокую истину, заключенную в теоцентризме. Мы находимся здесь, чтобы служить; да, это идея служения во всех возможных смыслах.

Этим утром я понял, что есть познание мирское и познание духовное. (Я когда-то ошибался, считая, что всякое познание мирское. Это не так; слово "мирское" (*profane*) само по себе обладает несравнимой назидательной силой.)

Невероятная духовная полнота этих дней. Моя жизнь освещена до самых глубин прошлого и становится действительно *моей* жизнью.

Каждое разрешение, которое мы себе позволяем, возможно, становится дополнительным ограничением, которое мы на себя накладываем, не догадываясь об этом: цепь.

Вот метафизическое обоснование аскетизма: я никогда этого не понимал.

Реальность как тайна: интеллигибельна и таинственна. Как и я сам.

Важная мысль только что возникла в моем сознании. Я не могу более никоим образом допускать положение идеи по ту сторону истины; впрочем, уже давно эта мысль вызывала у меня беспокойство. Зазор между истиной и бытием заполнился до некоторой степени сам по себе с момента, когда присутствие Бога было полностью подтверждено и отдельные истины утратили право называться таковыми в глазах веры.

"Вера - очевидность невидимого", - постоянно я повторял себе эту прозрачную формулу, но она стала ясной только теперь.

Я все более и более ясно осознаю значение воли для веры. Речь идет о том, чтобы поддерживать себя в том состоянии, которое в человеческом плане соответствует благодати. Это состояние верности, самой высокой, какая только возможна. Мне внезапно открылось это с потрясающей ясностью 25 февраля.

11 марта

Мне в голову пришла благотворная мысль, которую я хочу записать. В основе критического отношения к евангельским рассказам лежит скрытое убеждение в том, что "так" быть не могло. Иными словами, мы отвергаем внутренне - основываясь лишь на предположении, причем поражающем глупостью, - идею, которая должна была бы стать откровением. И у нас возникает чувство, что эти рассказы неверны, и что, следовательно, хорошо, что там обнаруживаются пробелы, противоречия и т. д. Мне кажется, что сам принцип такой юрисдикции индивидуального сознания должен быть отвергнут. Об этом сказано в Евангелии: "Будьте как дети". Слова возвышенные, но совершенно непостижимые для всех, кто верит в некоторую внутреннюю ценность зрелости. Все это надо переосмыслить и бесконечно углубить.

Является фактом, что с того момента, когда априорно предполагается невозможность чудес, все аргументы экзегезы не только утрачивают всякую силу, но и становятся, в сущности, недостоверными.

Я подумал еще, что возможность уверовать абсолютно подтверждается фактом обращения Клоделя, Маритэна и др. Совершенно неоспоримо, что можно верить в евангельские события. Так же, как невозможно допустить, что они уверовали именно из-за недостатка информации. Тогда нужно, принимая их веру за основу, задаться вопросом, при каких условиях она возможна, и воссоздать такие условия. Истинная, неподдельная способность к религиозной рефлексии.

12 марта

Я очень страдал сегодня утром и с трудом прочитал страницы катехизиса Консиля де Тренте о крещении. Все это мне по-прежнему трудно принять. Но в то же время у меня странное ощущение, как будто во мне совершается работа, какая-то слабая борьба... Иллюзия ли это? Я все это слишком долго видел извне. Надо теперь привыкать к совершенно другому видению. Это очень трудно. Ощущение внутренней боли сохраняется.

21 марта

Я только что пережил тяжкий период, прошел мрачный, усеянный непреодолимыми препятствиями путь. Самый трудный день был в воскресенье, я думаю. В понедельник вечером долгий разговор с М* оказался для меня чрезвычайно благотворным, так же как моя последняя беседа с аббатом А*. В основном мои записи невыносимо напоминают катехизис, моментами живая связь с Богом казалась мне если не прерванной, то, по крайней мере, бесконечно слабой. Сегодня у меня ощущение возрождения в полном смысле этого слова. И больше всего меня поддерживает желание не быть на стороне тех, кто предал Христа, или просто слепцов. Для меня это теперь смысловой центр Евангелия.

23 марта

Этим утром я был погружен в такое внутреннее состояние, на которое я едва осмеливался надеяться: никакой экзальтации, чувство мира, равновесия, надежды, веры.

В Люксембурге ко мне пришла мысль, которую я хочу записать. В своей основе пространство и время каким-то образом являются формами искушения. В факте призна-

ния собственной ничтожности перед лицом бесконечности времени и пространства объединяются гордыня и ложное смирение, ибо здесь утверждается мысленное единство с этой двойной бесконечностью, понимаемой как объект познания. *Головокружительная близость Бога*. Возвращение туда, к его поддержке, которая вновь приобретает ни с чем не сравнимую ценность. Надо будет все это углубить. Я слишком устал сегодня, чтобы продолжать писать.

12 апреля

Я смутно предвижу целый комплекс сложных мыслей, который надо распутать: клубок.

Я все больше стремлюсь размышлять над природой предубеждения, которое состоит в том, чтобы верить, что *мы достигли такого состояния, что невозможно больше верить, что...* Здесь имеется определенное априорное понятие опыта и роста (опыта как роста и роста как опыта), которое должно быть вначале объяснено. Я думал вчера о двойном смысле понятия возраста применительно к человечеству. То, что произошло недавно, является ли оно более старым или более молодым? Я думаю, мы колеблемся между этими двумя вариантами. Чудо христианства мне кажется сейчас началом абсолютного обновления. И, возможно, вечным или постоянным источником всякого обновления.

10 мая

Возобновил размышления сегодня днем, может быть, вследствие восхитительного вчерашнего утра и разговора с С*, пришедшим поговорить со мной о письме, в котором я ему рассказал о своей тревоге по поводу претензий томистов.

Мои размышления касались понятий спасения и гибели в связи с важным отрывком из "Метафизического дневника". Вот главное:

Спасти или погибнуть может только тот, кто живет, кто участвует в жизни или рассматривается как участвующий в ней. Но прежде всего - тот, кто воплощает в себе одновременно существование и ценность. Надо, однако, выйти за рамки этих категорий, и, может быть, тем самым мы приблизимся к аристотелизму. Тот, кто спасется, оче-

видно, сохранит свою форму, поскольку в известном смысле он освобождается, если не от жизни, то, по крайней мере, от становления. И, однако, - в этом и состоит трудность, - спасенным может быть лишь тот, кто мог бы погибнуть, следовательно, тот, кто не имеет ни ценности, ни формы. Форма спасена навеки, ей даже не может грозить *опасность*. И вот что важно: именно идея *опасности* должна быть углублена во всех смыслах. В биологическом плане (а также, если рассматривают с чисто материальной точки зрения произведение искусства, картину, статую) идея *опасности* относительно ясна.

Огромная этическая и метафизическая ошибка современности состоит в нежелании признавать, что душе тоже может угрожать опасность; или, скорее, это сводится к простому отрицанию души. Интересно, что в духовном плане, или, точнее, в плане понимания, многие достаточно охотно соглашались, что идея опасности сохраняет значение. Почти все соглашались с тем, что известные социальные (национальные, классовые) предрассудки могут угрожать единству суждений. Но многим будет трудно распространить понятие единства на саму личность, разве что ее понимать в чисто биологическом смысле, то есть как некий функционирующий аппарат. Слишком ясно, что христиан не может рассматривать душу таким образом, и, возможно, поэтому для него становится неприемлемой идея нормального функционирования или даже здоровья.

11 мая

Ясно, что спасение не может мыслиться в прямой или косвенной связи с определенным желанием (которое, впрочем, может не принадлежать спасающемуся существу: например, если речь о ребенке или любой душе, которая рассматривается как ребенок). Главная проблема в том, чтобы узнать, так ли это в отношении гибели.

Мы склонны думать, что в жизни утрата или гибель есть что-то вроде результата небрежности: нужно только эффективное сопротивление силам уничтожения, которые действуют механически. Так ли это? Вот главная проблема, если мы хотим определить природу зла. Можно сказать, что существует некая фундаментальная двусмысленность, включенная в самое сердце вещей, поскольку смерть можно рассматривать либо как триумф механизма

небрежности, или, напротив, как выражение разрушительной воли. Эта двусмысленность обнаруживается в сфере духа, но там мы можем ее преодолеть. Конечно, в этой сфере стремление *погибнуть* (или, что каким-то образом сводится к тому же, погубить другого) может быть четко выявлено. И проблема будет заключаться в том, до какого предела позволено рассматривать сам порядок природы в свете этой воли ко злу, обнаруживающейся в человеческом сердце.

12 июня

Проблема приоритета сущности по отношению к существованию продолжает меня занимать. Я думаю, что в основе ее лежит чистая иллюзия, поскольку мы противопоставляем то, что нами не познано (и что, как мы полагаем, нам позволено рассматривать как несуществующее) тому, что мы знаем. В действительности это лишь две различные экзистенциальные формы. Мышление не может выйти за рамки существования; оно может лишь в известной степени от него абстрагироваться, и самое главное - чтобы оно не обманулось в этом акте абстрагирования. Выход из существования является чем-то совершенно невысказанным и даже вовсе лишенным смысла. То, что мы так называем, на самом деле есть лишь внутри-экзистенциальная трансформация. И только так можно избавиться от идеализма. Однако нужно сказать, что мысль находится внутри экзистенции, что она является некой ее привилегированной модальностью, способной абстрагироваться от самого существования, которое, в конечном счете, ее определяет. Не было бы ошибкой, если бы мы сказали, что мысль, следовательно, содержит в себе некоторую ложь или, точнее, фундаментальное заблуждение. Заблуждение, которое рассеивается по мере того, как происходит познание, т. е. возвращение к бытию. Но это возвращение может быть всецело осознаваемым только при условии, что прежнее заблуждение будет недвусмысленно признано таковым. В этом отношении всякое картезианство и, тем более, фихтеанство представляются мне самыми опасными ошибками, в которых когда-либо была повинна метафизика. Никогда никто не сможет сказать, насколько формула *es denkt in mir* предпочтительнее, чем *cogito*, повергающее

нас в чистый субъективизм. "Я мыслю" - это не источник, это завеса¹.

26 июня

У меня такое впечатление, что я избавился сегодня от того, что еще оставалось у меня идеалистического. Впечатление такое, будто я изгнал дьявола (под влиянием работы отца Гаригу-Лагранжа о Боге, которая, однако, очень далека от того, чтобы удовлетворить меня полностью).

Вот как мне представляется порядок проблем: относится ли наше познание отдельных вещей к вещам или к их идеям? Невозможно не принять здесь реалистического решения. Но отсюда переход к проблеме бытия в себе. Во всяком познании особенного заключено бессознательное (*aveuglee*) познание бытия вообще. Только нужно осторожно относиться к словам "бытие вообще". Конечно, не может идти речь о бытии, лишенном индивидуальных качеств. Я выразился бы лучше, сказав, что всякое познание, касающееся вещи, а не ее понятия, - понятие не существует в своем объекте и может быть превращено в объект только в ходе рефлексии, - подразумевает, что мы связаны с бытием. Именно смысл этих последних слов нужно было бы исследовать.

28 июня

Невозможность отрицания принципа тождества, разве что *in verbis*, мешает мне одновременно отрицать бытие и сохранять позицию воздержания, равносильную допущению того, что бытие есть, но, возможно, на него нельзя указать. Более того, бытие по своему определению не может относиться к категории простой возможности. С одной стороны, в нем невозможно предполагать логическое противоречие; с другой - его нельзя рассматривать как эмпирически возможное. Либо нет и не может быть опыта бытия, либо мы этот опыт отбрасываем. Но мы даже не понимаем, что возможна более выигрышная позиция, чем

¹ Я не подписался бы сегодня без колебания под этими слишком категоричными утверждениями. Однако я должен был их воспроизвести, поскольку они соответствовали тому моменту моего философского развития, когда я ценой огромного усилия порвал с идеализмом (*апрель 1934*).

наша, которая позволила бы нам *утверждать* то, чего наш опыт, поскольку он существует, не позволяет нам утверждать. Подобная позиция была бы лучше такой, когда бытие есть нечто зримое, но в то же время находится вне всякого утверждения. Более гибкая позиция противников онтологии состоит в отрицании возможности абсолютного утверждения бытия; короче, они замыкаются в релятивистском плюрализме, который полагает бытие и его проявления реальностью, но остерегается утверждать их единство. Но либо слова лишены смысла, либо все же здесь скрыто присутствует некое единство, которое все пронизывает. Следовательно, мы приходим к чистому номинализму; я думаю, только он может быть нашим прибежищем. Мы вынуждены будем отрицать, что слово "*бытие*" соответствует даже какому-либо понятию, не говоря уже о реальности. С этой точки зрения принцип тождества будет выглядеть просто как "правило игры" для мышления, и, таким образом, мышление будет радикально оторвано от действительности. От чистого номинализма мы переходим к чистому идеализму. Но этот переход весьма опасен, ибо идеализм не может сводить понятие к знаку, он должен рассматривать идею, по крайней мере, как духовный акт. Здесь создается новая серия трудностей.

17 июля

Я бы хотел, прочитав Гаригу-Лагранжа, определить свою позицию по отношению к классическим доказательствам бытия Бога. Я должен признать, что, находясь под настойчивым влиянием идеализма, я постоянно избегал онтологических проблем в собственном смысле слова. Признаюсь, что я всегда испытывал внутреннее отвращение к мышлению в онтологических категориях. Было ли это отвращение обоснованным для меня самого? Я в этом сильно сомневаюсь. Чистый агностицизм, то есть позиция воздержания от высказываний о бытии, теперь кажется мне непригодным. С другой стороны, я не могу принять идею, лишающую ценности категорию бытия. Мысль сама себя выдает, она сама не признает собственных требований, претендуя на замену системы, ориентированной на ценность, системой, ориентированной на бытие. И она сама себя обрекает на недостоверность и двойственность перед лицом данности, когда нужно определить саму эту

данность. С другой стороны, могу ли я согласиться, что утверждение "*бытие есть*" является просто формальным выражением некоего "правила игры", которому мышление должно подчиняться, чтобы иметь возможность функционировать? Иначе говоря, что это просто некое гипотетическое утверждение, указывающее мне, когда я полагаю определенное содержание, что моя позиция исключает все иные позиции, которые с нею не согласуются?

Когда я утверждаю, что А есть А в идеалистических понятиях, это означает, что моя мысль, полагая А, известным образом попадает в зависимость от А; но это в действительности не согласуется с тем, что я думаю, утверждая тождество А с самим собой. В своей основе это для меня является условием любой возможной структуры (логической или реальной - я здесь не принимаю в расчет это различие). Действительно, невозможно отрицать принцип тождества, не отрицая самой возможности для мышления чего-либо касаться, если настаивать на том, что, в той мере, в какой я мыслю, моя мысль попадает в рабство к определенному содержанию, которое ее сдерживает или даже уничтожает. Можно представить себе, как бы до этого дошли гераклитеизм или гипербергсониянство. Однако проблема состоит в том, чтобы понять, остается ли мысль, которая уже не является мыслью о чем-то, все еще мыслью, не рассеется ли она, подобно собственному призраку. В этом я, со своей стороны, убежден; и в такой же мере можно спросить, могу ли я мыслить самое себя (как мыслящее), не превращая тем самым свою мысль в ничто, в чистое противоречие. В этом пункте я присоединяюсь к томизму, по крайней мере, как я его понимаю. Мысль вовсе не есть отношение себя к себе, напротив, в сущности, она есть трансценденция от самой себя. Причем возможность реалистического определения истины вытекает из самой природы мышления. Мысль обращена к Иному, ее влечет к Иному. Проблема в том и состоит, чтобы знать, что Иное и есть Бытие. Мне хочется здесь отметить, что важно воздерживаться от использования термина "содержание" - по той причине, что он созвучен идеализму. Что совершенно ясно для меня: если переход к объективности не совершен с самого начала, его становится невозможным осуществить.

18 июля

Много размышлял над различием между понятиями "мыслить" и "думать о чем-либо". Мыслить - значит распознавать структуру (или создавать, или высвободить); думать о (чем-то) - это совершенно другое. Сравнить с немецким: *denken, andenken, Andacht*. Думают о ком-то, или о чем-то, или даже о событии (прошлом или будущем). Я не уверен, что можно думать о Боге, в том смысле, что можно думать о Христе воплощенном, во всяком случае, это возможно только при условии, что мы не будем рассматривать Бога как структуру.

Впрочем, было бы рискованно или, во всяком случае, преждевременно отрицать онтологическую ценность подобной структуры, и здесь я оказался очень опрометчивым. Все это надо обдумать, углубить. Очевидно, что я могу рассматривать отдельную личность в качестве объекта мышления (переход от "ты" к "он").

Разобраться, окружен ли Бог как структура какой-либо отдельной структурой.

19 июля

В итоге мысль затрагивает лишь сущности. Нужно отметить, что деперсонализация, совершенно законная в этом случае, абсолютно невозможна в случае "думать о..." Тот, о ком думают, всегда "кто-то". Это очень важно.

С другой стороны, нужно отметить, что чем больше мы восстанавливаем контекст, тем дальше мы скатываемся от "мыслить" к "думать о..." Это важно, чтобы понять, в каком смысле факт мышления о ком-то как о сущности заслоняет собой бесконечность.

И еще: прийти к пониманию того, как получается, что молитва Богу, без всякого сомнения, остается единственным способом думать о Боге, или, точнее, способом эквивалентной замены самой возвышенной способностью тем, что на более низком уровне было бы размышлением о ком-либо. Когда я думаю о каком-то конечном (смертном) существе, я устанавливаю между ним и собой некую общность, некую близость, связь, которая может казаться прерванной (отметил это в последние дни, думая о моих товарищах по лицу, потерянных из виду). Спрашивать себя, как я могу мыслить о Боге, означает исследовать, в каком смысле я могу быть с Ним. Совершенно очевидно,

что здесь не может идти речь о сосуществовании такого типа, какое может связывать меня с кем-либо. Однако не будем забывать, что уже в самом факте *мышления о ком-либо* содержится активное отрицание пространства, то есть самого материального и потому наиболее иллюзорного во всякой связи. *Отрицание пространства есть отрицание смерти*, означающей в некотором смысле триумф, - самый радикальный разрыв, который только может произойти в пространстве. Смерть означает невозможность быть впредь в другом месте - и вообще в каком бы то ни было месте. Но мысль есть активное отрицание уничтожения (метафизическая ценность памяти и даже, в известном смысле, истории). Здесь нужно углубить эту странную для обыденного мышления идею, что отсутствие, смерть означают не "быть нигде", но "быть только во мне"; это, в сущности, вера в нечто вроде фотографии, которая переживает свой оригинал, нечеткой, изменчивой, но все же фотографии. (Он ушел, но у меня его фотография.) Но здесь еще нужно констатировать абсолютное непонимание спонтанных утверждений сознания: когда я думаю о нем, то это именно о нем я думаю; то, что называют фотографией, есть лишь своего рода элемент-посредник, точка опоры (изменчивая, впрочем, это зависит от мнемонических способностей индивидуума). Я выразил бы это, говоря, что *Andenken** в своей основе магично; что оно подходит к самому бытию иначе, чем психологические посредники (при этом его онтологическая природа, однако, остается для нас непроницаемой).

Воздадим должное идеалистической и прустовской идее, согласно которой бытие было чистой конструкцией. Нельзя не принимать этого в расчет, сводя его к простому и чистому синтезу воображения. Но в то же время этот метафизический акт, который соединяет меня с бытием, всегда представляет собой некую грань, соответствующую такому роду мыслительной деятельности, как созидание или узнавание.

30 июля

Вот о чем я размышлял сегодня утром: задана некая структура, либо пространственная, либо временная, либо

* Память (нем.). - Прим. ред.

пространственно-временная (было бы очень важно углубить понятие временной структуры, которое, как мне кажется, Бергсон подменил или недопонял: *такова* мелодия, *такова* жизнь); очевидно, что в силу того, что эта структура *такова*, она именно такая, а не другая. Здесь полностью раскрывает свое значение принцип тождества. Но тогда возникают существенные вопросы. Могу ли я вместе с томистами утверждать, что принцип тождества обязывает меня признавать бытие? Я могу согласиться лишь в том случае, если буду уверен, что бытие не путается с апейроном*, иначе говоря, чтобы не быть обязанным признать принцип тождества только логически значимым.

Иначе говоря, все, что я могу сказать, - это что принцип тождества неприменим к апейрону по той простой причине, что апейрон невозможно помыслить; другими словами, что принцип тождества не может применяться там, где нет самого мышления. Следовательно, существует целый ряд возможностей, которые надо различать:

А. Можно превратить принцип тождества в принцип конечного (конечное значит то же, что определенное) и допустить возможность трансцендирующего мышления, которое выходило бы за пределы конечного и не могло бы подчиняться принципу тождества.

В. Можно отрицать предыдущую возможность; тогда мы приходим к тому, что мышление существует только в пределах конечного (релятивизм во всех своих формах). Такое отрицание равносильно утверждению, что неопределенное и бесконечное совпадают.

С. Можно, наконец, отвергнуть это последнее положение, и, следовательно, разделить неопределенное и бесконечное; иными словами, предположить, или даже утверждать, существование некой абсолютной структуры, которая одновременно была бы абсолютной жизнью, то есть *ens realissimum***. Это было бы допущением того, что принцип тождества до конца присутствует в процессе мышления, но мысль может, не покидая определенности, подняться до понятия актуальной бесконечности. Утверждение "бытие есть" может быть опровергнуто только в

гипотезе В, то есть если бытие, рассматриваемое как апейрон, в сущности, как "то" или "не-то", по определению лишено принципа, который бы устанавливал порядок квалификации. Когда я обозначаю отдельные предметы, я всегда мыслю гипотетически: предположим, что S дано мне при определенных условиях, которые, однако, нужно уточнить. (Не стоит забывать, что данное мне явление таково и, однако, не таково.) Я могу утверждать, что S есть, или еще так: если S есть, то оно есть. Формула не очень понятная и не совсем удовлетворительная. Но больше я не могу ничего предложить и вынужден на этом остановиться.

31 июля

Можем ли мы рассматривать бытие как структурный элемент, как определение, принадлежащее или не принадлежащее к некому типу структуры? Мне кажется совершенно очевидным, что нет; именно в этом смысле у Канта были причины отрицать бытие как предикат. Но тогда нужно ли говорить, что бытие есть субъект - короче, отождествлять начало и конец бытия.

Не знаю, почему, но в этом направлении идти невозможно.

Освободиться раз и навсегда от идеи, или псевдоидеи, преломления реальности в определенной сфере; явление само преломляется, будучи реальным. Каким бы образом ни постигать идеал (в обычном смысле), невозможно представить его как преломляющую среду. Не по этой ли причине то, что я назвал бы онтологическим статусом среды, похоже, не может быть установлено? В действительности она - нечто среднее между бытием и небытием: именно здесь раскрывает полностью свое значение принцип исключенного третьего, дополненный понятием уровней, или сфер, реальности. Мы погружены в бытие, и не от нас зависит выйти из него: проще говоря, *мы есть*; все дело в том, чтобы узнать, каково наше положение по отношению к абсолютной реальности.

По-моему, я вчера заметил нечто важное: чистый феноменализм противоречив и даже лишен смысла, онтологическое отрицание сводится к альтернативе В, согласно которой бытие есть апейрон, - и я не настаиваю на том, что такое выражение еще требует определения. Противник

* Понятие, введенное древнегреческим философом Анаксимандром. Является первоначалом всего и означает "бесконечное", "неопределенное". - Прим. ред.

** Реальнейшее сущее (лат.) - Прим. ред.

онтологии назвал бы это отказом от выхода за пределы сферы конечного. Здесь нужно было бы занять решительную позицию. Я предвижу тут путаницу: распыление реальности (это существует, то существует и т. д.), боязнь приближения к непостижимому, то есть некая разновидность атомистики, включающая в качестве противоположности идеалистическое утверждение единства мышления; и необходимо глубже понять природу этого единства. Я считаю, хотя и не могу еще показать наглядно, что, если допустить, что мышление есть в сущности переход к бытию, *transitum*, невозможно ограничиться раздробленным реализмом.

Говоря: "А есть, В есть и т. д., но я не могу утверждать, что существует бытие", мы, как мне кажется, говорим: "А причастно к бытию, В причастно к бытию, и т. д., но то бытие, к которому они причастны, возможно, и не существует". Очевидно, что такая гипотеза противоречит принципу тождества, поскольку она допускает, что, возможно (но это "возможно" ничего не меняет), бытия нет. Но можно ли рассматривать бытие как некое качество, например, как цвет, твердость и т. д.? Эта поверхность окрашена, другая поверхность тоже; но я не могу из этого заключить, что цвет существует. Цвет проявляется как элемент некоего смешения, или, если угодно, некой, выражаясь моим языком, структуры. Это не так очевидно в отношении бытия; мы не можем предположить, чтобы нечто могло образоваться в результате смешения бытия с чем-то иным. Кажется, здесь нужно быть ближе к элеатам, чем к Платону, и сказать, что, по крайней мере, небытия нет и не может быть. Это, возможно, сводится к тому, что аристотелевско-томистское различие между категорией и трансцендентным является обоснованным и важным. Но тогда нужно признать, что сам термин "партиципация" ("соучастие") имеет двойной смысл и тем самым опасен; ибо его использование с неизбежностью приводит к смешиванию бытия с его предикатами или атрибутами¹.

Недоверие к онтологии возникает вследствие того, что онтолог рассматривает как некое качество и тем самым гипостазировать то, что нам кажется неподдающимся качественному определению. Поэтому кажется, что он обречен

¹ Сегодня мне это кажется спорным (апрель 1934).

на колебание между трюизмом (что есть, то и есть), и паралогизмом, состоящим в приписывании бытия апейрону (см. выше). Не в том ли состоит решение проблемы, чтобы установить повсеместность бытия и то, что я, возможно, не совсем удачно назвал бы имманентностью мышления в бытии и одновременно трансцендентностью бытия по отношению к мысли?

5 августа

Я еще не пришел к полной ясности в отношении того, что изложил в общих чертах в своих записях от 31-го. Утверждать имманентное присутствие мысли в бытии означает признать вместе с реалистами, что мышление относится к чему-то преходящему, к тому, что оно не может удержать в себе, не придавая ему своей истинной природы. Эта приложимость явно содержится в феноменологическом понятии *Meinen* или *Bedeuten**. Конечно, для человека идеалистической формации в этом есть что-то глубоко шокирующее. Могут спросить, каким образом избежать такого собирания, как я могу воздержаться от синтеза, сразу объединяющего в себе и идею, и то, к чему она относится. Но я спросил бы, в свою очередь, не переходит ли такой синтез (если предположить, что он возможен) самих пределов дискурсивного мышления. Это игра иллюзии, против которой не лишним было бы принять меры предосторожности.

Хотелось бы посмотреть, до какой степени эти замечания могут разъяснить понятие причастности к бытию. Затруднения, которые я испытываю в этой области, возникают из постоянной для меня трудности в определении отношения между бытием и существованием. Для меня должно быть очевидным, что существование есть определенный вид бытия: нужно увидеть, что это так. Возможно, что некий объект обладает бытием, не существуя¹. Я, в принципе, предполагаю, что обратное возможно лишь как игра слов. После этого я смогу, с определенными предосторожностями, рассмотреть проблему причастности к бытию на

* Имеются в виду основные понятия философии Гуссерля "мнение",

¹ Самый простой пример - это прошлое, которое больше не существует, но я не могу сказать, что его нет.

экзистенциальном примере. Все сказанное мною о невозможности смешения с очевидностью применимо и здесь: я никоим образом не могу сказать, что данный объект или данное существо, поскольку оно существует, причастно к качеству существования, и утрачивает эту причастность, когда перестает существовать.

Не является ли в своей основе ошибкой (см. записи от 17, 18 и 19 июля) то, что, смешивая "мыслить" и "думать о...", я прихожу к пониманию существования, относящегося ко второму типу, как определенного качества, которое, напротив, зависит от первого. Это мне пока не очень ясно. Я думаю о какой-то вещи, о некоем существе и здесь существование связано с самим актом "мышления о..."; я думаю о них как о существующих даже тогда, когда я не признаю их существования. Но если я отделяю от них существование и думаю о *нем*, то, следовательно, я рассматриваю его как некую сущность, или, точнее, как некую псевдосущность. Не говорит ли это о том, что не может быть понятия существования в прямом смысле слова? И это потому, что существование есть предел, или, если хотите, граница приложимости самого мышления?

Но остается все та же трудность: хотя я определенным образом мыслю существование, то есть у меня формируется какое-то его понятие, я отрицаю саму возможность такого понятия? *Антиномия.*

9 августа

Я думаю, что мысль соотносится с бытием, как зрение - со светом. Томистская формула. Только высказываться таким образом опасно, так как это обязывает задаться вопросом, существует ли само бытие. Здесь может оказаться полезным рефлексивное движение мысли. Я мыслю, следовательно, бытие есть, ибо моя мысль нуждается в бытии; она не охватывает его аналитически, но находится в отношении к нему. Очень трудно пройти эту стадию. В известном смысле я мыслю лишь постольку, поскольку меня нет, то есть существует некий интервал между мною и бытием. Трудно только ясно увидеть, что это значит. Во всяком случае, я замечаю тесное родство между мыслью и желанием. Ясно, что в обоих случаях соответствующие роли играют предмет и существо. Всякая мысль совершает трансцендирование над непосредственным. Чистая непосред-

ственность исключает мышление так же, как и желание. Но это возвышение над непосредственным подразумевает какую-то направленность, некую телеологию.

Без даты

Усиление онтологической проблематики, без сомнения, является одной из главных особенностей современного мышления, рассматриваемого не только в его технико-метафизических выражениях, но даже в самой его системе, когда понятие воспринимается только через мир образов, которые создаются им и которые оно никогда не ассимилирует и не охватывает полностью. Несомненно, в крайнем случае, его можно рассматривать просто как факт, подтверждаемый чисто эмпирическими объяснениями и, возможно, относящийся скорее к психоанализу и к социологии. Чрезвычайно легко и, возможно, заманчиво для определенного типа мышления отности потребности в утверждении бытия за счет жизненного инстинкта, посвоему реагирующего на пессимизм послевоенных лет. Это едва ли тема для размышления, скорее - для ораторских упражнений, в равной мере бесплодных и ничтожных. Проблема - и большинство наших современников даже не мечтают поставить ее перед собой - состоит в том, чтобы узнать, до какой степени объяснение имеет возможность элиминировать объясняемый предмет или убедить в его безвредности: ибо всякая вера, даже, может быть, любое утверждение, какое бы оно ни было, в глазах рационалиста выглядит чем-то ядовитым. Я не уверен, что не заблуждаюсь, но мне кажется, что такой способ отношения к объяснению, как к изгнанию дьявола, связан с болезненным состоянием человеческого духа, возникшим сравнительно недавно под влиянием успехов позитивной науки. Тот пример, который послужил отправным пунктом наших записей, не показывает ли со всей очевидностью, что ценностное суждение, или, точнее, метафизическое утверждение, которое должно нести в себе ответ на некую онтологическую потребность, не может зависеть ни от каких эмпирических условий, заключающих в себе опыт, который бы позволил нам признать, что эта потребность выражает себя вовне и усиливается? Вполне возможно: то, что мы называем термином, совершенно лишённым смысла, - нормальным состоянием человеческого

существа, состоянием, несомненно, подразумевающим минимум безопасности и удобства, - не совсем благоприятно для внутреннего возрождения, которое предполагает и одновременно требует подлинно глубокого метафизического исследования. Какими бы ни были результаты, по которым можно будет составить представление о том, что следует называть эмпирической основой спекулятивного мышления, самая простая рефлексия требует отвергнуть обесцененные притязания психопатологии, основанные лишь на первоначальном смещении содержания познания и тех модальностей сознания, которые удерживают его в себе. Остроумная критика, которой Честертон подверг понятие здоровой ментальности, со всем, что оно включает в себя нео-языческого, имеет отношение к вышесказанному. Следовательно, нужно, ни секунды не колеблясь, признать, что современное возрождение онтологии обусловлено исключительно сильным чувством и даже нависшей над людьми угрозой.

Но это наблюдение лишено всякой реальной пользы¹.

Без даты

Моя жизнь и я.

Могу ли я мыслить свою жизнь? Когда я чувствую интимный смысл этих двух слов - моя жизнь, - кажется, что они лишаются всякого значения. Есть мое прошлое; есть какое-то чувство трепещущей актуальности. Но разве все это - моя жизнь? Мое прошлое, поскольку я его рассматриваю, перестает быть моим прошлым.

Без даты

О бытии в связи с верностью.

Откуда пришла эта формула, заискрившаяся во мне в какой-то момент и представляющая для меня неистощи-

¹ Точнее, не существует аргументов, чтобы "обесценить" саму потребность в онтологии. Но стоило бы задуматься, является ли в действительности нормальным обостренное ощущение повсюду подстерегающей опасности. Оно далеко не так элементарно связано - как полагают некоторые - с внезапным нарушением первоначально стабильного или установленного порядка. Надо сказать, что онтологическая неудовлетворенность становится отчетливее и острее, когда человек оказывается в ситуации, раскрывающей ему опасность как составную часть самой реальности его существования. Это, несомненно, образует единую направленность мысли от Кьеркегера де Хайдеггера (*апрель 1934*).

мый источник некоторых музыкальных идей?

Переход к онтологии.

Предательство как зло в себе.

6 ноября

Как я могу давать обязательства на будущее? Проблема метафизическая. Любое обязательство является до некоторой степени необусловленным, то есть оно в своей сущности содержит факт абстрагирования от некоторых элементов, способных изменить ситуацию, на основе которой заключено это обязательство. Например, я обещаю N*, что навещу его завтра; на основе этого обязательства можно сказать, что в этот момент я хочу доставить ему удовольствие, а также, что ничто другое сейчас не прельщает меня. Но вполне возможно, что на завтра, т. е. в тот момент, когда я должен выполнить обязательство, я не испытываю больше этого желания, а взамен я теперь желаю того или иного развлечения, о котором я раньше и не думал. Я совершенно не могу взять на себя обязательство испытать снова это желание или не соблазниться, если представится случай. Более того, если я расширю свое обязательство по-своему, в этом будет что-то фальшивое. Это будет утверждение, в котором реальность (моя реальность) может быть поставлена под угрозу изобличения во лжи. Нет ничего более необходимого, чем различать обязательство, принятое в себе, и утверждение, касающееся будущего, которое его никоим образом в себя не включает; надо даже сказать, что всякая верность - это верность самому себе. Нужно выяснить эту проблему и выделить иерархию обязательств. Не существует ли обязательств условных, которым я могу придать абсолютность только сделав их неосновательными? Например, обязательства, связанные с мнением (литературным, политическим и т. д.). С одной стороны, очевидно, что я не могу гарантировать постоянство своего мнения (о Викторе Гюго, о социализме и т. д.); с другой стороны, было бы абсурдно взять на себя обязательство на будущее действовать согласно мнению, которое, возможно, уже и не будет моим. Ясно, что мой человеческий и эстетический опыт может в таких областях подвергаться непредсказуемым изменениям. Поэтому нужно внимательно исследовать, существуют ли обязательства, которые могут быть признаны транс-

цендентными по отношению к возможному опыту. Перейти отсюда к проблеме верности живому существу: совершенно ясно, что опыт влияет не только на то мнение, которое формулируется у меня об этом существе, но и на мое знание о нем, и на те чувства, которые оно у меня вызывает. Речь здесь не только о желании, которое может исчезнуть, но и о симпатии, которая может превратиться в антипатию или в ненависть.

Но тогда каков смысл клятвы в верности? Не так же ли она абсурдна, как обязательство голосовать за кандидата от консерваторов, даже если я со временем стану социалистом? Если здесь есть различие, то в чем оно? Фундаментальная проблема. В начале этого анализа мы уже видели, что обязательство невозможно без отношения к себе, подразумевающего некое тождество. Но не нужно замыкаться в рамках абстракций. Тождество, о котором идет речь, не может быть просто абстрактным: это некое тождество воли. Чем более абстрактна эта воля, тем более я оказываюсь в плену формы, воздвигающей стену между мною и жизнью. Все иначе там, где в основе обязательства лежит фундаментальное представление. Но не ясно ли, что оно может быть только представлением религиозного порядка? Именно на этот момент должна быть обращена моя рефлексия. В любом случае это представление должно относиться к бытию или к некоему существу.

7 ноября

Конечно, здесь очень серьезная проблема. Могу ли я обещать, что завтра буду чувствовать то же, что и сегодня? Конечно, нет. Могу ли я обещать вести себя завтра так, чтобы мое поведение соответствовало моему сегодняшнему чувству, которого я не буду испытывать завтра? Едва ли. Но тогда не признать ли, что, давая клятву в верности кому-то, я преступаю границу всякого законного обязательства, то есть обязательства, соответствующего моей природе? Решение этой проблемы заключается в том, что в любом случае я должен буду сдержать свое слово. И, следовательно, принимая на себя обязательство, я создаю саму причину, которая побуждает меня его выполнить. Может ли меня удовлетворить подобный ответ? Но вначале нужно ответить на вопрос: если я сегодня намерен сдержать слово, это желание, по тысяче причин, может

оказаться значительно слабее завтра; по какому праву я могу рассматривать его как нечто постоянное? В любом случае это желание может быть рассмотрено только как простое состояние. Нужно, однако, различать ощущение себя обязанным и признание себя таковым и согласиться, что это признание не зависит от чувства, которое его сопровождает. Завтра, возможно, у меня не будет желания держать слово, но я буду знать, что оно меня связывает. Но здесь еще надо остерегаться формализма и опасности чистой абстракции. Не обратите ли вы внимание на то, что я упрощаю проблему, заставляя думать, что я связываю обещанием только сам себя? Существует и кто-то другой, и страх перед суждением этого другого по поводу нарушения мною данного слова. Я полагаю, однако, что вправе абстрагироваться от этого аспекта. Могут быть случаи, когда нарушение мною данного слова останется известно только мне. Встает новая проблема: какова природа этой связи? Признать себя обязанным означает констатировать, если угодно. Но что констатировать? Я поставил свою подпись, я должен выполнить обязательство; я констатирую, что это именно моя подпись. Нужно ли говорить, что я перемещаю в сферу чисто внутреннего то, что есть по смыслу лишь социальное явление.

Я полагаю, что нужно оставить в стороне эти псевдообъяснения, которые могут только все запутать. Но тогда, почему я буду считать себя обязанным выполнить обязательства, скрепленные моей подписью? Очевидно, потому, что отстаивается ценность этой подписи. Она аннулируется самым действием, посредством которого я от нее отказываюсь. В любом случае, как бы ни хотелось делать исключение для каких-то особых обстоятельств. Но не создает ли все сказанное иллюзия, которую я должен развеять? Общество, без сомнения, наложит на меня санкции, если я не выполню своих обязательств. Но не заинтересован ли я в том, чтобы уменьшить степень своей связанности? Почему бы не свести к минимуму роль *религиозного начала* в моей жизни? Посмотреть, что из этого выйдет (то есть в любом случае это означало бы устранение безусловности обязательства).

Разобраться, в какой мере я имею право быть связанным; это касается проблемы, затронутой вчера. Философия становления не признает за мной этого права. Здесь

самая серьезная проблема.

Я не имею права сокращать обязательство, которое мне было бы физически невозможно сдержать.

Легкомыслие

Но существует ли вообще обязательство, которое можно было бы считать принятым легкомысленно? Сравнение с чеком. Я знаю, каковы мои наличные средства; мои обязательства имеют законность и ценность только тогда, когда они касаются сумм, более или менее соответствующих моим наличным средствам. Но в нашей ситуации подобное сравнение не работает; это связано с тем, что я уже отмечал ранее, говоря о безусловной стороне обязательства.

Я предполагаю, что (в определенных пределах) могло бы существовать абсолютное обязательство, которое было бы принято всей полнотой моей личности, или, по крайней мере, моей реальностью, которая не могла бы быть отвергнута без тотального отрицания моей личности; обязательство, которое адресовалось бы ко всей полноте бытия и было бы принято в ее присутствии. Очевидно, отказ от обязательства здесь возможен, но он не может быть оправдан изменением субъекта или предмета; он может быть объяснен только как *грех*. Понятие, которое нужно углубить.

С другой стороны, я считаю, что нет обязательства абсолютно бесосновательного, то есть такого, которое не подразумевало бы некоторого влияния бытия на нас. Любое обязательство является ответственным. Бесосновательное обязательство было бы не только безрассудным, но его бы отнесли на счет гордости.

Понятие гордости играет в этой дискуссии важнейшую роль. Мне кажется, что главное - показать, что гордость не должна быть тем принципом, на котором покоится верность. Я предполагаю, что, несмотря на видимость, верность никогда не бывает верностью самому себе, но относится к тому, что я называю *связью*. Все это еще пока сумбурные представления; надо привести их в порядок. Возможно, при помощи примеров. Главная мысль здесь такая: чтобы установить, насколько веско обязательство, надо учитывать ситуацию, в которой находится душа, принимающая его на себя (пример пустого обещания). Надо, чтобы

она была *compro sui* и обнаруживалась в таком качестве перед самой собой (не оставляя за собой возможности сослаться на заблуждение). Следовательно, здесь есть суждение фундаментальной важности, лежащее у истоков обязательства; это вовсе не исключает *связь*, существующую в реальности; такая связь, напротив, лежит в основе самого *суждения*, которое продолжает и санкционирует некое *представление*.

8 ноября

Любовь или уважение к истине ведет к верности. Ошибка в том, что ее рассматривают как стремление к согласию с самим собой (связь с гордостью верности, которая существует только ради самой себя). Иными словами, нужно остерегаться определять интеллигибельное посредством установления формального тождества. Надо, чтобы в основе интеллигибельного лежала связь с реальностью. Эта связь глубоко меня волнует¹.

Показать, насколько верность связана с незнанием будущего. Способ преодолевать время, поскольку оно для нас абсолютно реально. Я не знаю, клянясь в верности, какое будущее нас ждет и даже, в определенном смысле, что со мной будет завтра. И само это незнание придает моему обещанию ценность и вес. Речь не идет о том, чтобы отвечать за что-то в абсолютном смысле данное мне; главное в существе как раз то, чтобы не быть данным ни другому, ни себе самому. Мне кажется, здесь есть нечто определяющее саму духовность (в противоположность отношению если не физическому, то, по крайней мере, находящемуся в сфере желания; но мы не можем сводить все к сиюминутности, поскольку настоящее для нас не более, чем фикция).

Без даты

Я пообещал как-то С*, что приду навестить его в клинику, куда его положили умирать уже несколько недель назад. Обещание, которое в тот момент, когда я его давал, казалось мне почти священным, само вырвалось у меня. Обещание, вызванное жалостью; он обречен, он это знает,

¹ Подумать над тем, что такое жить на наличные; рассчитывать свою жизнь.

он знает, что это известно мне. После моего визита прошло несколько дней. Положение вещей, которое продиктовало мне мое обещание, не изменилось, я не могу строить никаких иллюзий. Я осмелюсь сказать, что он по-прежнему внушает мне жалость. Как я оправдаю перемену в моем внутреннем состоянии, ведь не произошло ничего такого, что могло бы ее вызвать? Однако я должен сознаться, что жалость, испытанная мною тогда, была только теоретической жалостью. Я признаю по-прежнему, что он несчастен, что следует его жалеть, но я уже не знаю, как выразить мою жалость. Это бесполезно. Я испытал тогда сильный порыв, желание ему помочь, показать ему, что я с ним, что его страдание стало и моим страданием. Я должен признать, что этот порыв угас. В моей власти только имитировать его. Но что-то во мне отказывается быть обманутым. Все, что я могу - это наблюдать, что С* несчастен, одинок, и не покидать его. Впрочем, я обещал вернуться; подписанный мною вексель в его пользовании.

Эта тишина во мне странно отличается от крика страдания, который поднимался в моем сердце; однако она не кажется мне совсем загадочной. Я в состоянии обнаружить в себе, даже в смене моих настроений, достаточное объяснение. Но зачем? Пруст прав. Мы для самих себя не свободны; есть некая часть нашего существа, которая иногда становится нам доступной силой каких-то странных и, возможно, не совсем осмысленных нами обстоятельств. Ключ дается нам на мгновение. Через несколько минут дверь вновь закрывается, ключ исчезает. Я должен с грустью признать, что это так.

Но обязательство, которое я принял на себя на днях, не основывалось ли оно на незнании, не в нем ли причина моих колебаний? Можно ли было предполагать, что в один из дней я снова испытаю сострадание, которое пронзило меня насквозь у изголовья больного? Или же в этот момент я ничего подобного себе не обещал, а только хотел сказать, что известное материальное действие произойдет в определенный срок? Что ответить? Мне надо отказаться от этой альтернативы. Я не должен спрашивать себя, был ли порыв, который нес меня к нему, стихийно возникшим, упавшим, как струя воды, как мелодия. И мог ли я заставить себя обязать испытывать завтра такое же чувство, как вчера.

И, однако, если, оставив в стороне то, что я сознаю в какой-то момент, я стану искать смысл моего обещания как действия, мне придется признать, что оно содержит в себе некое требование к себе, дерзость которого сейчас для меня поразительна. Допуская, что внешние обстоятельства всегда могут поставить меня в такое положение, которое лишит меня возможности держать слово, я признаю, что мое внутреннее состояние не является неизменным, но, однако, я решил не принимать этого в расчет. Между тем, кто осмеливается сказать "я" и приписывает себе право связываться, и неограниченным миром действий и причин существует промежуточная сфера, где происходят события, которые не совпадают ни с моими желаниями, ни даже с моими ожиданиями; но в этой сфере я отстаиваю право и волю абстрагироваться от своих действий. Эта возможность реального абстрагирования заложена в самом сердце моего обещания. Я хочу сосредоточить свое внимание на этой данной мне возможности и сопротивляться помрачению разума, которое угрожает овладеть мною при виде пропасти, которая разверзлась у моих ног. Что такое мое тело, которому я одновременно и хозяин, и раб? Могу ли я без лжи и всякого вздора отправить его в огромное внешнее царство, которое не считается с моими страданиями? Но я не могу ничего понять в этой безличной сфере, которую провозгласил подчиненной власти моей абстракции. Мне кажется, я в равной мере не ошибусь, если скажу, что я ответственен за телесные перемены и что это уже не я. Оба утверждения мне кажутся верными и абсурдными. Я не хочу больше допрашивать себя об этом. Достаточно, если я признаю, что, связав себя обещанием, я установил в себе внутреннюю субординацию между высшим принципом и некоей жизнью, подробности которой непредсказуемы, но высший принцип подчиняется самому себе или, точнее, он обязуется подчиняться себе самому.

Я могу уклониться от обязательства, только когда на- талкиваюсь на одно из общих мест, чаще всего пережеванное античной мудростью; но сквозь игру перспективы его очевидность принимает сегодня для меня вид парадокса. Более того, у меня могут спросить: не предстает ли в свете этики чистой искренности, которая является всеобщей в моем окружении, это утверждение грубым насилием? Не

вызывает ли беспокойство даже сам термин "абстракция", которым я должен пользоваться? Как оправдать тот диктат, которому я стараюсь подчинить свои будущие поступки от имени некоторого состояния? Откуда исходит эта власть, и что, следовательно, ею руководит? Не прибегаю ли я к упрощению, отделяя от моего настоящего некий субъект, который претендует подняться над ним в интеллектуальном измерении, совершенно несовпадающем с ним по продолжительности и заполненном понятийными конструкциями? Если заглянуть глубже: не само ли это настоящее через посредника приписывает себе нечто вроде вечности? Но тогда фальшь заложена в самой сердцевине моей жизни. С этой фиктивной "вечностью по праву" не связано никакое постоянное действие; и мне кажется, что я столкнулся с приводящей в замешательство альтернативой. Вот в чем она состоит: в тот момент, когда я беру на себя обязательство, я или произвольно настаиваю на неизменности моего чувства, которое реально не в моей власти, или заранее соглашаюсь выполнить определенное действие, которое не будет отражать мое внутреннее состояние. В первом случае я лгу самому себе, во втором - я заранее соглашаюсь лгать кому-то другому.

Успокоит ли меня, если я отвечу самому себе, что сложности, нагроможденные вокруг проблемы, в действительности очень просты, и что сама жизнь возьмет на себя ее решение?

Еще менее я могу удовлетвориться ответом, что можно представить себе одновременно двадцать ситуаций, связанных с той же проблемой, но выраженной в понятиях, которые не раскрывают ее значительность менее внимательному сознанию. Клясться в верности некоему существу, группе, идее, даже Богу, - не означает ли это в любом случае ставить себя перед той же дилеммой? Сама клятва, какой бы она ни была, не рождается ли из состояния абсолютно мимолетного, и кто здесь может гарантировать постоянство?

С такой точки зрения кажется, как будто сама природа верности скрылась от меня за плотной вуалью; я даже перестаю понимать, что означает для меня понятие "обязательство". В моем сознании всплывают воспоминания обо всех разочарованиях, о негодовании на других и на самого себя; все это - обычный результат легкомысленных обе-

щаний. Случайно ли это? Не нужно ли здесь, наоборот, видеть естественное следствие своего неоправданного самомнения? Как этого избежать? Не нужно ли научиться, чтобы внутренне оставаться верным, закрывать глаза на неизбежную изменчивость становления? Какому бы объекту ни адресовалась клятва в верности, в ее основе лежит умение игнорировать свои чувства, искусство скрывать их даже от самого себя. Короче, может ли существовать обязательство, которое не было бы предательством?

Но всякое предательство есть не что иное, как нарушенная верность. Существует ли верность, примитивная связь, которую я рву каждый раз, как даю обещание, интересующее в какой-то степени то, что я сконфуженно называю моей душой, так как я говорю не только о внешней деятельности? Эта примитивная связь и есть то, что меня научили называть верностью самому себе. Ибо именно себя я предаю, когда связываю себя обязательством. Самое себя; не мое бытие, но мое становление; не то, чем я являюсь сегодня, но то, чем я, возможно, стану завтра. Здесь кроется тайна. Как я могу сохранить или не сохранять верность кому-то сегодня неизвестному, который обнаружит себя только в будущем? Но мне говорят, что я должен нести ответственность перед этим неизвестным, пока в какой-то день он, не встретив сопротивления, не займет мое место, которое сейчас еще занимаю я, но тогда оно уже не будет моим. Меня просто просят принять эту игру, не сопротивляясь и не защищаясь. Поистине слово "верность" меняет здесь смысл. Оно означает только равнодушное согласие, вежливый отказ. Кто же мне это предписывает? Неизвестный, ценность которого состоит в том, что он еще не существует? Таинственная привилегия того, что только должно родиться! Но, по крайней мере, нужно, чтобы эта привилегия была признана; и снова я погружаюсь во мрак. Так как поступок, через который осуществляется эта привилегия моего будущего существа, составляет часть моего настоящего, то вот цена будущего, состояния, связанного с моим настоящим, которое, однако, отличается от него.

Соглашусь ли я превратиться в элемент этой диалектики? Приму ли я то, что мое настоящее состояние само по себе отрицается и преодолевается? Как не увидеть здесь сомнительную сделку, как предположить, что я ее санкци-

онирую и заключаю? Я не знаю, какая трансцендентная по отношению к становлению истина может служить ее обоснованием. Но если это так, для меня не будет проблемой отдаться без сопротивления течению моих сиюминутных настроений. Но должен быть какой-то закон, управляющий моими желаниями. И именно этот закон, это единство я имею в виду, когда говорю о сохранении верности. Язык, однако, грозит снова ввести меня в заблуждение. Это единство и есть мое "я", только оно является тем самым принципом, который требует постоянства. Нужно хранить верность не становлению, что совершенно лишено смысла, но тому существу, которое я не имею возможности отделить от себя. Таким образом, я избавляюсь от миража завтрашнего дня, который тускнеет, по мере того как он обрисовывается.

Нашел ли я выход? Избавился ли я от клещей дилеммы, которая, кажется, не дает мне оставаться одновременно искренним и верным? Решение, которое рождается во мне, - не просто логическая конструкция; очень простое слово определяет скрытую энергию действия, которым я связан. Что означает "выполнить обязательство", если не проявить сверхвременное тождество личности, которая дает слово и его выполняет? Я прихожу к мысли, что это тождество имеет ценность само по себе, каким бы ни было мое обещание. Именно это тождество важно подтвердить, - и только его, - каким бы абсурдным ни выглядело в глазах свидетеля обязательство, которое я имел слабость подписать. Для меня ничего не значат возражения здравомыслящих людей и замечания, которые мне адресуют мои друзья; я обещал и сдержу слово; возможно, мое сопротивление будет настолько сильным, что выполнение обещания покажется мне похожим на пари.

Но если это так, объект, даже будь он сам Бог, верность которому связывает того, кто принуждает себя к этому, становится чисто случайным, чем-то вроде предлога; он остается вне круга, который образует воля, стремящаяся к демонстрации своей силы.

Как мог бы я спутать эту душевную привязанность к собственной славе, которая является лишь самой сухой, самой раздражающей формой себялюбия, с тем, что я всегда называл верностью? Случайность ли, что у людей, менее всего озабоченных тем, чтобы блеснуть в собствен-

ных глазах, верность проявляется в самых неопровержимых формах? Мне это раскрывается, когда я смотрю на лицо служанки или крестьянина. И на каком принципе может основываться смешение двух состояний души, самое поверхностное суждение о которых убеждает меня в их полной несовместимости? Как не видеть, что верность другому, корнем и центром которой буду я сам, путем скрытой подмены вселяет ложь в самое сердце существования, о котором она сообщает?

Как выйти из этого тупика? Вновь взяться за дилемму, которую я сформулировал вначале; в особенности, в том, что касается верности существу. Я должен отказаться от альтернативы (постоянство внутреннего состояния или фальшивые действия); и я не могу опереться только на мою собственную волю. Нужно, следовательно, принять, что само отношение включает в себя нечто неизменное. Необходимо углубиться в природу этого неизменного; из чего исходить, чтобы прийти к пониманию этого? Необходимо исходить из *самого бытия* - из обязательства по отношению к Богу.

В акте трансцендирования, противоположном онтологическому, осуществляется мое соединение с Богом. И именно по отношению к этому соединению утверждает и определяет себя моя свобода.

Таинственная связь между благодатью и верой возникает везде, где есть верность; а там, где исчезает полностью эта связь, остается место только для призрака верности, насильственного принуждения себя к ней, возможно, преступного и ложного, которому подвергается душа.

Так же, как философия, которая не признает за мной возможности достичь чего-либо другого, кроме того, что она называет "состоянием сознания", утверждение, что, несмотря на видимость, верность основывается лишь на гордости и привязанности к самому себе, означает элиминацию высшего опыта, пережитого людьми. Однако связь, которая объединяет обе эти разновидности элиминации, никогда не будет обнаружена. Я, кажется, вижу здесь просвет, к которому, я чувствую, мне нужно приблизиться. Я предполагаю увидеть, что, если в одном случае предпринята попытка элиминации, она должна быть сделана и в другом, причем согласно той же линии рассуждения.

Когда я заявляю, что не могу ничего понять за преде-

лами состояния моего сознания, разве я не противопоставляю это познание, обманчивое, поскольку под ним скрывается в действительности необоснованная претензия, такому познанию, которое нам не дано, но существует лишь идеально, и которое, напротив, могло бы достичь реальности, независимой от того, кто его осуществляет? Без этого предельного отношения, такого нереального, как я предполагаю, выражение "состояние сознания" с очевидностью освобождается от своего смысла, так как он определен только при условии оставаться ограниченным. Весь вопрос в том, чтобы понять, как получается, что моя идея познания настолько несводима к тому его понятию, которым я пользуюсь в изложении своей гипотезы, или, глубже, работает ли у меня это понятие. Достаточно моего согласия, что, возможно, оно не работает, чтобы одним ударом была разрушена вся моя смелая теория. Но мне почти невозможно постичь, как понятие реального познания, то есть отношения к бытию, могло бы появиться внутри сферы чистого состояния сознания. Не придется ли мне признать, что само это понятие является нестираемым знаком Иного во мне?

То же самое можно сказать и о верности; на преданности моего "я" самому себе лежит отблеск другой верности, существование которой я не могу отрицать, потому что я ее уже постиг; но если она была мне дана с самого начала, то не для того ли, чтобы быть смутно испытанной во мне самом или в другом. И не будет ли совершенно случайным по отношению к модели этих объектов, в которые я не хочу больше верить, что я конструирую собственную реальность, которая по своему характеру была бы связана с ней самой и поддерживалась бы ею посредством постоянного возобновляемых усилий?

Наконец, не считаю ли я сомнительным само действие, посредством которого я стремлюсь сконцентрировать в себе корни и привязанности какой бы то ни было верности? Как бы я мог не признать самому себе, что пренебрежение видимостью, такое сильное и определенное, может брать начало не в опыте, но только в единичной связи, в полном отказе от реальности, когда я, сводя ее к бесконечному, осмеливаюсь занять ее место сам и приписать себе - правда, в искаженном виде - те атрибуты, которые я отнимаю у нее?

Может ли верность быть спасена только такой ценой? Мне кажется, что лучше было бы видеть в ней лишь пред-рассудок, чем превращать ее в идола и сделать из нее центр моей жизни.

Не осмеливаясь утверждать, что такая связь обнаруживается при любых обстоятельствах, я не могу не видеть, что именно там, где верность подлинная, там, где она нам раскрывает самый чистый лик, ее сопровождает состояние, настолько противоположное гордости, насколько это можно вообразить: смирение и терпение отражаются в глубине ее зрачков. Терпение и смирение - добродетели, даже название которых мы сегодня забыли, природа которых скрывается во мраке по мере того, как совершенствуется обезличивающий технический инструментальный человека, что, впрочем, логично и диалектично.

Но единство, которое вся триада образует вместе, и которое мне видится как существо, подвижную структуру которого не может признать психология, - это единство не могло бы существовать и даже не могло бы мыслиться в системе, в которой бы во мне сконцентрировались корни и - как реальные привязанности - те обязательства, которые жизнь побуждает меня принять.

16 декабря 1930

Понятие выражения не обычного, а музыкального. Состояние, когда сказанное не может быть отделено от манеры говорить. В этом смысле и только в этом смысле - музыка не означает ничего, но, возможно, потому, что она есть значение. Подумать.

В основе проникновения в музыку между выражаемым ею содержанием и выражением лежит отношение типа того, которое связывает выражение с использованием. Но этот перенос неправомерен. С такой точки зрения понятие объективной музыки имеет смысл, но негативный.

Однако применимо ли все еще к музыке понятие выражения? Каким может быть выражение, если невозможно больше говорить о выражаемом содержании, отличающемся от самого выражения. Здесь, я полагаю, нужно было бы ввести понятие сущности, впрочем, трудноопределимой. Можно говорить о сущности Шумана, Бетховена, Форе и т. д. Выражение было бы тогда пронцаемостью *сущности* для самой себя. Вот понятие, которое надо уг-

лубить. Связать понятие сущности с понятием Вселенной. Почти невозможно здесь освободиться от метафоры *вершины*, и именно корни этой метафоры важно было бы раскрыть. Понятие вершины можно заменить понятием "центра". В обоих случаях имеется периферия, точнее, окрестности.

Заметки по поводу "Связных размышлений"
Жюльена Бенда

Я хочу рассмотреть лишь принципы, изложенные в первых частях "Связных размышлений", так как здесь только принципы являются важными. Господин Бенда, по его собственному утверждению, стремился построить интегральный инфинитизм, точнее, разновидность гипер-элеатизма, в котором принципы Парменида впервые будут доведены до конца. И я думаю, что теоретически можно рассматривать попытку такого рода как интересный и, возможно, плодотворный интеллектуальный опыт - во всяком случае, она породила определенную реакцию и вызвала необходимость критического изучения.

В действительности Бенда осуществляет столкновение не между двумя понятиями, а между двумя аспектами одного и того же центрального и постоянного понятия - понятия мира.

"То я мыслю его тождественным самому себе, под формой феномена, то я мыслю его противоречащим самому себе, под формой божества, но во втором случае, так же, как и в первом, он всегда является объектом моего мышления". Если бы элеат - предположим, что существуют элеаты, - прочитал эту фразу, он начал бы, вероятно, думать о типографской ошибке наихудшего свойства: я имею в виду перестановку понятий, которая искажает смысл фразы; ибо для него совершенно очевидно, что мыслить мир под формой феномена означает мыслить его противоречиво. Однако этот элеат ошибся бы: Бенда говорит здесь именно то, что хотел сказать.

В первой части "Связных размышлений" он предпринимает попытку показать, что мыслить Бытие как бесконечное означает мыслить его противоречивым. Выясним точнее, что он под этим понимает; то, что нам показано, относится к временному бытию, но он подчеркивает, что это может и должно быть отнесено и к другим видам бытия.

"Пока я буду выражать конечным числом, каким бы большим они ни было, продолжительность времени, которую я приписываю существованию мира от сегодняшнего дня до его возникновения, это время станет выражаться еще большим числом. Следовательно, я вынужден признать, что промежуток бытия, определяемый продолжительностью от настоящего момента до его начала не может быть больше себя самого, то есть бесконечен, если рассматривать длительность, измеряемую числом, как ускользающую от этой зависимости, свойственной конечным числам; то есть число n таково, что, если я к нему прибавлю единицу, то получу число $n+1$, не отличающееся от n ; число n я могу представить так: $n=n+p$; p есть любое конечное число.

"С этой точки зрения можно сказать, что я - современник Юлия Цезаря".

Но не будем обманываться внешней парадоксальностью этой формулы; на самом деле это всего лишь трюизм. Я имею право назвать себя современником Юлия Цезаря только в том смысле, что, поскольку не существует начала мира, я удален во времени от этого несуществующего начала не более, чем Юлий Цезарь. В действительности Бенда избегает подобных высказываний, которые оставляют в сознании читателя представление, что это начало где-то в бесконечности все-таки существует.

Сказать: я отдален от момента возникновения мира не больше, чем Юлий Цезарь, т. к. этого момента не существует, - означает сказать, что всякое событие может занимать место во времени только по отношению к какому-то другому событию и что, поскольку не существует события, которое может быть названо началом мира, невозможно никакое абсолютное временное определение какого бы то ни было события.

Никакое абсолютное временное определение невозможно, если не допустить, что мир имеет реальное начало. Но Бенда заявляет, что считать мир бесконечным во времени означает рассматривать его так, словно временные различия перестали существовать, т. е. утратили значение. Я полагаю, что здесь таится довольно опасная неясность. Пока мы движемся в пространстве, где существует различие во времени и хронология, для нас совершенно невозможно рассматривать это различие как упраздненное или

способное ураздниться.

Мы можем только сказать, что эти различия во времени имеют не фундаментальное, а лишь поверхностное значение; только в некоторых аспектах они сохраняют всю свою значимость. Я воспользуюсь здесь сравнением, чтобы объяснить свою мысль. Книга имеет определенную нумерацию страниц, и тот, кто приводит страницы в порядок, вынужден соблюдать эту единственную и неизменную нумерацию. Но, с другой стороны, совершенно очевидно, что книга обнаруживает в себе и другие типы единства, бесконечно более глубокие, чем тот, который выражается в нумерации страниц. Однако это не означает, что нумерация страниц "иллюзорна". Хронология является чем-то вроде нумерации мира; было бы совершенно абсурдно говорить об источнике этой нумерации, находящемся в бесконечности. Это означало бы противоречить себе в понятиях, точнее, вовсе не мыслить, вместо того, чтобы не только законно, но и с необходимостью подняться над той точкой зрения, согласно которой порядок страниц выглядит поверхностным выражением чего-то бесконечно более глубокого, что, несомненно, может быть уловлено другими методами.

С такой точки зрения формула $n = n + p$ - просто нонсенс. Мы лишь имеем право сказать, что с определенной точки зрения различие между n и $n + p$ утрачивает кардинальное значение, но это совершенно другая мысль и здесь нет никакого противоречия.

Таким образом, определение, на основании которого бесконечное бытие превратилось бы в бытие, основанное на паралолизме и противоречащее самому себе и могло бы быть незамедлительно элиминировано. Это определение было бы законным, только если бы можно было рассматривать различия во времени как существующие и одновременно как снятые. У нас не совсем такой случай. Можно было бы показать, что неясность распространяется еще дальше. Господин Бенда, кажется, отождествляет неопределенность и внутреннюю противоречивость. Но это необоснованное отождествление. Противоречия возникают там, где одному и тому же предмету даются несовместимые друг с другом определения, следовательно, здесь уже нет состояния неопределенности. В действительности неопределенность предшествует этой двойственности.

Можно было бы пойти гораздо дальше в критике и, в частности, показать, что г-н Бенда совершенно не требовал рассматривать бытие в совокупности этих отношений, ибо с такой точки зрения немыслимо, чтобы эти отношения могли образовать совокупность. Слишком очевидно, что здесь он балансирует, не подозревая этого, между двумя противоположными онтологическими позициями, в которых не замечает противоречия.

Представленные мной замечания сразу обнаруживают несостоятельность всего дальнейшего изложения, следующего за формулировкой принципов. Совершенно ясно, в особенности из главы V, что г-н Бенда путает неопределенность, которая является лишь чистой возможностью, и сверхопределенность бытия в его полноте, в глубинах которой скрыты основы всех противоречий. Может быть, следует остановиться на этой сверхопределенности, на этой полноте? Все наоборот: начнем с текста на с. 621, где г-н Бенда говорит о логическом одиночестве или о стерильности абсолюта. Из всей совокупности его диалектики ясно видно, что чем больше существо себя дифференцирует, тем более оно ограждает себя от возвращения к Богу, определяемому как изначальная неопределенность. И здесь ясно проявляется тот факт, к которому я возвращаюсь вновь: метафизик, к которому ближе всего Бенда, - это совсем не Парменид или Спиноза, а Спенсер, Спенсер периода "Основных начал", находящийся под воздействием идей Шопенгауэра.

Я должен затронуть другой ряд трудностей: на этот раз речь идет о самом понятии Бога, в том виде, в каком оно появляется у Бенда. Бог, говорит он в 59, есть не что иное, как мир, мыслимый особым образом. И уточняет, что существующее для себя не есть Бог (субстанциальное), это - божественное (прилагательное, относящееся к миру). Здесь возникает проблема, которой я не буду касаться, но которую, тем не менее, нужно было бы поставить; она состоит в том, чтобы выяснить, законно ли говорить о существовании по отношению к тому, что является всего лишь *прилагательным*. Совершенно ясно, что существующее здесь - это просто мир; говорить, что существует божественное как таковое, - нонсенс. С другой стороны, мы никак не можем сказать, что это божественное есть мир, мыслимый как божественный, поскольку тем самым мы сде-

лали бы его зависящим от субъекта, тогда как данная зависимость полностью исключается позицией г-на Бенда.

Но, кроме того, мы увидим, как здесь возникает противоречие: если Бог - это только мир, мыслимый мною (или Х*), - совершенно безразлично, кем, - какой смысл может иметь выяснение того, что знает Бог? Ибо мы читаем в 58: "Бог не знает ни беспокойства, ни спокойствия; он знает свободу". В точном ли своем значении используется слово "знать"? И действительно, ниже г-н Бенда объясняет, что понятие Бога связано с понятием свободы. Но, однако, термин "знание" используется в значении, очень близком к привычному. В самом деле, дальше различаются два способа мыслить неопределенность, один из которых связан с состоянием феноменального мира, выражаемым в понятии мыслимости под формой божественного, тогда как другой связан с состоянием мира, мыслимым под формой божественного без познания феноменального мира. Бенда провозглашает (10, с. 481), что первый способ, возможно, состоит в том, чтобы мыслить неопределенное бытие, знающее себя изначально и никогда не знавшее другого состояния. Это фраза чрезвычайной важности, и совершенно ясно, что слово "возможно" вносит лишь дополнительную путаницу. Если можно говорить о способе мыслить себя применительно к неопределенному бытию, о познании, которое ему свойственно, то совершенно очевидно, что бытие вновь рассматривается как субстанция, что противоречит заявленному в 59.

Наконец, я думаю, что если углубить рассмотрение, то обнаружится множество новых неразрешимых трудностей. Когда, например, г-н Бенда заявляет, что понятие Бога и понятие феноменального мира, хотя и несводимы друг к другу, но взаимосвязаны (13, с. 624), невозможно не задать вопрос, на основе какого единства образуется эта взаимная связь, если не в субъекте, мысль о котором сразу приходит в голову. Мы видим, что здесь появляется по меньшей мере призрак третьей сферы, которая не будет по определению ни сферой феноменального, ни сферой неопределенного бытия, но метафизический или онтологический статус которой Бенда не может выяснить. Ибо, в самом деле, в этой сфере утверждаются без сопротивления Платон и Гегель; нельзя противостоять диалектике; диалектика себя отстаивает, и сопротивляться ей, как это

делает Бенда, означает просто совершить самоубийство. И, без сомнения, это единственная приемлемая позиция для иррационалиста. Иррационалист имеет право отказываться от диалектики; но только если он отвергает диалектику, то он тем более отвергает неопределенное бытие, которое есть лишь хилое порождение той же самой диалектики. И здесь мысль г-на Бенда выглядит как стыдливый иррационализм, который, не признаваясь самому себе, снимает неизвестно с какой вешалки обноски здравого смысла, самые тусклые и бесформенные, какие ему удалось найти. И здесь, я думаю, мы касаемся самого интересного и самого скрытого в проблеме, поставленной г-ном Бенда. В действительности главный вопрос, который не сформулировал Бенда, но который мы вынуждены задать, состоит вот в чем: как можно обосновать примат метафизики, который бы соответствовал неопределенному Бытию. Именно на этом я хочу остановиться.

Это тем более важно, что, в противоположность метафизике прошлого, г-н Бенда совершенно отказывается от отождествления бесконечности с совершенством. Именно это он уже разъяснял, рассматривая идею порядка и идею Бога. "Совершенство есть атрибут, по существу, чуждый природе Бога. Понятие совершенного, то есть достигнутого, законченного, абсолютно несовместимо с понятием неопределенного бытия, но, напротив, необходимо связано с понятием определенного бытия". В исследовании идеи порядка и идеи Бога он главным образом сосредотачивался на понятии высшего бытия, абсолютно отказываясь поместить Бога на вершину иерархии и утверждая, что сама иерархия чужда Богу. Я попутно замечу, что не вижу согласованности между этими двумя текстами, поскольку г-н Бенда, разрабатывая понятие порядка, мог бы, кажется, приписать Богу бесконечное совершенство, тогда как в дальнейшем он просто начисто отрицает совершенство; но я думаю, что именно эта вторая позиция - настоящая, и именно ее нужно исследовать.

Бесконечный Бог г-на Бенда не есть, конечно, Бог вне совершенства, но есть Бог несовершенный. Но здесь еще нагляднее обнаруживается трудность, которую я только что подчеркивал: насколько легко понять, что слово Бог должно относиться к существу, определяемому как совершенное, настолько меняется положение, когда говорится

о некой реальности несуществующей и несовершенной, поскольку она бесконечна. И я вновь задаю вопрос: откуда этот примат? Г-н Бенда, несомненно, постарается устранить само слово "примат", успокаивая себя тем, что он восстанавливает *ipsó facto* ту иерархию, которой он не хочет признавать любой ценой; но я просто ответил бы ему так: слово Бог не из тех, которые мы вправе использовать произвольно, оно воплощает известные ценности, вокруг него кристаллизуются определенные чувства (и здесь очевидно, что понятия совершенства и превосходства немедленно появляются вновь). Речь идет о том, чтобы понять, сопоставимы ли эти ценности с атрибутами того бытия, которое определяет г-н Бенда. Несомненно, я понял бы его, если бы он, по крайней мере, отказался от рассмотрения бытия под таким углом и если бы он замкнулся в некоем огражденном пространстве, где жил бы наедине с собственным Богом; но, к несчастью, он этого как раз не делает, о чем свидетельствует с 475. "Не говоря о философах..., - пишет он, - мне кажется, что обычные люди, те, кому нужна теология, лишь когда ее требуют их сердца, имеют понятие Бога, когда исчезают понятия различия и ограничения; именно в эти моменты, когда они уповают на Бога, мне кажется, исчезает всякая гордыня", и т. д. Но очевидно, что это иные понятия, противоречащие понятиям божественной справедливости и милосердия, составляющим представление о Боге этих несчастных, которых упоминает здесь г-н Бенда. Поскольку это Бог справедливый и милостивый, он является Богом только по причине своей бесконечной справедливости и бесконечного милосердия, и, очевидно, не имеет никакого отношения к неопределенному бытию г-на Бенда; и ему не стоит рассчитывать обрести единственного союзника в лице обывателя. Нужно ли ему, чтобы придать своей позиции хоть минимальную последовательность, признать, что его Бог не имеет никакой ценности в обиходном и утилитарном смысле этого слова? Но тогда возможно, что его не существует, и трудно не задать вопрос, почему мы не можем просто умалчивать о нем. Следовательно, я думаю, что в любом случае г-н Бенда постарается организовать сопротивление по этой линии ценности; но только здесь я хочу задать вопрос: какой тип ценности можно согласовать с неопределенным бытием? Вот вопрос, на который я, со своей стороны, хочу получить

ответ; но, как я уже говорил вначале, я очень сомневаюсь, что он возможен. Мне кажется, что в действительности это только маска - маска, за которой скрывается решительное стремление не объяснять ничего; я, со своей стороны, без колебания вижу в этом выражение известной скудости, которая себя сознает и, не в силах примириться с ее обнаружением, превращается в стремление к скудости, и обожествляет себя в этом качестве. Такое самообоожествление слишком очевидно в писаниях Бенда; и я скажу даже, что оно двойственно и что оно сразу ликвидируется; ибо странная теогония, которая нам предлагается, двойственный процесс, в котором мир отделяется от Бога, чтобы вернуться к нему, - все это проистекает исключительно в сознании г-на Бенда, который как бы разделяется между своим Богом и своей Вселенной. И, заканчивая, добавлю, что идеализм, который я, со своей стороны, отвергаю, явно набирает силу, будучи представленным подобной системой, которая является лишь выражением всего самого убогого и противоречивого.

Допустим на какое-то мгновение, что предшествующие возражения могут быть опровергнуты; допустим, что такое понятие Бога может считаться удовлетворительным. Нельзя ли будет задать вопрос: как в системе г-на Бенда осуществляется переход от Бога к миру? И здесь, похоже, мы станем зрителями своеобразного спектакля.

Г-н Бенда полагает, что он обнаружил два несводимых друг к другу способа мышления о мире: один - божественный, на основе категории противоречия, другой - феноменальный, на основе категории тождества. Что это означает? Это означает, что существуют два понятия, которые не совпадают, не могут перейти одно в другое, как, например, невозможно перейти от понятия "голубой" к понятию "треугольный". Но что удивительно - от рассмотрения понятий г-н Бенда, даже сам не замечая, переходит к рассмотрению вещей; дальше мы читаем, что феноменальный мир постижим по отношению к Богу только через отделение от Бога, а не в постоянном движении Бога к нему. Но ни о чем похожем не ставится вопрос; и я отрицаю, что указанное разделение, которое дается здесь как действие (очевидно, временное), имеет какое-либо отношение к взаимной несводимости понятий, которые, как г-н Бенда считает, он установил. Слова "разделение", вполне конкрет-

(очевидно, временное), имеет какое-либо отношение к взаимной несводимости *понятий*, которые, как г-н Бенда считает, он установил. Слова "разделение", вполне конкретного, ему, кажется, недостаточно. Дальше он говорит нам о неприязни, спекулируя на аффективном значении этого слова; а тремя строчками ниже - о неверии. Но я полагаю, что самого простого метафизического размышления достаточно, чтобы обнаружить, что в сказанном много радикально непостижимого и даже, можно сказать, *немыслимого*. Как можно, чтобы определенное бытие отделяло себя от неопределенного бытия? Это было бы приемлемо только для философии типа неоплатонизма, в которой абсолютный принцип является не неопределенным, а, если можно так выразиться, сверхопределенным. Определения тогда появляются как признаки оскудения, но в подобной философии неопределенное, т. е. материал, соответствует самому низкому уровню процесса. Однако г-н Бенда не может в своей системе дать место подобной идее, поскольку он и слышать не хочет об иерархии. Мне кажется показательным, что г-н Бенда переносит то, что он считает главным пробелом между бытием определенным и бытием неопределенным в сферу, где этот пробел не может не изменить природу. Сразу же вокруг этого пробела появляются метафорические категории, от которых, как полагает Бенда, он освободился. И все это происходит потому, что в действительности он занимается построением системы, в своей основе созвучной системе Шопенгауэра. Совершенно бессознательно диалектика вынуждает его вводить в свои послышки способом, который их преобразует и разрушает, динамические элементы, которые исключаются самой природой его метафизической позиции, но которые все же ему нужны, чтобы обосновать свое отношение к себе как к мыслящему субъекту.

Трудно удержаться от вопроса: почему же просто не отказаться от неопределенного или бесконечного бытия, которое то является как чистое небытие, то предстает как нечто похожее на мебельный склад, где беспорядочно располагаются элементы, среди которых феноменальный мир стремится установить иерархический порядок? Почему не сохранить лишь третью часть "Выступления", которая являет нам полную картину Вселенной, обогащенную (или запутанную) благодаря заимствованиям из Шопенгауэра,

Ницше и Бергсона? Нельзя ли создать философию империализма, которая будет основана на почти традиционных понятиях, таких как жизненный порыв или воля к власти? Но только во что превратится в таком случае четвертая часть, то есть возвращение мира к Богу? Отметим, что в некотором смысле эта четвертая часть напоминает четвертую часть книги "Мир как воля и представление". Но это сейчас неважно: я просто показал, что г-н Бенда был вынужден организовать сопротивление по линии ценности. В действительности нужно, чтобы феноменальный мир, то есть мир различия, индивидуализации и империализма был заклеен или мог мыслиться как заклеенный. Почему это "нужно"? Просто потому, что г-н Бенда написал "Предательство ученых". Мне скажут: "Это абсурд; наоборот, г-н Бенда написал "Предательство ученых", чтобы вернуть мир к разуму". Я думаю, однако, что смогу доказать свое утверждение. Именно потому, что существует книга под названием "Предательство ученых", феноменальный мир должен мыслиться как обреченный; это может быть, только если мыслить его как существующий в отрыве от чего-то... От чего? Мы не можем назвать его ни абсолютным Добром, ни абсолютным Разумом. Мы просто говорим, что это Бог. Существование Бога приостанавливается в силу существования "Предательства ученых". Мне скажут: "Если г-н Бенда написал "Предательство ученых", то сделал это с позиций метафизики, разъясненной в "Связных размышлениях". Я отвечу, что не верю в это. "Предательство ученых" кажется мне книгой, которая исключительно раскрывает психологию темперамента, впрочем, психологию чисто иудейскую. Но мы находимся в области, где всякое утверждение требует доказательств; и, естественно, "Предательство ученых" извлекает на свет целый комплекс орудий защиты, которые предстают нашему взору и призваны функционировать в совершенно определенном смысле. Но это вполне соответствует человеческой природе, которая сама создает эти орудия защиты и, в конечном счете, сама приводит к осознанию их происхождения и предназначения.

11 марта 1931

Милосердие как присутствие, как абсолютная готовность помочь. Никогда его связь с бедностью не предста-

вала передо мной так ясно. Обладать - это значит почти неизбежно быть обладаемым. Обладаемые вещи как посредники. Это требует более глубокого рассмотрения.

В основе милосердия лежит присутствие как абсолютная самоотдача, как дар, который вовсе не обедняет; напротив, мы здесь вступаем в такую сферу, к которой становятся совершенно неприменимыми понятия мира вещей. Нужно видеть, что эти понятия строго связаны с самим понятием предмета. Если, обладая четырьмя предметами, я отдаю два, то совершенно очевидно, что мне останется только два, следовательно, я вдвое *обеднел*. Это имеет смысл только при условии, что я полагаю определенное интимное отношение между собой и этими предметами, что я считаю их, если можно так сказать, конституциональными себе, что их присутствие или отсутствие в самом прямом смысле слова волнует меня.

Углубить понятие неспособности к служению. Мне кажется, что оно связано с тем, что составляет самый корень создания как такового. С этой позиции я задаю себе вопрос: нельзя ли определить всю духовную жизнь в целом как комплекс деятельности, посредством которой мы стремимся уменьшить имеющуюся в нас долю бесполезности? Связь между бесполезным бытием и ощущением потребности быть необходимым. Показать, что неспособность к служению неотделима от определенной разновидности приверженности к себе, еще более примитивной, чем себялюбие.

Смерть как абсолютное отрицание неспособности к служению.

Это, по-моему, имеет вид серьезных размышлений; ибо мы видим здесь необходимость различать себялюбие, связанное с неспособностью к служению, и любовь к себе как к свободному существу, то есть к тому, чем Бог может меня сделать; эта законная любовь оттеняется своей противоположностью: ненавистью к себе, которая может превратиться в своего рода влечение к смерти. Проблема относительной неспособности к служению себе. Здесь есть что-то очень интересное.

Анализ понятия неспособности к служению.

Мне кажется, что оно всегда включает в себя понятие уступки. Иметь бесполезный капитал это значит иметь его частично проданным. Это совершенно ясно там, где речь

идет о материальных благах. Нужно посмотреть, насколько понятие можно расширить тем методом, который я обдумывал сегодня утром. Типичный случай встает в моем сознании: мою симпатию пытаются вызвать, демонстрируя передо мной свою неудачу; я чувствую, что она не может у меня возникнуть. Теоретически я знаю, что рассказанное мне должно вызвать жалость; но я ничего не чувствую. Если бы я видел своими глазами нищету, о которой мне говорят, несомненно, все было бы иначе; известный непосредственный опыт освободил бы во мне источники этих чувств, отворил бы эти замкнутые двери. Странная вещь: я хотел бы снова пережить то чувство, которое я называю "взять на себя" (я думаю, нормально в подобном случае быть взволнованным), но я ничего не ощущаю; я не могу располагать сам собою. Без сомнения, я бы мог, применив нечто вроде духовного тренинга, добиться от себя чего-то похожего на это чувство; но, если я искренен, я не буду этим обманут; и я хорошо бы понимал, что это лишняя всякой ценности имитация. Существует два предельных случая, когда совершенно невозможна такая сделка, которую, впрочем, трудно строго определить; случай ребенка и случай святого. Эта сделка, очевидно, связана с тем, что называют ростом опыта; и мы возвращаемся к тому, что я написал несколько лет назад: нет жизни без цели; жизнь неотделима от известного риска. По мере того как я устраиваюсь в жизни, у меня появляется тенденция к разделению своего рода между тем, что меня касается, и тем, что меня не касается. Это разделение кажется разумным. Каждый из нас становится центром некоего ментального пространства, которое построено из концентрических зон располагающихся по нисходящей связей и интересов, и по мере этого нисхождения возрастает неспособность к служению. Здесь есть что-то, выглядящее для нас настолько естественным, что мы отказываемся составить об этом малейшее понятие, малейшее представление. С некоторыми из нас могла бы произойти та или иная встреча, которая разбила бы рамки этой персональной эгоцентрической топографии; я знаю по опыту, что случайно встреченный незнакомец, просящий помощи, может перевернуть все планы; то, что казалось близким, становится бесконечно далеким, и наоборот. Именно в таком опыте осуществляется переход, заполняются все пустоты;

я, однако, думаю, что этот опыт, оставляющий в глубине сердца ощущение душевной грусти, способен внезапно заставить нас осознать несущественный характер того, что я назвал нашим ментальным пространством, и кристаллизующихся в нем возможностей. Но особенно факт святости, реализованной в некоторых существах, напоминает нам, что кажущееся нам нормальным порядком является с другой точки зрения лишь ниспровержением порядка прямо противоположного.

Метафизически, без сомнения, неправильно говорить "я - это моя жизнь"; это утверждение содержит некую неясность, которую выявляет размышление; тем не менее эта неясность не только неизбежна, но и находится в основе человеческой драмы, придавая ей отчасти свой смысл. Эта драма утратила бы свое величие, если бы тот, кто отдает свою жизнь, не был поставлен в такие условия, в которых его жертва может - или должна - казаться ему полным самопожертвованием.

Нужно ясно видеть, что было бы не только опасно, но совершенно греховно не понять призыва порвать радикально с тем, что я называю нормальными условиями мирского опыта. Все, что мы можем сделать, - так это признать, по крайней мере, мысленно, что эти условия содержат в себе аномалию с точки зрения трансценденталистской философии.

Можем ли мы, с другой стороны, утверждать, что пространство в обычном смысле этого слова в действительности есть лишь нечто вроде перевода этой системы в концентрические зоны, которые я описывал? Но здесь можно задать вопрос: не имеет ли двойного значения устранение расстояния? Оно связано с преобразованием физического понятия пространства, но одновременно и с утратой меры протяженности и его качественного значения. Кажется, что не происходит ничего подобного в отношении времени, но это просто потому, что прошлое по самому определению исчезает из виду, ибо в сущности это нечто, перед лицом чего мы бессильны. Нужно было бы, впрочем, даже здесь заглянуть глубже, поскольку, если материальность (!) прошлого незыблема, оно приобретает ценность, различную окраску, согласно перспективе, в которой мы его рассматриваем; и эта перспектива изменяется вместе с нашим настоящим, т. е. в зависимости от наших действий.

(Я привожу пример, который только что пришел мне в голову: кто-то прожил беспросветную жизнь, он умер в нищете, возможно, отчаявшись; очевидно, от тех, кто следует за ним, зависит сделать явными последствия его жизни, которые способны придать ей значение и ценность *a posteriori*; во всяком случае, этого недостаточно; что-то в нас требует, чтобы эти последствия стали известны тому, кто своей жизнью, своей жертвенностью способствовал развитию. Что же означает это требование; справедливо ли оно? И в какой мере мы можем смириться с тем, что реальность его игнорирует? Трудные вопросы для постановки на интеллигибельном языке.)

Связь неспособности к служению - и тем самым не-присутствия - и замкнутости на себе. Здесь есть некая тайна; и я думаю, что мы обретаем полную теорию "Ты". Когда я связан с бесполезным существом, у меня возникает сознание, что я с кем-то, для кого меня не существует, и, следовательно, вся вина ложится на меня самого. Могу ли я определить Бога как абсолютное присутствие? Это дополняет мою идею абсолютного прибежища.

15 марта

Быть неспособным к служению - быть занятым собой. Но размышление должно коснуться этого "собой". По ходу анализа мы открываем, что с нашей точки зрения нет разницы, занят ли человек своим здоровьем, своим состоянием, своей любовницей, своим временным успехом. Выйти из состояния занятости собой означает перестать быть занятым каким бы то ни было определенным предметом, но быть все же очень занятым некоторым образом, который нужно определить. Переход к идее внутренней непроницаемости, закрытости. Я думаю, основываясь на своем глубоко личном опыте, что во всех случаях мы фиксируемся в определенной зоне беспокойства, которое, в сущности, не определено. Но, в противоположность тому, что, как кажется, обнаруживается поверхностным анализом, это беспокойство (и даже эта неопределенность) сохраняется в состоянии фиксации: оно придает ему характер *нетерпения*, даже *возбуждения*, которое присуще находящимся в этой ограниченной зоне; это беспокойство - здесь я присоединяюсь к Хайдеггеру и, возможно, Кьеркегору - не выражает ли оно тревогу существования во

времени, тоску временного бытия, не содержащую, однако, момента рефлексии в собственном смысле. Эта тоска превращается в *отсутствие надежды* (*inhorre*: выражение встречается в поэме Томаса Гарди), которая по отношению к определенному предмету неизбежно оборачивается *безнадежностью*.

Если все это так, то *метафизические корни пессимизма и неспособности к служению совпадают*. Все это связать со сказанным мною о радости и надежде.

Нужно вновь вернуться к тому, что я сказал, поскольку структура нашего мира допускает надежду и открывает свое онтологическое значение.

Нужно также снова задать вопрос, не является ли "Ты" как ценность или как реальность функцией того, что я называю моим внутренним содержанием. Кроме того, нужно исследовать, какое место отводится надежде в теории "Ты" (акт веры; акт веры в универсум.).

То, что я называю беспокойством, как фундаментальное отсутствие благодати, как состояние мира. Самый конкретный образ этого состояния для меня - чувство ужаса, которое я иногда испытываю по ночам: ощущение своей заброшенности, невозможности быть принятым.

Я также задаю себе вопрос, не уместно ли сейчас будет показать, что практические трудности являются спасительной защитой от этого состояния беспомощности. Спасительная ценность *действия* как такового. Но возможен переход к созданию идола из практики, что, впрочем, я уже анализировал.

Важно отметить, что страх и желание располагаются в одной и той же плоскости и неразделимы, но надежда находится в другой зоне, которая не является зоной предпочтения Спинозы и которую Спиноза игнорировал. (Спиноза говорил соответственно о надежде (*spes*) и страхе (*metus*).) Зона надежды является и зоной молитвы.

16 марта*

Когда занимаешься вопросом вплотную, то замечаешь, что природу надежды трудно определить. Я приведу два примера: надеяться на выздоровление или на встречу с любимым существом; надеяться на освобождение своей уг-

нетенной страны. Надежда касается здесь того, что, согласно естественному ходу вещей, не зависит от нас (она абсолютно вне зоны, где может проявиться стоицизм). В основе надежды лежит сознание ситуации, которая приводит нас в отчаяние (болезнь, утрата и т. д.). Надеяться - означает верить в реальность, утверждать, что в ней есть нечто, способное победить несчастье. И здесь мы видим, что коррелятивом надежды является вовсе не страх, а действие, которое состоит в том, чтобы привести все в худшее состояние, разновидность пессимистического фатализма, утверждающего, что реальность бессильна, отказывающегося верить не только в то, что является благом для нас, но и в добро в абсолютном смысле этого слова.

Совершенно ясно понял этим вечером, что я никогда не сознал природы надежды.

Она всегда связана с восстановлением определенного жизненного порядка.

Но, с другой стороны, она содержит в себе признания вечности, вечных ценностей. Из самой ее сущности следует, что когда надежда бывает обманута в видимом мире, она укрывается там, где не может быть обманута; это созвучно моим очень давним размышлениям о недоказуемом, которые были предвосхищением сегодняшних мыслей.

И даже целостность организма, когда я надеюсь на излечение болезни, является символом, предвосхищающим высшую целостность.

В этом смысле я говорю, что всякая надежда есть надежда на спасение и что совершенно невозможно рассуждать об одном, не говоря о другом. Но у Спинозы, как и у стоиков, понятие спасения лишено всякого значения. Спасение возможно только во Вселенной, которая сохраняет *реальные* связи.

Нужно было бы отчетливо показать, что предметом желаний никогда не бывает целостность как таковая, это всегда лишь вид обладания, также как объект страха есть вид страдания. Но спасение, без сомнения, вне этой противоположности. Однако мне это еще не вполне ясно.

Этим утром я размышлял: надежда возможна только в мире, где есть место чуду; смысл этих размышлений проясняется для меня сегодня вечером. Я полагаю, что здесь я все еще един с Кьеркегором, по крайней мере, в неко-

* В оригинале ошибочно указана другая дата: 13 марта. - Прим. ред.

торых вопросах.

17 марта

Если мое видение правильно, существует тесная связь между надеждой и верой в вечность, т. е. в трансцендентное.

С другой стороны, (и здесь я присоединяюсь к "Заметкам о современном неверии") мир, в котором торжествует техника, лишен желания и страха; ибо техника приходит на помощь любому желанию и любому страху. Особенность надежды состоит в том, что здесь не используется непосредственно никакая техника; надежда свойственна существам безоружным; она является оружием безоружных, или, точнее, она - сама противоположность оружия, и, таинственным образом, именно в этом состоит ее эффективность. Современный скептицизм в отношении надежды заключается в неспособности допустить возможность эффективности чего-то, никоим образом не являющегося силой в привычном смысле этого слова.

Именно здесь мы сталкиваемся с самой трудной метафизической проблемой, которая выглядит терминологически почти противоречивой. Мы не можем задать себе вопрос, как надежда может оказаться эффективной. Но сама постановка вопроса указывает, что мы бессознательно уподобляем надежду некоему техническому средству, действующему таинственным образом, магически¹.

Нужно видеть, что реальная эффективность, которая внешне выглядит противоположностью неэффективности, может иметься в виду только там, где бессилие является абсолютным, там, где нет лжи и уловок (уловок сознания, которое из-за лени или малодушия убеждает себя, что ничего нельзя поделать).

Не могли бы мы сказать, что определенная деятельность (смысл этого понятия нужно уточнить), натолкнувшаяся на препятствие в эмпирической области, то есть в области своего осуществления, меняет направление и превращается в надежду, не теряя эффективности, имевшейся в ней первоначально? Это нечто аналогичное тому, что происходит, когда река меняет русло из-за какого-то пре-

¹ Едва ли есть необходимость упоминать, что все это касается метафизической проблемы молитвы.

пятствия. Я бы сказал, что устья надежды не находятся непосредственно в видимом мире.

Из этого становится понятно, почему наиболее эффективны молитвы страдающего существа.

Я, однако, отдаю себе отчет в том, что хожу вокруг проблемы, но не могу не ставить ее, не могу не задавать себе вопрос, какая сила может существовать помимо техники. И здесь мы находимся в самом сердце проблем, связанных с основными христианскими заповедями, в особенности о непротивлении злу.

Я очень смутно представляю себе это: прежде всего, мы выходим за рамки сферы, где действуют причины или законы, то есть всеобщего. Надежда, не будучи причиной, не действует механически. Совершенно очевидно, что мы не можем утверждать: "Каждый раз, когда живое существо на что-то надеется, это происходит". Это означало бы снова превращение надежды в орудие, то есть в ее противоположность (отметим, насколько сильно стремление представить ее таким образом).

Во-вторых, в некоторых случаях эффективность надежды зависит от безоружности. Это, по крайней мере, в контексте непротивления, совершенно понятно. Спротивляясь силе, то есть помещая себя на ее территорию, я, совершенно естественно, ее поддерживаю и даже укрепляю. Здесь надо сказать, что любая борьба подразумевает нечто вроде соучастия противников, общей заинтересованности в ее продолжении; она прекращается только в тот момент, когда война перестает восприниматься как игра и проявляется стремление к взаимному уничтожению. С другой же стороны, здесь открывается противоположность сторон, то есть их тождественность. Но можем ли мы согласиться, что сама по себе воля к уничтожению оправдывается тем, что такое же стремление есть у противника? Что эти чувства возникают лишь в порядке законной обороны? В тот самый момент, когда воля к уничтожению сталкивается с непротивлением, она побеждена и обезоружена.

Я тороплюсь добавить, что я бы не мог без колебаний сделать из всего этого вывод, что одностороннее разрушение оправдано; если внимательно рассмотреть этот вопрос, можно понять, почему переход от метафизики к эмпирии в этой области связан с такими трудностями.

Казалось бы, надежда имеет особую власть превращать в ничто силы, над которыми она одерживает победу, не борясь с ними, а поднимаясь выше их. С другой стороны, она тем эффективнее, чем более она связана с истинной слабостью, а не с лицемерной. Иначе говоря, она не допускает, чтобы на нее смотрели как на лицемерную маску, под которой скрывается малодушие.

Спонтанные возражения могут показаться неопровержимыми. Как, в самом деле, интерпретировать, например, выздоровление?

Но не надо забывать, что истоки надежды находятся в невидимом мире. Надежда - это не кратчайший путь для пешеходов, которым они идут, когда дорога завалена, и выходят на простор, минуя препятствие.

Само собой разумеется, что все эти размышления сходятся с уже сказанным мною о неспособности к служению. Чем менее существо к нему способно, тем меньше места остается для надежды; и здесь нужно было бы сказать о возрастающей неспособности к служению всего современного мира.

Сегодня днем я задал себе вопрос, не связана ли эффективность надежды с самой силой онтологической ответственности, которую она предполагает (это находится в связи с тем, что я писал вчера о цельности). Но мне кажется, что эта соблазнительная интерпретация является немного рискованной. Честно говоря, многое для меня еще неясно. Бесконечно усложняет проблему то, что надежда явно связана с даром и заслугой. Все это надо методически углублять.

Что нужно отметить сразу, так это в какой точке надежда переступает за пределы "долга"; в действительности это пророческая сила; она не касается того, что *должно было бы* быть или даже *должно* быть; она просто говорит: это будет. Возможно, именно рефлексия по поводу надежды позволяет нам точнее понять значение слова "трансцендентность", ибо надежда есть порыв, скачок.

Она содержит в себе радикальный отказ от расчета, и в этом ее великое значение. Это как если бы она включала в виде постулата утверждение, что реальность выходит за пределы всякого возможного расчета, как если бы она стремилась соединиться при помощи какого-то тайного свойства с принципом, скрытым в основе вещей, или, ско-

рее, в недрах событий, который презирует расчет. Здесь можно было бы привести замечательные тексты Пеги и, быть может, Клоделя, которые касаются самых основ того, о чем я говорю.

В этом смысле надежда есть не только протест, продиктованный любовью, она - нечто вроде призыва к союзнику, который есть сама любовь. И сверхъестественный элемент, лежащий в основе надежды, демонстрируется здесь так же ясно, как и ее трансцендентный характер, ибо природа, не освещенная надеждой, предстает перед нами лишь как область всеобъемлющей и непреодолимой расчетливости¹.

С другой стороны, я спрашиваю, не обнаруживается ли здесь известная ограниченность бергсоновской метафизики, так как она, мне кажется, не может дать место тому, что я называю целостностью. Для бергсонянца спасение в чистой свободе, в то время как для метафизика христианского толка свобода подчинена спасению. Я могу только повторить: архетип надежды - это надежда на спасение; но мне кажется, что спасение может основываться только на созерцании. Я не думаю, что это можно обойти.

То, что я написал сегодня о расчете, подводит меня к мысли о сближении надежды и воли (но не любого желания). Не будет ли надежда волей, точка приложения которой находится в бесконечности? Над этим надо поразмыслить.

Так же, как можно иметь злую волю, можно представить себе дьявольскую надежду, и, возможно, такая надежда и есть та сущность, которую мы называем Демоном.

Воля, надежда, пророческое видение - все это взаимосвязано и скрыто внутри субъекта, вне досягаемости чисто объективного разума. Мне нужно будет обдумать понятие опровержения, правомерность автоматического отрицания, основанного на опыте как таковом.

Душа существует только благодаря надежде: надежда,

¹ Нужно будет задаться вопросом, какой вид науки приводит к отчаянию, и в какой мере эта наука обречена сама. Проблема "наука - надежда" фундаментальнее, чем проблема "детерминизм - свобода". Надо будет вернуться к идее утраты, к которой я уже приближился раньше. Увидеть, как надежда погружается в невидимое (запись от 8 декабря 1931).

возможно, является самой тканью нашей души. Это тоже нужно обдумать. Оставить существо без надежды - не значит ли это лишить его души? Самому потерять надежду - не есть ли это преддверие самоубийства?

22 марта 1931

(скорбное воскресенье)

Время, словно прореха на смерти - на моей смерти - на моей гибели.

Время - пучина; головокружение при мысли о том, что в его глубине - моя смерть и она меня поглощает.

25 марта

Нужно закончить с понятием божественного провидения, которое все искажает и делает проблему абсолютно неразрешимой; с момента, когда божественное видение полагается как предвидение, в каком бы то ни было смысле, свободного действия, предопределение становится неизбежным. Но не нужно все же говорить о констатации, как это делал вчера отец А* у Бердяева. Бог ничего не констатирует.

Я смутно догадываюсь, что восприятие моего действия Богом не может рассматриваться как объективная ценность (в том смысле, как если бы я сказал, что, к примеру, кто-то ловит мою речь радиоприемником). Я могу иметь знание о нем, только если сам нахожусь на известном духовном уровне. Мне еще не вполне ясно, что отсюда следует, но я чувствую, что это важно.

27 марта

Замена соприсутствия предвидением; но со-присутствие не может быть словесно выражено как сосуществование. Нельзя никогда забывать, что Бог - не кто-то...

Вчера старался углубить различие между мышлением и пониманием. Нет ли, однако, некоторой фальши в понятии мышления - не понимание ли это? Не означает ли "мыслить", в таком случае, мнить, что ты мыслим?

Мы понимаем только на основе того, что есть. Мне кажется, что со-присутствие может быть понято лишь субъектом, занимающим определенную духовную позицию. Здесь мы снова соединяем метафизику туизма и понятие

неспособности к служению. Чем менее я способен служить другим, тем в большей степени Бог воспринимается мной как некто¹. Это само по себе отрицание со-присутствия. С другой стороны, нужно посмотреть, как здесь проявляется память как верность (в акте понимания, о котором мы вспоминаем, но не можем по своей воле его воспроизвести заново).

Связать понятие неспособности к служению с тем, что я писал недавно о "моем теле".

Под телесностью я понимаю то, что я могу представить себе тело как живое, только если я думаю о нем, как о чем-то.

Телесность как пограничная зона между бытием и обладанием. Все, чем я обладаю, определяется как каким-то образом зависящее от моего тела, то есть от чего-то, что, будучи абсолютной принадлежностью, именно поэтому прекращает его быть в каком бы то ни было смысле. Обладать - значит располагать чем-то, владеть: мне ясно, что такая возможность располагать чем-то, такая власть всегда подразумевает органическое включение, то есть такое, в ходе которого прекращается бытие того, чем я обладаю. И возможно, что метафизическая тайна неспособности к служению коренится именно в невозможности для меня реального обладания тем, кто позволяет мне обладать вещами. Мне возразят, что я могу, тем не менее, обладать своим телом, поскольку имею физическую возможность себя убить. Но очевидно, что такое обладание своим телом немедленно приводит к невозможности им обладать и, в конечном счете, соединиться с ним. Мое тело есть нечто, чем я могу обладать в абсолютном смысле слова, лишь приведя его в такое состояние, когда я потеряю всякую возможность им обладать. Такое абсолютное обладание в действительности есть выведение из употребления.

Попытаются ли мне возразить, что я обладаю своим телом, например, постольку, поскольку перемещаюсь? Но очевидно, что, в другом смысле, в такой же степени я в нем уверен, я от него завишу. В конце концов, ясно, что я всю свою волю направляю на создание условий, которые бы позволяли мне думать, что я обладаю своим телом. Но не

1 Мне кажется, что здесь вскрываются самые корни атеизма. Бог, которого отрицает атеизм, в действительности есть некто.

менее ясно, что в самой моей структуре что-то этому противостоит, и я никогда не смогу установить однозначное отношение между собой и своим телом по причине непреодолимой власти моего тела надо мной, которая основана на моем состоянии как человека, т. е. сотворенного существа¹.

30 марта

Этим утром размышлял по поводу обладания. Мне кажется очевидным, что обладание всегда подразумевает смутное понятие присвоения (я имею лишь то, что сделал каким-то образом своим), и потому связано с прошлым. С другой стороны, мы не можем не связывать обладание с понятием содержания; очевидно, что мы не обладаем содержанием. Содержание имеет предмет; впрочем, это не вполне ясно. В основе обладания, следовательно, лежит нечто непосредственное, которое вовлекает предмет обладания в свою непосредственность. В общем, мне кажется, что то, что я вчера назвал телесностью, включено в обладание - поскольку она подразумевает некую историчность. Тело есть история, или, точнее, фиксированный результат истории. Следовательно, я не могу сказать, что об-

¹ Эти замечания открывают новый угол зрения на комплекс проблем, возникших вокруг физического чуда, или, точнее, на скрытые связи, существующие между известной степенью внутреннего совершенства (святостью) и проявлением сверхъестественных способностей. Возможно, субъект в той мере реально является рабом своего тела, в какой он стремится им обладать. Может стремление, которое выглядит как признак силы, есть признак рабства? Это имело бы массу следствий. В частности, с этой точки зрения надо рассматривать проблему чудесных исцелений. Уместно задаться вопросом: не может ли факт, что мы кому-то доверяемся, на кого-то полагаемся, повлечь (с долей вероятности) трансформацию того, что мы столь туманно называем единством души и тела? Нетрудно понять: сопротивляющийся болезни больной, сохраняющий стремление распорядиться своим телом, как ему заблагорассудится, но одновременно вынужденный признать, что "реальность" игнорирует это стремление, *ipso facto* оказывается в состоянии физической немощи - бесконечно более радикальной, нежели тот, кто, напротив, уповает на Высшую Силу, каковы бы ни были его представления о ней. Я хочу лишь указать на этот факт. Было бы дерзостью и неразумием стремиться к большей ясности. Едва ли можно согласиться, что сам акт, посредством которого больной доверяется Богу, автоматически влечет за собой перемену к лучшему в его состоянии. Если бы это было так, акт доверия перестал бы быть таковым; он превратился бы в свою противоположность. Но разве можно не заметить здесь таинственной связи свободы и благодати? (запись августа 1934).

ладаю телом, по крайней мере, в прямом смысле, но таинственная связь, соединяющая меня и мое тело, есть для меня основа всякой возможности обладания.

Я чувствую, что отсюда можно сделать массу выводов, касающихся бесконечно более конкретных проблем, над которыми я думал в последнее время по поводу связи между неспособностью к служению и обладанием. Обладание как показатель возможной неспособности к служению. Смерть как отсутствие обладания (по крайней мере, если мы используем слово "обладать" в его конкретном применении). Попытка думать, что больше "не иметь" означает "не быть"; и склонность к естественной жизни, то есть стремление к отождествлению себя с тем, что ты имеешь; здесь налицо тенденция к исчезновению онтологической категории. Но реальность жертвенности как раз доказывает нам возможность бытия, трансцендентного по отношению к обладанию. Именно в этом самое глубокое значение мученичества: оно есть *доказательство*.

Размышления сегодняшнего вечера кажутся мне фундаментальными; они дают наиболее конкретный подход к онтологической проблеме. Но нужно еще отметить, что отрицание обладания, или, точнее, связи между обладанием и бытием, неотделимо от утверждения, лежащего в его основе. На этом я останавливаюсь, т. к. дальнейшее мне не ясно.

Но я вижу скрытое тождество пути, который ведет к святости, и дороги, которая приводит метафизика к утверждению бытия; для конкретной философии необходимо узнать, действительно ли это один и тот же путь. Добавлю, что здесь раскрывается значение испытания человека, особенно болезни и смерти, и его онтологическое содержание. Но в силу своей сущности такое испытание не может быть осознано; оно является призывом к той силе понимания или усвоения, которая совпадает с самой свободой¹.

31 марта

Страдать - не значит ли это быть пораженным в том, что имеешь, поскольку то, что ты имеешь, конституирует

¹ По-моему, я должен здесь отметить фундаментальное соответствие этих взглядов со взглядами Ясперса, которых я еще не знал в 1931 (записано в августе 1934).

то, что ты есть? Физическое страдание как прототип или основание всякого страдания.

Возвращаясь с прогулки, я спрашивал себя, что значит "иметь понятие". Мне кажется, что здесь есть определенная трудность. Но я думаю, что даже здесь речь идет о чем-то вроде прививки веры (слово "прививка" лучше выражает то, что я хочу сказать: включение). Это бытие с тенденцией к росту, если не представляющее самое себя как некое содержание, то, по крайней мере, являющееся как содержание.

Но можно ли думать, что телесность не включена с необходимостью в действительность этого "растущего" или "живущего"? Обуславливает ли абсолютное обладание применительно к телу (и которое вовсе не есть обладание) действительно духовное обладание, о котором я только что говорил? Этого я еще не понимаю ясно, скорее, не могу поставить этот вопрос в совершенно ясных выражениях. Мне кажется, что в общем я разрабатываю фундаментальную проблему, которая так интересовала меня раньше.

Я вижу, что привилегия, которую я приписываю своим умственным способностям и которую можно познать - или вообразить - по аналогии с фундаментальной привилегией выделения моего тела как моего, косвенно участвует в моих идеях, поскольку они мои.

Есть ли смысл в словах, что обладание и бытие как бы концентрируют сущность пространства и времени? Я в этом не уверен.

7 апреля

Я не пойду этим путем.

Я вижу совершенно ясно, что обладание всегда бывает поводом к страданию; но не потому ли, что в действительности обладание связано с множественностью? Простое бытие, то есть целостное и единое, не может причинять страдание. Но должна ли быть реализована подобная абсолютная простота? Мне кажется, что возможно мистическое искажение, и что здесь источник серьезных затруднений.

8 апреля

Метафизика как изгнание отчаяния.

Очевидно, существует философия, стремящаяся из-

гнать одновременно и надежду, и отчаяние: спинозизм. Я могу упрекнуть его в полном непонимании временной структуры человеческого существования. В этом плане позиция Бергсона кажется непоколебимой.

Я решил этим вечером, что нужно подумать о необходимости абсолютной оценки, необходимости быть судимым.

10 апреля

Сегодня утром четко увидел необходимость замены вопроса: *являюсь ли я моей жизнью?* вопросом: *являюсь ли я моим телом?* Мое тело, лишенное движения, - это всего лишь мой труп. Мой труп по самой сути своей - то, что мной уже не является, то, чем я быть не могу (об умершем говорят, что его больше нет). С другой стороны, когда я утверждаю, что имею тело, ясно, что я стараюсь каким-то образом лишить его движения и как бы девитализировать; и я спрашиваю, не подразумевает ли всякое обладание как таковое некую степень девитализации, точно соответствующую степени возникающего порабощения.

Трудность заключается в том, чтобы понять; может ли быть метафизически ложным утверждение, что *я - это моя жизнь*, если из него нельзя законно заключить, что *я имею свою жизнь*, что вообще *я имею жизнь*. Я думаю, что это совпадает с моими размышлениями от 27 марта. Я не могу в абсолютном смысле обладать ни своим телом, ни - тем более - своей жизнью, не ставя себя в условия, лишаящие меня навсегда способности обладать: здесь есть момент необратимости. Это очевидно в случае самоубийства или жертвования своей жизнью, но в действительности верно для любого действия.

Но это понятие необратимости следовало бы расширить и обогатить; иначе различие между самоубийством и самопожертвованием было бы непонятным и даже не могло бы мыслиться; это различие всецело связано с надеждой. Нет и не может быть самопожертвования без надежды; в противном случае это было бы самоубийством. Здесь встает вопрос о безразличии. Но речь о том, чтобы понять, законно ли отождествление безразличия и отчаяния. При определенных намерениях верно, что вопрос о безразличии может ставиться, не когда я надеюсь *для себя*, а только когда моя надежда связана с тем порядком

или предметом, ради которых я жертвую собой. Только нужно спросить, так ли ясно, как кажется, значение этого *для меня*, или оно устанавливается произвольно. И здесь нужно было бы поступить так же, как я это делал в своих размышлениях от 15 марта: исследовать природу надежды *для себя*, и более глубоко — этого *для себя*, которое составляет самую сердцевину жертвоприношения¹

12 апреля

Я сейчас возвращаюсь к своей идее онтологической цели; жизни, имеющей определенную цель, которая сама по себе не принадлежит жизненному порядку. Очевидно, что существует известный тип опыта, который никоим образом не мог бы подтвердить это. В силу своей сущности такая цель может быть подвергнута отрицанию, но стоит задать вопрос, каков его смысл:

Эту цель я предпочитаю выражать понятием "душа". Понимаемая таким образом душа в своей сущности содержит возможность спасения или гибели, и именно поэтому она является смыслом. Это замечательно и, очевидно, связано с тем, что душа не является предметом и не может

1 Революционер, который решает погибнуть за революцию или за партию и т. д., сливается в одно целое с тем, за что он отдает свою жизнь. Именно партия или революция для него в этом случае "больше я, чем я сам". Это отождествление лежит в основе его действия и придает ему смысл. Могут сказать: "Но у него даже нет притязаний увидеть успех дела, ради которого он жертвует собой, и, следовательно, воспользоваться этим успехом; он, значит, отвергает всякое вознаграждение, всякую плату. Христианин же, например, представляет, что он будет сам, персонально, связан с победой, которую он подготовил. Нельзя, следовательно, говорить о бескорыстии в этом случае". Все дело в том, чтобы узнать, как точно оценивается действие, которым я стремлюсь подготовить некое состояние вещей (результат), не намереваясь им воспользоваться. Здесь, мне кажется, избилуют иллюзии и ошибки. "Я его не использую", — говорю я; и все же некоторым образом я им пользуюсь заранее, я предвосхищаю использование, по крайней мере, настолько, насколько я предвижу мое собственное уничтожение; более того, возможно, что только это использование я и предвосхищаю, так как мое уничтожение как таковое есть лишь небытие и, следовательно, непредсказуемо.

Что важно, так это мое настоящее состояние, и вопрос совсем не заключается в том, чтобы знать, выживу я или нет в действительности. С этой точки зрения мне кажется, что это бескорыстие, так расхваленное, включает элемент гордости, который, быть может, его портит. Я пренебрегаю враждебной реальностью, которая меня уничтожает, и, с другой стороны, стараюсь сам внести свой вклад в ее преобразование. Без сомнения, мы вернемся к этому обвинению, за-

рассматриваться в таком качестве. Ибо для предмета быть потерянным или сохранным (говорить о спасении здесь не имеет смысла) остается делом случая по отношению к его собственной природе; последняя может рассматриваться независимо от того, потерян предмет или нет (например, драгоценности).

Связать все это с тем, что я записал по поводу обладания.

С одной стороны, мне кажется, что моей душе меньше всего соответствует отношение обладания: она менее всего в мире может быть принята во владение.

С другой стороны, возможная гибель является как бы изнанкой или зловещей противоположностью всякого владения.

являя, что революционер, который не верит в свое личное бессмертие, признает, что сам он не важен, что его личность не имеет значения. Но в действительности, я думаю, существует лишь перестановка того, что я называю центром морального притяжения. Дело, за которое он жертвует собой, является лишь элементом, превращенным в абсолют для его личности.

Могут сказать: "Жертва, продиктованная надеждой на вознаграждение, следовательно, не является жертвой". Это очевидно. Но как убога и фальшива психология, представляющая жертву верующего как следствие расчета! Она приносится надеждой и любовью. Но это вовсе не умаляет ее значения. Все нас заставляет думать, что там, где нет ни любви к Богу, ни любви к ближнему, большую роль играет любовь к себе; впрочем, я охотно признаю, что некоторые религиозные писатели невольно способствовали искажению основных идей, устанавливая подсчет достоинств, что приводит только к разрушению идеи жертвы в ее чистоте, то есть идеи освящения. Я думаю, что, исходя из опыта освященной души, можно рассеять вековые недоразумения. Мы замечаем, что освященная душа полна несокрушимой надеждой; она надеется вступить во все более и более полные отношения с Богом. Конечно, она не имеет никакого права думать, что уничтожение в себе этого стремления может быть заслугой. Именно потому, что она сознает себя лишенной действительной ценности, поскольку знает, что все позитивное в ней — от Бога, обесценивая себя, она обесценивает дар Божий, и поэтому становится виновной в наихудшей неблагоприятности. Какую ценность имел бы отказ сына верить в любовь своего отца? Ошибка начинается здесь с момента, когда существо приписывает себе права, когда оно считает себя кредитором. Здесь больше чем искажение, здесь полное извращение. Только не забудем, что верующий также считает себя кредитором перед лицом Бога, и это опасно. Здесь есть, мне кажется, элементы критериев, которые позволили бы узнать, представляет ли религиозную ценность вера в бессмертие; речь идет о том, чтобы узнать, представляется ли она как акт надежды и любви или как притязание, которое коренится в привязанности к самому себе (*август 1934*).

Но тогда, казалось бы, душа меньше чем что бы то ни было другое может быть потеряна.

Это кажущееся противоречие в действительности позволяет обнаружить двусмысленность, связанную с самим понятием утраты. Можно ли сказать, что существует утрата в плане бытия¹ (то есть в том смысле и в том плане, что душа может быть потеряна) и утрата в плане обладания, которая связана с самой природой предметов? Но в то же время нужно видеть, и это очень важно, что всякая утрата в плане обладания представляет угрозу тому, что я называю душой и грозит превратиться в потерю в плане бытия: здесь снова встает проблема отчаяния и того, что я писал о смерти (30 марта).

Моя жизнь. Неотъемлемым элементом ее структуры является то, что она может мне показаться буквально лишенной смысла. Тогда она предстает как чистая случайность. Но кто же в таком случае я, которому дано это абсурдное существование, дополненное чем-то противоположным дару? Отсюда следует самоотрицание; такая жизнь не могла быть дана личности; она даже в действительности не может быть жизнью личности. Несомненно, столь радикальный нигилизм есть не что иное, как ограниченная позиция, позиция, которую трудно разделять, которая требует известного героизма; но здесь мы впадаем в противоречие, ибо подобный героизм, если он при-

1 Утрата, с точки зрения существования, - это, собственно говоря, гибель. Надо, однако, признать, что это не полностью учитывает реальность, которая здесь удивительно сложна. Без сомнения, здесь нужно учитывать то, что я записал о честности. Что касается надежды, она может появляться только там, где потеря возможна, и надо отметить, что нет, собственно говоря, различия между образом жизни и состоянием души. Так же законно надеяться на выздоровление больного, как и на возвращение пропавшего ребенка. Здесь надежда стремится к восстановлению случайно нарушенного порядка. Можно пойти дальше: в известном смысле можно даже надеяться на восстановление утраченной вещи. Но совершенно очевидно, что здесь имеется некоторое понижение уровня надежды - от самой горячей, самой укорененной в Боге до самой эгоистичной и самой суеверной; и было бы очень интересно проследить путь этой деградации. Следуя этим путем, мы увидели бы, что, чем больше потеря затрагивает обладание, тем больше протест против нее приобретает характер требования, и, одновременно, тем меньше тот, кто выступает с этим требованием, связан с надеждой. Настоящая надежда состояла всегда в ожидании милости от какой-то силы, природе которой мы не уточняем для самих себя, но великодушью которой нет границ.

знан таковым, сразу восстанавливает личность и возвращает к существованию ее значимость, которую за ней не признавали; присутствие личности необходимо хотя бы для того, чтобы служить сознанию трамплином для отрицания. Следовательно, для подтверждения первоначальной позиции необходимо, чтобы она не была выражена ясно для самого себя, чтобы она сводилась к самоанестезии, которая могла бы принимать самые разнообразные формы в конкретных случаях, но в действительности, в своей сути, оставалась бы тождественной себе самой.

Мне возразят, что отказ видеть в жизни смысл не обязательно означает погружение в это состояние анестезии и пассивности воли. Тем не менее это так, поскольку, если рассматривать его как абсолютное (как ни с чем иным не связанное), тем самым приходится признать право освобождения от него, если не будут выполнены некоторые условия. Здесь все значительно усложняется. Жизнь в действительности отождествляется с сознанием определенной полноты, определенного развития. Там, где полнота и развитие не имеют места, жизнь утрачивает внутреннее оправдание. Я имею тогда основание считать, что мне следует устраниваться. Что такое я? Это моя жизнь, на сей раз выступающая против самой себя и имеющая единственную привилегию самоотрицания. Кажется, отсюда следует, что мысль о самоубийстве заложена в самом сердце всякой жизни, которая мыслится и видится себе лишенной смысла (точно таким же образом и развод является внутренним преобразованием союза, лишенного всякого влечения и заключенного не по воле личности, и я думаю, что эта аналогия может быть продолжена)¹.

Нельзя надеяться найти даже зачатков логического опровержения тезиса сторонников самоубийства. Ничто не заставляет нас предполагать наличие смысла; ничто не помешает нам убить себя. Мы здесь находимся у общего ис-

1 Я настаиваю на том, что эту аналогию можно продолжить и что она пролетит свет на смысл христианской идеи нерасторжимости брака. Возможно, размышляя об этом, мы придем к пониманию, что с точки зрения метафизики свободы и верности супружеская связь обладает субстанциальной реальностью как телесный и духовный союз. Однако, чтобы быть вполне искренним, я должен признать, что подобный образ мыслей вызывает у меня беспокойство, и мне плохо удается совмещать то, что я бы назвал уроками опыта, с требованиями метафизико-теологического плана (*август 1934*).

точника свободы и веры.

9 декабря 1931

Я возвращаюсь к проблеме надежды. Мне кажется, что условия, в которых возможна надежда, строго совпадают с условиями, ведущими к отчаянию. Смерть как трамплин абсолютной надежды. Мир, в котором не доставало бы смерти, был бы миром, в котором надежда могла бы существовать лишь в скрытом состоянии.

10 декабря 1931

Я написал вчера А*, прочитав его замечательное исследование об идеализме: надежда скрыта в желании так же, как терпение в пассивности. Это мне кажется очень важным. Терпение: утром я размышлял о терпении ученого. Но не напоминает ли оно терпение охотника? Идея истины-жертвы, истины побежденного. Не заключается ли в своей основе метафизическая проблема истины в том, чтобы узнать, нет ли в самой истине чего-то противостоящего порабощению, к которому мы стремимся ее свести?

Беседа с М* была бесконечно полезной. Он советует мне просмотреть книгу Екклесиаста (мудрость, выраженная перед Богом, насколько это возможно). Он мне процитировал фразу Казтана: "*Spero Deum non propter me, sed mihi*"¹.

Я говорил, что надежда, состояние чисто христианское, включает в себя понятие вечности, совершенно отличающееся от того, которое подразумевает мудрость типа: "*nec spe nec metu*"². М* советует мне также рассмотреть понятие надежды у Иоанна Крестителя, она у него не трансцендентна, как я опасался. Я хочу отметить, что пророчество возможно лишь на почве надежды, а не знания; общий корень надежды и пророчества - вера.

Я только что размышлял о грубых формах надежды: надеяться на крупный выигрыш. Значение понятия лотереи и понятия уверенности в техническом смысле слова; стремление быть гарантированным от случайностей (рассматриваемых реально, как материальные элементы, как холод или тепло). Нужно было бы также посмотреть, как

надежда воплощается в молитве.

Я говорил М*: "Терпение, рассматриваемое внешне, сводится к пассивности, а надежда - к желанию". Я говорил также: "Утратив свои онтологические основы, надежда либо перерождается, либо лишается содержания".

Проблема, которую я сейчас обнаружил: не смогут ли мне возразить, что надежда есть жизненная данность, связанная с жизнью как таковой? Я думаю, ответ бы состоял в том, чтобы показать, что если это так, то лишь постольку, поскольку сама жизнь принимается онтологически. Впрочем, это трудно; это еще одна проблема, которую нужно поставить. Между жизнью и надеждой, мне кажется, заключена сама душа¹.

5 октября 1932

Перечитал свои записки, касающиеся ценности жизни и онтологической проблемы, а также бытия в его связи с верностью. Здесь центр всего моего метафизического развития последнего времени. Фундаментальным здесь является тот факт, что я могу занять позицию по отношению к жизни, рассматриваемой глобально, я могу отказаться от нее, могу разочароваться в ней, И здесь, я полагаю, нужно полностью отвергнуть интерпретацию, согласно которой сама жизнь во мне отрицает себя или отказывается от себя. Интерпретация дешевая, возможно, вовсе лишенная смысла. Нужно остановиться, по крайней мере, для начала, на том, что мне дано: я оцениваю жизнь. В сущности, именно здесь, а не в сфере сознания, субъект полагает себя перед объектом. Добавлю, что реально здесь нет отдельного действия, которое могло бы быть или не быть внесено в жизнь. Жить для человека значит принимать жизнь, говорить ей "да"; или же, напротив, самому поддаться состоянию внутренней войны, в то же время внешне сохраняя видимость согласия с тем, что в глубине души отвергаешь, или думаешь, что отвергаешь. Нужно было бы добавить это к тому, что я уже написал о суще-

1 Я думаю, мы не можем не доверять жизни как показателю "живости" (слово очень неудачное, но я не нахожу другого), когда речь идет о существе, рассматриваемом как "Ты". Разъединяя жизнь и душу, мы с неизбежностью пришли бы к подмене ее сущности, что было бы еще одним способом ее предать. (См. фразу Антуана из "Завтра - смерть": "Любить означает сказать: "Ты не умрешь"".)

1 Надежда на Бога не принадлежит мне, однако она - моя (лат.). - Прим. ред.

2 Не боюсь - не надеюсь (лат.). - Прим. ред.

ствовании.

Возможность отчаяния связана со свободой. В самой сущности свободы заключена возможность предательства самого себя. Ничто вне нас не может закрыть дверь перед отчаянием. Путь открыт; можно еще сказать, что структура мира такова, что абсолютное отчаяние кажется возможным. Постоянно происходят события, которые подталкивают нас к пропасти. Это фундаментально.

Верность как признание постоянства. Здесь мы поднимаемся над противоположностью разума и чувства. Признание Улисса Эвмеем, Христа - паломниками из Эммауса, и т. д. Идея онтологического постоянства - постоянства длительности, включающей в себя историю, в противоположность постоянству сущности или формального договора.

Свидетельство как основа. Церковь как вечное свидетельство, как верность.

6 октября

В сущности бытия, на которое направлена моя верность, заложена возможность быть не только преданным, но и некоторым образом потрясенным моим предательством. Верность как вечное доказательство; но в сущность доказательства входит возможность быть стертým, вычеркнутым. Задаться вопросом, как может произойти эта ликвидация доказательства. Идея, что доказательство устарело, что оно больше не соответствует реальности.

Бытие как свидетельствование. Чувства как свидетели - это фундаментально и ново, мне кажется; систематически непризнаваемое идеализмом.

7 октября

Вторжение размышления: стоит ли этого объект, которому я посвящаю себя?

Идея творческой верности; верности, которая сохраняется только в процессе созидания. Подумать, не пропорциональны ли ее творческие возможности ее онтологической ценности.

Может быть верность только человеку, а не идее или идеалу. Абсолютная верность подразумевает абсолютную личность. Нужно задаться вопросом, не предполагает ли

абсолютная верность некоему созданию существование Того, в чьем присутствии я связал себя обязательством (например, таинство брака).

Мало сказать, что мы живем в мире, где предательство возможно в любой момент и в любых формах: предательство всеми всех и каждого самим собой. Я повторяю: кажется, что сама структура нашего мира рекомендует нам предательство. Зрелище смерти как вечный призыв к отступничеству. Возможно, сущность нашего мира и есть предательство. Но, с другой стороны, провозглашая это, не делаемся ли мы сообщниками этого предательства?

Память как онтологический показатель¹. Связана со свидетельством. Не заключается ли сущность человека в том, чтобы быть существом, которое может свидетельствовать?

Проблема метафизических оснований свидетельства, очевидно, является одной из самых центральных. Необъяснимо. "Я присутствовал, я утверждаю, что я присутствовал". История всецело зависит от свидетельства, которое она продолжает; в этом смысле она укоренена в религии.

Я обнаружил и многое другое, прогуливаясь между Пантеоном и бульваром Распай. Впечатление необыкновенной плодотворности.

Я думал также об обряде, что он созвучен верности, и о предательстве, которое устраивается в самой глубине повседневности под видом привычки. Это согласно с тем, что я записал сегодня утром о творческой верности. Не является ли это, кроме того, самим определением святости?

Я также предположил глубокий смысл культа умерших, заключающийся в отказе предать того, кто был раньше. Рассматривая его просто как не существующего больше. Активный протест против известной игры видимости, которой отказываются уступить или отдаются полностью. Сказать: "их больше не существует", - означает не только отказаться от них, но и отречься от самого себя и, возможно, предаться *отрицанию* в абсолютном смысле.

Я рассматривал, наконец, возможность размышления над самим понятием доказательства существования Бога

1 Теленатия по отношению к пространству - не то же ли самое, что память в отношении времени? Неважно, что она проявляется только вспышками.

-касательно доказательств томистов. Факт, что они не обладают универсальной убедительностью. Как объяснить эту частичную неэффективность? Они полагают, что следует предварительно утвердиться в Боге, и делают заключения на основании восстановления на уровне дискурсивного мышления совершенно иного действия. Я полагаю, что это ложный путь, как бывают ложные окна.

Размышляя обо всем этом, я спрашивал себя, не является ли инструментом моего мышления рефлексивная интуиция, природу которой нужно было бы уточнить.

Возможно, мы живем в привилегированную эпоху с религиозной точки зрения, поскольку предательство, присутствующее этому миру, открыто проявляет себя. Иллюзии XIX века теперь рассеялись.

8 октября

Выражение "*рефлексивная интуиция*", конечно, неудачное. Но вот что я хочу сказать. Мне кажется, я готов признать, что я - на определенном уровне моей личности - нахожусь перед лицом Бытия; в некотором смысле я его вижу; в другом смысле я не могу сказать этого, потому что я не постиг себя видящим его. Эта интуиция не поддается рефлексии, да и недоступна ей. Но она освещает, вращаясь вокруг себя самой, весь мир мыслей, будучи по отношению к нему трансцендентной. Говоря метафизически, я не вижу другого способа осознания веры. Это, мне кажется, очень близко к александрийцам, но нужно проверить. Я думаю, что в основе всякой верности лежит интуиция такого рода, но ее реальность всегда может быть подвергнута сомнению. Я всегда могу сказать: "Да, я *думал*, но я ошибался..."

Очень занят проблемой свидетельства. Не совпадает ли зона свидетельства с зоной опыта в *широком* смысле? Мы сегодня стремимся умалить свидетельство и видеть в нем лишь более или менее корректное выражение переживания (*Erlebnis*). Но если свидетельство сводится только к этому, оно превращается в ничто; оно становится невозможным; ибо абсолютное ничто может гарантировать лишь то, что переживание способно сохраняться и подтверждаться. Это следует объединить с тем, что я записал вчера о том, что мир связан с предательством (созидательным или нет) и что он все более и более сознается таковым.

9 октября

В природе всякого свидетельства заложена возможность быть подвергнутым сомнению. Стремление преодолеть это недоверие - во всяком возможном свидетельстве, в свидетельстве как таковом. Имеет ли эта процедура законное основание? Имеет, если мы в состоянии определить а priori условия, которым должно соответствовать свидетельство, чтобы его ценность была признана, и показать затем, что эти условия не реализованы. Но здесь, как в случае экзистенциального сомнения, речь может идти только о принципиальном обесценивании, о памяти и обо всех видах концептуального переноса невыразимого в себе переживания.

Возможно, в природе онтологического - существовать не иначе, как через свидетельство?

Но только свидетельство должно мыслиться само по себе; оно может быть обосновано только в глубине бытия и в связи с ним. В мире, где переживание есть все, в мире сиюминутностей оно подавляется. Но тогда как возможно его проявление?

10 октября

Свидетельство - персонально, оно вводит в игру личность, но в то же время оно обращено к бытию и его характеризует натяжение между личным и онтологическим.

Есть в этом, однако, что-то такое, что меня не устраивает, и я не могу это еще внутренне определить. Что мне ясно - так это то, что память есть существенный аспект подтверждения онтологического. В этом отношении я чувствую себя ближе к Бергсону, а также к св. Августину. Чем становится свидетельство у Бергсона? Несомненно, признанием. Но само понятие признания двусмысленно, и нужно остерегаться интерпретировать его в прагматическом смысле.

Отметить, что свидетельствовать означает не только доказывать, но и призываться в свидетели. Здесь фундаментальное триадическое отношение. Это в русле смысла "Метафизического дневника".

22 октября

Статус онтологической тайны; конкретные подходы к ней.

Так, я считаю, нужно озаглавить мое сообщение в философском обществе Марселя. Тайственная экспрессия бытия, онтологическая тайна в противоположность проблеме бытия, онтологической проблеме, открылась мне в эти дни. Она меня озарила.

Метафизическая как рефлексия, направленная на тайну.

Но в природу тайны входят возможность быть познанной; метафизическая рефлексия предполагает это познание, но не является его средством.

Различие между таинственным и проблематичным. Проблема - это то, с чем мы сталкиваемся, что преграждает нам путь. Она вся передо мной. Напротив, тайна есть нечто, во что я вовлечен, сущность ее в том и состоит, чтобы не быть всецело передо мной. Это как если бы в этой зоне потеряло свое значение различие между "во мне" и "передо мной".

Природное: зона природного совпадает с зоной проблем. Попытка превратить тайну в проблему.

Совпадение таинственного и онтологического. Существует тайна познания, которая принадлежит онтологическому порядку (это хорошо видел Маритэн), но эпистемолог не замечает ее, он должен ее игнорировать и трансформировать ее в проблему.

Типичный пример: "проблема зла"; я рассматриваю зло как несчастье, случившееся с неким механизмом, каким является Вселенная, но перед которым я предстаю. Поэтому я рассматриваю себя не только как неподверженного этой болезни, но как находящегося вне Вселенной, которую стремлюсь переделать, по крайней мере, идеально, во всей ее полноте.

Но каков мой подход к онтологии как таковой? Само понятие подхода, очевидно, здесь неприменимо. Оно имеет смысл только по отношению к проблеме. Предварительно установлена некая цель. Как я могу к ней приблизиться? Невозможность рассматривать бытие подобным образом.

Присутствие и тайна: продумать.

Предназначение в связи с откровением. В мире проблем, кажется, откровению почти не отводится места.

Определяя метафизическое мышление как рефлексия, направленную на тайну, я подразумеваю, что прогресс в этой области мышления реально невозможен. Прогресс

существует лишь в сфере проблем.

С другой стороны, сущность проблемного рассмотрения состоит в детализации. Тайна же, напротив, детализации не подлежит.

29 октября

Первый вопрос феноменологического плана: с чем связано почти непреодолимое сомнение, которое возбуждает в большинстве умов, даже наиболее склонных к метафизике, любое исследование, касающееся бытия? Я сомневаюсь, что нужно в ответе сослаться на влияние на умы кантианства; оно минимально. Бергсонизм оказало здесь такое же воздействие. Но я думаю, что сюда примешаны чувства, которые обычно трудно выразить, но я постараюсь это сделать, сказав, что мы все более убеждаемся в несуществовании проблемы или проблематики бытия. И я думаю, что достаточно углубить само понятие проблемы, чтобы в этом убедиться. Что здесь очень смущает, так это тот факт, что мы привыкли рассматривать проблемы как таковые, абстрагируясь от путей, на которых мы с ними сталкиваемся в жизни. В этом отношении ученые имеют привилегию. Научная проблема обнаруживается в определенном моменте исследования, это нечто, обо что разум спотыкается, как нога о камень. Нет такой проблемы, которая не подразумевает временного разрыва некоторой непрерывности, которую разум должен восстановить.

31 октября

Бытие как принцип неисчерпаемости. Радость, связанная с ощущением неисчерпаемого, Ницше хорошо это видел. Вновь взялся за то, что я записал когда-то о бытии как о сопротивлении критическому распаду. И это связано с тем, что я писал об отчаянии. Здесь узловым пунктом. Исчерпываемость дает место отчаянию. ("Я рассчитал, что у меня ничего нет".) Но бытие трансцендентно по отношению к расчету. Отчаяние, как удар, полученный душой в контакте с чем-то: "нет никого другого". "Все, что кончается, слишком коротко" (св. Августин).

Только этот принцип неисчерпаемости сам по себе не является ни свойством, ни совокупностью свойств; это связано с тем, что я писал о противоположности тайны проблеме.

1 ноября

Пространство и время как проявление неисчерпаемости¹.

Вселенная - раскрытие бытия? Подумать над этим.

Всякое индивидуальное бытие как завершённый (хотя и бесконечный) символ или выражение онтологической тайны.

7 ноября

Уйти от неудобства, ощущаемого перед лицом проблемы бытия, когда она сформулирована в теоретических терминах, и в то же время от невозможности не ставить ее в этом плане.

Связь техники и проблемности; всякая подлинная проблема должна быть технически обоснована, а любая техника существует для решения определенного типа проблем. Статус - в рамках гипотезы - метапроблематической, метатехнической зоны.

8 ноября

Углубленное размышление о самом понятии проблемы приводит к вопросу: нет ли противоречия в факте постановки проблемы бытия?

Философия как метакритика, ориентированная на метапроблематику.

Необходимость восстановления онтологической весомости человеческого опыта.

Метапроблематика: мир, который превосходит всякое понимание, вечность.

9 ноября

Углубить смысл того, что я назвал онтологической весомостью человеческого опыта; здесь может быть полезен Ясперс.

Проанализировать выражение: "Я являюсь лишь тем, чего я стою (но я не стою ничего)". Философия, которая ведет к отчаянию, этим и уподобляется тщательно поддерживаемой иллюзии.

Факт возможности отчаяния является ее главной по-

1 Но, впрочем, я определяю их как сопряженные виды отсутствия. Здесь будет целая диалектика, которую нужно раскрыть и которая составляет сердце пути и истории (8 октября 1934).

сылкой. Человек как существо, способное к отчаянию, способное сжимать в объятиях смерть - *свою* смерть. Центральная данность метафизики и определение человека как такового, которое затемнено в томизме. Существенная заслуга мысли Кьеркегора, я думаю, в том, что он полностью высветил это. И именно перед лицом отчаяния метафизика должна определить свою позицию. Онтологическая проблема неотделима от проблемы отчаяния, но это - не проблемы.

Подумать над проблемой реальности других "я". Мне кажется, есть способ постановки этой проблемы, которая заранее исключает всякое удовлетворительное решение; оно будет состоять в том, чтобы сосредоточить мою реальность вокруг моего самосознания; если начать постановку этой проблемы по-картезиански, понимая мою сущность как самосознание, она не будет иметь решения.

11 ноября

Мы не только имеем право утверждать, что другие "я" существуют, но я должен был бы согласиться с тем, что существование может быть приписано только другим, поскольку они таковыми являются и поскольку я могу мыслить себя как существующее, лишь постигая себя как другого по отношению к ним. Я могу даже сказать, что сущность другого составляет существование; я могу мыслить другого не иначе как существующим; сомнение здесь не возникает, поскольку это иное проявляется в моем сознании.

Я дохожу до того, что задаюсь вопросом - не означает ли, в сущности, cogito, которое не слишком проливает свет на безнадежную двойственность: "в мышлении я отступаю от самого себя; я создаю себя самого как другого и затем возникаю как существующий"? Такая концепция радикально противоположна идеализму, который определяет "я" как самосознание. Будет ли абсурдным сказать, что я как самосознание являюсь лишь субэксистенцией (subexistant)? Я обладаю существованием лишь постольку, поскольку рассматриваю себя как другого, в отношении к другому; следовательно, поскольку я признаю, что ухожу от самого себя.

Мне скажут: "Эти утверждения настолько же запутанны по реальному содержанию, насколько безапелляцион-

ны по форме. О каком существовании вы говорите? Об эмпирическом существовании или метафизическом? Эмпирическое существование никем не отрицается; но оно носит феноменальный характер, ибо другие всегда будут только *моей мыслью о других*. Тогда проблема лишь смещается". Я думаю, что именно эту позицию нужно радикальным образом отвергнуть. Если я соглашусь, что другие являются *только моей мыслью о других*, моим понятием других, будет совершенно невозможно прорвать круг, который я начал чертить вокруг себя. Если установить примат субъект-объекта, категории субъект-объект, или действия, посредством которого субъект полагает объекты существующими в себе самом, существование других становится невысказанным, и, без всякого сомнения, это относится к любому существованию, каким бы оно ни было.

Самосознание и "он"; философия самосознания. Здесь другие действительно находятся вне определенного круга, который образует мое "я". С этой точки зрения для меня невозможно связаться с ними; сама идея общения невозможна. Я не смогу не смотреть на эту внутрисубъектную реальность других как на возникновение X, абсолютно таинственного и неуловимого. Вообще говоря, здесь мы обнаруживаем самые абстрактные очертания мира Пруста, хотя у Пруста встречаются указания не просто различные, но и противоречивые, - указания, которых к тому же становится все меньше по мере того, как работа продвигается и круг, образованный мною, уточняется и замыкается. В Комбрэ и во всем, что ему причастно, этого круга еще не существует. Есть подходящее для тебя место; но по мере развития повествования опыт уплотняется, уточняется, "Ты" элиминируется из книги; в этом отношении приобретает решающее и фатальное значение смерть бабушки (я полагаю, что мы здесь заходим значительно дальше, чем сам Пруст, в осознании его личности и труда).

Мне могут еще сказать: "Но это различие между "Ты" и "Он" касается лишь интеллектуальных отношений; оно является феноменологическим в самом ограниченном смысле. Стремитесь ли вы обосновать это различие метафизически, придать "Ты" метафизическую весомость?"

Но в действительности смысл вопроса чрезвычайно непонятен и труден для истолкования. Постараемся сфор-

мулировать его более ясно. Например, следующим образом:

Когда я рассматриваю другого как "Ты", а не как "Он", не определяет ли эта разница в рассмотрении лишь меня самого, мое отношение к другому, или я могу сказать, что, рассматривая его как "Ты", я глубже проникаю в него, ближе подхожу к его бытию или сущности?

Здесь также нужно соблюдать осторожность; если под "проникнуть дальше" или "ближе подойти к его сущности" понимают достижение более точного или в каком-то смысле более объективного знания, нужно, без всякого сомнения, ответить "нет". В этом отношении можно, если придерживаться объективного определения, сказать, что "Ты" есть иллюзия. Но заметим, что само понятие сущности является чрезвычайно двусмысленным; под сущностью можно понимать природу или свободу; возможно, в моей сущности как в свободе заключена способность принимать или нет мою сущность как природу. *Возможно, в мою сущность входит способность не быть тем, что я есть*, просто возможность предать себя. В "Ты" я достигаю не сущности как природы. Рассматривая другого как "Он", я свожу его только к природе: живой объект, который функционирует определенным образом. Напротив, рассматривая его как "Ты", я его познаю как свободу; я сознаю его как свободу, поскольку он и есть свобода, а не только природа. Более того, я помогаю ему некоторым образом быть свободным, я сотрудничаю с его свободой - формула, которая кажется чрезвычайно парадоксальной и противоречивой, но которую любовь не перестает проверять. Но, с другой стороны, именно как свобода другой поистине является таковым; потому что по своей природе он выглядит тождественным мне самому как природе; и, несомненно, только благодаря этой двойственности я могу воздействовать на него внушением (часто смешивают силу любви и силу внушения).

Таким образом, проясняются мои утренние записи. Другой существует для меня в этом качестве, только поскольку я ему открыт (он есть "Ты"), но я ему открыт, лишь поскольку я прекращаю создавать вокруг себя нечто вроде круга, внутри которого я бы существовал каким-то образом как другой, или его понятие; ибо по отношению к этому кругу другой превращается понятием другого, а идея

другого - это уже не другой как таковой, это другой, связанный со мной, нарушивший круг.

14 ноября

Все, что можно высказать, мыслимо, или, точнее, нет ничего выразимого, чего бы нам нельзя было в известный момент подумать, предположить. Языковые трудности по всем пунктам сопоставимы с теми трудностями, которые испытывает сеть коммуникаций, причем крайне совершенная.

Эти заметки были мне навязаны неизвестно каким псевдоэстетическим впечатлением, но - уввы! - они найдут свое приложение как псевдометафизические.

15 ноября

Справедливо ли допускать приоритет акта, посредством которого "я" утверждает себя по отношению к тому, кто полагает реальность других? И если этот приоритет должен быть признан, как его следует понимать? Он может пониматься в эмпирическом смысле или в трансцендентальном. Эмпирически мне дана сфера, образованная совокупностью состояний моего сознания; эта сфера отчетливо демонстрирует чувственный характер, это сфера - моя, поскольку она является чувственной. Это кажется ясным, но в действительности - не так; и видимость ясности вносит, по-моему, исключительно материалистическое представление, которое предлагает свои формулы. Вместо того, чтобы размышлять о чувственном как таковом, мы подменяем его понятием некоего органического события, "происходящего" в сфере, совершенно отличной от того, что я называю моим телом, и не ограничиваемой им. Я полагаю, что в действительности в основе всякого эмпирического понятия примата самосознания лежит примитивная идея, что все, существующее для меня, должно пройти через мое тело; идея абсолютного посредничества моего тела - без строгого исследования того, какого порядка отношение связывает меня и мое тело, и что означает акт, которым я утверждаю, что именно это тело является моим. Возможно - я этого абсолютно не утверждаю - здесь круг, и мы обречены пройти через чувство как некое представление моего тела, чтобы объяснить зависимость от чувства преимущество, благодаря которо-

му мое тело является моим. Я хочу думать, что, если находиться на эмпирической точке зрения, не может быть вопроса о преодолении утверждения "это самое тело", и что понятие "мое тело" является только источником непонятности, иррациональности.

Все совсем по-другому, если мы переходим на трансцендентальную точку зрения.

16 ноября

Отметить препятствие, которое философия жизни ставит перед размышлением о бытии; это размышление рискует оказаться по ту или иную сторону философии жизни; эти первые заметки являются главными и ключевыми.

"Затемнение, - писал я, - моего бытия в моем сознании чем-то, что не дано мне и не может быть дано". Моя жизнь не может быть мне дана; и несмотря на то, что мне так кажется, мое тело мне тоже не может быть дано, поскольку в нем воплощена моя жизнь. Мое тело не есть объект и не может быть таковым в смысле системы, внешней по отношению ко мне. Стремление уменьшить, насколько возможно, различие между моим телом и подобной системой, внешней для меня; американцы *проверяют* это в клиниках. Это разоблачает. Практически можно идти дальше в этом направлении. Но есть вещи, не поддающиеся никакой верификации, существуют случайности и т. д.

Стремление, почти непреодолимое, как только обнаружено различие между моей жизнью и моим бытием, поставить проблему субъекта этого бытия, задаться вопросом, что он собой представляет; никакие усилия не могут помочь решению этой проблемы или псевдопроблемы.

Вопрос "что такое я?", кажется, требует концептуального ответа; но в то же время любой концептуальный ответ может быть отброшен или обойден.

Но законен ли этот вопрос? Здесь происходит конкретизация: чем больше я соединяю себя со своей социальной средой и т. д., тем *менее* реально этот вопрос встает передо мной; я всегда могу его *сформулировать*, но он превращается для меня в пустой звук; как реальный вопрос он предполагает известный разрыв, отделение от меня, от того, что я делаю, от моего вида причастности к общему миру людей.

Будут ли утверждать, что этот разрыв является неза-

конной абстракцией? Но неоспоримо что моя жизнь, понятая в этом смысле (т. е. как участие в общем мире), может стать для меня объектом суждения, оценки. *Моя жизнь есть нечто такое, что я могу оценивать.* Это главное. Но кто я, оценивающий ее? Невозможность ограничиться вымышленным трансцендентальным "я". То, что оценивает, само себя определяет. Нужно добавить, что моя жизнь, поскольку я ее веду, подлежит внутренней оценке (приятию или осуждению: ибо можно считать, что я веду существование, против которого что-то во мне протестует). Именно такую сложную и в некоторых отношениях противоречивую ситуацию я имею в виду, когда задаю себе вопрос, что есть "я". Но именно поскольку это реальная ситуация, я могу уйти от нее, избавиться от нее. Структура нашего мира (нужно было бы задуматься о смысле слова "мир") такова, что в нем возможно отчаяние, и именно здесь раскрывается роковое значение смерти. Она предстает сразу как постоянный повод к отчаянию и, я бы сказал, к предательству во всех его формах. Это так, поскольку она рассматривается в перспективе *моей* жизни и в контексте утверждения, что я тождественен с моей жизнью. Коллаборационизм - в смысле предательства - с этим представлением о смерти и чувством, что моя жизнь не существует вне переживаемого мгновения, что, следовательно, всякая связь, обещание, желание основано на лжи, на увековечивании эфемерности. Но отсюда следует отрицание всякой верности, само предательство, кажется, меняет свою природу: именно оно претендует быть истинной верностью и заставляет называть предательством предательство сиюминутного, менее реального, чем то, что в это мгновение подвергается испытанию. Здесь мы приходим к немыслимому: возводим в принцип верность мгновению, трансцендируем сиюминутное. Это, однако, лишь диалектическое отрицание, которое, я думаю, лишено реальной эффективности. В конце концов, действительное отрицание *должно* быть здесь невозможно: отчаяние неопровержимо. Здесь место лишь для радикального выбора, по ту сторону всякой диалектики.

Отмечу, что абсолютная верность может быть нам представлена определенными свидетелями, прежде всего

мучениками. Она дана нам еще в некоторых явлениях религиозного порядка. Опыт предательства не вокруг нас - он прежде всего в нас.

18 ноября

Переход от проблемы бытия к вопросу "что такое я?" Кто такой я, вопрошающий о бытии? Какое качество во мне требует задать этот вопрос?

Переход от проблемы к тайне. Здесь есть ступени: проблема содержит в себе тайну, поскольку она имеет онтологическое звучание (проблема загробной жизни).

Проблема отношений души и тела - это больше, чем проблема; именно отсюда следует вывод о *существовании и объективности*.

То, что невозможно представить конкретно, то, что больше, чем понятие, что превосходит всякое возможное понятие, - это присутствие. Объект как таковой не присутствует¹.

21 ноября

Разговаривал вчера с аббатом А*. Этим утром я думал с раздражением, о возражениях, приводимых всеми рационалистами в подобных случаях, и, размышляя о самом по себе моем раздражении, я думал, что оно, без сомнения, поддерживалось долей неуверенности во мне. Если бы я был абсолютно уверен, я испытывал бы к сомневающимся лишь чувство жалости и сострадания. Над этим нужно подумать².

28 ноября

Фраза, вырвавшаяся у меня, когда я увидел собаку, спящую под лавкой: "Есть то, что называют жизнью, и нечто другое, что называют существованием. Я бы выбрал существование".

5 декабря

Этим утром, из-за усталости и переживаний последних

1 Возможное начало теории свхаристического присутствия (10 октября 1934).

2 Здесь - идея, которая должна показаться парадоксальной; она позволяет увидеть, что корни фанатизма кроются в собственном неверии.

дней (представление "Завтра - смерть"), я был в таком состоянии, что ничего больше не понимал в собственных мыслях. Я хотел сказать: слово "*тайна*" нужно понимать как надпись "*руками не трогать*". Чтобы понять нечто новое, нужно всегда обращаться к порядку проблем. Тайна - это метапроблематика.

Иначе рассмотреть принцип, сформулированный мной в субботу по поводу реальности других "я": наши возможности отрицания и отвержения приобретают возрастающую последовательность и прочность по отношению к возращениям по мере того, как она возрастает в иерархии реальностей¹.

6 декабря

...Я размышлял сейчас, что наше *состояние* - я не определяю точно это понятие в данный момент - включает в себя или требует систематического заглушения тайны в нас и вокруг нас. Сюда вторгается почти неопределенная идея - действительно ли это идея? - всеобщей естественности. Тесная связь между объективным и совершенно естественным. Уловить бытие возможно лишь через просвет, возникающий в этой созданной нами вокруг самих себя скорлупе. "Если вы не станете как дети..." Возможность для нашего "состояния" трансцендироваться от самого себя, но ценой героического усилия и неизбежно лишь урывками. Метафизическая сущность объекта как такового, возможно, и состоит в этой силе глушения. Это, впрочем, не конкретизируется; мы не можем по поводу какого-либо объекта задаться вопросом о тайне, которую он содержит в себе. Это было бы лишь псевдопроблематичным².

11 декабря

Сегодня утром я остановился на *сосредоточенности* (*recueillement*). Это существенное и, мне кажется, малоисследованное понятие. Я не только в силах заставить замолчать кричащие голоса, обычно наполняющие мое сознание, но такая тишина представляет собой позитивный

1 Именно поэтому гораздо легче отрицать Бога, чем отрицать материю (10 октября 1934).

2 Но именно здесь корень всякой настоящей поэзии, ибо сама сущность поэзии - не задавать вопросы, а утверждать. Близкая связь поэтики и пророчества (10 октября 1934).

признак. Именно в тишине я могу постигать себя. Я попытался бы сказать, что сосредоточенность и тайна тесно связаны. В сущности, о сосредоточенности нет речи перед лицом проблемы; напротив, проблема повергает меня в состояние какого-то внутреннего напряжения. Сосредоточенность же дает, скорее, разрядку. Впрочем, понятия напряжения и разрядки отчасти могут нас запутать.

Если бы мы задумались над тем, что, возможно, способность к сосредоточению заложена в метафизической структуре бытия, мы бы продвинулись значительно ближе к конкретной онтологии.

13 декабря

Нужно отметить вначале, что речь идет о том, чтобы определить некий метафизический климат, который мне кажется наиболее благоприятным - если не единственно благоприятным - для развертывания суждений сверхчувственного порядка.

18 декабря

После долгих размышлений я вдруг понял снова и более ясно, поднимаясь на гору св. Женевьевы:

1. Что онтологическое требование постижения самого себя не может быть уподоблено поиску решения.

2. Что метапроблематика представляет собой причастность, лежащую в основе *реальности* меня как субъекта (*мы не являемся сами собой*); и размышление показывает, что подобная причастность - если она реальна - не может быть *решением*, иначе бы она перестала быть причастностью, трансцендентной реальностью, чтобы стать (деградировав) включением.

Значит, здесь нужно произвести два отдельных исследования, причем одно будет подготовкой другого, но не условием его, и оба известным образом будут идти навстречу друг другу:

а) исследование природы онтологического требования;
б) исследование условий возможности мыслить предполагаемую реальную причастность; обнаружить, что подобная причастность действительно выходит за пределы уровня проблем - того, что может быть сформулировано в виде проблемы. Показать затем, что в действительности с того момента, как возникает присутствие, мы уже нахо-

димся вне проблематической сферы, но что в то же время двигатель, приводящий в действие мышление, придает всякой остановке временный характер, и, следовательно, присутствие может всегда уступить место проблемам, но только в той мере, в какой оно утрачивает значение присутствия.

20 декабря

Познание - внутри бытия, включено в него: онтологическая тайна познания. Возможности рефлексии удваиваются, когда она опирается на опыт присутствия.

22 декабря

Очевидна взаимосвязь проблемы страдания (и, без сомнения, зла вообще) с проблемой моего тела. Проблема метафизического оправдания страдания имеет отношение (возможно, скрытое) к моему страданию или к страданию, которое я делаю моим, взяв его на себя; в отрыве от моего страдания она теряет всякое значение; отсюда странная пустота в рассуждениях по этому поводу Лейбница (и даже Спинозы, именно из-за его героизма). Но здесь со всей силой возникает характерная трудность: проблема приобретает тем большую остроту, чем сильнее страдание захватывает мое бытие; но, с другой стороны, чем больше его во мне, тем менее я могу отделить его от себя самого и занять позицию по отношению к нему; оно составляет единое целое со мной, оно - это я.

23 декабря

Таким образом, проблема страдания, рассмотренная до основания, стремится принять ту форму, в которой она выступает в книге Жоба. Но, извлеченная из теологического контекста, она означает, что чем больше меня захватывает страдание, тем более произвольным является действие, которым я утверждаю это страдание как внешнее по отношению ко мне и случайное; то есть через которое я утверждаю первоначальную целостность своего бытия (это особенно ощутимо в случае болезни или траура). Я чувствую, однако, что вижу все это лишь смутно; надеюсь, что скоро пелена спадет.

Наброски, сделанные для Общества философских исследований 21 января 1933 года о статусе онтологической Тайны и конкретных подходах к ней

А. Если рассматривать современное состояние философской мысли, как оно предстает сознанию, пытающемуся углубить собственные требования, то, кажется, можно сформулировать следующие наблюдения:

1) Традиционные понятия, в которых все еще пытаются выразить проблему бытия, возбуждают всеобщее непреодолимое недоверие, источник которого в гораздо меньшей степени скрыт в присоединении к кантианским или просто идеалистическим воззрениям, чем в пресыщении сознания результатами бергсоновской критики, которое отмечается даже у тех, кто не мог бы примкнуть к бергсонианству как метафизик.

2) С другой стороны, простое воздержание от рассмотрения проблем бытия, характерное для множества современных философских направлений, является в конечном счете непригодной позицией: либо оно доведено до безразличия, которое не может быть оправдано; либо - и это в большинстве случаев - оно сводится косвенно к более или менее явному отрицанию бытия, что означает отказ от удовлетворения фундаментальных требований субъекта, в которых заключается его конкретная сущность. Такое отрицание *бытия* не может быть в действительности *констатацией* отсутствия; оно может быть только стремлением, следовательно, оно может быть отвергнуто.

В. С другой стороны, следует отметить, что я, вопрошая о бытии, не знаю ни того, существую ли я, ни, тем более, что я такое, не знаю даже точного смысла вопроса "*что я такое?*", который, однако, неотступно меня преследует. Мы видим, следовательно, здесь проблему бытия, вторгающуюся в *собственные послышки* и простирающуюся в глубину субъекта, который ее ставит. Одновременно она отрицает себя (или трансцендируется) как проблема и превращается в тайну.

С. Действительно, кажется, что фундаментальное различие между проблемой и тайной состоит в том, что с проблемой я сталкиваюсь, я обнаруживаю ее перед собой, но я могу ее охватить и разрешить; а тайна есть нечто, во что я сам вовлечен, следовательно, она мыслится лишь как *сфера, в которой теряется смысл различия между "во*

мне" и "передо мной" и его изначальная значимость. В то время как подлинная проблема обосновывается определенной техникой, в зависимости от функции последней, тайна трансцендентна по отношению ко всякой технике. Несомненно, всегда можно (логически и психологически) свести тайну к проблеме; но это будет порочная процедура, источники которой следует искать в извращенности мышления. То, что философы называли проблемой зла, может служить поучительным примером такой извращенности.

Д. По своей сущности тайна бытия может признаваться и познаваться, но может также не признаваться и подвергаться активному отрицанию. Тогда она сводится к тому, о чем, "я слышал, говорили", но что я считаю существующим только по словам других, и это по причине иллюзии, что "другие" обманываются, а я разгадал эту тайну.

Нужно избегать смешения тайны с непознаваемым: непознаваемое в действительности есть лишь предел проблематики, которого нельзя достигнуть, не впадая в противоречие. Познание тайны, напротив, есть всецело позитивный духовный акт, позитивный по преимуществу, и через него можно определить позитивность как таковую. Здесь все происходит так, как если бы я пользовался интуицией, которую имею, не зная этого сам, интуицией, которая не может быть для себя, но обнаруживается только через те виды опыта, над которыми она рефлексировала и которые она освещает посредством той же рефлексии. Тогда основное метафизическое действие состояло бы в рефлексии над этой рефлексией, в рефлексии второго порядка, посредством которой мышление стремится восстановить интуицию, утрачиваемую в той мере, в какой она используется.

Сосредоточенность, реальная возможность которой может рассматриваться как самый явный онтологический показатель из имеющихся у нас, составляет реальную почву, на которой может произойти это восстановление.

Е. "Проблема бытия" будет, следовательно, лишь переводом на неадекватный язык тайны, которая может открываться только существу, способному к сосредоточению, существу, главная характеристика которого, возможно, будет состоять в его полном несовпадении с собственной жизнью. Мы находим доказательство такого не-

совпадения в том факте, что я оцениваю свою жизнь более или менее выраженным образом, что в моей власти не только абстрактно осудить ее, но и положить конец, если не самой жизни в ее глубинном понимании, то, по крайней мере, конечному и материальному выражению, к которому, как я полагаю, эта жизнь сводится. Самоубийство, возможно, является в этом смысле важнейшим пунктом всякого подлинного метафизического мышления. Не только самоубийство: отчаяние во всех его формах, предательство во всех его аспектах, поскольку они представляют собой действительное отрицание бытия, которым отчаявшаяся душа закрывается от таинственной уверенности, в которой мы предполагаем обнаружить принцип всякой позитивности.

Ф. Мало сказать, что мы живем в мире, где предательство возможно в любой момент, в любой степени, во всех формах; кажется, что сама структура мира нам его рекомендует, если не принуждает нас к нему. Зрелище смерти, которое этот мир нам предлагает, с определенной точки зрения может рассматриваться как постоянное подстрекательство к отступничеству, к абсолютному предательству. Кроме того, можно сказать, что пространство и время, как объединенные формы отсутствия, перекадывая вину на нас самих, стремятся нас отбросить к скудным секундным удовольствиям. Но в то же самое время, кажется, в сущности отчаяния, предательства, самой смерти заложена возможность быть отрицаемыми, отвергнутыми. Если слово "трансцендентность" имеет смысл, то оно означает именно это отрицание, вернее, преодоление (*Überwindung*¹, а не *Aufhebung*²). Ибо, возможно, сущность мира есть предательство, точнее, в мире нет ничего, в чем бы мы могли быть уверены, что устояло бы против критической рефлексии.

Г. Если это так, конкретные подходы к онтологической тайне мы должны искать вовсе не в логическом мышлении, но, скорее, в выяснении определенных чисто духовных данностей, таких как верность, надежда, любовь, по отношению к которым человек предстает со своим стремлением к отрицанию, уходу в себя, внутренним ожесточением,

1 Преодоление (нем.). - Прим. ред.

2 Упразднение (нем.). - Прим. ред.

без которых метафизик сам в состоянии решить, заложен ли принцип этих стремлений в самой природе, в ее неизменных свойствах, или является следствием извращения той же природы в результате катастрофы.

Возможно, в онтологическом плане важнее всего верность. Она является подлинным признанием, не теоретическим или вербальным, но действенным, определенного онтологического постоянства; постоянства, которое длится и благодаря которому продолжаемся мы; постоянства, которое подразумевает определенную историю и требует ее, в противоположность инертному или формальному постоянству чистой *ценности*, закона. Это увековечивание свидетельства, которое каждую минуту могло бы быть опровергнуто. Это свидетельство не только вечное, но и творческое, и потому более творческое, чем онтологическая ценность того, о чем оно свидетельствует, что последнее более значительно.

Н. Онтология, ориентированная таким образом, очевидно, открыта в направлении откровения, которого она, впрочем, не могла бы ни требовать, ни предполагать, ни принять в себя, ни даже - в абсолютном смысле - понять, но с которым она может в какой-то мере находиться в согласии. Честно говоря, возможно, что такая онтология будет в состоянии развиваться только на почве, предварительно подготовленной откровением. Но для рефлексии это должно быть удивительно; вера метафизика может возникнуть только в определенной ситуации; в такой ситуации, как наша, главным фактором является существование христианских представлений. Без сомнения, нужно отказаться раз и навсегда от наивно-рационалистической идеи системы утверждений, верной для мышления *вообще*, для сознания *как такового*. Подобное мышление является субъектом научного познания, субъектом, который есть лишь идея и ничего, кроме идеи. Напротив, онтологическая система может быть признана только лично, всей полнотой существа, вовлеченного в драму, которая является его собственной, хотя и бесконечно распространяется, - существа, которому дана единственная власть утверждать себя или отрицать, согласно тому, признает ли он Бога, открывается ли ему - или отрицает его и закрывается для него: ибо именно в этом выборе состоит сущность его свободы.

возникнуть только в определенной ситуации; в такой ситуации, как наша, главным фактором является существование христианских представлений. Без сомнения, нужно отказаться раз и навсегда от наивно-рационалистической идеи системы утверждений, верной для мышления *вообще*, для сознания *как такового*. Подобное мышление является субъектом научного познания, субъектом, который есть лишь идея и ничего, кроме идеи. Напротив, онтологическая система может быть признана только лично, всей полнотой существа, вовлеченного в драму, которая является его собственной, хотя и бесконечно распространяется, - существа, которому дана единственная власть утверждать себя или отрицать, согласно тому, признает ли он Бога, открывается ли ему - или отрицает его и закрывается для него: ибо именно в этом выборе состоит сущность его свободы.

РАЗЪЯСНЕНИЯ

1) Чем становится с этой точки зрения понятие доказательства бытия Бога?

Очевидно, нужно подвергнуть его тщательному пересмотру. На мой взгляд, всякое доказательство относится к некоей данности - к вере в Бога, в меня или в других. Доказательство может представлять собой лишь вторичную рефлексии определенного мною типа; реконструктивную рефлексии, стремящуюся оплодотворить рефлексии критическую; рефлексии, которая является восстановлением, но лишь в той мере, в какой она остается зависимой от того, что я назвал слепой интуицией. Очевидно, что восприятие онтологической тайны как метапроблематической является смягчением этой восстановительной рефлексии. Но нетрудно заметить, что здесь речь идет о рефлексивном движении сознания, не касаясь эвристических процессов. Доказательство может лишь подтвердить нам то, что в действительности нам уже дано.

2) Что означает здесь понятие божественного атрибута?

Это в философском плане гораздо более неясно. Я вижу пока только подходы к решению, впрочем, решение возможно только там, где есть проблема, а выражение "проблема Бога", вне всякого сомнения, противоречиво и даже кощунственно. Метапроблематика - это прежде все-

го "мир, который превосходит всякое понимание", но это живой мир и, как пишет Мориак в "Клубке змей", мир творческий. Мне кажется, что бесконечность, всемогущество Бога могут постигаться только путем рефлексии: мы можем понять, что невозможно отрицать эти атрибуты, не погружаясь в область проблематики. И приходится снова сказать, что теология, к которой подводит нас философия, по своей сути негативна.

3) Задаться вопросом о смысле связи в отношении к понятию метапроблематики. Для меня вообще обладать бытием можно лишь будучи укорененным в онтологической тайне, и с этой точки зрения я могу сказать, что не существует лишь абстрактное как таковое (в котором заключается вся жизнь для чистой проблематики). Необходимость соединить бытие связи с просто бытием. Это последнее распространяется на бытие связи (бытие Пьера распространяется в связке "*Пьер - хороший*").

Нужно вернуться ближе к тому, что мной уже сказано об интуиции, поскольку это все еще не вполне для меня ясно.

Речь идет, в сущности, о такой интуиции, которая была бы действенной, но которой я бы никоим образом не обладал. Но ее присутствие выражалось бы в онтологическом беспокойстве, заставляющем работать рефлексию. Чтобы это объяснить, нужно было бы начать с примера, с иллюстрации: возможно, это требование чистоты или даже истины. Эта интуиция находится *не во мне*. Она требует что-то найти, изобрести, если мы не хотим оставаться в состоянии отрицания.

В сущности, к признанию этой интуиции подводит размышление над тем парадоксом, что *я сам не знаю, во что я верю* (парадокс, который уже давно меня занимает; его нужно уточнить и понять глубже). Примем произвольно противоположное - что я могу составить нечто вроде перечня моих объектов веры, списка того, во что *я верю*, и того, во что *я не верю*; следовательно, *мне дана, для меня ощутима* разница между тем, что я принимаю, и тем, чего я не принимаю.

Всякая конкретизация (относящаяся к тому, во что я верю, согласно моему утверждению), предполагает, по крайней мере, возможность подобного перечисления, подобного списка. Но, с другой стороны, мне кажется, что

бытие, на которое направлена вера, трансцендентно по отношению ко всякому возможному перечислению, то есть что оно не может быть *таким же* объектом, как и все другие, *наряду с другими* (и, наоборот, быть *наряду с другими* может лишь вещь или объект).

Это еще не вполне ясно, даже для меня.

(Естественно, здесь не нужно пускаться в перечисление предметов позитивной *веры*; в этом случае список не нужен; здесь комплекс, *данный как неразделимый*; и тогда ересь будет состоять в произвольном оперировании составляющими этого комплекса.)

Меня спросят: "О какой *вере* вы говорите?" Здесь от меня все еще требуют конкретизации; если я откажусь конкретизировать, меня упрекнут в том, что я нахожусь в состоянии такой неопределенности, что невозможна никакая дискуссия, а тем более разъяснение. Однако нужно расценивать такую всеобщую, глобальную веру как первичную по отношению ко всякому возможному разъяснению: она подразумевает причастность к реальности, сущность которой не может быть *конкретизирована* и *детализирована*. Подобная причастность была бы невозможна, если бы эта реальность не присутствовала во мне, если бы она *не облекала меня полностью*.

Осмыслить, насколько возможно, тот факт, что наиболее посвященные являются наиболее самоотверженными. Посвященное существо ограничивает себя. Но так ли это бывает у тех, кто посвятил себя общественному делу?

15 января 1933

Феноменологические аспекты смерти

Она может выглядеть предельным выражением нашей греховности - или, напротив, "подлинным освобождением" (как предельная неспособность к служению - или, наоборот, как преодоленная неспособность к служению). С другой, более поверхностной, точки зрения мы можем рассматривать ее как предательство.

Существо, которое все более рассматривает себя как свободное, не может не относиться к смерти как к освобождению (я вспоминаю, что рассказывала нам мадам Ф* по поводу смерти мадам В*); и невозможно ни в коей мере согласиться с мнением, согласно которому это было бы "иллюзией" (абсурдность уверений типа: "Вы ясно увиди-

те, что это заблуждение..."). Но в какой степени вера в это освобождение делает его по-настоящему возможным? Проблему нужно ставить с максимальной четкостью (то, что в любом другом случае было бы лишь "гипотезой"¹, становится здесь несокрушимой уверенностью. Замечу попутно, что христианская идея умерщвления плоти должна быть понята в связи с этой "освобождающей смертью". Это обучение высшей надчеловеческой свободе.

Еще замечу, что существует способ принять свою смерть - предельная значимость последних мгновений, когда просветляется душа [и становится свободной в том смысле, который я стремился уточнить]. Фундаментальная ошибка Спинозы - отрицание ценности всякого размышления о смерти. Платон, напротив, все о ней прочувствовал. Рассмотреть самоубийство в связи со всем этим (я думаю о маленьком N*, об ужасной смерти которого мы узнали вчера). Распорядиться собой подобным образом - это противоречит свободе как самопросветлению.

16 января

Очень важно для размышления. Существо, абсолютно посвятившее себя другим, не признает себя вправе свободно располагать собой. Самоубийство связано с неспособностью служения.

19-20 января

Размышление над вопросом: что такое "я" и его содержание?. Когда я думаю над тем, что подразумевает вопрос о "я", поставленный в общем смысле, я догадываюсь о его значении. Какое я имею качество, чтобы разрешить его? И, следовательно, любой ответ (на этот вопрос), *исходящий от меня*, должен быть подвергнут сомнению.

Но не может ли мне дать ответ кто-то другой? Сразу возникает возражение: качество, которое должен иметь этот "другой", чтобы мне ответить; возможная достоверность его ответа - во всем этом должен разобраться именно я. Но каким качеством я должен обладать, чтобы в этом разобраться? Не впадая в противоречие, я могу сослаться лишь на некое абсолютное суждение, которое в то же время будет для меня ближе, чем мое собственное; если я буду

рассматривать это суждение как *внешнее* по отношению ко мне, вопрос о том, как его оценить и чего оно стоит, с неизбежностью встает снова. Таким образом, он перестанет существовать как вопрос и превратится в призыв. Но, может быть, в той мере, в какой я сознаю *этот призыв таковым*, я прихожу к признанию того, что он возможен, лишь если во мне есть нечто не мое, что-то более близкое мне, чем я сам, - и тут же призыв видоизменяется.

Мне возражат: этот призыв в первоначальном смысле может не иметь реального объекта; он может потеряться в ночи. Но что означает это возражение? Что я не воспринял никакого ответа на этот "вопрос", то есть, что "кто-то другой не ответил". Я остаюсь здесь на уровне констатации или не-констатации; но тем самым я замыкаюсь в кругу проблематического (то есть того, что находится *передо мной*).

24 января

Вчера, во время прогулки, я снова размышлял о господстве нашего собственного господства, которое представляет собой явную параллель с рефлексией второго порядка. Ясно, что это вторичное господство не относится к техническому порядку и может быть уделом лишь некоторых. В действительности мышление вообще - это "некто"; и этот "некто" есть человек техники, так же, как и субъект эпистемологии, поскольку она рассматривает познание как некую технику, и таков, я думаю, случай Канта. Напротив, субъект метафизической рефлексии совершенно противоположен по отношению к "некто"; он вовсе не *"все равно, кто"* (*человек с улицы*). Всякая эпистемология, претендующая считать себя основывающейся на мышлении вообще, идет к прославлению техники и человека толпы (демократизм познания, которое *в своей основе есть разрушение*). Впрочем, не стоит забывать, что сама эта техника есть результат деградации по отношению к творчеству, которое ее предполагает и которое она превосходит на том уровне, где царствует "некто". Последний также является результатом деградации: но, признавая его, мы его создаем; мы живем в мире, где деградация все более и более воздействует на облик реальности.

¹ Быть может, поэтому агностик в корне не приемлет понятие души.

2 февраля

Я решил снова заняться всем этим. Нужно сказать, что тайна - это проблема, которая покушается на внутренние условия собственной возможности (но не на свои понятия). Фундаментальный пример - свобода.

Как то, что не проблематизируется, может быть эффективно осмыслено? Поскольку я рассматриваю мыслительный акт как способ рассмотрения, этот вопрос не может иметь решения. Непроблематизируемое не может быть рассмотрено по своему определению. Только такое представление о мышлении совершенно неадекватно; от него нужно абстрагироваться. Но надо признаться, что это крайне трудно. Я вижу лишь, что мыслительный акт непредставим и должен сознаваться таковым. Более того, нужно рассматривать высокое представление о нем как совершенно неадекватное.

Но противоречие, заключенное в мышлении о тайне, отпадает само собой, если прекращают обращаться к ложному и являющемуся помехой представлению о мышлении.

6 февраля

Я перечитываю свои заметки от 16 января. Почему существо, совершенно свободное для другого, не признает за собой права свободно располагать собой? Именно потому, что, располагая собой таким образом (самоубийство), оно становится бесполезным для других, или, по крайней мере, действует так, как будто совершенно не заботится о том, чтобы быть полезным для других. Следовательно, здесь проявляется абсолютная солидарность. Строгая противоположность между самоубийством и мученичеством. Все это вращается вокруг формулы: наиболее самоотверженная душа фактически является самой свободной. Она стремится быть средством; но самоубийство отрицает ее как средство.

Мои заметки от 24 января по-прежнему кажутся мне важными; очевидно, что "некто" есть фикция, но все происходит так, как если бы эта фикция стала реальностью; она все более и более явно рассматривается как реальность. (Однако практик не может быть чистым практиком, техника может *использоваться* только там, где соблюде-

ны определенные минимальные условия психо-физиологического равновесия, и уместно было бы задать вопрос: возможна ли в конечном счете техника, касающаяся самих этих условий?)

Вернемся к понятию проблематизации. Мне кажется, что все попытки проблематизации обусловлены идеальным положением определенной последовательности опыта, которое нужно сохранять *вопреки* явлениям. В этом отношении, с точки зрения проблематики, какой бы она ни была, чудо есть нонсенс, и оно никогда не будет признано. Только нельзя ли подвергнуть критике саму идею этого эмпирического континуума? Нужно было бы поискать однозначную связь между таким способом постановки вопроса и моим определением тайны. Это, без сомнения, нужно было бы проверить в случае с какой-либо конкретной проблемой.

Я бы хотел сказать, что эта последовательность присутствует во всякой проблематизации и является "системой для меня", которая меня привлекает. Я вовлечен *in concreto* в систему, которая по определению никогда не могла бы стать объектом или системой для меня, но только для мысли, которая меня наполняет и меня понимает, но с которой даже идеально я не могу себя отождествить. Здесь слово "вне" используется во всей полноте его смысла.

Всякая проблематизация связана с "моей системой", а "моя система" есть продолжение "моего тела".

Подобный эгоцентризм можно оспаривать, но в действительности любая научная теория в конечном счете возникает из *percipio**, а не только из *cogito*. *Percipio* образует реальный, хотя и хорошо замаскированный, центр всякой проблематизации как таковой.

Я подумал сейчас, что здесь нужно найти спекулятивный эквивалент практического теоцентризма, который признает главенство Твоей Воли, а не моей. Мне кажется, это главное. Но, с другой стороны, нужно видеть, что сам по себе теоцентризм предполагает теоретические утверждения, которым крайне трудно придать форму. Твоя Воля не является для меня абсолютной данностью, как моя воля к жизни, мой аппетит; Твоя Воля для меня есть нечто та-

* Восприятие (лат.) - Прим. ред.

кое, что нужно признать, прочесть, в то время как мой аппетит просто требует, заставляет признать себя.

7 февраля

Чем более прошлое мыслится *in concreto*, тем меньше смысла в том, чтобы провозглашать его неизменным. То, что оно не зависит от совершающегося в настоящем действия и от творческой интерпретации, является лишь определенной схемой событий, которая есть просто абстракция.

Проникнуть вглубь прошлого - *прочитать* прошлое.

Интерпретация мира в связи с техникой, в свете техники. Мир, *доступный прочтению, дешифровке.*

Чтобы подвести итог, скажу, что вера в неизменность прошлого является следствием дефекта духовного зрения. Мне скажут: "Само по себе прошлое неподвижно, изменяется только наше отношение к нему. Но не нужно ли здесь быть идеалистом и считать, что прошлое неотделимо от нашего к нему отношения?" Еще могут сказать: "Является незыблемым фактом, что Пьер совершил такое-то действие в такой-то момент времени; но только интерпретация этого действия может быть различной, и она является внешней по отношению к реальности самого Пьера и его действия". Но я уверен, что это последнее утверждение неверно, хотя совершенно не могу этого показать. Мне кажется, что реальность Пьера - бесконечно трансцендентная по отношению к его действию - вовлекается в эту интерпретацию, которая возобновляет и воссоздает его действие.

Возможно, эта идея абсурдна; посмотрим. Но я охотно бы сказал, что реальность Пьера каким-то образом составляет одно целое с его возможностями, осуществляющимися в его действиях, в той данности, которая претендует считаться неизменяемой. Это бесконечно ясно на высшем плане, на христологическом уровне, но становится все более и более смутным и неопределенным по мере погружения в обыденность. Но обыденность - это лишь предел; значение романтизма состоит в том, что он показал нам, что его не существует и не может существовать.

8 февраля

Моя история для меня непроницаема; она моя лишь постольку, поскольку мне не ясна. В этом смысле она не может быть интегрирована в мою систему и, возможно, даже ее разрушает.

11 февраля

Все это, я чувствую, должно быть проработано. В сущности, "моя история" - понятие неясное. С одной стороны, я рассматриваю себя как предмет возможной биографии. С другой, говоря о некоем собственном внутреннем опыте, я разоблачаю иллюзию, которая составляет сердцевину всякой биографии, я расцениваю всякую биографию как фикцию (на это указывает моя заметка о статье Гоголя, посвященной Шлецеру).

14 февраля

Подумать об автономии: мне кажется, что можно законно говорить об автономии лишь в плане *управления*. Может ли познание - акт познания или его результат - быть уподоблено управлению?

15 февраля

Управление родовым именем, состоянием. Сама жизнь уподобляется имуществу и рассматривается как подлежащая управлению. Здесь есть место для автономии; но чем ближе мы подходим к творчеству, тем меньше можно говорить об автономии, или о ней можно говорить только на низшем уровне, связанном с использованием: художник, пользующийся своим дарованием, например.

Идея автономных (научных) дисциплин; она также интерпретируется в связи с управлением. Идея определенного предмета эксплуатации, имущества или капитала, которые используются по какому-либо назначению.

Эта идея теряет всякий смысл по мере восхождения к понятию философского мышления. Да, это так; дисциплина рассматривается как поле или способ эксплуатации.

Связать это с самим понятием истины; объяснить понятие скрытых очертаний, которое использует те, кто верит, что разум должен быть автономен в поисках истины. Это мне пока еще не вполне ясно. Мне кажется, что всегда исходят из двойного понятия поля, которое необходимо

для эксплуатации, и оборудования, которое сделало бы ее возможной. Как будто мы отказались признать, что это оборудование может быть предельно совершенным. Идея жутьничества, которую объявляют невозможной для реального осуществления.

Я стараюсь думать, что идея автономии связана с определенным родом редукции или обособления субъекта. Чем полнее я погружаюсь в деятельность, тем менее законно можно говорить, что я автономен (в этом смысле философ менее автономен, чем ученый, сам ученый менее автономен, чем инженер). Автономия связана с существованием некоторой строго ограниченной сферы деятельности. Если это так, вся кантианская этика основывается на чудовищных противоречиях, на спекулятивной аберрации.

Моя жизнь, рассмотренная во всей полноте ее содержания - предположим, что такое рассмотрение возможно - не кажется мне руководимой (ни мной, ни кем-то другим). И именно потому, что я сознаю ее непостижимой (см. записи от 8 февраля). Между управляющим и управляемым должно существовать известное соответствие, которое здесь исчезает. В системе *моей жизни* управление подразумевает искажение (впрочем, искажение, необходимое в одном отношении, но кощунственное в других).

Это нас подводит к преодолению противоположности между автономией и гетерономией. Ибо гетерономия - это управление со стороны кого-то другого, но все еще управление; мы остаемся на том же уровне. В сфере любви или творчества это различие теряет всякий смысл. В глубине моего сознания и в той сфере, где растворяются практические различия, понятия автономии и гетерономии становятся неприложимыми.

16 февраля

Однако разве я признаю здесь всякий смысл слова "автономия", идею независимости разума, выраженную в самом статусе закона? Во что превращается здесь идея разума, во всем управляющего собой? Или - глубже - какова метафизическая ценность признания самого акта законотворчества? Вот в чем в действительности состоит проблема. Мне кажется, что законотворчество является лишь формальной стороной управления, и, следовательно, не

выше его. Тем самым все, что вне управления, то по определению - вне закона.

Автономия как не-гетерономия. Я понимаю под этим, что она связана, говоря феноменологически, с предложенной и отвергнутой гетерономией; это "я сам!" маленького ребенка, который начинает ходить и отказывается от протянутой ему руки. "Я хочу заниматься своими делами сам", - такова первоначальная форма автономии; она относится главным образом к делам и подразумевает, как я уже отмечал, понятие определенной сферы деятельности, ограниченной в пространстве и во времени. Все это относится к интересам, какими бы они ни были, может рассматриваться сравнительно легко как ограниченный подобным образом район или область. Более того: я могу управлять, или думать, что управляю не только моим имуществом, моим состоянием, но и всем, что может быть уподоблено состоянию, в общем, тем, чем я *обладаю*. И наоборот: там, где неприменима категория обладания, я ни в каком смысле не могу говорить об управлении другими или самим собой, ни, тем самым, об автономии.

21 февраля

Поскольку мы находимся в бытии, мы находимся вне автономии. Вот почему сосредоточенность, поскольку она связана с бытием, переносит меня в ту сферу, где автономия более не мыслима; это так же верно для творчества, для всякого акта, который связан в тем, что я существую. (Любовь к существу в этом отношении может быть абсолютно приравнена к творчеству.) Чем более я существую - тем более я утверждаю себя существующим, тем менее я полагаю себя автономным; чем больше я думаю о своем бытии, тем меньше я воспринимаю его как подлежащее собственной юрисдикции¹.

1 Подобные предположения составляют главный признак метафизики, которая ставит некую онтологическую покорность на то место, которое традиционная философия, начиная со Спинозы, отдает свободе. Это соответствовало тому, что такая философия включала требование к субъекту совершенно слиться в одно целое с некоей имманентной Мыслью. Сама возможность подобной идентификации радикально отрицается в метафизике (11 сентября 1934).

26 февраля

Предположить, что человеку дан некий совершенно безвозмездный дар - некоторым людям или всем - в процессе истории. В каком смысле философ имеет право или даже возможность абстрагироваться от него? Коснуться здесь автономии (или принципа имманентности, что, в основе своей, одно и то же), означает сказать: "Этот дар представляет собой инородное тело в процессе диалектического мышления; по крайней мере, как философ я не могу его признать". Заключено ли это непризнание в самом понятии философии? Здесь в итоге мы видим отказ вторгнуться в систему, которая рассматривается как закрытая. Но *in concreto* что это означает для меня, философа? Эта система не является моей мыслью, она выходит за ее пределы; моя мысль лишь вовлечена в некое бесконечное развитие, но она рассматривает себя как законно соизмеримую с ним¹.

По поводу обладания

Определенная единичная субъективность (*unite-sujet*), или некто, выполняющий функцию единичной субъективности, становится центром восприятия по отношению к некоему *кто-то*, который относится к самому себе, или которого мы считаем относящимся к самому себе. Здесь существует отношение, которое является переходным лишь в грамматическом плане (глагол "обладать" почти никогда не употребляется в пассивной форме, что очень показательно) и которое, будучи по своей сущности *действительным* для единичной субъективности, имеет тенденцию перейти в это состояние единичной субъективности, но подобный переход не может осуществиться полностью.

Чтобы действительно *обладать*, необходимо в какой-то степени *быть*, то есть быть непосредственно для себя,

¹ Она выходит за ее пределы, сказал я, и это - не ошибка; но самое главное в то, что она трансцендентна по отношению к системе. Здесь, вероятно, нужно обратиться к самому понятию, и я склонен думать, что философ, поскольку он философ, в той мере, в какой он постигает собственную реальность, отрицает себя как философа; роль философов прошлого столетия (Шопенгауэра, Ницше) состояла как раз в освещении этого аспекта диалектики, благодаря которому философ приходит к отрицанию себя как специалиста (*сентябрь 1934*).

чувствовать себя как нечто страдательное, изменяемое. Взаимозависимость бытия и обладания.

Замечу, что существует четкое соотношение между фактом обладания рисунками X¹, которые показывают гостям, и фактом обладания идеями в связи с той или иной проблемой, которые можно высказать при случае. Все, что мы имеем, в силу своего определения может быть продемонстрировано. Интересно заметить, что очень трудно перевести в форму существительного это "сущее"; "сущее" превращается в "обладание сущим", как только оно рассматривается как то, что можно продемонстрировать. Но в определенном смысле "иметь совесть" означает показывать самому себе. Совесть как таковая не является обладанием, разновидностью обладания, но она может быть связана с использованием того, что рассматривается как обладание. Всякое действие выходит за пределы обладания, но может само рассматриваться как обладание; и это есть результат определенной деградации. Замечу, что секрет, в противоположность тайне, в своей сущности есть обладание, поскольку он может быть раскрыт.

Нужно отдавать себе отчет в том, что всякое другое духовное обладание имеет своим источником нечто скрытое (мои мысли укоренены в том, что я есть), но это скрытое характеризуется как таковое тем, что оно мне не принадлежит, оно в сущности есть *unbelonging**. Следовательно, и я в каком-то смысле не принадлежу себе; в этом смысле я не абсолютно независим.

27 февраля

Мы демонстрируем то, что мы имеем, мы раскрываем то, что мы есть (частично, конечно).

Творчество как высвобождение скрытого. Но философии нет без философского творчества: она не может, не отрицая или не предавая себя, кристаллизовать в своих результатах опыт повседневного существования.

1 марта

Не нужно ли определять желание, исходя из обладания? Желать - значит обладать, не обладая; то есть в желании уже существует психический, или не-объективный,

* Непринадлежащее (англ.) - Прим. ред.

элемент обладания. Но именно благодаря его оторванности от объективного элемента желание приобретает настойчивость.

4 марта

Мое самое глубокое, самое незабываемое убеждение (и если оно еретическое, тем хуже для ортодоксии) состоит в том, что Бог не хочет, чтобы мы любили его вопреки своим убеждениям, но чтобы его прославляли через веру и исходя из нее. Вот почему столько нравоучительных книг кажутся мне невыносимыми. Этот Бог, восстающий против разума и некоторым образом ревнивый по отношению к собственным творениям, в моих глазах выглядит лишь идолом. Написать это для меня облегчение. И я заявляю, что буду неискренним всякий раз, когда выскажу суждение, обратное тому, что я только что написал. Вчера - непреодолимое замешательство в разговоре с X*. Я ему высказал свое неприятие "конфессионального". Он не понимает и видит в этом гордыню; истина как раз в обратном¹.

5 марта

То, что я написал вчера, требует разъяснения. Это верно для той стадии, на которой я нахожусь, но я знаю, что эта стадия еще примитивная.

Вновь прослушал Missa Solemnis Вейнгартнера с тем же чувством, что и в 1918 году. Нет произведения, которое бы я ощущал более близким к своим мыслям. Это - лучший комментарий.

¹ Как бы то ни было, абсолютно верно, что всякая попытка создания психологии божества (*psychologie divine*), всякое стремление вообразить отношение Бога ко мне вызывает у меня непреодолимое недоверие. Я никак не могу согласиться, что мы можем каким-либо идеальным образом представить себя на месте Бога - я имею в виду поставить себя на Его место для того, чтобы обернуться на самое себя. Я вовсе не отрицаю, что из этой невозможности вытекают огромные трудности метафизического и теологического порядка. Но приходится сознаться, что одним из главных препятствий мне видится усиленное использование множеством теологов принципа аналогии в качестве выхода из затруднения. Впрочем, моя позиция в этом вопросе мне самому кажется рискованной, шаткой, глубоко неудовлетворительной (*запись от 13 сентября 1934*).

8 марта

По поводу одной фразы Брамса, которая меня неотступно преследовала всю вторую половину дня; я вдруг понял, что не существует всеобщего как концептуального порядка, и здесь ключ к музыкальной идее. Но как трудно это понять! Идея возможна лишь как плод некоего духовного развития. Интимная аналогия с живым существом¹.

10 марта

Вновь думал о самоубийстве: кажется, опыт показывает нам, что люди могут быть *disposed of**, *got rid of***. Я считаю, что и я могу оказаться *disposed of*. Но здесь нужно четко определить границы, в которых действительно эффективно это внешнее испытание морали окружающих. В действительности оно гораздо сложнее, когда речь идет о людях, которые никогда не существовали для меня. *Being disposed of* все более и более теряет свое значение, когда дело касается существ, которые когда-то что-то значили для меня и с необходимостью продолжают значить. ("Понятие" (?), которое передает выражение "относится к прошлому", неоднозначно; оно все более погружается в неопределенность. Оно приобретает жесткий смысл, когда речь идет о вышедшем из употребления и отброшенном инструменте, о дефекте.) Мне скажут, разумеется, что нужно установить строгое различие между другим как объектом, который действительно *got rid of*, и всем комплексом субъективных суперструктур, которые надстраивает над ним мое сознание и которые переживают свой объект, по мере того как мое сознание его переживает. Но, как с замечательной ясностью показали неогегельянцы, это различие в действительности очень сомнительно и нуждается в подтверждении. Оно также имеет ограниченное применение; оно все более утрачивает смысл там, где речь идет о существе, реально связанном с моей жизнью. Это можно

* Зброшены (англ.). - Прим. ред.

** Оставлены (англ.). - Прим. ред.

¹ Это также следует продумать и разработать. Конечно, Бергсон прав: здесь мы находимся в сфере, где длительность воплощается именно в том, что она подводит к концу. Это можно было бы назвать структурным аспектом порядка реальности. Однако Бергсон, вероятно, недостаточно высветил его (*запись от 13 сентября 1934*).

отрицать, лишь считая, что слово "связанный" здесь неприемлемо и что абсолютный монадизм является истиной. Если это не так, а для меня ясно, что в действительности это не так, нужно признать, что невозможно исходить из этого там, где существует подлинная интимность. Интимность - это поистине фундаментальное понятие.

Но тогда ясно, что я могу рассматривать себя как *заброшенного* только при условии, что я буду считать себя совершенно отчужденным - короче, отбросив всякую возможность навязчивой идеи, сделаю вывод, что чем более интимным и глубоким будет мое отношение к самому себе, тем более сомнительным и даже абсурдным будет представление о том, что я сам себя формирую как объект, который в моей власти полностью вывести из употребления. [Само собой разумеется, что, когда я использую понятие навязчивости, я сознаю те последствия, которые повлечет за собой это совершаемое мной убийство; я не избавляюсь в действительности от своей жертвы; она присутствует в самой сердцевине навязчивой идеи, которая меня преследует, хотя я думаю, что избавился от нее.] Здесь мне могут сказать: вся проблема состоит в том, чтобы знать, сознает ли жертва эту навязчивую идею, которую она вызывает у того, кто считает обладание вычеркнутым из своего мира. Но нужно было бы вплотную заняться самой проблемой сознания и прежде всего обновить избитую терминологию, которую мы употребляем по привычке в определениях. Очевидно, что если я присоединюсь к психофизической связи, то мне придется заявить, что там, где разрушается тело, и сознание, без сомнения, уничтожается. Остается узнать, как следует относиться к такой связи.

Я думаю, устройство мира таково, что нам некоторым образом предлагают поверить в такую связь и, следовательно, в реальность смерти. Но в то же время тайный голос, слабые признаки рождают в нас предчувствие, что это лишь видимость, что нужно рассматривать и оценивать все это как видимость. Здесь проявляется свобода, восстающая против видимости; свобода, которая, по мере того как она пробуждается, обнаруживает в рамках опыта некие обещания - намеки, которые усиливают и высвечивают друг друга, - на освобождение, зарю еще непредставимую.

По поводу смерти, умерщвления плоти: понять, что в христианстве смерть представляет по отношению к жизни

некоторое преимущественное состояние, или переход к нему, некий рост, а не искажение или отрицание, как вынуждает нас думать зловещая оборотная сторона смерти. Если бы последнее было верно, Ницше был бы совершенно прав; но он ошибался, поскольку придерживался всецело натуралистического понимания жизни, и с этой точки зрения эта проблема лишена всякого смысла. Такое понимание жизни не допускает ничего по ту сторону ее, никакого более высокого уровня реальности.

Без даты

К проблеме бытия.

Проблема бытия вначале встает как проблема предельной субстанции мира. Поиски ее решения по своей сущности могут лишь привести к разочарованию: размышление показывает, что понятие субстанции само по себе смутно, двусмысленно, возможно, вообще неприменимо к миру в его полноте; но главное, что субстанция, даже если предположить, что она найдена, может оказаться несущественной. Отсюда разрыв между требованием, самим по себе неясным, которое породило проблему, и терминами, в которых эта проблема ставится; даже если бы она была или могла быть решена, это требование не было бы удовлетворено. С этого момента эта требовательность стремится к самоосознанию. Совершается переход к идее организации или некоей интеллигибельной структуры. Таков один из возможных путей.

Но есть и другие: рефлексия над понятием видимости, над следствием самого факта существования видимостей; с другой стороны, рефлексия над фактом утверждения.

Существуют видимости, которые явно могут быть распознаны как таковые. Мираж во всех его формах. Но на этом уровне мы никогда ничего не достигнем, кроме уточнений. Однако будет сделана великая попытка продолжить все направления, рассматривая опыт во всей его полноте как феномен. Но здесь возникнет очень сложная проблема критериев; та же, что возникает, к примеру, когда нужно разделить качества на первичные и вторичные. Размышление закончится открытием того, что первичные качества не обязательно имеют онтологический приоритет перед вторичными. Здесь еще нужно подумать над требованием, которое ощущается как радикальная потребность

стать ясным для самого себя.

Проблема утверждения. Вся онтология концентрируется вокруг акта утверждения, рассматриваемого не само по себе, не как акт, но в своей специфической направленности. Впрочем, именно в этой зоне устанавливается нечто вроде опасного соседства между онтологией и логикой.

12 марта

Никогда и ни в коем случае утверждение не может проявляться как порождающее ту реальность, которую оно утверждает. Формула здесь такова: я это утверждаю, поскольку это есть. Данная формула, впрочем, уже передает первичную рефлексия, но на этой стадии "*это есть*" выглядит как существующее вне утверждения и до него; оно воспринимается как данность. Однако здесь возникает вторичная рефлексия. Утверждение переносится на почву, незатронутую и как бы освященную, "*это есть*". С этого момента я говорю себе: но это "*это есть*" само предполагает некое утверждение. Здесь возникает регрессия, которая выглядит беспредельной, по крайней мере, пока я не начну рассматривать утверждение как исходное. Однако не будем настаивать на этом. Допустим, что в каком-то смысле я изначально вовлечен в бытие; я здесь под собой подразумеваю утверждающего субъекта. Последний не выступает здесь посредником между бытием и утверждением; теперь встает проблема, поднятая мной в записях от 19 января, потому что неизбежно я приду к вопросу о своем онтологическом статусе по отношению к окружающему бытию. Погружен ли я в него, или, наоборот, оно распоряжается мною каким-либо образом? Но если оно мною руководит, то что ему дает эта власть и что она точно означает?

14 марта

Можно ли сказать, что более глубокая рефлексия подведет нас к признанию того, что утверждение предполагает возможность позиции, предшествующей ему некоторым образом и передающей ему сущность, которая становится содержанием этого утверждения? Вполне вероятно, что это и есть истина. Но как мне к ней подступиться?

Во всяком случае, надо заметить, что это превосходство позиции по своей сути трансцендентно по отношению

к метапроблематике (см. запись от 6 февраля).

Тоска в эти дни переходит все пределы. Конференция по разоружению заканчивается. Инцидент в Киле и ужас, царящий там. Бывают моменты, когда я живу с чувством, что смерть подступает к нам, ко всем, кого мы любим. Сегодня по дороге к В* у меня было нечто вроде озарения; простая мысль: "Думая, что тебе снится кошмарный сон, ты проснешься. Это и будет то, что ты называешь сегодня смертью". Это меня поддержало. Вот способ вынести мысль о разрушении Парижа, которая меня преследует.

16 марта

"Тайны - это не те истины, которые превышают наше понимание, но те, которые нас объемлют" (Р.П. Жув).

31 марта

По поводу самоубийства N*. В моей ли власти довести себя до абсолютного бессилия? Могу ли я использовать свою волю, чтобы дойти до такого состояния, когда я не смогу больше желать, вообще ничего не смогу? Допускает ли реальность это абсолютное отступничество, или, по крайней мере, нужно ли оно ей? Меньше всего можно утверждать, что действительность в любом случае устроена таким образом, чтобы поддерживать у меня веру в возможность подобных поступков, в их предельную эффективность. Все видимости, сконцентрированные вокруг меня, поддерживают мою веру в то, что я могу эффективно *get rid of myself**.

Так выглядит феноменология самоубийства, которая состоит в исследовании, как может являться мне самоубийство: полное избавление, но при этом освободитель, сам себя избавляя, одновременно себя и уничтожает.

Но остается место и для другого типа рефлексии - гиперфеноменологической? Являются ли достоверными эти согласованные друг с другом видимости? Они выглядят связанными, чтобы дать мне основания думать, что мое освобождение здесь является радикальным. Но возможно ли подобное абсолютное действие, осуществляемое мной по отношению ко мне же? Если это так, кажется, я был бы вправе требовать для себя чего-то вроде дружеского рас-

* Избавиться от себя (англ.) - Прим. ред.

положения со своей стороны, так как я не мог бы продолжать существовать без моего собственного постоянного разрешения на это. Весь вопрос заключается в том, чтобы узнать, какой реальностью я обладаю в мире, структура которого такова, что он допускает то, что я назвал абсолютным предательством. Во всяком случае, для меня очевидно, что такой мир исключает возможность участия в бытии, основанную на моей субъективной реальности. Я здесь представляю собой лишь результат, *something that happened to be**, но в то же время я приписываю этому случившемуся, к которому себя свожу, самую серьезную власть над собой. Не здесь ли заключено внутреннее противоречие? Иными словами, я - это моя жизнь. Но в состоянии ли я ее мыслить?

11 апреля

Я осознал это заново: для каждого из нас в каждый момент возможно худшее, то, что мы рассматриваем как худшее; у нас нет объективной гарантии, что этого не произойдет. Нужно, чтобы это было совместимо с идеей Бога - всемогущего Бога. Однако не доказывает ли сам факт возможности худшего бесконечную слабость Бога? Кажется, что между бесконечной слабостью и бесконечным могуществом существует таинственное единение, по ту сторону мира они совпадают.

23 июля

После дискуссии с R.C* по поводу связи между страданием и грехом.

Я полагаю, что эта связь, собственно говоря, не может быть подтверждена опытом, то есть не может быть перенесена в план конкретного опыта. В присутствии страдающего человека я не могу сказать ему: "Ваше страдание является воздаянием за вполне определенный грех, который, впрочем, может быть, и не ваш". (С* привлекал сюда наследственность, что, с религиозной точки зрения, является искажением.) Мы здесь находимся в сфере *непостижимого опытом* (l'insondable); и тут есть нечто, что можно постараться прояснить философскими методами. Странная вещь: страдание приобретает действительную мета-

физическую или духовную значимость лишь в той мере, в какой оно содержит в себе непостижимую тайну. Но с другой стороны, - в том-то и парадокс, - всякое страдание в своей сущности есть "нечто"; отсюда его непреодолимое стремление найти себе объяснение или обоснование. Однако это как раз и невозможно. С религиозной точки зрения проблема состоит в том, чтобы превратить страдание в позитивную ценность. Здесь я предвижу целую диалектику: дать частичное объяснение в плане воздаяния означает полагать Бога кем-то, иначе говоря, поставить его на один и тот же уровень с единичным бытием, которое страдает, тем самым подстрекая страдающее существо к спору, к бунту. (Почему я, а не другой? Почему это грех, а то - не грех? И т.д.) Очевидно, что мы должны подняться на уровне сравнения и дискуссии. Без сомнения, нужно сказать, что "данное конкретное страдание" должно рассматриваться как действительное участие во вселенской тайне, понимаемое как братство, как метафизическая связь.

С другой стороны нельзя никогда забывать, что тот, кто извне - я думаю об R.C* - обращает мое внимание на связь между моим страданием и моим грехом, должен быть внутренне пригоден для этого. Он должен сам быть всецело смирившимся и чувствовать себя соучастником моего греха. Может быть, даже нужно, чтобы он участвовал в моем страдании. Короче, для этого нужно, чтобы он был моим вторым "я". Просто другой человек не может играть эту роль, он не годится для нее. Возможный переход к философской позиции Христа¹.

26 июля

Обладание и пространственность. "Обладать" связано с "брать", но кажется, брать можно лишь то, что расположено в пространстве, или то, что подобно пространственному. Рассмотреть подробно оба эти случая.

1 Эти заметки, на мой взгляд, имеют большое значение, поскольку касаются метафизической связи, которую подразумевает священство, невзирая на конфессиональное своеобразие. Они позволяют, я полагаю, увидеть пропасть, которая разделяет позицию священника и позицию моралиста. Как только священник превращается в моралиста, он этим отрицает себя как священника.

* Нечто случившееся (англ.). - Прим. ред.

30 июля

Я хотел заметить, что центром страдания, как мне кажется, является та зона, где обладание встречается с бытием. Может быть, мы уязвимы лишь в том, чем мы обладаем. Но так ли это?

Только что, во время прекрасной прогулки, я снова думал о фундаментальной *изменчивости* прошлого. В сущности, представление, что события расположены по ходу истории, есть ложное представление. При ближайшем рассмотрении исторического отложения не существует. Прошлое зависит от прочтения, от определенного типа прочтения. И я чувствовал, как в моем сознании все четче обрисовывалась идея взаимосвязи прошлого и внимания, которое концентрируется вокруг него. Понятие "свершившегося раз и навсегда", "просто прошедшего", если это так, скрывало бы в себе подлинный паралогизм. Я не могу не думать, что это передо мной открылся новый путь, на который я еще не вступил. Может быть, здесь удастся в новом свете взглянуть на смерть; но я не вижу этого четко, пока это лишь предчувствие. Рассмотреть позитивные следствия критики идеи исторического вклада.

13 августа

Знание как вид обладания. Владение секретом. Иметь, располагать чем-то - здесь также обнаруживается то, что я писал о возможности показать. Абсолютная противоположность между секретом и тайной, которой в силу ее сущности я не могу владеть, не могу распорядиться. Знание как общественный в своей основе вид обладания.

14 августа

Двойное постоянство, заключенное в обладании (я беру в качестве типичного примера владение секретом). Сам по себе секрет есть нечто сопротивляющееся длительности; длительность на него не накладывается; но таков же и субъект, иначе секрет был бы нарушен в соприкосновении с ним. Очевидно, что секрет прямо уподобляется охраняемому объекту, скрываемому содержанию. Я думаю, что такое уподобление становится возможным с того момента, как я вступаю во владение им. Но вот что замечательно: анализ пространственного сохранения сам подводит нас к духовному, я уже давно это отметил.

Задаться вопросом: в какой степени мы имеем чувство? При каком условии чувство может трактоваться как объект обладания? Я полагаю, исключительно с социальной точки зрения, и лишь поскольку я являюсь собеседником для самого себя.

Присутствие как то, чем я ни в коей мере не располагаю, чего я не имею. Вечное стремление либо превратить его в объект, либо рассматривать в качестве аспекта себя самого. Как будто нам чего-то не хватает для его осмысления.

Интеллектуальное обладание: некоторые существа устроены так, что могут присваивать себе объекты интеллектуального обладания; они устроены по образу тех порядков, которые сами установили вокруг себя. Но можно сказать и наоборот - эти порядки являются лишь символом той системы, которая установлена ими внутри самих себя. Во всяком случае, соответствие здесь настолько строгое, насколько это возможно. Посредничество тела как принципа, в себе недоступного для перестановок. Эта система, которую я установил в себе, зависит от чего-то, чем я в конечном счете не располагаю.

Когда я нахожусь в "нормальных" условиях, моя интеллектуальная собственность согласуется с природой владения; но это соответствие прекращается с того момента, как условия изменяются. По правде говоря, кажется, что сами по себе условия зависят от меня каким-то образом и потому стремятся сложиться так, чтобы сделать возможным обладание. Но это в значительной степени иллюзия.

15 августа

Снова занят проблемой, что означает факт обладания качествами. Мне кажется, что "такое же" имеет смысл только в системе обладания; возможно, возвращение к категории обладания, чтобы мыслить свойства, необходимо для уверенности в том, что мы представляем себе последовательность качеств. Я очень устал сегодня вечером, но мне кажется, что именно это путь, которым следует идти.

16 августа

Я хочу сказать, что в момент вступления категорий "такое же" и "еще больше" одновременно скрыто вводится ка-

тегория обладания. Это было бы приемлемо даже для уникального качества, тем более, что мы не можем не рассматривать его, пытаясь его обрисовать. Я чувствую, что это имеет важные метафизические последствия, особенно это касается невозможности мыслить Бога как объект обладания, как "имеющееся". В этом смысле вся теория атрибутов неуклонно стремится нас дезориентировать; *ego sum qui sum** Священного Писания, в онтологическом смысле, является наиболее адекватной формулой.

Уместно было бы задать вопрос: каково отношение между обладанием и пассивностью? Я думаю, что мы пассивны, что мы даем повод точно в той же мере, в какой мы участвуем в системе обладания. Но это, несомненно, лишь один аспект более глубокой реальности.

Нельзя ли понимать обладание как некую разновидность бытия?

Очевидно, что все эти размышления, на вид столь абстрактные, для меня объединены непосредственным опытом с тем, что мы имеем (что является внешним без бытия). Всегда нужно возвращаться к типичному случаю, каким является телесность, факт обладания телом, обладания тидичного, обладания абсолютного. И, помимо всего, телесность выражает мою связь с моей жизнью. Онтологическое значение пожертвования жизнью, мученичества; я уже писал об этом, но нужно без конца к этому возвращаться. Сейчас я вижу необходимость сразу подчеркнуть кажущееся тождество и действительную противоположность мученичества и самоубийства; одно - утверждение себя¹, другое - бегство от себя.

Онтологические основания христианского аскетизма. Только не нужно, чтобы это самоограничение (бедность, целомудрие) было абстракцией; нужно, чтобы все, чего лишаются, было сразу обретено² на высшем плане. Я думаю, что все евангельские тексты должны быть перечитаны в свете этих размышлений.

* Я есмь сущий (лат.). - Прим. ред.

¹ Ясно, что эта формула неадекватна: мученик утверждает не себя, а то бытие, о котором он свидетельствует актом своего страдания; в случае самоубийства, наоборот, самость утверждает себя вопреки способу, при помощи которого она стремится отстраниться от реальности (27 сентября 1934).

27 сентября

Я перечитываю последние записи. Проанализировать понятие принадлежности, *belonging*. Мое тело и принадлежит мне, и не принадлежит; здесь коренится противоположность между самоубийством и мученичеством. Вскрыть метафизические основания исследования пределов, в которых я имею право располагать своим телом. Было бы абсурдно осуждать жертвование под предлогом того, что мое тело или моя жизнь мне не принадлежат. Подумать, в каком смысле, в каких пределах я владею своей жизнью.

Идея принадлежности, кажется, предполагает идею органичности, по крайней мере, поскольку она подразумевает наличие "внутреннего". Но эта идея "внутреннего" неясна. Если подумать, то можно обнаружить, что она не чисто пространственная. Здесь самым лучшим примером является дом или все, напоминающее дом, допустим, пещера.

Я размышлял об этом в Люксембурге, откуда привез формулу: "Обладание есть функция системы, состоящая в отношении с другим, поскольку оно другое"³. Нужно видеть в действительности, что скрытое, секрет есть *ipso facto* то, что можно показать. Завтра я хочу рассмотреть противоположность этому с точки зрения бытия. Для меня очевидно, что бытие в действительности не подразумевает ничего подобного; возможно даже, что в системе бытия другое стремится к растворению, к отрицанию себя.

28 сентября

Исследовать, не отрицается ли в бытии различие между внешним и внутренним как таковое. Связь с проблемой видимости. Подумать, не переносится ли понятие видимости, как только оно появляется, в план обладания. Когда мы спрашиваем, какова связь между бытием и явлениями, в которых оно представлено, мы имеем в виду то, как они могут быть с ним интегрированы; поскольку появляется понятие интеграции, мы переходим в план обладания. Бытие, кажется, никогда не может быть суммой.

³ Связующим звеном выступает тот факт, что различие внутреннего и внешнего подразумевает такие перспективы, которые возможны только там, где вводится различие между собою и другим.

7 октября

Снова вернуться к категории обладания как включенной в понятие о том, что субъект имеет предикаты. Несущественный характер противоположности между сохранением для себя и производством вовне. Обладание содержит в себе возможность чередования того и другого. Исследовать отношение этого факта и акта сознания. Не включает ли в себе сознание также эту двойную возможность? Возможно ли фундаментальное различие между фактом обладания сознанием и фактом его проявления, направленности на других? *Другое* уже присутствует, когда я обладаю сознанием для самого себя, и я полагаю, что выражение его невозможно именно поэтому. Отсюда нужно было бы перейти к подсознательному и сверхсознательному. Можем ли мы их различить? Возможно, нужно связать это с тем, "*что есть я*" (см. запись от 12 марта).

Можно ли говорить, что проблема касается только обладания или того, что рассматривается как обладание? Я объединил бы ее с тем, что я писал об онтологической тайне. В проблематической сфере различие между внешним и внутренним существенно; оно стирается как только мы вступаем в область тайны.

11 октября

Исследовать отношения между обладанием и возможностью. Сказать: "Я обладаю возможностью" ... означает: я рассматриваю *возможность* как свой атрибут, свое достоинство. Но это не все: "обладаю" означает "могу", поскольку это имеет смысл "располагаю". Здесь мы касаемся самого неясного, самого глубинного в обладании.

13 октября

Связать мои записи последних дней с тем, что я говорил когда-то о функционировании. Функция по своей сущности есть нечто, чем обладают, но по мере того как моя функция меня поглощает, она становится мной, она подменяет собой то, что есть я. Различать функцию и действие, поскольку действие явно не подпадает под категорию обладания. Как только появляется творчество - в любой степени - мы находимся в сфере бытия; именно здесь мы должны достигнуть полного понимания. Одна из трудностей состоит в том, что творчество в конечном смысле этого

слова, без сомнения, возможно лишь в пределах определенного обладания. Чем более свободно творчество, тем более приближается оно к абсолютному творчеству.

Схема

1. Нужно отметить, что философы в своем большинстве на протяжении истории отворачивались от проблемы обладания. Это, несомненно, связано с тем, что содержится двойственного, темного, почти непостижимого в этом понятии.

2. С того момента, когда внимание философа обращается на обладание, это состояние не может не казаться ему неоправданным. Впрочем, возможно, что феноменологический анализ обладания составил бы полезное введение в новое исследование бытия. Под феноменологическим анализом я понимаю анализ внутреннего содержания мышления, в противоположность психологическому анализу, направленному на *состояния*.

3. Мне кажется:

а) что можно говорить об обладании лишь там, где *некто* вступает в отношение с *кем-то*, рассматриваемым как центр присвоения и владения в некоторой превосходящей степени;

в) что, точнее, мы можем выражаться в терминах обладания, лишь когда мы действуем в системе, в которой независимо от способа и степени перемещений, сохраняет смысл противоположность внутреннего и внешнего;

с) что эта система раскрывается рефлексии как содержащая, в силу своей сущности, отношение к другому, поскольку оно другое.

4. Система обладания является самой системой предикации или характеризуемого. Но метафизическая проблема, которая здесь присутствует, состоит в том, чтобы знать, в какой степени подлинная реальность, реальность как таковая, может быть охарактеризована; и, если бытие по своей сущности нехарактеризуемо, то, разумеется, нехарактеризуемое не есть неопределенное.

5. Нехарактеризуемое, таким образом, есть то, чем нельзя обладать. Переход к присутствию. Присоединить сюда различие между "ты" и "он". Очевидно, что "ты", рассмотренное как "он", подпадает под характеризующее суждение. Но не менее ясно, что "ты", взятое как "ты", пе-

реносится на другой уровень. Исследовать похвалу с этой точки зрения.

Противоположность между желанием и любовью представляет собой очень важный *пример* противоположности между обладанием и бытием. Желать в действительности означает обладать, не обладая. Желание может рассматривать одновременно как аутоцентрическое и как гетероцентрическое (противоположность самого себя и другого). Любовь преодолевает противоположность себя и другого, поскольку переносит нас в сферу бытия.

Другое важное приложение: различие между автономией и свободой (см. запись от 16 февраля).

23 октября

Я отмечаю сегодня, что в содержимом также заключена идея потенциального действия (возможность наливать, проливать и т.д.). В содержимом есть то же, что и во *владении*, - возможность. Содержимое не является чисто пространственным.

27 октября

Понять глубже, чем раньше, природу зависимости бытия по отношению к обладанию: наша собственность нас поглощает. Метафизические основания потребности охранять. Возможно, я объединяю это с написанным мною по поводу сделки. Самость воплощается в имеющейся вещи; более того, она возможна лишь там, где есть собственность. Исчезновение себя в действии, в каком бы то ни было творчестве; по-моему, возвращение себя возможно лишь когда в творчестве возникает пауза.

29 октября

Нужно развивать то, что я уже сказал о нехарактеризуемости. Мы не можем мыслить свойство, не обращаясь к субъекту, не соединяя их связью, которую передает глагол "принадлежать". Но это предполагает некие очертания, которые нужно уточнить. Мы находимся в системе, которая главным образом предполагает использование формы "*такое же*"; эта характеристика выбрана *среди* других. Но, с другой стороны, мы не стоим перед набором черт, как предлагает феноменизм; всегда существует нечто трансцендентное по отношению к нему. Но не являет-

ся ли оно функцией самой позиции, которую я занимаю перед этим "нечто"? Не является ли оно проекцией? Это мне еще пока не ясно; нужно довести все это до конца.

Думать о ком-то другом - значит каким-то образом утверждать себя перед лицом другого. Точнее, другой находится на другой стороне пропасти; он не связан со мной. Но это - пропасть, это - пустота; я могу создать его, лишь остановившись и обведя вокруг себя круг, или, если угодно, очертив себя.

30 октября

Вот что я вижу. Мир себя самого и другого есть мир отождествляемого. Поскольку я в нем заключен, я сам себя окружаю зоной пустоты. И только при условии пребывания в этой зоне я могу мыслить самого себя в категориях обладания. Идентифицировать в действительности означает признать, что некто или нечто обладают или не обладают определенным свойством, и наоборот, это свойство связано с возможностью идентификации.

Все это имеет смысл и представляет интерес, только если мы стремимся мыслить нечто высшее по отношению к миру себя самого и другого; нечто высшее, принадлежащее как таковое онтологии. Вот здесь-то и начинаются трудности.

Что очевидно, так это то, что вопрос "что есть я?" не соответствует уровню обладания. На этот вопрос я не могу ответить самостоятельно (см. мои записи за март).

ОЧЕРК ФЕНОМЕНОЛОГИИ
ОБЛАДАНИЯ¹

Вначале я бы хотел отметить взрывной характер того сообщения, которое я собираюсь сделать. Оно содержит в себе зачатки некоей философии, которую я в значительной части пока только предчувствую и которую, если это возможно, дальше будут развивать другие, в формах, детально для меня непредставимых. Впрочем, может быть, некоторые подходы, которые я намереваюсь обрисовать, ведут в тупик.

Сейчас я намерен показать, каким образом я начал заниматься проблемой обладания. Эта основная идея каким-то образом возникла на почве более конкретных исследований, и мне неизбежно придется сослаться на них вначале. Я прошу прощения за то, что цитирую здесь самого себя, но это самый простой способ ввести вас в курс моих интересов, уступивших место исследованиям, которые выглядят столь абстрактными.

Уже в "Метафизическом дневнике" я поставил проблему, которая вначале казалась чисто психологической. Я задался вопросом: как возможно идентифицировать чувство, которое испытывается впервые? Опыт показывает, что такая идентификация часто очень затруднительна (любовь может принимать формы, приводящие в замешательство, которые не позволяют тому, кто ее испытывает, догадаться о ее подлинной природе). Я констатировал, что такая идентификация тогда более осуществима, когда чувство может быть уподоблено чему-то, что я *имею*. Оно тогда очищается, определяется, интеллектуализируется. Таким образом я могу сформировать определенную идею и сопоставить ее с предварительным понятием, которое я имею об этом чувстве вообще (конечно, я сейчас схематизирую ход своих мыслей, но это неважно). Напротив, чем меньше это чувство очерчено, а, следовательно, различимо, тем меньше уверенности, что я могу его распознать. Но не существует ли, в противоположность этим чувствам, которыми я обладаю, нечто вроде эмоционального ответвления, которое до такой степени неотделимо от того, что есть я, что я не могу реально его себе противопоставить (и, следовательно, помыслить)? Таким образом, я вижу если не глубокое различие, то, по крайней мере, нечто вроде гаммы нюансов, едва ощутимый переход между чувством, что я имею, и чувством, что я есть. Отсюда запись, сделанная 16 марта 1923 года: "В сущности, все сводится к раз-

¹ Сообщение, сделанное в ноябре 1933 г. в философском обществе г. Лиона.

личию между тем, что мы имеем и тем, что мы есть. Однако чрезвычайно трудно выразить это в концептуальной форме, но это необходимо сделать. То, что мы *имеем*, очевидно, представляет собой нечто внешнее по отношению к себе. Это внешнее, однако, не абсолютно. В принципе, то, что мы *имеем* - это вещи (или то, что можно уподобить вещам, и в той степени, в какой возможно такое уподобление). Я могу обладать в прямом смысле слова лишь такой вещью, которая существует в известной мере независимо от меня. Иными словами, то, что я имею, соединяется со мной; более того, факт принадлежности мне прибавляется к другим свойствам, качествам и т.д., характеризующим ту вещь, которой я обладаю. Я имею только то, чем могу некоторым образом и в известных пределах располагать, иначе говоря, только если я могу рассматриваться как некая сила, как существо, обеспеченное властью. Я могу передавать только то, что я имею". И отсюда я перехожу к совершенно неясному вопросу - действительно ли существует непередаваемое и каким образом его можно мыслить.

Следовательно, подход существует, но он не единственный. Я не могу, например, сконцентрировать свое внимание на том, что является, в собственном смысле, *моим телом* - в противоположность телу-объекту, которое мыслит себе физиолог, - не обнаружив, что это понятие почти недоступно для обладания. И, однако, могу ли я сказать, по крайней мере, что мое тело есть нечто, чем я обладаю? Прежде всего, является ли вещь мое тело? Если я отношусь к нему как к вещи, то что такое я, которое его таким образом рассматривает? "Наконец, - писал я в "Метафизическом дневнике", - мы приходим к следующей формуле: мое тело есть (объект), моего я не существует. Идеализм имеет возможность заявить, что я - это действие, придающее объективную реальность моему телу. Не правда ли, фокус? Это внушает опасения. Между таким идеализмом и чистым материализмом существует лишь призрачное различие". Но можно пойти гораздо дальше и рассмотреть, в частности, последствия таких представлений для поведения перед лицом смерти, отношения к самоубийству.

Убить себя - не означает ли это располагать своим телом (или своей жизнью) как чем-то, чем мы *обладаем*, как вещью? Не означает ли это скрытого признания, что мы

располагаем собой? Но именно здесь и есть почти непроницаемая неясность: что значит "собой"? Что это за таинственные отношения между "самим" и "собой"? Не ясно ли, что у существа, которое отказывается себя убить, поскольку не признает за собой такого права, так как оно не принадлежит себе, это отношение совершенно другое? Не замечаем ли мы под различием в формулировках, на вид ничтожным, нечто вроде непреодолимой пропасти, которую можно лишь осваивать шаг за шагом?

Я ограничусь этими двумя начальными пунктами, существует множество других; мы узнаем их по ходу изложения, по крайней мере, некоторые из них.

Следовательно, необходим анализ. Я хочу предупредить, что этот анализ не будет *редукцией*. Он покажет нам, напротив, что мы находимся в присутствии непостижимой данности, которую мы не можем даже полностью вместить. Но признание *нередуцируемого* составляет уже в философском плане крайне важный шаг, который даже может некоторым образом трансформировать осуществившее его сознание.

Мы не можем мыслить это нередуцируемое, не мысля потустороннее; и я думаю, что двойное существование этого нередуцируемого и потустороннего и определяет метафизическое состояние человека.

Вначале нужно отметить оттенок скрытого недоверия, которое, кажется, испытывают философы к понятию обладания (я говорю "понятие", но нужно подумать, подходит ли это слово; я убежден в обратном). Можно сказать, что философы вообще отвернулись от обладания, как от идеи неясной и, по существу, неопределяемой.

Конечно, фундаментальная двойственность обладания должна быть отмечена прежде всего; но я не думаю, что можно уклониться от его исследования, которое я описываю сегодня. Оно уже было начато, когда я познакомился с книгой М. Гюнтера Штерна "Ueber das Haben". Я ограничусь цитатой в несколько строк: "Мы имеем тело. Мы имеем... Совершенно ясно, что мы подразумеваем под этим в разговорном языке; однако никто не пытается обратить внимание на то, что в обычной жизни обозначается словом "иметь", как на комплекс, и задуматься, что представляет собой обладание как таковое". М. Штерн замечает с полным основанием, что, когда я говорю: "я имею

тело", я хочу этим сказать не только "я сознаю свое тело", но также и "существует нечто, что может быть названо моим телом". Кажется, что существует средний термин, триада. Далее начинается анализ, весь расцвеченный гуссерлианской терминологией.

Я думаю, здесь нужно дать разъяснения, насколько они возможны, и постараться не прибегать к непереводаемой терминологии немецких феноменологов.

Меня могут спросить, почему я сам пользовался в этих условиях феноменологической терминологией.

Но я отвечу - нужно отметить то, что есть в этих исследованиях психологического; оно действительно касается содержания мысли, которое нужно заставить раскрыться в свете рефлексии.

Я хотел бы привести примеры, настолько ясные, насколько возможно, и такие, в которых обладание явно присутствует в точном смысле слова; существуют другие случаи, где этот смысл, точнее, этот оттенок, ослабляется, почти теряется. Эти крайние случаи могут и должны быть оставлены без внимания (иметь головную боль, иметь нужду в чем-то и т.д.). Но среди случаев первого типа, то есть случаев значительных, кажется, можно выделить две формы, которые нужно исследовать в их связях. Ясно, что обладание-владение может принимать различные виды, которые как бы выстраиваются в иерархию. Однако обладание выражается и когда я говорю: "я имею велосипед", и когда я утверждаю: "я имею идеи на этот счет", и даже - что, однако, толкает нас на несколько отличающийся путь, - "у меня есть время, чтобы сделать то-то и то-то". Оставим пока в стороне обладание - внутреннее содержание. Во всяком обладании-владении, кажется, речь идет об определенном содержании; это слово очень точное; я говорю о некотором "некто", связанном с каким-то "нечто", рассматриваемом как центр восприятия. Я намеренно воздерживаюсь от употребления термина "субъект" из-за придаваемого ему логико-эпистемологического значения. Здесь, наоборот, и в этом состоит главная трудность, мы должны стремиться проложить путь на территорию, которая не принадлежит ни логике, ни теории познания.

Заметим, что этот "некто" сразу занимает позицию, в какой-то мере трансцендентную по отношению к "нечто"; я понимаю под трансцендентностью тот простой факт, что

между тем и другим имеется различие планов или уровней, ничего не говоря о природе этого различия. Это совершенно ясно, когда я говорю: "я имею велосипед", или "Поль имеет велосипед", и когда я говорю: "Жак имеет на это очень оригинальный взгляд".

Все это очень просто, но ситуация усложняется, когда думают, что всякое утверждение, касающееся обладания, построено по модели, по прототипу, когда *некто* есть ни кто иной, как *я сам*. Кажется, что обладание чувствуется во всей полноте и ценности, только когда *я имею*. Если возможны ситуации "ты имеешь" или "я имею", то это только благодаря некоему виду переноса, который, впрочем, никогда не осуществляется без известного чувства потери.

Это до некоторой степени проясняется, если присмотреться к отношению, которое явно объединяет обладание и власть, по крайней мере, там, где собственность имеет действительный и буквальный характер. Власть - нечто такое, что я испытываю на себе, подчиняясь или сопротивляясь ей, что в конце концов сводится к одному и тому же.

Здесь мне могут возразить, что обладание стремится быть сведенным к факту содержания в себе. Но, даже если согласиться, что это так, нужно было бы заметить, и это фундаментально, что само по себе содержимое не определяется в терминах чистой пространственности. Мне кажется, что оно всегда включает в себя понятие потенциальности; содержать - это заключать; но "заключать" означает препятствовать, сопротивляться, противодействовать тому, чтобы нечто разлилось, рассыпалось, ускользнуло и т.п.

Я полагаю поэтому, что выражение, если оно будет высказано, должно обратиться против того, кто его выскажет.

Теперь мы ясно видим в центре обладания какой-то *сдерживающий динамизм*; и, без сомнения, именно здесь сдерживание имеет самое большое значение. Это проливает свет на то, что я назвал трансцендентностью "*некто*". Показательно, что отношение, воплощенное в обладании, выражается грамматически непереходным глаголом; глагол "обладать" не употребляется в пассивном залоге; происходит как бы необратимый процесс перехода "чего-то" к "некто". И я хочу добавить, что здесь речь идет не просто

о поступке, совершенном субъектом извне; нет, этот процесс выглядит как совершенный самим "некто", как его внутреннее движение. Здесь следует на мгновение остановиться, ибо мы приблизились к центральному пункту.

Мы можем выражаться в терминах *обладания* только тогда, когда мы движемся в такой системе, таким образом и с такой степенью перемещения, которые сохраняют смысл противоположности внутреннего и внешнего.

Это полностью приложимо к обладанию-включению, о котором нужно теперь сказать пару слов. Оно проявляется, когда я говорю: "*это тело имеет такое-то свойство*"; данное свойство представляется мне как находящееся или укорененное внутри тела, которое оно характеризует. С другой стороны, я вижу, что мы здесь не можем мыслить включение без некоторой силы, впрочем, столь же неясной, как и это понятие; я не думаю, что мы можем избежать представления о свойстве или качестве как определяющем некую действительность, некую сущностную энергию.

Но мы еще не подошли к концу наших исследований.

Рефлексия высвечивает здесь существование определенной внутренней диалектики. "Иметь", конечно, может в принципе означать и означает "*иметь для себя*", сохранять для себя, присваивать. Самый интересный и наиболее типичный пример здесь - "*иметь секрет*". Но мы сразу же обнаруживаем то, что я указывал по поводу содержания. Этот секрет остается таковым, лишь пока я его храню, но одновременно и пока я могу его выдать. Эта возможность предательства или раскрытия включена в определение секрета. Это не единственный случай; так бывает всегда, когда мы встречаемся с *обладанием* в прямом смысле слова.

Для обладания характерна возможность быть продемонстрированным. Существует строгая связь между фактом обладания картинами X^* , которые можно показать гостям, и фактом обладания идеями или взглядами по тому или иному вопросу.

Эта демонстрация может быть предпринята перед другими или перед самим собой; и - странная вещь - это различие, как показывает анализ, лишено всякого значения. Поскольку я демонстрирую самому себе свои идеи, я сам становлюсь другим; я - кто-то другой. И я полагаю, что

именно здесь метафизическое основание возможности выражения. Я могу выразить себя, лишь поскольку я могу предстать перед лицом самого себя как другого.

Здесь мы совершаем переход от первой формулы ко второй: мы можем выражаться в терминах обладания только в системе, включающей отношение к другому, поскольку он - другой. Нет никакого противоречия между этой формулой и тем, что я ранее говорил об *обладании*. Ибо "*я имею*" может полагать себя лишь в отношении с *другим*, ощущаемым как другое.

Поскольку я сам себя представляю как имеющего в себе, или, точнее, у себя определенные свойства, качества, то я рассматриваю себя с точки зрения другого, которому я противостою только при условии, что раньше я внутренне был ему тождественным; когда я говорю, к примеру, "я имею идеи по поводу того-то", я имею в виду: мои идеи не такие, как у всех; я могу отбросить идеи других лишь при условии, что вначале я их на мгновение и фиктивно присвою, сделаю своими.

Обладание, следовательно, не относится всецело к чисто внутреннему, что было бы лишено смысла, но соединяет в себе внутреннее и внешнее, реально различающиеся, к примеру, лишь как низкий и высокий звук. И здесь, я думаю, важнее всего само напряжение между одним и другим.

Теперь мы должны вернуться к обладанию-владению в собственном смысле слова. Возьмем самый простой случай: владение каким бы то ни было объектом, например, домом и картиной. В известном смысле можно сказать, что этот объект является внешним по отношению к своему владельцу; он отделен от него в пространстве, и их предназначения так же различны. Но все это - лишь поверхностное представление. Чем больше я акцентирую внимание на обладании, на владении, тем менее законно можно настаивать на его внешнем характере. Совершенно очевидно, что существует связь между "*некто*" и "*нечто*", и что эта связь не является просто внешним объединением. С другой стороны, поскольку "*нечто*" есть некая вещь, следовательно, оно подвержено случайностям, как это бывает с вещами, и может быть потеряно, может быть разрушено. Оно становится, следовательно, или рискует стать средоточием волнения, тревоги, опасений, и тем самым

возникает напряженность, которая является фундаментальной в системе обладания.

Мне скажут, что я могу быть совершенно безразличным к тому или иному объекту, которым я владею; но я тогда скажу, что такое владение будет лишь номинальным.

Напротив, чрезвычайно важно отметить, что обладание присутствует, и уже в самом глубоком смысле, в желании или в притязании. Желать - это значит каким-то образом обладать, не обладая; и тем самым объясняется оттенок страдания, всегда присутствующий в желании, и это, в сущности, есть выражение некоторого противоречия, внутреннего трения в этой невыносимой ситуации. Впрочем, существует абсолютная симметрия между желанием и тоской, которую я испытываю при мысли, что я теряю то, что имею, что я считал своей собственностью, то, чего у меня уже нет. Но если это так, мы, кажется, вначале не обратили внимание на то, что обладание каким-то образом зависит от времени. Здесь мы снова обнаруживаем присутствие некоего таинственного противостояния.

Несомненно, в обладании существует двойное постоянство: постоянство "*некто*", постоянство "*ничто*"; но это постоянство по своей сущности всегда под угрозой; оно хочет сохраняться, или, по крайней мере, хотело бы сохраняться; но оно ускользает от самого себя. И эта опасность заключается в переходе к другому как таковому, другому, который составляет целый мир в себе самом, и перед лицом которого я так болезненно ощущаю себя *собой*; я прижимаю к себе эту вещь, которую у меня могут отнять, и безуспешно стараюсь слиться с ней, образовать с ней единое целое. Безнадежно, напрасно...

И в этом мы обвиняем тело, телесность. Первый объект, типичный объект, с которым я себя идентифицирую и который, однако, от меня ускользает, - это мое тело; и кажется, что мы пребываем в самом секретном убежище, переходим к самому глубокому обладанию. Тело - образец принадлежности. И однако...

Но прежде чем идти дальше, вернемся еще раз к обладанию-включению. Здесь, кажется, исчезают все только что выявленные свойства. Мы поднимаемся на самый верх лестницы, которая ведет от абстрактного к конкретному; такая-то геометрическая фигура обладает таким-то свойством. Я уверяю, что здесь ничего невозможно открыть,

если не выстраивать ряд настоящих софизмов, чтобы напомнить об этом напряжении между внешним и внутренним, об этой противоположности между собой и другим. Следовательно, нужно задать вопрос: не осуществляем ли мы нечто вроде бессознательного и, в конечном счете, неоправданного переноса, перемещая обладание в самый центр сущностей? То, что я сказал о геометрической фигуре, кажется мне верным в отношении тела или живого пространства, присутствующего и имеющего подобные свойства. Здесь, впрочем, есть пункт, на котором я пока не буду настаивать и который, мне кажется, имеет второстепенную важность. Я, напротив, думаю, что статус моего тела как образца принадлежности отражает важный момент метафизической рефлексии.

Обладание как таковое, в сущности, есть *видимость* для "*кого-то*"; никогда, за исключением совершенно абстрактных и идеальных случаев, оно не сводится к чему-то, чем "*некто*" может располагать. Всегда взамен получаешь нечто вроде потрясения, и нигде это не является более очевидным, чем там, где речь идет либо о моем теле, либо об инструменте, служащем его продолжением или увеличивающем его возможности. Быть может, здесь нечто аналогичное диалектике господин и раба в "Феноменологии духа" Гегеля; и эта диалектика имеет своим источником то напряжение, без которого нет и не может быть *реального обладания*.

Мы здесь находимся в самом сердце обыденного мира - мира повседневного опыта с его утратами, его переживаниями, его средствами. Мы находились в средоточии опыта, но одновременно - в средоточии неинтеллектуального. Ибо нужно признать, что это напряжение, эта фатальная взаимосвязь ежеминутно угрожает превратить нашу жизнь в какое-то непостижимое и невыносимое рабство.

Прежде чем двинуться дальше, сделаем некоторые выводы из нашей ситуации.

Нормально или, если угодно, обычно, когда я нахожусь среди вещей, часть которых вступает со мной в отношения для меня не *только внешние*; похоже, что между ними и мною существует внутренняя связь; можно сказать, они волнуют меня тайно; и в той самой степени, в какой меня привлекают эти вещи, они имеют надо мной

власть. Существует особая вещь, поистине первая среди остальных, с которой я связан в сравнении с другими отношением, имеющим абсолютный приоритет: это мое тело. Неограниченная власть, которую оно имеет надо мной, зависит в значительной степени от моей привязанности к нему. Но самое парадоксальное в этой ситуации то, что в конце концов кажется, что я сам исчезаю в этой привязанности, что я растворяюсь в теле, с которым соединен; в буквальном смысле кажется, что мое тело меня поглощает, как и вся моя собственность. Так что, - и это новый для нас взгляд, - в конечном счете, обладание как таковое, кажется, стремится аннулировать себя в вещи, первоначально бывшей принадлежностью, но затем поглощающей того, кто раньше считал, что располагает ею. Кажется, что сущность моего тела или моих инструментов, поскольку я их рассматриваю как свою собственность, включает в себя тенденцию подчинить меня, их обладателя.

Рефлексия, однако, показывает, что этот вид диалектики возможен лишь исходя из акта отступничества, которым она обусловлена. Уже это замечание приоткрывает нам доступ к новой области.

Сколько, однако, трудностей! Сколько возможных возражений! Почему бы, например, не сказать так: "Поскольку вы рассматриваете инструмент просто как инструмент, он не имеет над вами никакой власти; это вы им располагаете, без всякой взаимности". Это чистая правда, но между обладанием вещью и властью над ней или использованием ее существует расстояние, которое мысль не может измерить; именно здесь таится опасность, которая нас интересует. Шпенглер в замечательной книге о состоянии современного мира ("Годы решения"), которую он недавно опубликовал, отмечает различие, которое я здесь имею в виду. Что касается пакетов акций и социальных слоев, он проводит различие между чистым обладанием (*das blosse Haben*) и ответственной руководящей деятельностью, которая возлагается на главу предприятия. Впрочем, он настаивает на существовании противоположности между деньгами как абстракцией, как массой (*Wertmenge*) и как реальной собственностью (*Besitz*), например, землей. Здесь есть что-то проясняющее, с одной стороны, сложную идею, которую я хотел бы сейчас раскрыть. Наша собственность нас поглощает, - сказал я; это тем более верно,

что мы более инертны перед лицом объектов, самих по себе инертных, и тем более ошибочно, что мы более живо, более активно связаны с тем, что напоминает саму материю, материю, постоянно обновляемую личным творчеством (пусть это будет сад, который я обрабатываю, пианино или скрипка музыканта, лаборатория ученого). Во всех этих случаях обладание стремится, можно сказать, не исчезнуть, а возвыситься, превратиться в бытие.

Повсюду, где есть настоящее творчество, обладание как таковое возвышается до уровня самого этого творчества; дуализм имеющегося и неимеющегося упраздняется в живой реальности. Это нужно проиллюстрировать как можно конкретнее и не только примерами, взятыми из области материальной собственности. Я имею в виду псевдособственность, которую составляют *мои идеи, мои мнения*. Здесь такое слово "обладать" приобретает одновременно и позитивное, и угрожающее значение. Чем больше я рассуждаю о моих собственных идеях, или даже о моих убеждениях, как о чем-то мне принадлежащем, - и чем я даже горжусь, может быть, бессознательно, как гордятся оранжереей или конюшней, - тем больше эти идеи стремятся оказывать на меня тираническое влияние; здесь-то и заложена основа фанатизма во всех его формах. То, что здесь происходит, - это нечто вроде неоправданной сделки, заключенной субъектом (я с сожалением использую здесь этот термин) в отношении вещи, какой бы она ни была. Здесь, по-моему, заключена разница между идеологом, с одной стороны, и мыслителем или художником - с другой. Идеолог - это один из самых опасных человеческих типов, ибо он, сам не сознавая того, становится рабом умерщвленной части его самого; и это рабство неизбежно стремится внешне превратиться в тиранию. Наконец, здесь существует связь, которая даже одна заслуживала бы самого серьезного внимания. Мыслитель, напротив, постоянно остерегается этой сделки, этой возможной окаменелости своей мысли; он постоянно находится в процессе творчества; все его мысли всегда и ежеминутно поглощены проблемой.

Это, я думаю, проясняет то, что мне остается сказать. Тот, кто остается в системе обладания (или желания), *сосредотачивается* на себе самом, либо на другом, что, в сущности, одно и то же, так как в обоих случаях в основе

лежит напряжение, противостояние, о котором я только что говорил. И здесь необходимо проникнуть гораздо глубже, чем я могу это сделать; нужно было бы взяться за понятие "я", "самого себя", и понять, что всегда, вопреки тому, что утверждает большинство идеалистов, в особенности философов сознания, "я" есть сгущение, уплотнение, и, может быть, - кто знает? - есть выражение, явно спиритуализированное, вторичной силы, не тела в объективном смысле, но *моего тела*, поскольку оно мое, поскольку мое тело есть некая вещь, которую я имею. Желание одновременно аутоцентрично и гетероцентрично; скажем, что оно видится самому себе как гетероцентричное, в то время как оно аутоцентрично, но эта видимость также является реальностью. Нам хорошо известно, что можно подняться над этим уровнем себя самого и другого: в любви, в милосердии. Любовь вращается вокруг определенного состояния, в котором нет ни меня, ни другого как такового: другой становится тем, что я называю "*ты*". Я бы предпочел, если бы это было возможно, подобрать более философское обозначение, но в то же время я думаю, что абстрактный язык может здесь нас подвести - мы окажемся вовлеченными в систему другого, иначе говоря, "*ego*".

Любовь, поскольку она отличается от желания, противостоит ему, подчиняет "я" высшей реальности, - той реальности, которая ближе к моей сущности, чем я сам, - поскольку разрыв напряженности, связывающей меня с другим, с моей точки зрения, заслуживает название фундаментальной онтологической данности; и я думаю, - я уже говорил это раньше, - что онтология избавится от схоластической рутины, только когда она обретет полное сознание этого абсолютного приоритета.

Поэтому, я полагаю, можно предвидеть, что нужно понимать под нехарактеризуемым; я говорил, что в основе представления о вещах как о субъектах, обладающих предикатами и свойствами, без сомнения, лежит перенос. Мне кажется очевидным, что различие между вещью и ее свойствами не может иметь никакого метафизического значения; если угодно, скажу, что оно чисто феноменально. Впрочем, заметим, что свойства могут полагаться лишь в системе, основанной на употреблении формы "*так же*"; свойство есть нечто выбранное среди других; но в то же

время нельзя сказать, что вещь является набором свойств. Они не могут быть рядоположенными; мы их рядопологаем лишь постольку, поскольку абстрагируемся от их специфики и рассматриваем их просто как единицы, как гомогенные сущности; но здесь присутствует вымысел, который не выдерживает проверки. Я могу рассматривать яблоко, мяч, ключ, моток ниток как объекты одной и той же природы, то есть как дополнительные единицы. Но это абсолютно не так, когда дело касается запаха цветка и его цвета, консистенции кушанья, его вкуса и удобоваримости и т.д. Поскольку характеристика состоит в перечислении свойств, которые рядопологаются, постольку это - абсолютно внешняя операция, ошибочная и ни в коем случае не позволяющая нам проникнуть во внутреннюю реальность того, что мы стремимся охарактеризовать. Но, говоря философски, важно именно признать, что характеристика подразумевает определенную позицию, занимаемую мною по отношению к другому, и некую полную пустоту или купюру между нами обоими. Я сам создаю эту пустоту тем фактом, что я внутренне *останавливаю* себя, замыкаю себя в круг, что я, без сомнения, безотчетно рассматриваю себя как вещь, заключенную в своих контурах. И только по отношению к этой имплицитно определенной вещи может рассматриваться то, что я хочу охарактеризовать. Наряду со стремлением к характеристике у того, кто ее предпринимает, должна присутствовать вера, одновременно искренняя и иллюзорная, в возможность абстрагироваться от самого себя как такового. Лейбницианская идея универсальной характеристики демонстрирует нам, до чего может довести это *стремление*. Но я думаю, что мы при этом забываем, насколько метафизически нестерпимо состояние мысли, которая считает, что она может располагаться перед вещами с целью их постижения; конечно, возможна система определений, система бесконечно возрастающей сложности; но она все равно обречена упускать сущность.

Сказать, что реальность может быть нехарактеризуема, - конечно, означает провозгласить двусмысленную формулу, внешне противоречивую, и надо опасаться интерпретировать ее как созвучную принципам обыденного агностицизма. Она означает: если я занимаю перед лицом реальности позицию, состоящую в поддержке всех попы-

ток ее охарактеризовать, я тем самым прекращаю воспринимать ее как реальность, она исчезает от меня; я нахожусь лишь перед призраком. Призраком, связь с которым неизбежно вводит меня в заблуждение, переполняет меня удовлетворенностью и гордостью, тогда как он должен был бы скорее внушать мне сомнения в ценности моего предприятия.

Характеризовать - означает некоторым образом обладать, претендовать на обладание необладаемым; это означает составить маленькое абстрактное изображение, модель, в смысле, который вкладывают в это слово английские физики, реальности, которая поддается этим уловкам, этим играм лишь самым поверхностным образом; и происходит это просто потому, что мы ограничиваем себя этой реальностью и, следовательно, изменяем самим себе.

Я думаю, что чем выше мы поднимаемся к реальности, тем более мы понимаем ее - тем более она перестает быть уподобляемой объекту, положенному перед нами, который мы изучаем, одновременно сами изменяясь. Если, как думаю я, существует диалектика восхождения в смысле, который не столь существенно, как могут считать, отличается от платоновского узнавания, то это диалектика двойная, она относится одновременно и к реальности, и к существу, которое эту реальность воспринимает. Здесь невозможно проникнуть в сущность двойной диалектики. Я ограничусь тем, что укажу совершенно новое направление, которое дает подобная философия, например, теории божественных атрибутов. Я уверяю, что, по крайней мере, атрибуты Бога в точности являються тем, что некоторые посткантианцы называют *Grenzbegriff*. Если Бытие нехарактеризуемо (то есть необладаемо, поскольку трансцендентно), поскольку оно Бытие, его атрибуты будут лишь выражением, переводом на совершенно неадекватный язык того, что абсолютное Бытие совершенно недоступно определениям, которые могут относиться лишь к *менее реальному бытию*, к объекту, лежащему перед нами, сокращаясь до его масштаба и тем самым до нашего уровня восприятия. Бог может быть дан мне как абсолютное Присутствие только в поклонении любви; любая идея, которую я могу сформулировать о нем, будет лишь абстрактным вы-

ражением, интеллектуализацией этого присутствия; и об этом я должен помнить всегда, когда пытаюсь оперировать этими идеями, иначе они сами собой переродятся в моих руках святотатца.

Наконец, мы подошли к фундаментальному, на мой взгляд, различию, которому посвящена моя работа об *Онтологической Тайне*, которую я вскоре собираюсь опубликовать: к различию между проблемой и тайной; оно, впрочем, уже вырисовывается в тех соображениях, которые я вам только что сообщил.

Я позволю себе прочесть здесь отрывок доклада, сделанного мною в прошлом году в философском обществе города Марселя.

Направляя свою рефлексию на то, что все привыкли считать онтологическими проблемами (Существует ли бытие? Что такое бытие? И т.д.), я заметил, что не могу касаться этих проблем и не видеть, как под моими ногами образуется новая бездна. Могу ли я, вопрошающий о бытии, быть уверен, что я им обладаю? Какое я имею качество, которое позволило бы мне приступить к этим исследованиям? Если я не существую, то как я могу надеяться их завершить? Даже допуская, что я обладаю бытием, как я могу быть в этом уверен? В противоположность идее, которая сначала предстает моему сознанию, я не считаю, что *cogito* может здесь нам оказать какую-то помощь. *Cogito*, как я уже писал, охраняет порог ценности, вот и все; субъект *cogito* - это субъект эпистемологический. Картезианство содержит в себе аналитическое разъединение, которое, возможно, само по себе губительно для интеллектуального и витального, поскольку в результате мы наблюдаем одинаково произвольное возвышение первого и обесценивание второго. Здесь есть фатальный ритм, который мы хорошо знаем и которому стараемся найти объяснение. И, конечно, нельзя отрицать законность оперирования с различиями уровней для живого существа, которое *мыслит и пытается мыслить себя*; но онтологическая проблема может быть поставлена лишь по ту сторону этих различий и по отношению к существу, понимаемому в своем единстве.

Таким образом, мы подошли к вопросу об условиях, содержащихся в понятии проблемы, требующей решения; там, где есть проблема, я работаю с данными, расположен-

1 Ограниченное понятие (нем.) - Прим. ред.

ными передо мной, но в то же время все происходит так, как если бы я вовсе не обращал внимания на себя в процессе решения; я бы лишь подразумевался в нем. Там, где мы приступаем к рассмотрению бытия, все иначе. Здесь онтологический статус исследователя выходит на первый план. Можно ли сказать, что я погружаюсь в бесконечное отступление? Но сам факт, что я сознаю свое отступление, возвышает меня над ним; я признаю, что весь рефлексивный процесс осуществляется внутри утверждения: *я есть* - утверждение, в котором я скорее являюсь центром, чем субъектом. Тем самым мы проникаем в метапроблему, то есть в тайну. Тайна - это проблема, которая покупается на собственные исходные данные, захватывает их и тем самым перерастает самое себя как проблему.

Здесь невозможно развить эту идею дальше, хотя это было бы нужно сделать. Я ограничусь тем, что приведу пример для закрепления этой идеи. Рассмотрим проблему зла.

Я, естественно, рассматриваю зло как беспорядок, который я наблюдаю и в котором стремлюсь обнаружить причины, или смысл, или даже скрытое предопределение. Как функционирует эта машина столь порочным способом? Или этот внешний изъян связан с реальным изъяном моего восприятия, чем-то вроде духовной дальности или астигматизма? В таком случае реально беспорядок находится во мне, но не становится менее объективным по отношению к мысли, которая его обнаруживает. Но зло, ясно констатируемое или созерцаемое, перестает быть терпимым злом, вообще, я думаю, перестает быть злом. В действительности я расцениваю его как зло, лишь когда оно настигает меня, то есть когда я вовлечен в него каким-то образом; эта вовлеченность является здесь фундаментальной; абстрагирование от него было бы в некоторых отношениях законным, но мнимым, и я не должен быть им обманут.

Традиционная философия стремилась превратить тайну зла в проблему; и поэтому, когда она приступает к реальностям такого порядка, как зло, любовь, смерть, у нас часто возникает ощущение игры, мы чувствуем, что это разновидность интеллектуальных фокусов; это чувство тем сильнее, чем более идеалистической является философия, чем более мыслящий субъект упивается свободой,

в действительности совершенно мнимой.

Нужно было бы теперь вернуться к первой части моего сообщения и попытаться показать, как она проясняется в свете этих различий. Мне кажется очевидным, что система обладания смешивается с системой проблематики, - впрочем, одновременно и с системой технических средств. Метапроблематика в действительности является метатехникой. Всякая техника предполагает комплекс предварительных абстракций, которыми она обусловлена, но которые оказываются бессильными там, где вопрос ставится о бытии в целом. Это может быть продолжено во многих направлениях. В основе обладания как проблемы или как некоей техники лежит определенная специализация или конкретизация своего "я", связанная со сделкой, о которой я недавно говорил. И здесь мы подходим к исследованию различия, которое мне кажется фундаментальным и на котором я закончу свое перегруженное сообщение; я имею в виду различие между автономией и свободой.

Важно отметить, что автономия - это прежде всего негетерономия. Исходная формула автономии: "я сам занимаюсь своими делами". Поэтому мы видим здесь то напряжение между собой и другим, которое составляет сам ритм мира обладания. Впрочем, нужно признать, я думаю, что автономия имеет отношение к любой системе, где возможно управление, в какой бы то ни было форме. Она в действительности включает в себя понятие некоторой сферы деятельности и определяется тем более явно, чем более четко ограничена эта сфера во времени и пространстве. Все, что относится к сфере ее интересов, какими бы они ни были, с достаточной легкостью рассматривается как ее область, ею ограниченный район. Более того. Я могу рассматривать свою жизнь в значительной мере как поддающуюся управлению со стороны другого или меня самого ("меня самого" здесь означает "не другого"). Я могу управлять всем, что может в какой-то мере быть уподоблено, даже косвенно, обладанию. И обратно: когда категория обладания становится неприменимой, я больше ни в каком смысле не могу говорить ни об управлении, ни об автономии. Возьмем, например, категорию дара (литературного и художественного). До некоторой степени дар может быть управляемым, когда тот, кто им обладает, пользуется им как собственностью; идея такого управле-

ния совершенно противопоказана гению, который ускользает от самого себя, переходит через пределы во всех возможных смыслах. *Человек (есть) гений*, он *обладает* талантом (выражение "*иметь гений*" является бессмысленным). Я думаю, что идея автономии, как ее ни мыслить, связана с некоторым преумножением или обособлением субъекта. Чем более целостно я вступаю в деятельность, тем менее законно я могу назвать себя автономным; в этом смысле философ менее автономен, чем ученый, ученый менее автономен, чем практик. Самое автономное существо в известном смысле является самым связанным. Но неавтономия философа или великого художника не является гетерономией так же, как любовь не является гетероцентризмом. Она укоренена в бытии, то есть вне себя (или по ту сторону от себя), в зоне, которая трансцендентна по отношению ко всякому возможному обладанию, в зоне, которой я достигаю в созерцании, в поклонении. Для меня это означает, что эта не-автономия и есть сама свобода.

Здесь не стоит вопрос о том, чтобы дать хотя бы только набросок теории свободы, ибо вначале нужно было бы спросить, не содержит ли противоречия идея теории свободы. Что бы я здесь отметил, так это то, что и в святости, и в художественном творчестве, где сияет свобода, проявляется со всей очевидностью, что свобода не есть автономия: и в первом случае, и во втором аутоцентризм всецело растворяется в любви. По этому поводу можно было бы сказать, я думаю, что большинство недостатков кантианства, по сути дела, связано с тем, что Кант ничего этого не подозревал, он не видел того, что сам может и должен быть трансцендентен, безотносительно к автономии и гетерономии.

Нужно перейти к заключению, и это нелегко. Я хотел бы вновь вернуться к моей первоначальной формулировке. Я заявлял, что мы придем к признанию нередуцируемого, но также и к признанию того, что находится по ту сторону его; и эта двойственность представлялась мне фундаментальной характеристикой метафизического статуса человека. Эта нередуцируемость, какова она? Я не думаю, что в наших возможностях дать ей определение, но мы можем в какой-то мере ее локализовать. Это онтологический изъян, присущий сотворенному существу, по крайней мере, падшему. Этот изъян, по сути своей, явля-

ется инерцией, но такой инерцией, которая стремится стать некоей негативной деятельностью; мы не можем его уничтожить; мы должны, напротив, сначала его признать; благодаря ему существует некоторое количество автономных и соподчищенных дисциплин, каждая из которых представляет угрозу единству бытия, поскольку стремится его поглотить, но каждая из них имеет свою ценность, свое оправдание. Нужно, чтобы эти действия, эти автономные функции встретили противовес - центральную деятельность, посредством которой человек обнаруживает присутствие тайны, в которой находятся его корни и без которой он - ничто: религию, искусство, метафизику.

ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Работа Габриэля Марселя "Быть и иметь" переведена на русский язык впервые. Это сравнительно небольшое по объему произведение включает в себя записи 1928-1933 годов, объединенные под названием "Метафизический дневник", и резюмирующий их "Очерк феноменологии обладания".

Габриэль Оноре Марсель (1889-1973), до сих пор известный русскому читателю только из статей и учебных пособий по "критике современной буржуазной философии", - одна из крупнейших фигур французской культуры XX века. Будучи основателем католического экзистенциализма, он занимался одновременно и литературным творчеством; как драматург он известен не меньше, чем как философ.

Долгая и наполненная трудами жизнь Марселя, в сущности, была развертыванием во времени тенденции к мистико-религиозному постижению, постоянно присутствовавшей в его же творчестве. Индивидуальные поиски на этом пути привели его к ортодоксальному католицизму. В 1929 году - сорока лет от роду - Марсель официально принял католическое вероисповедание. Его дневниковые записи 1928-1929 годов воспроизводят динамику этого духовного движения.

Марсель - человек, несущий на себе печать религиозной призванности, в своей собственной жизни столкнувшийся в том, что принято называть откровением. Его внимание (как философа) всецело сосредоточено на внутреннем духовном опыте. Именно этим определяется специфика его концепции и форма большинства его философских работ.

Несколько слов о форме. Философские произведения Марселя имеют характер фрагментарных записей, - таков принцип, положенный им в основу своего творчества. Ибо тот материал, с которым он работает - данности внутреннего экзистенциального опыта, уникального для каждой личности, - исключает возможность изложения его в виде унифицированной системы. Дневниковая же форма как раз является оптимальной: дневник - инструмент и результат рефлексии, предельно искреннее обращение человека к самому себе. В идее дневника заложен принцип исповеди, фундаментальный для христианства. Такая форма позволяет слышать "одиноким голос человека", в чем Марсель и видит задачу философии существования.

Исходный пункт рефлексии - непосредственно данная человеку реальность неразрывной мистической связи сознающего се-

бя субъекта с собственным телом. Эта связь есть воплощенность (*incarnation*). "Экзистенциальный взгляд на реальность возможен только как точка зрения воплощенной личности". Воплощенный субъект лишен возможности что-либо изменить в своем фундаментальном состоянии, как-либо его преодолеть. Воплощенность представляет собой условие всякого экзистенциального опыта. Все существующие объекты мыслятся таковыми, поскольку их связь с субъектом представляется по аналогии со связью субъекта с телом. Телесность подразумевает вписанность в пространство и время, неотвратимое приближение смерти. Условия воплощенного существования жестоки; по сути дела они были бы непереносимы для сознания, если бы оно не обладало способностью отвлекаться и рассеиваться. Единственный выход к свободе для человека в его экзистенциальной реальности связан с мистическим постижением Присутствия (*presense*) Бога.

Название работы - "Быть и иметь" - раскрывает сущность онтологического выбора, перед которым поставлена личность. Она может подняться к аутентичному бытию, реализовав тем самым свою единственную и фундаментальную свободу. Но бытие трансцендентно по отношению к миру субъект-объектного разделения, который Марсель называет миром обладания. Поэтому выход к нему возможен только через преодоление последнего.

В основе системы обладания лежит эгоцентризм субъекта, ограничивающего себя зоной пустоты от всего того, что он стремится сделать своим объектом. Все виды отношений между субъектом и тем, что он превращает в объект, сводятся к потребности "иметь". Там, где субъект и объект разделены, происходит подмена и извращение всех человеческих устремлений. Рационалистическая философия также поражена обладанием, поскольку оно заключено уже в самой структуре логического мышления, когда предполагается, что субъект высказывания обладает определенными характеристиками. В противовес рационализму европейской метафизики, исходным пунктом которой является картезианское *cogito*, Марсель ставит своей целью разработку "конкретной онтологии", основанной на мистическом проникновении в Тайну (*mystere*) бытия. В концепции Марселя понятие Тайны противостоит рационалистическому понятию проблемы. Для него проблемный подход есть порождение системы обладания, способ рассмотрения объекта посредством противопоставления его познающему мышлению.

Тайна, напротив, "есть нечто, во что я вовлечен; сущность ее в том и состоит, что чтобы не быть всецело передо мной". Таинственное - это то, что не подлежит проблематизации, оно совпадает с онтологическим. Бытие есть Тайна. Следовательно, всякое индивидуальное бытие является выражением онтологической тайны, и человек может прикоснуться к ней, погружаясь в глубины своей личности.

Условием этого является направленность всех внутренних сил на постижение Тайны, сосредоточенность (*recueillement*). Под сосредоточенностью Марсель понимает медитативное состояние обращенности на самое себя, уход от всего внешнего и чуждого, установление "внутренней тишины". Способность к сосредоточению заложена в "самой метафизической структуре бытия". Из этого корня вырастает всякое надрациональное постижение - музыка, поэзия, пророческое видение. Достижение состояния сосредоточенности служит необходимой подготовкой себя к приятию откровения. Без откровения конкретная онтология невозможна. В самом начале "Метафизического дневника" Марсель пытается, насколько это вообще возможно, описать свой собственный мистический опыт. В откровении человек ощущает себя в единстве с бытием, раскрывающимся ему как божественное Присутствие. Непосредственное знание о Присутствии не может быть выражено понятийно. Марсель видит порочность рациональной теологии в стремлении превратить божественное Присутствие в объект характеристики и доказательства, и тем самым - в объект обладания. Не отказываясь в принципе от понятия доказательства бытия Бога, он отводит ему второстепенное место: доказательство относится к области вторичной рефлексии, рационального воспроизведения того, что уже открылось интуитивно. Так как конкретная онтология должна строиться на экзистенциальном опыте, то центральное место в ее системе занимает не доказательство, а свидетельство (*testoignage*). Присутствие Бога свидетельствует всей жизнью уверовавшего человека, поскольку она становится ориентированной на высшие ценности. Эгоцентризм, характеризующий мир обладания, уступает место теоцентризму. Признавая примат божественной Воли над личной, сливаясь с ней воедино, человек преодолевает господствующее в мире разделение. Он становится совершенно чуждым миру, в котором он живет. "Тайна открывается лишь существу, ... главная характеристика которого будет состоять в полном несовпадении с собственной жизнью". Свидетельствовать При-

существо Бога означает противопоставить миру обладания, сущностью которого является отступничество от высших ценностей, капитуляция перед злом, духовные данности религиозного опыта - верность, надежду, любовь, самопожертвование. Эти данности составляют духовно-практическую основу конкретной онтологии. Верность обязательствам (*engagement*), скрепленным Присутствием Бога, свидетельствует "онтологическое постоянство" личности, указывает на присутствие в ней трансцендентного ядра, неподвластного времени. Это - единственный для воплощенного существа способ победить время и смерть. Подлинная верность сопряжена с терпением и смирением - добродетелями, забытыми в мире эгоизма и обладания. Теоцентрическая ориентация сознания побуждает и собственную жизнь рассматривать как нечто не принадлежащее себе самому. Тогда единственным назначением человека и смыслом воплощенного существования становится служение. По мере того как личность преодолевает свой эгоцентризм, она освобождается для служения. Это аналогично тому, как сосредоточение освобождает сознание от внешнего содержания, чтобы дать место интуитивному постижению. "Наиболее самоотверженная душа фактически является самой свободной". Но в мире обладания свободой считается всего лишь возможность произвольно распоряжаться собой. Это касается и права на добровольный уход из жизни, когда обстоятельства существования делают его невыносимым. Служение не допускает самоубийства: нельзя уничтожить то, что тебе не принадлежит. Прямой противоположностью самоубийства является мученичество и самопожертвование верующего, рассматривающего себя как средство свидетельства. Эгоцентризм и себялюбие порождают господствующую в мире обладания неспособность к служению, делая жизнь человека бесполезной в трансцендентном плане. Способность преодоления эгоцентризма лежит в основе не только религии, но и творчества, и любви - всюду, где осуществляется действительный прорыв к свободе.

Любовь - движущая сила служения. Структура отношения любви противоположна структуре обладания. Эгоцентрист не может любить, не разрушая окружающей его зоны пустоты. То, что в системе обладания называется любовью, в действительности - не более, чем желание, стремление вовлечь другое существо в орбиту своего эгоцентрического космоса. Подлинная любовь превращает чужого человека, прежде воспринимаю-

щегося как "Он", как объект внешнего отношения, в "Ты", второе "Я" любящего. "Я" и "Ты" образуют единство, в котором растворяется противоположность внутреннего и внешнего. Для верующего человека Божественное Присутствие есть высшее "Ты", с которым он находится в постоянном и актуальном единстве. Поэтому Присутствие Бога раскрывается как милосердие (*charite*), гарантия помощи и защиты. Как способность помочь, милосердие представляет собой высший предел реализации способности к служению. Бог выступает как "Ты" по отношению ко всякому обратившемуся к Нему существу. Это - абсолютная доступность и открытость. Ее антиподом является абсолютная неспособность к служению человека, всецело занятого собой. Выйти из состояния занятости собой" означает перестать быть занятым каким бы то ни было определенным предметом", отвлечься от всего, что рассматривается как объект обладания. Но здесь человека, душа которого лишена интуиции Присутствия, подстерегает ощущение тоски и безысходности, на которое указывают Кьеркегор и Хайдеггер. В этом состоянии, однако, еще не содержится позитивного момента рефлексии, и для замкнутого в себе субъекта оно является тупиковым, лишенным проблеска надежды. Но такое пессимистическое мировосприятие коренится в неспособности к служению. Марсель называет его "фундаментальным отсутствием благодати". В глазах Марселя пессимизм связан только с непросветленным состоянием субъекта, ибо онтологическая структура мира дает место надежде. Но надежда возможна лишь благодаря божественному Присутствию. По сути дела, она все же трансцендентна этому миру, так как существует "лишь там, где есть место чуду", и ее метафизическим корнем является стремление к спасению. Она является как бы окном, которое иногда раскрывается. Никому не известно, в каком случае надежда (как и молитва) окажется эффективной, в каком - нет. Марсель полагает, что наиболее эффективна надежда (и молитва) слабого и страдающего существа в тех ситуациях, когда она становится единственным орудием безоружного. Природа надежды высвечивается яснее в предельных условиях, способных породить не только надежду, но и отчаяние. В мире, где невозможно было бы отчаяние и отсутствовала бы смерть, не было бы места надежде. Надежда и отчаяние составляют религиозно-этическую антитезу, отражающую суть онтологического выбора, перед которым поставлен человек в своем бытии. Личность свободна надеяться на спасение, но свободна и счи-

тать свое существование бессмысленным. Структура бытия дает основания и для первого, и для второго. Внутренним оправданием человеческой жизни, согласно Марселю, является присутствие в ней онтологической цели, смысла, не принадлежащего жизненному порядку, трансцендентного по отношению к самому существованию. Этот высший смысл заключен в спасении. Надежда на спасение открывает человеку дверь из мира обладания в мир аутентичного бытия, вырывая его из всех разновидностей несвободы.

Сама возможность выбора обусловлена метафизической двойственностью, составляющей фундаментальную характеристику человеческого существования. Последнему присущ некий "онтологический изъян", выражающийся в духовной инертности, мешающей сосредоточить все свое существо на воле к спасению. Конкретная онтология Марселя мыслится им как противовес косности и тенденции к отрицанию, пессимизму и отчаянию, которые господствуют в мире обладания. Смысл и надежда, несмотря ни на что, все же существуют, и человеку стоит лишь повернуться к ним лицом, - вот что хочет сказать Марсель своему отчаявшемуся поколению.

И. Н. Полонская

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| I. МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ ДНЕВНИК (1928-1933) | 9 |
| II. ОЧЕРК ФЕНОМЕНОЛОГИИ ОБЛАДАНИЯ | 133 |
| Послесловие переводчика | 154 |

ГАБРИЭЛЬ МАРСЕЛЬ

БЫТЬ И ИМЕТЬ

Ведущий редактор тематической редакции - *О.А. Сердюков*

Редактор - *И.Н. Полонская*

Художественный редактор - *И.А. Чернявская*

Художник - *И.В. Горбунов*

Компьютерный набор - *И.П. Бурдужа, Г.П. Сурмачевская*

Компьютерная верстка - *И.В. Кузьменко*

AP № 060721 от 14.02.92

Сдано в набор 15.11.93. Подписано в печать 20.04.94

Издание № 11. Формат 84x108/16

Гарнитура Мысль. Офсетная печать.

Усл. печ. л. 33,60 Уч.-изд. л. 39,62

Тираж 5000. Заказ № 20

Издательство Агентство САГУНА.

346430 г. Новочеркасск, пр. Ермака 106

Типография АУМ. 346421 г. Новочеркасск,

пр. Баклановский 200