

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЕДИНОК

ЖАН-ПОЛЬ  
САРТР

СУЩНОСТИ



ОТ СЛОЖНОГО  
К ПРОСТОМУ  
И НАОБОРОТ

АЛЬБЕР  
КАМЮ

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЕДИНОК

Философский поединок

Альбер Камю

**Сущности. От сложного  
к простому и наоборот**

«Алисторус»

XX в.

УДК 355/359

ББК 63.3

## **Камю А.**

Сущности. От сложного к простому и наоборот / А. Камю —  
«Алисторус», XX в. — (Философский поединок)

ISBN 978-5-00180-219-8

Понятие о сущности - основополагающее в экзистенциальной философии. Всю действительность, в том числе и человека, экзистенциалисты рассматривают только как предмет, «сущность», «экзистенцию» в глубинном познании. Применительно к человеку, свою сущность («экзистенцию») он обретает на протяжении всей жизни. Жан-Поль Сартр (1905 - 1980), крупнейший представитель экзистенциализма, провел всесторонний анализ сущностей в различном проявлении. Однако другой представитель экзистенциализма - Альбер Камю (1913 - 1960) обвинял Сартра в нарочитом усложнении проблемы и утверждал, что смог подойти к действительной сущности человека ближе, чем это удалось другим исследователям. В книге представлены наиболее значительные произведения Сартра и Камю на данную тему. В формате PDF А4 сохранен издательский макет книги.

УДК 355/359

ББК 63.3

ISBN 978-5-00180-219-8

© Камю А., XX в.

© Алисторус, XX в.

## Содержание

Жан-Поль Сартр	6
Введение	6
Бытие-для-себя	17
Присутствие по отношению к себе	17
Конец ознакомительного фрагмента.	22

# **Жан-Поль Сартр, Альбер Камю**

## **Сущности. От сложного к простому и наоборот**

© Сартр Ж.-П. (Sartre J.-P.), Камю А. (Camus A.), правообладатели

© Перевод с французского – В. Колядко, И. Волевич, М Руткевич, Ю. Стефанов, Ю. Денисов, Е. Головина и М. Ваксмахер

© ООО «Издательство Родина», 2021

# Жан-Поль Сартр

## Мир сущностей

### (из книги «Бытие и ничто»)

#### Введение

Современная мысль достигла значительного прогресса, превратив сущее в серию явлений, которые его обнаруживают. Этим хотели устранить ряд дуализмов, обременявших философию, и заменить их монизмом феномена. Удалось ли сделать это?

Прежде всего несомненно освободились от того дуализма, когда в сущем внутреннее противопоставляется внешнему. Нет больше внешнего, если под ним понимать поверхностную оболочку, которая скрывала бы от взглядов истинную природу объекта. В свою очередь, нет и той истинной природы как сокровенной реальности вещи, существование которой можно предчувствовать или предполагать, но до которой никогда не добраться, поскольку она всегда остается «внутри» рассматриваемого объекта.

Явления, которые обнаруживают сущее, не внутренние и не внешние: все они стоят друг друга, все они отсылают к другим явлениям и ни одно из них нельзя предпочесть другому. Сила, например, не есть метафизическое стремление неизвестного рода, которое замаскировано своими действиями (ускорением, отклонением и т. д.): она – совокупность своих действий. Равным образом электрический ток не имеет тайной изнанки: он не что иное, как совокупность физико-химических действий (электролиз, нагревание углеродной нити, отклонение стрелки гальванометра и т. д.), которые его обнаруживают. Ни одно из этих действий в отдельности недостаточно, чтобы его раскрыть. Ни одно из них не указывает на что-либо позади себя: оно обозначает само себя и весь ряд в целом.

Из этого следует, конечно, что дуализм бытия и кажимости теперь теряет право гражданства в философии. Видимость отсылает к целому ряду своих проявлений, а не к скрытой реальности, которая вбирала бы в себя все бытие сущего. И видимость, со своей стороны, не есть лишенное основы обнаружение этого бытия. Доколе можно было верить в ноуменальные реальности, видимость считали чистой отрицательностью. Она была «тем, что не есть бытие»; у нее не было иного бытия, кроме бытия иллюзии и ошибки. Но это было бытие взаимности, оно было пустой отговоркой, и самая большая трудность заключалась в том, чтобы хоть как-то придать видимости связность и существование и не допускать ее растворения в глубине нефеноменального бытия.

Если мы однажды порвали с тем, что Ницше назвал «иллюзией задних миров», и если мы больше не верим в бытие позади явления, это последнее становится вполне положительным, его сущность есть «кажимость», которая больше не противопоставляется бытию, но, напротив, есть его мера, ибо бытие сущего и есть как раз то, чем оно показывается. Таким образом, мы приходим к идее феномена, которую можно встретить, к примеру, в «феноменологии» Гуссерля или Хайдеггера, – феномена, или относительного абсолюта. Феномен можно исследовать и описывать как таковой, потому что он абсолютно изъясляет самого себя.

Заодно отпадает дуализм способности и свершения. Все действительно. За действием нет ни способности, ни силы. Мы отказываемся, например, понимать под гениальностью в том смысле, в котором говорят, что Пруст «обладал гениальностью» или что он «был гением», особую способность создавать произведения, которая не исчерпывалась бы их созданием. Гениальность Пруста – это не его произведение само по себе и не субъективная способность его создания. Это само произведение как совокупность проявлений его личности.

Вот почему, наконец, мы можем также отбросить дуализм видимости и сущности. Видимость не скрывает сущности, она ее раскрывает; она есть эта сущность. Сущность сущего уже не есть свойство, заключающееся внутри него. Это обнаруживающийся закон, который управляет последовательностью своих явлений, это логическое основание данного ряда.

\* \* \*

Явление не подпирается каким-либо сущим, отличным от него самого: у него свое собственное бытие. Следовательно, первое бытие, с которым мы сталкиваемся в наших онтологических исследованиях, есть бытие явления. Явление ли оно само? Сперва оно так и выглядит. Феномен есть то, что себя обнаруживает, и бытие так или иначе себя обнаруживает перед всеми, поскольку мы можем о нем говорить и в определенной мере его понимать. Следовательно, должен быть феномен бытия, явление бытия, описываемое как таковое. Приступ тошноты, скуки и т. д. разоблачит нам это бытие в его непосредственности, и онтология будет описанием феномена бытия таким, каким он себя обнаруживает, то есть каким непосредственно является.

Однако всякой онтологии следует поставить предварительный вопрос: тождествен ли полученный таким образом феномен бытия бытию феноменов, то есть: бытие, которое разоблачает себя передо мною, которое мне является, – это бытие того же самого рода, что и бытие сущих, которые мне являются? Здесь, кажется, не возникает трудностей. Гуссерль показал, что всегда возможна эйдетическая редукция, то есть всегда можно перейти от конкретного феномена к его сущности, и, по Хайдеггеру, «человеческая реальность» обладает онтико-онтологической природой, то есть она всегда может переводить феномен к его бытию. Но переход от единичного объекта к сущности есть переход от подобного к подобному. Таков ли переход от сущего к феномену бытия? Перейти от сущего к феномену бытия, значит ли перейти к его бытию, как переходят, например, от данного оттенка красного к сущности последнего! Вглядимся пристальнее.

В единичном объекте можно всегда различить качества, такие, как цвет, запах и др. И, начиная с них, можно всегда определить сущность, которую они заключают в себе, подобно тому как знак содержит значение. Совокупность «объект – сущность» создает организованное целое: сущность не в объекте, она – смысл объекта, логическое основание ряда явлений, которые ее открывают. Но бытие – не качество объекта, познаваемое наряду с другими качествами, и не смысл объекта. Объект не отсылает к бытию как к своему значению. Нельзя, например, определить бытие как присутствие, поскольку отсутствие тоже раскрывает бытие, потому что не быть здесь – значит быть где-нибудь еще.

Объект не обладает бытием, и его существование не есть причастность к бытию или какой-либо совсем иной род отношения. Он есть – это единственное, чем можно определить его способ бытия. Ибо объект не маскирует бытия, но также и не раскрывает его: он не маскирует его, так как было бы напрасным старанием устранить какие-либо качества сущего, чтобы найти за ними бытие; бытие присуще всем качествам в равной мере, и он не раскрывает бытия, потому что напрасно было бы направиться к объекту, чтобы уловить его бытие. Сущее есть феномен, то есть оно обозначает себя как организованную совокупность качеств. Себя, но не свое бытие. Бытие – просто условие всякого раскрытия: оно есть бытие-для-обнаружения, но не раскрытое бытие.

Что означает, стало быть, тот переход к онтологическому, о котором говорит Хайдеггер? Наверное, я могу перейти от этого стола или этого стула к их бытию и поставить вопрос о бытии-стуле или бытии-столе. Но в этот момент я отвожу глаза от стола-феномена, чтобы устаться на бытие-феномен, которое не является уже условием всякого раскрытия, но само есть

нечто раскрытое, некое явление и как таковое, в свою очередь, нуждается в бытии в качестве основания своего возможного раскрытия.

Если бытие феноменов не разрешается в феномен бытия и если тем не менее мы ничего не можем сказать о бытии, не обращаясь к такому феномену бытия, то прежде всего нужно установить точное отношение, которое соединяет феномен бытия с бытием феномена. Нам будет легче это сделать, если мы примем во внимание, что вся совокупность предшествующих замечаний прямо была внушена открывающей интуицией феномена бытия. Рассматривая небытие как условие раскрытия, но бытие как явление, которое можно закрепить в понятиях, мы с самого начала поняли, что знание не может обосновать право явления на самостоятельное существование, то есть, что бытие феномена нельзя свести к феномену бытия.

Одним словом, феномен бытия «онтологичен» в том смысле, в каком называют онтологическим доказательство святого Ансельма или Декарта. Это есть зов бытия. В качестве феномена он требует трансфеноменального основания, феномен бытия требует трансфеноменальности бытия. Этим мы не хотим сказать, что бытие скрывается за феноменами (мы видели, что феномен не может маскировать бытие) или что феномен был бы видимостью, отсылающей к отличному от нее бытию (как раз в качестве видимости феномен и имеет место, то есть обозначает себя на основе бытия).

Предшествующие соображения подразумевают, что бытие феномена, хотя и сосуществует с феноменом, должно избежать условия феноменальности – существования лишь в меру своего раскрытия – и что, следовательно, бытие объемлет и обосновывает знание, которое о нем имеется.

\* \* \*

Попробуем лучше понять измерение бытия. Измерение трансфеноменального бытия субъекта – это сознание. Сознание есть познающее бытие, поскольку оно есть, а не поскольку оно познано. Это означает, что надо отказаться от примата познания, если мы хотим учредить это познание. И, несомненно, сознание может познавать и познавать себя. Но в самом себе оно нечто иное, нежели познание, обращенное на себя.

Всякое сознание, как показал Гуссерль, есть сознание какой-нибудь вещи. Это означает, что нет сознания, которое не полагало бы трансцендентного объекта, или, если предпочитают другое выражение, у сознания нет «содержания». Нужно отказаться от этих нейтральных данных, которые могли бы согласно избранной системе координат организовать в «мир» или «психическое». Стол не находится в «сознании» даже в качестве представления. Стол находится в данной части пространства, возле окна и т. д. В самом деле, существование стола есть узел непрозрачности для сознания: понадобился бы бесконечный процесс, чтобы описать все содержимое какой-либо вещи.

Ввести эту непрозрачность в сознание означало бы отослать к бесконечности списка, который оно может составить о самом себе, сделать из сознания вещь и отказаться от cogito. Стало быть, в качестве первого шага философия должна исключить вещь из сознания и восстановить подлинное его отношение к миру, а именно то, что сознание есть полагающее сознание мира. Всякое сознание полагает, когда выходит из себя, чтобы достичь объекта, и оно исчерпывает себя в самом этом полагании. Весь умысел моего действительного сознания направлен вовне, к столу; вся моя деятельность, оценивающая и практическая, все мои аффекты в данный момент устремлены к столу и поглощаются им. Не всякое сознание есть познание (есть, например, аффективное сознание), но всякое познающее сознание познает только свой объект.

Однако необходимым и достаточным условием познания познающим сознанием своего объекта и есть то, что оно должно быть сознанием себя самого именно в качестве познающего. Это условие необходимое, так как если бы мое сознание не создавало бы, что оно есть сознание

этого стола, оно было бы сознанием этого стола, не сознавая этого, или, если хотите, сознанием, которое не знает самого себя, бессознательным сознанием, а это нелепо. Это условие достаточное: достаточно, что у меня есть сознание этого стола, чтобы я и в самом деле его сознавал. Этого, конечно, недостаточно для утверждения, что данный стол существует в себе, – но он хотя бы существует для меня.

Чем будет это сознание сознания? Мы до такой степени подвержены иллюзии примата познания, что сейчас же готовы сделать из сознания сознание *idea ideae* в духе Спинозы, то есть знание о знании. Ален, пытаясь выразить тот факт, что «знать – значит сознавать, что знаешь», сформулировал его так: «Знать – значит знать, что знаешь». Так мы определили рефлексию, или полагающее сознание сознания, или, еще лучше, познание сознания. Это было бы полное сознание, направленное на что-то, что не есть оно само, то есть на отражающее сознание. Оно, следовательно, превосходило бы себя и как полагающее сознание мира исчерпалось бы одним своим объектом. Только этим объектом было бы само сознание.

По-видимому, мы не сможем принять эту интерпретацию сознания сознания. В самом деле, сведение сознания к познанию предполагает, что в сознание вводят субъект-объектный дуализм, типичный для познания. Но если мы примем закон пары «познающее – познаваемое», будет необходим третий термин, чтобы познающее, в свою очередь, стало познаваемым, и мы окажемся перед следующей дилеммой. Или мы останавливаемся на каком-либо термине ряда: познаваемое-познающее, познаваемое-познающее познаваемое познающего и т. д. Тогда вся целостность феномена впадает в непознаваемое, то есть мы наталкиваемся на рефлексию, не сознающую себя, и на последний термин. Или мы утверждаем необходимость регрессии в бесконечность (*idea ideae ideae* и т. д.), что нелепо.

Так необходимость онтологического обоснования познания удваивается здесь новой необходимостью эпистемологического обоснования. Не значит ли это, что не нужно вводить закон пары в сознание? Сознание себя не есть пара. Если мы хотим избежать регресса в бесконечность, нужно, чтобы оно было непосредственным и не мыслящим отношением себя к себе.

\* \* \*

Таким образом, мы достигли онтологической основы познания, первого бытия, которому являются все другие явления, абсолюта, в сравнении с которым всякий феномен относителен. Это вовсе не субъект в кантианском понимании, но сама субъективность, имманентность себя себе. Теперь уже мы избежали идеализма. Для него бытие измеряется познанием, что подчиняет его закону двойственности. Есть только познаваемое бытие – речь идет о самой мысли: мысль является лишь в собственных произведениях, то есть мы всегда постигаем ее не иначе как значение готовых мыслей; и философ в поисках мысли должен изучать сформировавшиеся науки, чтобы извлечь ее оттуда в качестве условия их возможности.

Напротив, мы уловили бытие, которое ускользает от познания и которое служит его основанием, мысль, которая совсем не дана как представление или значение готовых выражений, но которая схватывается непосредственно как она есть, и этот способ схватывания – не феномен познания, но сама структура бытия. Мы очутились теперь на почве гуссерлианской феноменологии, хотя сам Гуссерль не всегда оставался верен своей основной интуиции. Удовлетворены ли мы? Мы натолкнулись на трансфеноменальное бытие, но то ли это бытие, на которое указывал феномен бытия, бытие ли это феномена? Иначе говоря, хватит ли бытия сознания, чтобы обосновать бытие видимости именно как видимости? Мы оторвали бытие видимости от феномена, чтобы отдать его сознанию, и мы рассчитывали, что сознание потом возвратит видимости ее бытие. Каким образом? Исследование онтологических требований *regcipi* (восприимчивости) позволит нам узнать это.

Сначала заметим, что есть бытие воспринимаемой вещи, поскольку она воспринимается. Даже если бы я хотел свести этот стол к синтезу субъективных впечатлений, по крайней мере необходимо отметить, что он себя открывает в качестве стола через этот синтез и что он представляет собой трансцендентную границу, основание и цель этого синтеза. Стол присутствует перед познанием и не может быть ассимилирован им, иначе он был бы сознанием, то есть чистой имманентностью, и исчез бы как стол.

По той же самой причине, даже если принять, что его отделяет от синтеза субъективных впечатлений, через который его постигают, чисто логическое различие, он все-таки не может быть этим синтезом. Это означало бы его сведение к синтетической активности связи. Поскольку, однако, познаваемое не может раствориться в познании, надо признать за ним бытие. Это бытие, скажут нам, и есть *регсірі*. Признаем с самого начала, что бытие *регсірі* нельзя свести к бытию *регсірієнс*, то есть к сознанию, – так же, как стол не сводится к связи представлений. Самое большее, могли бы мы сказать, – оно имеет отношение к этому бытию. Но эта относительность не освобождает нас от обзора бытия *регсірі*.

Ну и вот, модус *регсірі* – пассивность. Если, стало быть, бытие феномена состоит в его *регсірі*, то это бытие – пассивность. Относительность и пассивность – таковы будут характерные структуры *esse* (сущего), поскольку это последнее сводится к *регсірі*.

Что такое пассивность? Я пассивен, когда меняюсь, не будучи ни источником, ни основой, ни творцом этого изменения. Следовательно, мое бытие поддерживает способ бытия, источник которого не оно само. Только для его поддержания необходимо еще, чтобы существовал я, и тем самым мое существование всегда находится вне пассивности. «Пассивно поддерживать», например, – это образ действий, который я сохраняю и который так же вовлекает мою свободу, как и «решительно отвергать».

Если я навсегда должен быть «тем-кого-оскорбили», надо, чтобы я упорствовал в своем бытии, то есть чтобы я притворился таковым в своем существовании. Но тем самым я, так сказать, за свой счет возобновляю свою обиду, я взваливаю ее на себя, я перестаю быть пассивным по отношению к ней. Отсюда такая альтернатива: или я не пассивен в своем бытии, и тогда я становлюсь основой своих привязанностей, даже если сначала я не был их источником; или я в своем существовании страдаю пассивностью, мое бытие есть бытие установившееся, и тогда все проваливается в ничто.

Таким образом, пассивность есть феномен вдвойне относительный: относительный в сопоставлении с активностью того, кто действует, и с существованием того, кто страдает. Это предполагает, что пассивность не может затрагивать само бытие пассивно сущего. Она – отношение одного бытия к другому бытию, а не бытия к ничто. Можно понять творение при условии, что сотворенное бытие возобновляет себя, отрывается от создателя, чтобы тотчас замкнуться в себе и взять на себя свое бытие. Именно в этом смысле книга существует наряду со своим автором. Но если акт творения должен продолжаться до бесконечности, если сотворенное бытие поддерживается вплоть до своих мельчайших частиц, если у него нет никакой внутренней независимости, если оно само в себе ничего не представляет, тогда тварь никак не отличается от своего творца, она растворяется в нем; мы имеем дело с искаженной трансцендентностью, и создателю не остается даже иллюзорного выхода из своей субъективности.

Впрочем, пассивность пациента требует равной пассивности от агента. Именно это выражает принцип действия и противодействия как раз потому, что можно пожимать, сжимать, резать нашу руку, и наша рука может пожимать, резать, сжимать. Какую долю пассивности можно приписать восприятию, познанию? Они – целиком активность, целиком спонтанность. Именно потому, что восприятие есть чистая спонтанность, что к нему ничто не может прилечь, сознание и не может ни на что действовать.

Таким образом, определения относительности и пассивности, которые могут обозначать способы бытия, ни в коем случае не применимы к самому бытию. *Esse* феномена не может быть

его *regisiri*. Трансфеноменальное бытие сознания не может обосновать трансфеноменальное бытие феномена. Ошибка феноменалистов заметна: с полным правом, превратив объект в связанный ряд его явлений, они предполагали свести его бытие к последовательности его способов проявления, и вот почему они его объясняли понятиями, которые применимы только к этим способам бытия, ибо обозначают отношения внутри множества уже существующих сущих.

\* \* \*

Бытию не воздают должного: мы думали избавиться от признания трансфеноменальности бытия феномена, потому что открыли трансфеноменальность бытия сознания. Совсем напротив, мы видим, что сама эта трансфеноменальность требует того же от бытия феномена. Есть «онтологическое доказательство», выводимое не из рефлексивного *cogito*, но из дорефлексивного бытия *regisiriens*. Это мы и попытаемся сейчас изложить.

Всякое сознание есть сознание чего-то. Это определение сознания можно трактовать в двояком смысле: или мы понимаем под этим, что сознание образует бытие своего объекта, или это означает, что сознание по своей глубочайшей природе есть отношение к трансцендентному бытию. Но первое значение этой формулы само себя уничтожает: сознавать что-либо значит находиться перед лицом конкретного и полного присутствия, которое не есть сознание. Без сомнения, возможно сознание и некоего отсутствия. Но это отсутствие с необходимостью проявляться на основе присутствия. А мы видели, что сознание есть настоящая субъективность и впечатление есть субъективная полнота. Но эта субъективность не могла выйти из себя для того, чтобы полагать трансцендентный объект, придавая ему полноту впечатления. Если, следовательно, хотят любой ценой, чтобы бытие феномена зависело от сознания, нужно, чтобы объект отличался от сознания не своим присутствием, но своим отсутствием, не своей полнотой, но своим ничто. Если бытие принадлежит сознанию, объект не есть сознание не в той мере, в какой он есть другое бытие, но в той, в какой он не есть бытие.

Итак, бытие объекта есть чистое небытие. Оно определяет себя как недостаток. Это есть то, что себя скрывает, что в принципе никогда не будет дано, что вверяет себя ускользающим и сменяющимся видам. Но как небытие может быть основой бытия? Как отсутствующее и ожидаемое субъективное становится посредством этого объективным? Большая радость, которую я ожидаю, горе, которого страшусь, приобретают от этого факта определенную трансцендентность – я с этим согласен. Но эта трансцендентность в имманентности не выводит нас из субъективности.

Верно, что вещи даны посредством видов, то есть посредством явлений. Верно, что каждое явление отсылает к другим явлениям. Но каждое из них поодиночке уже трансцендентное бытие, а не субъективно чувственная материя – полнота бытия, не какой-то недостаток – присутствие, не отсутствие. И напрасно фокусничают, пытаясь основать реальность объекта на субъективно чувственном изобилии и его объективность на небытии. Никогда объективное не будет вытекать из субъективного, трансцендентное из имманентного, бытие из небытия. Сознание есть сознание чего-то. Это значит, что трансцендентность составляет образующую структуру сознания, то есть сознание возникает как направленное на бытие, которое не есть оно само. Именно это мы называем онтологическим доказательством.

Итак, мы отпавлялись от чистой видимости и пришли к сплошному бытию. Сознание есть бытие, существование которого полагает сущность, и наоборот, оно есть сознание бытия, сущность которого подразумевает существование, то есть видимость которого требует бытия. Бытие повсюду. Конечно, мы могли бы применить к сознанию то определение, которое Хайдеггер сохраняет для *Dasein*, и сказать, что оно есть бытие, которое в своем бытии возбуждает вопрос о своем бытии, но потребовалось бы его дополнить и сформулировать примерно так:

сознание есть бытие, для которого в его бытии стоит вопрос о его бытии, поскольку это бытие предполагает иное, чем оно, бытие.

Разумеется, это бытие есть не что иное, как трансфеноменальное бытие феноменов, а не ноуменальное бытие, которое прячется за ними. Это бытие данного стола, пачки табака, лампы, вообще бытие мира, который подразумевается сознанием. Оно просто требует, чтобы бытие являющегося не существовало только постольку, поскольку оно является. Трансфеноменальное бытие того, что для сознания есть само в себе.

\* \* \*

Теперь мы можем сделать некоторые уточнения относительно феномена бытия, которого касались в наших предшествующих заметках. Сознание есть откровение-открываемое сущих, и сущие предстают перед сознанием на основе их бытия. Тем не менее особенность бытия сущего в том, что оно само не обнажает себя перед сознанием собственной персоной. У сущего нельзя отнять его бытие, бытие – всегда наличествующая основа сущего, оно в нем повсюду и нигде – в частности; нет бытия, которое не было бы бытием некоего способа бытия и которого нельзя было бы уловить в этом способе бытия, обнаруживающем и в то же время прячущем его. Во всяком случае сознание может всегда подняться над сущим, не совсем к его бытию, но к смыслу этого бытия. Это и позволяет назвать его онтико-онтологическим, поскольку фундаментальная особенность его трансценденции и есть трансцендирование оптического к онтологическому. Смысл бытия сущего, поскольку он себя раскрывает в сознании, и есть феномен бытия. У самого этого смысла есть бытие, на основе которого он себя обнаруживает.



Жан-Поль Сартр родился в Париже и был единственным ребёнком в семье. По материнской линии он был двоюродным племянником Альберта Швейцера. После окончания лицея Сартр поступил в Высшую нормальную школу. Уже тогда у него проявился интерес к борьбе с властью: он создал сатирический скетч. Кроме того Сартр отличался высокой активностью и в

других направлениях, он читал более 300 книг в год, писал песни, стихи, рассказы, романы. В 1929 году познакомился с Симоной де Бовуар, ставшей не просто спутницей его жизни, но ещё и автором-единомышленником. В том же году окончил Высшую нормальную школу в Париже с диссертацией по философии, стажировался во Французском институте в Берлине.

Именно с этой точки зрения можно понять известный аргумент схоластики, согласно которому во всяком предложении, касающемся бытия, есть порочный круг – поскольку всякое суждение о бытии уже предполагает бытие. Но в действительности порочного круга нет, так как нет необходимости вновь переходить от бытия этого смысла к его смыслу: смысл бытия подходит для бытия всякого феномена, включая его собственное бытие. Мы уже отмечали, что феномен бытия не есть бытие. Но он обозначает бытие и требует его – хотя, по правде говоря, онтологическое доказательство, о котором мы упомянули выше, не относится специально и единственно к нему: есть некое онтологическое доказательство, значимое для всей области сознания. Но этого доказательства хватит, чтобы оправдать все выводы, которые мы могли извлечь из феномена бытия.

Феномен бытия, как всякий главный феномен, непосредственно раскрывается сознанию. Из него мы можем в любой момент извлечь то, что Хайдеггер называет доонтологическим пониманием, то есть не закрепляемым в понятиях и не получающим прояснения. Теперь, следовательно, нам предстоит обратиться к этому феномену и попробовать с его помощью установить смысл бытия. Нужно, однако, заметить:

1) что это прояснение смысла подходит только для бытия феномена. Бытие сознания совершенно иное, его смысл нуждается в особом прояснении, начиная с откровения-открываемого другого типа бытия, бытия-для-себя, которое мы далее определим и которое противопоставляет себя бытию-в-себе феномена;

2) что это прояснение смысла бытия-в-себе, которое мы в настоящий момент предпринимаем, может быть только предварительным. Виды, которые нам откроются, предполагают другие значения, которые нам нужно будет уловить и установить в дальнейшем. В частности, предшествующие размышления позволили различить две совершенно отрезанные друг от друга сферы: бытие дорефлексивного *cogito* и бытие феномена. Но хотя у понятия бытия есть, таким образом, та особенность, что оно расколото на две не сообщающиеся сферы, нужно, однако, объяснить, как эти две сферы можно подвести под одну рубрику.

Это вынуждает к обзору упомянутых типов бытия, и очевидно, что мы не способны будем как следует уловить смысл того или другого, если не сможем установить их подлинные отношения с понятием бытия вообще и отношения, которые их соединяют. Действительно, мы установили, исследуя неполагающее сознание себя, что бытие феномена не может ни в коем случае действовать на сознание. Этим мы устранили реалистическую концепцию отношений феномена к сознанию. Но, исследуя спонтанность нерелексивного *cogito*, мы показали также, что сознание не может выйти из своей субъективности, если последняя ему была дана изначально, и что оно не может ни действовать на трансцендентное бытие, ни включать без противоречия элементы пассивности, необходимые для образования трансцендентного бытия из них: следовательно, мы устранили идеалистическое решение этой проблемы.

Кажется, что мы закрыли за собой все двери и обречены рассматривать трансцендентное бытие и сознание как две замкнутые целостности без возможности сообщения между ними. Нам нужно будет показать, что проблема допускает другое решение по ту сторону реализма и идеализма. Во всяком случае некоторые обстоятельства можно установить немедленно, поскольку они по большей части сами вытекают из того, о чем мы собираемся говорить.

\* \* \*

Ясное усмотрение феномена бытия часто затемнялось весьма распространенным пред-  
рассудком, который мы называем креационизмом. Так как считали, что бытие миру дал Бог,  
то бытие всегда казалось зараженным какой-то пассивностью. Но творение из ничего не может  
объяснить возникновение бытия, ибо если бытие понято как субъективность, пусть божествен-  
ная, оно остается модусом внутрисубъективного бытия. Оно не могло бы там, в этой субъ-  
ективности, составить даже представления о какой-либо объективности и, следовательно, не  
могло бы даже проникнуться желанием создать объективное.

Впрочем, бытие, если его полагают вне субъективного внезапно, как бы ударом молнии,  
по выражению Лейбница, могло бы утвердиться как бытие только вопреки своему творцу,  
иначе оно основывало бы себя в нем. Теория непрерывного творения заставляет его рассеяться  
в божественной субъективности. Если бытие существует перед лицом Бога, значит у него есть  
собственная опора, значит оно не содержит ни малейшего следа божественного творения.

Одним словом, бытие-в-себе, даже если бы оно было сотворено, необъяснимо посред-  
ством творения, ибо оно возобновляет свое бытие по ту сторону творения. Это равнозначно  
тому, что бытие несотворимо. Но отсюда нельзя заключить, что бытие себя творит. Это пред-  
полагало бы, что оно предшествует себе. Бытие не может самим в себе наподобие сознания.  
Бытие есть само по себе. Это означает, что оно – не пассивность и не активность. И то, и другое  
– понятия человеческие и обозначают способы или орудия человеческого поведения. Актив-  
ность есть тогда, когда сознающее бытие распоряжается средствами ввиду какой-либо цели. А  
пассивными мы называем объекты, над которыми упражняется наша деятельность, поскольку  
они не намечают самопроизвольно ту цель, которой мы их заставляем служить. Одним словом,  
человек активен, а средства, которые он использует, называются пассивными. В применении к  
абсолюту эти понятия теряют всякое значение. В частности, бытие не активно: для того, чтобы  
были цель и средства, нужно быть бытию.

Еще сильнее довод в пользу того, что бытие не может быть пассивным, так как, чтобы  
быть пассивным, нужно быть. Бытие – по ту сторону отрицания и утверждения. Утверждение –  
всегда утверждение чего-то, то есть утверждающий акт отличается от утверждаемого предмета.  
Но если допустить утверждение, в котором утверждаемое только что заполнило утверждающее  
и совпало с ним, то это утверждение не может утвердиться из-за излишней полноты и момен-  
тально наступающей неотделяемости ноэмы (предметного содержания мысли) от ноэзы (смыс-  
лового содержания мысли). Именно здесь и есть бытие, если мы его определяем по отношению  
к сознанию, чтобы сделать наши идеи яснее: оно есть ноэма в ноэзе, то есть принадлежность  
себе без малейшего зазора.

С этой точки зрения его нельзя будет назвать «имманентностью», так как имманентность  
есть, несмотря ни на что, отношение к себе – это самый мизерный откат от себя к себе, кото-  
рый только можно ухватить, но бытие не есть отношение к себе, оно само по себе. Оно – имма-  
нентность, которая не может осуществляться, утверждение, которое не может утвердиться,  
действенность, которая не может действовать, потому что вконец заросла жиром. Все обстоит  
так, как если бы для того, чтобы вызволить утверждение себя из недр бытия, нужно было осво-  
бодиться от сдавливания бытием. Не думаем, впрочем, что бытие есть некое недифференци-  
рованное утверждение себя: недифференцированность-в-себе находится по ту сторону беско-  
нечности утверждений себя в той мере, в какой есть бесконечное число способов утвердиться.  
Мы резюмируем эти первые результаты, говоря, что бытие есть в себе.

Но если бытие есть в себе, это значит, что оно не отсылает к себе как сознание себя: оно  
есть это себе, поскольку непрерывная рефлексия, которая образует себе, основывается на тож-  
дестве. Вот почему бытие есть по ту сторону себя, и наша первая формула может быть только

приближением, вызванным требованиями языка. В действительности, бытие непрозрачно для самого себя как раз потому, что оно наполнено собой. Это мы выразили лучше, говоря, что бытие есть то, что оно есть.

Итак, бытие есть, бытие есть в себе, бытие есть то, что оно есть. Вот три признака, которые рассмотрение феномена бытия позволяет присвоить бытию феноменов, и на которых мы подробнее остановимся дальше.

## Бытие-для-себя

### Присутствие по отношению к себе

«Бытие сознания, – писали мы во «Введении», – есть бытие, для которого в его бытии стоит вопрос о его бытии». Это означает, что бытие сознания не совпадает само с собой в полной тождественности. Эта тождественность в-себе, взятая как таковая, выражается в простой формуле: бытие есть то, что оно есть. Нет в-себе ни одной частицы бытия, которая находилась бы на каком-то расстоянии от себя самой. В бытии, понятом таким образом, нет ни малейшего намека на двойственность; именно такой смысл мы будем вкладывать в выражение, что плотность бытия-в-себе бесконечна. Это заполненное пространство.

Принцип тождества, можно сказать, синтетичен не только потому, что он ограничивает свое значение определенной областью, но особенно потому, что он объединяет в себе бесконечность плотности. А есть А означает: А существует под бесконечным сжатием, в бесконечной плотности.

Тождество является предельным понятием объединения; нельзя сказать, что в-себе нуждается в синтетическом объединении своего бытия; на крайней границе самого себя объединение исчезает и переходит в тождество. Тождественность есть идеал единицы, а единица приходит в мир посредством человеческой реальности. В-себе полно само собой, и нельзя вообразить более целостную полноту, более совершенную адекватность содержания в содержащем; нет ни малейшей пустоты в бытии, даже самой незначительной щели, через которую могло бы проскользнуть ничто.

Напротив, характеристика сознания состоит в том, что оно есть декомпрессия (разжатие) бытия. В самом деле, его невозможно определить как совпадение с собой. Об этом столе я могу сказать, что он есть просто-напросто этот стол. Но говоря о своей вере, я не могу ограничиться утверждением, что она есть вера: моя вера является сознанием веры.

Часто говорят, что рефлексивный взгляд изменяет факт сознания, на который он направлен. Сам Гуссерль признает, что факт «быть рассматриваемым» влечет для каждого Erlebnis полное изменение. Но мы, полагаем, показали, что первое условие всякой рефлексивности есть дорефлексивное *cogito*.

Это *cogito*, конечно, не полагает объект, оно остается внутри сознания. Но тем не менее оно однородно с рефлексивным *cogito* в том, что появляется в качестве первой необходимости для неотражающего сознания, чтобы затем быть им рассматриваемым; оно, следовательно, своеобразным образом наделено упраздняющим свойством выступать в качестве свидетеля, хотя свидетель, для которого существует сознание, есть оно само.

Таким образом, в результате того, что моя вера постигается как вера, она оказывается больше чем верой, то есть она уже не есть больше вера, она – тревожная вера. Следовательно, онтологическое суждение «вера есть сознание веры» ни в коем случае не может быть рассматриваемо как суждение тождества: субъект и предикат радикальным образом различаются, и это, однако, в нераздельном единстве того же самого бытия.

\* \* \*

Предположим, что это так, скажут нам, но по крайней мере можно утверждать, что сознание веры (о вере) является сознанием веры (о вере). Мы возвращаемся на этот уровень тождества в-себе. Речь идет только о том, чтобы выбрать подходящую плоскость, где мы постигли бы наш объект. Но это неверно: утверждать, что сознание веры (о вере) есть сознание веры

(о вере) – значит развести сознание и веру, упразднить скобки и сделать веру объектом для сознания; это значит совершить быстрый скачок на почву рефлексивности.

В самом деле, сознание веры (о вере), которое было бы только сознанием веры (о вере), должно было бы принимать сознание самого себя (о самом себе) в качестве сознания веры (о вере). Вера стала бы чистым трансцендентным и ноэтическим качеством сознания; сознание свободно определялось бы как ему вздумается по отношению к этой вере. Но анализ методического сомнения, который провел Гуссерль, хорошо показал, что только рефлексивное сознание может отмежеваться от того, что полагает отражающее сознание. Сознание веры (о вере), непоправимо изменяя полностью веру, не отличается от нее, оно есть, чтобы осуществить акт веры. Таким образом, мы обязаны признать, что сознание веры (о вере) является верой.

Следовательно, мы постигаем в самом начале эту двойную игру смещения: сознание веры (о вере) является верой, и вера является сознанием веры (о вере). Ни в коем случае мы не можем сказать ни что сознание есть сознание, ни что вера есть вера. Каждое из понятий отсылает к другому и переходит в другое и тем не менее каждое отлично от другого. Ни вера, ни удовольствие, ни радость не могут существовать, перед тем как быть осознанными; сознание есть мера их бытия; но тем не менее истинно то, что вера, исходя из самого факта, что она может существовать только как тревожная, существует с самого начала как ускользающая в себя, как разрывающая единство всех понятий, в которое хотят ее заключить.

Сознание веры (о вере) и вера являются одним и тем же бытием, характеристика которого – быть абсолютной имманентностью. Но в тот момент, когда хотят постигнуть это бытие, оно выскальзывает из рук и мы оказываемся перед возникающей двойственностью, игрой отражений, ибо сознание есть отражение; но именно как отражение оно является отражающим, и, если мы пытаемся его постигнуть как отражающее, оно исчезает, и мы возвращаемся к отражению.

Эта структура отражения-отражающего приводила в замешательство философов, которые хотели ее объяснить посредством ссылки на бесконечность, то ли выдвигая, как Спиноза, *idea ideae*, которая требовала *idea ideae ideae*, и т. д., то ли указывая, как Гегель, на возвращение к себе как истинную бесконечность. Но введение бесконечного в сознание, кроме того, что оно замораживает феномен и затемняет его, определенно является лишь объяснительной теорией, предназначенной свести бытие сознания к бытию-в-себе.

Объективное существование отражения-отражающего, если мы его принимаем как данное, напротив, заставляет нас понять способ бытия, отличный от бытия-в-себе: не единство, которое содержит двойственность, не синтез, который преодолевает и снимает абстрактные моменты тезиса и антитезиса, но двойственность, которая есть единство, отражение, которое есть свое собственное отражение.

В самом деле, если мы пытаемся достигнуть целостного феномена, то есть единства этой двойственности или сознания веры (о вере), оно нас тотчас отсылает к одному из понятий, и это понятие, со своей стороны, отсылает нас к единой организации имманентности. Но если, напротив, мы хотим исходить из двойственности как таковой и установить сознание и веру в качестве некой пары, мы встретим *idea ideae* Спинозы и лишимся дорефлексивного феномена, который мы хотим исследовать.

Именно дорефлексивное сознание является сознанием себя (о себе), и как раз само это понятие себя нужно изучить, так как оно определяет бытие сознания.

\* \* \*

Заметим вначале, что понятие «в-себе», которое мы заимствовали по традиции для обозначения трансцендентного бытия, неточно. В самом деле, на границе совпадения с собой оно исчезает, чтобы оставить место тождественному бытию. Сам, себя – не может быть свойством бытия-в-себе. По природе оно является возвратным, как ясно указывает синтаксис, в особен-

ности логическая строгость латинского синтаксиса и точные различия, которые устанавливает грамматика между использованием «ejus» и «sui». Понятие «себя» отсылает как раз к субъекту. Оно указывает на отношение субъекта с самим собой, и это отношение является именно двойственностью, но двойственностью особой, поскольку она требует особых словесных символов.

Однако, с другой стороны, себя не обозначает бытие ни как субъект, ни как предикат. Если в действительности я рассматриваю «ся» («себя») как, например, в словах «он скушает» и «он мучается», я констатирую, что оно дается, чтобы обнаружить за собой сам субъект. Оно вовсе не субъект, поскольку субъект без отношения к себе уплотняется в тождество в-себе; оно и не является больше плотным сочленением реального, так как обнаруживает субъекта позади себя.

Фактически себя не может быть понято как реально существующее; субъект не может быть собой, так как совпадение с собой, как мы видели, ведет к исчезновению себя. Но он не может более не быть собой, поскольку себя является указанием самого субъекта. Себя представляет, однако, идеальную дистанцию в имманентности субъекта по отношению к нему самому, способ не быть своим собственным совпадением, избежать всякого тождества, полагая его в качестве единства, одним словом, быть в постоянном неустойчивом равновесии между тождеством как абсолютной монолитностью без следа различия и единством как синтезом множественности. Именно это мы будем называть присутствием по отношению к себе. Закон бытия для-себя как онтологический фундамент сознания есть само бытие в форме присутствия к себе.

Это присутствие по отношению к себе, которое часто принимали за полноту существования, предрассудок, широко распространенный среди философов, заставляло приписывать сознанию самое высокое достоинство бытия. Но этот постулат не может быть поддержан при более точном описании понятия присутствия.

В самом деле, всякое «присутствие по отношению к» предполагает двойственность, следовательно, по крайней мере, возможное разделение. Присутствие бытия по отношению к себе предполагает отставание бытия от себя самого. Совпадение, тождество является истинной полнотой бытия как раз потому, что в этом совпадении не остается места никакой отрицательности.

Несомненно, принцип тождества требует принципа непротиворечивости, как считал Гегель. Бытие, которое есть то, чем оно является, должно быть бытием, которое не есть то, чем оно не является. Но вначале это отрицание, как и все другие, появляется на поверхности бытия посредством человеческой реальности, как мы это показали, а не посредством диалектики, присущей самому бытию. Кроме того, этот принцип может лишь указать отношение бытия с внешним, поскольку именно он управляет отношениями бытия с тем, чем оно не является.

Речь идет, следовательно, о конститутивном принципе внешних отношений, какими они могут обнаруживаться в человеческой реальности, представленной в бытии-в-себе и включенной в мир; он не касается внутренних отношений бытия; эти отношения, раз они предполагают изменчивость, не существуют. Принцип тождества является отрицанием всякого рода отношений внутри бытия-в-себе. Напротив, присутствие по отношению к себе предполагает, что неощутимая щель проникла в бытие. Если есть присутствие по отношению к себе, то это означает, что вовсе нет себя.

Присутствие является непосредственным уроном (разрушением) совпадения, так как оно предполагает отделение.

\* \* \*

Если мы спросим сейчас, чем является то, что отделяет субъект от него самого, мы вынуждены признаться, что оно является ничем. Обычно то, что отделяет, является расстоя-

нием в пространстве, промежутком времени, психологическим различием или просто индивидуальностью двух присутствующих, короче говоря, определенной реальностью. Но в случае, который нас интересует, сознание веры (о вере) ничем не может быть отделено от веры, поскольку вера есть не что иное, как сознание веры (о вере).

Ввести в единство дорефлексивного *cogito* определенный элемент, внешний этому *cogito*, – значило бы разорвать данное единство, уничтожить его прозрачность; тогда в сознании существовало бы нечто, сознанием чего оно не было бы и что не существовало бы в себе самом как сознание. Разделение, которое отделяет веру от нее самой, нельзя ни понять, ни даже как-то представить. Если пытаются его обнаружить, оно исчезает: вновь находят веру как чистую имманентность. Но если, напротив, хотят понять веру как таковую, тогда здесь возникает щель, появляясь, когда не хотят ее видеть, исчезая, когда пытаются ее созерцать.

Эта щель, следовательно, является чистым отрицанием. Расстояние, промежуток времени, психологическое различие могут быть поняты сами по себе и содержат в себе как таковые элементы положительности; они имеют просто отрицательную функцию. Но щель внутри сознания есть ничто вне того, что она отрицает, и может иметь бытие только, поскольку ее не видят.

Это отрицание, которое есть ничто бытия и мощь, отрицающая все в целом, есть именно ничто. Нигде мы не могли бы постигнуть его в подобной чистоте. В любом другом месте тем или иным способом можно придать ему бытие-в-себе в качестве ничто. Но ничто, которое возникает в центре сознания, не есть. Оно было. Вера, например, не является смежностью одного бытия с другим бытием; она есть свое собственное присутствие по отношению к себе, своя собственная декомпрессия (разжатие) бытия. Иначе единство для-себя разрушилось бы в двойственность двух в-себе.

Для-себя должно быть своим собственным ничто. Бытие сознания как сознания означает существование на расстоянии от себя в качестве присутствия по отношению к себе, и это недействительное расстояние, которое бытие носит в своем бытии, и есть Ничто. Таким образом, чтобы существовало некоторое себя, нужно, чтобы единство этого бытия несло свое собственное ничто как ничтожение тождества. Ибо ничто, которое проскальзывает в веру, и есть именно ее ничто, ничто веры как веры в себе, как полной и слепой веры, как «простодушной веры». Для-себя есть бытие, которое определяет само себя к существованию, поскольку оно не может совпадать само с собой.

Отсюда понятно, что, опрашивая без путеводной нити это дорефлексивное *cogito*, мы нигде не нашли бы ничто. Ничто не находят, не раскрывают тем способом, которым можно найти и раскрыть бытие. Ничто всегда находится в другом месте. Обязанностью для-себя как раз и является всегда существовать в другом месте по отношению к самому себе, существовать как бытие, которое постоянно опечалено непрочностью бытия.

Эта непрочность не отсылает, впрочем, к другому бытию, она является лишь постоянной отсылкой от себя к себе, от отражения к отражающему, от отражающего к отражению. Тем не менее эта отсылка не вызывает в глубине для-себя бесконечного движения, она дана в единстве одного акта: бесконечное движение присуще лишь рефлексивному взгляду, который хочет постигнуть феномен как целостность и отсылается от отражения к отражающему, от отражающего к отражению, не имея возможности остановиться.

Таким образом, ничто есть та дыра в бытии, то падение в-себе к себе, которым конституируется для-себя. Но это ничто может «быть бывшим», только если его заимствованное существование коррелятивно акту, ничтожащему бытию. Этот постоянный акт, посредством которого в-себе деградирует в присутствии по отношению к себе, мы будем называть онтологическим актом. Ничто ставит под вопрос бытие посредством бытия, то есть является именно сознанием или для-себя. Это и есть абсолютное событие, которое происходит с бытием посредством бытия и которое, не имея бытия, постоянно поддерживается бытием. Бытие-в-

себе является изолированным в своем бытии посредством своей полной положительности; никакое бытие не может образоваться из бытия, и ничего не могло бы произойти с бытием через бытие, если не было бы этого ничто. Ничто есть собственная возможность бытия и его единственная возможность.

Кроме того, эта первоначальная возможность принадлежит только абсолютному акту, который ее реализует. Ничто, будучи ничто бытия, может прийти к бытию только через само бытие. И, несомненно, оно приходит к бытию через особое бытие, которым является человеческая реальность. Но это бытие конституируется как человеческая реальность, поскольку оно есть не что иное, как первоначальный проект своего собственного ничто.

## **Конец ознакомительного фрагмента.**

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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