

Онтология и терминология в «Бытии и ничто»

Ж.-П. Сартра*

Часть II: бытие, существование, отрицание

В.И. Молчанов

В статье рассматривается «феноменологическая онтология» Сартра в аспекте введения и функционирования основных терминов, с помощью которых формируется его неоднозначная концепция. Два основных различия образуют две основные предпосылки исследования: различие и взаимосвязь терминов, концепций и проблем и различие между анализом и интерпретацией.

Во второй части статьи анализируется способ введения терминов «феномен бытия» и «бытие феномена». Ставится под вопрос оправданность понятия трансфеноменальности бытия и небытия в феноменологической онтологии. Критическому анализу подвергается «онтологическое доказательство» Сартра; осуществляется реконструкция рассуждений, которые могли привести Сартра к пониманию сознания как пустоты и непредметности, а также к сближению понятий сознания и ничто. Сартру удается определить контуры реальной проблемы — связи вопроса и отрицания, однако вопрос об истоке отрицания сводится к вопросу о происхождении полумифического ничто. Анализируя сартровскую концепцию тревоги и свободы, автор высказывает сомнение в оправданности применения к анализу таких проблем понятий бытия и ничто.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: феномен, бытие, существование, явление, онтологическое доказательство, ничто, небытие, трансфеноменальность.

МОЛЧАНОВ Виктор Игоревич — Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), философский факультет, Москва, 125993, ГСП-3, Миусская площадь, д. 6.

Доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник философского факультета РГГУ.

victor.molchanov@gmail.com

Статья поступила в редакцию 6 марта 2019 г.

Цитирование: *Молчанов В.И.* Онтология и терминология в «Бытии и ничто» Ж.-П. Сартра. Часть II: бытие, существование, отрицание // Вопросы философии. 2019. № 5. С. 173–184.

1. Существует ли бытие? Предпосылки «онтологического доказательства» Сартра

«Онтологическое доказательство» у Сартра — это вовсе не доказательство бытия Бога. Атеист Сартр берется доказать не больше и не меньше, чем существование бытия. Возможно, сначала нужно было бы доказать существование существования, а затем существование доказательства (чего угодно)? Вместо лишнего предмета спросим о слове: какое слово в этой связке лишнее — бытие или существование, а может быть, оба?

Сартр хочет доказать, что бытие феномена не тождественно феномену бытия и не сводится к нему (термины Сартра). Не является ли, однако, бытие феномена в той же степени вымыслом, как и феномен бытия? Не имеем ли мы здесь дело с введением

* Статья подготовлена в рамках проекта «Проблема интерсубъективности в феноменологической философии и за ее пределами: термины, концепции, проблемы», поддержанного РФФИ: № 17-03-00845.

© Молчанов В.И., 2019 г.

скрытых сущностей, хотя сам автор уверяет, что таких сущностей нет? Что хочет доказать Сартр: отдельное бытие отдельных феноменов или одно бытие на всех? Вопрос не праздный, ибо кантовский скандал в философии отличается от хайдеггеровского не только инверсией: Кант пытался доказать существование «предметов вне нас», а Хайдеггер подменил вопрос, объявляя бессмысленным доказательство реальности внешнего мира. Скачок от предметов к миру в целом остался вне рассмотрения. Как обстоит дело у Сартра?

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? [Сартр 2001, 23].

Этот примечательный пассаж, как кажется на первый взгляд, имеет целью поставить ряд фундаментальных вопросов, ответы на которые должны установить отношение между явлением, бытием и существованием. Однако предпосылки, на основе которых формулируются вопросы, указывают скорее на некую терминологическую игру с нетвердо установленными правилами.

Итак, термины определены: «бытие», «феномен», или «явление», «существование», «онтология», и еще «природа», которая исчезла в русском переводе¹, зато далее появилось «небытие» вместо «бытия»². Анализ я начну с различия (анализ всегда начинается с различия), в данном случае — с различия «обнаружения» и «трансфеноменальности». Если нечто, то есть в данном случае бытие, трансфеноменально, это означает, что в опыте его обнаружить не удастся и не удастся. Таким образом, «феноменологическая онтология» становится нефеноменологической, а трансфеноменальной. К чему тогда подзаголовок всего труда? При этом трансфеноменальность характеризует не только бытие как бытие-в-себе, но и как бытие-для-себя: сознание как дорефлексивное *cogito* также трансфеноменально, то есть не является нам, не дано в опыте — что вполне трансцендентально! Более того, существует и трансфеноменальность небытия! Например, хрупкость какой-либо вещи — вазы, которую можно разбить. Опять-таки возникает вопрос: речь идет о трансфеноменальности каждый раз отдельных предметов, которые можно уничтожить (по Сартру, «...именно человек разрушает свои города посредством подземных толчков или непосредственно, разрушает свои суда посредством циклонов или непосредственно» [Там же, 47], или же ничто, пред лицом которого происходит уничтожение, каждый раз разное? Но как может быть разным ничто? Как может быть разной трансфеноменальность, характеризующая и бытие-в-себе, и бытие-для-себя, и небытие?

Сартр, впрочем, указывает на своеобразие обнаружения бытия: оно обнаруживается, «...поскольку мы можем о нем говорить и в определенной мере его понимать». Откуда появляется вдруг «бытие», если «разговор» ведется сначала о существующем, или о сущем?³ Ответ дает сам Сартр: из разговора и понимания. Сартровское утверждение на первый взгляд выглядит довольно странно: мы можем говорить о бытии, мы как-то понимаем бытие, и поэтому оно обнаруживается.

При буквальном понимании это выглядит пародийно: поговорили о бытии, оно и обнаружилось. Однако здесь можно указать по крайней мере на две реальные проблемы. Первая — терминологическая — касается степени общности слова и термина «существование». Рискну высказать следующий тезис: всё, о чем может быть сказано, в некотором смысле существует. Существуют столы и стулья, кентавры и драконы, математические доказательства и произведения искусства, круглый квадрат и Вавилонская башня,

«камни, лошади, психические акты» (в кавычках — гуссерлевское перечисление реалий) и т.д. Существуют даже «бледные зеленые идеи, которые бешено спят» — как пример грамматически правильного, но бессмысленного утверждения. Оставляя в стороне вопрос о существовании существования, можно утверждать универсальную применимость и тем самым контекстуальную неопределенность, если не практическую бесполезность, слова или термина «существование».

Вторая проблема — содержательная и историко-философская — касается сартровской отсылки к Хайдеггеру. Согласно автору «Бытия и времени», один из предрасудков, из-за которого вопрос о бытии был забыт, есть не что иное как самопонятность бытия: «Каждый понимает: «небо [*es*ть] синее» (*Der Himmel ist blau*), «Я рад» (*ich bin froh*) и т.п. Однако эта усредненная понятность демонстрирует только непонятность» [Heidegger 1979, 4]; «Это усредненное и смутное понимание бытия есть факт» [Heidegger 1979, 5]. У Хайдеггера роль языка в приближении к бытию состоит, однако, не в том, что мы говорим или можем говорить о бытии, но в том, что в вопросе «что есть ‘бытие’?» мы не можем понятийно зафиксировать, что означает это «есть». Забвение бытия должно быть преодолено через постановку вопроса о бытии, и для этого нужно, по Хайдеггеру, исследовать сам вопрос и его основные формальные структуры, а затем их содержательно интерпретировать.

У Сартра неопределенность роли языка при «обнаружении бытия» (поговорим о бытии) и при несомненной отсылке к Хайдеггеру вовсе не случайна. Сартр не хочет связывать вопрос о бытии с *вопросом*, как это делает Хайдеггер, поскольку, по Сартру, из вопроса возникает не *бытие*, но *ничто*. В этом, как мы увидим далее, Сартр, пусть неадекватно, но все же сформулировал действительную философскую проблему, а не ограничился разговорами о ней и вопросами вида «что это такое». В самом деле, разве вопрос о бытии: «что такое бытие» — не является только идентифицирующим вопросом? Такие вопросы подразумевают уже готовые ответы. «В чем смысл бытия?» Ответ готов уже «по происхождению» (и здесь скрытый историцизм): изготовила Забота существо из глины, и смысл его бытия — забота; как изготовили, таково это существо и есть.

Сартр заменяет *existant* (существующее) на *être* (бытие), при этом он оставляет в неопределенности вопрос о том, отказывается ли он от хайдеггеровского различия бытия и сущего (существующего — *Seiende*) или же просто заменяет незаметно один термин другим, чтобы в конечном итоге прийти к цели, которая с самого начала предполагалась им как «интуитивно» ясная: указать на трансфеноменальное бытие. Термин «бытие» появляется еще и потому, что говорить о трансфеноменальном сущем или о самостоятельном существовании явления не представляется возможным. В первом случае постулировалось бы запредельное, «ноуменальное» сущее, во втором отрицался бы ряд, в который выстраиваются явления. А бытие все стерпит, его «загадочность» делает возможным наделять его любыми характеристиками.

По существу, Сартр конструирует термин «бытие явления», или «бытие феномена», чтобы выйти за пределы феноменального! Это поистине странная феноменология, которая пытается выйти за пределы феноменов. Не слишком ли это близко к кантовскому трансцендентализму, где условия возможности опыта сами уже к сфере опыта не относятся? Вопрос о тождестве феномена бытия и бытия феномена разрешается отрицательно. Феномен бытия не сводится к бытию феноменов. Бытие не есть одно из качеств единичного объекта, бытие трансфеноменально, это условие раскрытия, но не раскрытое бытие.

В самом деле, хотя Сартр и провозгласил своими учителями «троих Н» (Husserl, Hegel, Heidegger), «Критика чистого разума» оказала не меньшее, а то и большее влияние на Сартра. Само собой разумеется, все трое Н сами в свое время испытали влияние кантовской «Критики», и можно утверждать не только наличие непосредственного, но также и опосредствованного влияния, особенно если учесть книгу Хайдеггера о Канте (1929 г). Вещь в себе незримо присутствует (а как она еще может присутствовать?) в рассуждениях о трансфеноменальном бытии. Если это бытие обнаруживается только в разговоре и понимании, то точно так же вещь в себе можно только мыслить, и конечно, говорить о ней, причем о том, чего никто не может ни

видеть, ни слышать, можно говорить не меньше, чем о том, что дано в опыте. Бытие является, но в опыте не обнаруживается — это опять-таки вещь в себе. Кроме того, и это главное в аспекте интерсубъективности, вещь в себе «находится» не только во внешних предметах, но и в субъекте — в субъекте в себе.

Сартр сам чувствует, что его построения близки к кантовским, и поэтому как бы предупреждает критику: «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 есть *для сознания*, само есть *в себе*» [Сартр 2000, 35]⁴.

Таким образом, *бытие* должно *существовать* еще и за пределами своей явленности. Очевидно, что это не слишком удачная идея — характеризовать *бытие* с помощью *существования*; сначала существование (явления) требовало бытия, теперь бытие требует какого-то неявленного существования. Если последнее требование выразить с помощью глаголов, а не существительных, то получится не вполне осмысленное утверждение, похожее на набор слов: быть есть существовать, не являясь.

Кроме того, ранее Сартр утверждал, что приписывать бытие как особое свойство единичным объектам нельзя, но теперь нужно решить: что означает бытие этого стола, этой пачки табака и т.д.? Если это не его индивидуальное качество (свойство, наряду с числом ножек и т.д.), тогда, возможно, это общее свойство всех таких единичных объектов, перечисленных и не перечисленных Сартром? В этом случае, бытие — это абстракция, чего Сартр также допустить не хочет. Бытие — это не понятие, оно вне познания, вне данности, оно есть «транскогнитивность феноменов» — такой термин вполне мог бы ввести Сартр, и он не содержал бы в себе прямого противоречия, как «трансфеноменальность феноменов».

Бытие есть. Бытие есть в себе. Бытие есть то, что оно есть. Вот три признака, которые предварительное рассмотрение феномена бытия позволяет присвоить бытию феноменов [Сартр 2000, 39–40].

То, что значение термина «трансфеноменальный» (и термина «транскогнитивный») близко к значению термина «трансцендентальный», обнаружить не так уж трудно. Сартр указывает на то, что «бытие — просто условие всякого раскрытия: оно есть бытие-для-обнаружения, но не раскрытое бытие» [Там же, 23–24]. Трансцендентализм как раз и можно определить как определение условий возможности раскрытия сущего, условий, которые сами не являются, но лежат в основе всякого явления. Сартр, однако, не хочет отождествлять трансфеноменальное и трансцендентальное. Трансфеноменальное бытие не есть познание, даже трансцендентальное, как у Канта. Оно есть упрямый факт существования явлений, а также упрямый факт существования сознания, которое не есть познание — дорефлексивного сознания, которое Сартр называет сознанием сознания.

Попробуем реконструировать своеобразную языковую игру Сартра, «в рамках» которой он мог прийти пока еще только к допущению «трансфеноменального бытия феноменов». Речь идет, как мы видели, о бытии «данного стола, пачки табака, лампы, вообще бытия мира, который подразумевается сознанием». Кажется, что бытие обычных предметов уравнивается с бытием мира вообще. Однако вопрос о существовании «предметов вне нас», как мы уже отмечали, отличается от вопроса о реальности внешнего мира. В данном случае, однако, речь идет скорее обо всех обычных предметах мира, которые только могут стать предметом сознания.

Итак, стол является нам со всеми своими в данный момент актуальными для нас свойствами. Стол является нам, но то, что он нам является, сам факт явления и явленности его свойств, не является. Однако мы фиксируем тот факт, что стол или пачка табака является нам. Мы можем сказать, что этот факт имеет место или что такой факт есть, он существует. Об этом факте мы можем говорить, мы его можем обсуждать, и вот здесь, по Сартру, обнаруживается бытие — не как явление, но как факт, что явление есть. Если явление есть, то мы можем это «есть» назвать бытием —

бытием явления. Отсюда «вывод»: «бытие есть, бытие есть то, что оно есть». Таким образом, явление есть нечто изменчивое, данное нам в разных ракурсах как то, с чем мы можем иметь дело — изменять его, изменяя свою позицию или воздействуя на являющееся и т.д., — но с тем фактом, что оно есть, мы ничего не можем поделать. Бытие есть, оно не скрывается за явлениями, или феноменами, но оно «в-себе», оно не дано нам, оно предел нашей свободы, мы не можем влиять на него, изменяя по отношению к нему свою позицию. Даже если «дело в том, чтобы изменять мир», бытие-в-себе изменить не удастся.

В такую языковую игру без границ, когда существование может быть приписано всему, чему угодно, Сартр включает еще и эмоционально-оценочный элемент: бытие-в-себе угрожает нам, угрожает нашей свободе, а мы, со своими восприятиями, суждениями и эмоциями, ничего с этим поделать не можем. Такой преизбыток «существования в-себе» должен быть чем-то уравновешен, иначе нас поглотит сплошная позитивность. Отсюда (формальный) вывод — должна существовать (опять же существовать) абсолютная негативность. Бытию-в-себе нужно противопоставить значительно более мощного противника, чем наше позитивное отношение к вещам мира — восприятие, оценка, потребление и т.д. Этот противник — бытие для-себя как пустота и ничто⁵. Теперь вернемся к самому ходу рассуждений: если явление есть и мы зафиксировали сей мнимый факт, то мы тем самым отодвинули на задний план другой, *действительный* факт, что явление всегда соотносится с тем, что является. Корреляция явления и являющегося — это действительно факт, но можно ли назвать фактом, как это мы делали, реконструируя ход рассуждений Сартра, существование явления или даже существование какого-либо определенного предмета? Выражение «стол существует» вряд ли фиксирует какой-либо факт, для этого необходима по крайней мере одна характеристика стола: например, «существует зеленый стол». Это выражение можно считать экзистенциальным суждением, его можно перевести в предикативную форму: «стол (есть) зеленый», но выражение «стол существует» таковым не является, его нельзя перевести в предикативную форму, ибо нет предиката. Таким образом, «бытие явления» — это трансформация неполного выражения «явление есть», или «явление существует» в «понятие», или, по крайней мере, в термин.

2. Онтология и трансцендентность

Основной онтологический аргумент Сартр приводит в параграфе о дорефлексивном *cogito*:

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 организоваться 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 [Сартр 2000, 26–27]⁶.

В какой же ситуации мы можем быть так поглощены столом, что ничего другого, в том числе и нас самих, не замечаем? Можно, конечно, вообразить такую установку, но она явно будет опять-таки отклонением от нормальной установки-в-мире. В данном

случае, Сартр, видимо, даже не замечая этого, приводит пример не обычной, но опять-таки маргинальной ситуации — поглощенности определенным предметом.

Здесь мы опять встречаемся с двоякой проблемой — проблемой перевода и содержательного анализа. Сначала *conscience de quelque chose* переводится как «сознание какой-нибудь вещи», что допустимо с языковой точки зрения, но к Гуссерлю имеет мало отношения; далее, как мы увидим, то же самое выражение переводится как «сознание чего-то». На первый взгляд разница между этими выражениями незначительна, особенно если слово «вещь» употреблять в широком смысле. Однако разница между ними не только в оттенках смысла, но в том, что последнее выражение является термином, значение которого определяется только в контексте.

Для Гуссерля сознание чего-то не означает сознание какой-либо вещи. Гуссерль различает интенциональный объект и «схваченный», например, воспринятый объект. Здесь нет возможности оценивать само различие Гуссерля. Речь идет лишь о том, что Сартр опирается на тезис Гуссерля, не анализируя его и оставляя в стороне его неоднозначность. Поскольку сознание — это сознание чего-то, то это что-то уже не сознание. Гуссерль не сделал бы такого прямолинейного вывода. Если сознание направлено на что-то, то это что-то не есть акт сознания, но вполне может быть содержанием сознания. Гуссерлевская терминология позволяет такую интерпретацию. Более того, сама «направленность» есть по существу метафора и не лишена неоднозначности, что отмечал еще Brentano.

Фактически, Сартр стремится с помощью гуссерлевской терминологии выразить свою основную «интуицию»: сознание трансцендирует, и в этом его сущность. Оно выходит за пределы самого себя к чему-то другому, чем оно не является, и в конечном итоге — к тому, что вообще не является, причем как во внешних предметах, так и в самом сознании: бытие-в-себе и бытие-для-себя. Собственно говоря, эти два термина обозначают два образа, два пространства, составляющие основу сартровской онтологии. Бытие-в-себе — до предела заполненное пространство, в котором невозможно никакое движение и свобода, и бытие-для-себя — пустое пространство, в котором становится возможным любое движение, любой свободный выбор.

Сознание есть сознание чего-то. Это значит, что трансцендентность составляет конститутивную структуру сознания, то есть сознание возникает как направленное на бытие, которое не есть оно само. Именно это мы называем онтологическим доказательством [Сартр 2000, 34–35].

Очевидно, что это очень простое доказательство: если сознание характеризуется как направленное, то оно направлено на что-то другое, чем оно само. Если сознание направлено на нечто такое, что сознанием не является, то это нечто существует. Мы уже встречались с чашкой, которая не есть сознание (не есть Я). Теперь этот пример обобщается и называется (далее это слово будет иметь особое значение) онтологическим доказательством. Продолжение аргументации таково: «Сказать, что сознание есть сознание чего-то, значит признать, что для сознания нет бытия вне строгой обязанности быть открывающей интуицией чего-то, то есть трансцендентного бытия» [Там же, 35]. Здесь уже речь идет не только о бытии феномена, но и о бытии сознания. Сартр свободно оперирует такими словосочетаниями (которые опять-таки не дотягивают до терминов ввиду их спорадического употребления), как «чистая субъективность», «собственно субъективность», «абсолютная субъективность». Если с самого начала дана чистая субъективность, то она не может выйти к объективности и в конце концов исчезнет. Собственно субъективность — это сознание сознания, формулирует Сартр. Только такая субъективность может осознать свое бытие, но это осознание не есть знание. Сознание сознания осуществляется нететически, — подхватывает Сартр термин Гуссерля.

Продолжая онтологическое доказательство, Сартр пишет: «Но нужно, чтобы это сознание (бытия) сознания некоторым образом называлось, и оно может называться только открывающей интуицией, иначе оно ничто. Значит, открывающая интуиция предполагает открываемое. Абсолютная субъективность может образоваться не иначе, как перед лицом открываемого, имманентность может определить себя, только схватывая

трансцендентное» [Там же, 35]. В этой аргументации отсутствует какое-либо соотношение с опытом. Сама аргументация лишена того, что она формально выдвигает на первый план, — направленности сознания на что-то.

Это требует пояснения. Часто полагают, что в феноменологии направленность сознания есть некий постулат, подобно постулату математическому, который никак опытом не обосновывается. Однако и у Брентано, и у Гуссерля мы находим как раз привязку этого тезиса к опыту. В общем виде этот опыт можно назвать ошибочной идентификацией или даже предположением не-существования предмета, иллюзией: предмет не существует, но сознание направлено на нечто, принимаемое нами за этот предмет. Можно оспаривать такое обоснование, но попытка обоснования налицо. У Сартра аргументация является формально-семантической: одно значение влечет противоположное. Имманентное определяется через противоположность трансцендентному, открывающее — открываемому. Сартр лишь повторяет один и тот же аргумент — это что-то, на которое направлено сознание, не есть сознание. Однако, даже если согласиться с такой аргументацией (для этого нужно допустить, что интенциональность сознания тождественна отношению знака и обозначаемого), всё же при этом сомнительно, что это «что-то» есть сущее или бытие. Ведь если сознание направлено на нечто другое, чем оно само, то этим нечто может быть как раз иллюзия, видимость.

Онтологический аргумент Сартра обнаруживает несогласованность его квазифилософских конструкций в целом. Если сознание направлено на нечто другое, чем оно само, если чашка не есть Я, то сознание должно отличать себя по крайней мере от чашки или ушедшей уже в функциональное небытие чернильницы. Если у сознания нет ресурсов различения, как мы уже отмечали в первой части статьи, — ведь сознание, по Сартру, всецело синтетическая структура, — то у сознания нет и ресурса отрицания. Как может синтетическое сознание отрицать, что оно не чашка? В то же время Сартр, как и любой другой философ, исследователь, писатель и т.д., проводит массу различий, не отмечая их в качестве основного метода исследования. Пренебрежение различием как источником отрицания вынуждает искать метафизический, трансфеноменальный источник отрицания — Ничто. Здесь мы подходим к действительному истоку философских построений Сартра, к действительной проблеме, для обозначения которой был выбран этот термин.

3. Истоки и многообразие Ничто

В последнем параграфе главы первой части первой («Проблема ничто») с интригующим названием «Происхождение ничто» Сартр по существу повторяет сказанное Киркегором и Хайдеггером о тревоге как источнике изменения способа быть и т.д. Даже попытка связать тревогу⁷ и ничто принадлежит Хайдеггеру, а рассуждения о свободе выглядят достаточно декларативно. После войны Сартр в более популярной форме изложит это в небольшой работе «Экзистенциализм — это гуманизм». Однако сама постановка вопроса об источнике ничто, которая содержится в первом параграфе указанной главы под кратким названием «Вопрос», заслуживает особого внимания. Очевидно, что Сартр следует за Хайдеггером, рассматривая вопрос как способ первичного доступа к бытию: «Вопрос есть разновидность ожидания: я ожидаю ответа от вопрошаемого бытия» [Sartre 1943, 43]. У Хайдеггера, как известно, бытие руководит нами в вопрошании о бытии. Важное различие состоит, однако, в различии вопросов: вопрос Хайдеггера — это вопрос «Что?», вопрос Сартра: «Так или нет?». Такой вопрос предполагает выбор, такой вопрос содержит противоположность позитивного и негативного, как и суждение. Сартр отрицает сходство вопроса и суждения, для него важно подчеркнуть роль вопроса как первичного отношения к миру.

Кажется, что и в этом сходство с Хайдеггером, однако разница в структуре вопросов меняет способ этого отношения: «Именно существование этих двух одинаково объективных и противоречащих возможностей в принципе отличает вопрос от утверждения или отрицания» [Ibid.]. При этом подразумевается, что спрашивает человек и формулирует отрицательный ответ тоже человек. Таким образом, именно человек в своем бытии, бытии-для-себя, является источником отрицания. Не ничто открывает бытие — здесь Сартр

прямо вступает в полемику с Хайдеггером, — но бытие содержит в себе ничто, которое есть источник отрицания.

Второй пункт несогласия Сартра с Хайдеггером состоит в том, что хайдеггеровское ничто — вне мира, оно как бы ответственно за все возможные отрицания, в то время как, по Сартру, ничто — в мире и каждый раз иное, каждый раз имеет место иное «нет». «Для того чтобы можно было сказать “нет”, необходимо постоянное присутствие небытия в нас и вне нас, когда ничто *преследует* бытие» [Сартр 2000, 50]. Неужели источник ничто и источник «нет» — тревога? Если речь идет об отказе, а не об отрицании в рамках той или иной информации о том или ином обстоятельстве дел, то искать трансфеноменальное небытие, неотступно следующее за бытием, следует скорее в мужестве и смелости, а не в «хрупкости» и тревоге. (В «хрупкости» Сартр явно смешивает физическое свойство вещи и ее «мирскую» значимость.) «Нет» отказа отличается от «не так» обстоятельности дел. Вряд ли можно говорить об общем их источнике. Здесь мы нуждаемся уже в двух ничто, а в каждой из этих сфер жизни — в многообразных.

Может ли ничто быть дискретным, если его вообще нет? «Ничто не есть. Если мы можем о нем говорить, то это потому, что оно обладает видимостью бытия, заимствованным бытием» [Там же, 59]. Каким же образом можно принять трансфеноменальное бытие за ничто и каким образом трансфеноменальное бытие может принимать вид ничто? Очевидно, что это невозможно по отношению к бытию-в-себе: нельзя принять нечто позитивное в-себе за ничто. Кажется на первый взгляд, что это можно отнести к трансфеноменальному бытию субъекта. Однако здесь дорефлексивное, трансфеноменальное и транскогнитивное *cogito* неотличимо от ничто, и принять одно за другое не представляется возможным. Ясно, что ничто, как и бытие, обнаруживается в разговоре о нем, хотя говорить о ничто еще труднее, чем о бытии. Бытие просто есть, а ничто еще и «действует», и для обозначения этих действий Сартр изобретает слово и превращает его в термин — *néantisation*.

Чтобы эмпирически, то есть не впадая ни в метафизику бытия, ни в метафизику ничто, реконструировать ход рассуждений Сартра о ничто, вернемся к чашке: «Реальность этой чашки в том, что она *есть* тут, но что она *не есть* Я»⁸. Этот разговор о ничто будет эмоционально и ценностно нейтральным. Мы предпримем инверсию онтологического доказательства Сартра, и это также будет онтологическим доказательством, но только доказательством, конечно, мнимым, существования сознания как ничто.

Если сознание направлено на нечто, то это нечто уже не сознание — такова аргументация Сартра. Инверсия состоит в том, что и сознание в таком случае не есть это нечто. Если чашка не есть Я, то и Я, или сознание, не есть чашка. Но сознание не только не есть чашка, оно не есть и блюдце, сознание не есть треугольник и оно не есть Эйфелева башня; оно не есть все то, что есть и может стать предметом сознания. Отсюда можно сделать индуктивный вывод: сознание вообще не есть нечто, оно «есть» пустота, ничто.

С таким тезисом, но не с выводом из мнимого доказательства, отчасти согласился бы и Гуссерль, который, правда, избегал делать термином такое впечатляющее слово, как ничто⁹. При этом «пустота» как «пустая интенция» нашла у Гуссерля широкое применение. По Гуссерлю, сознание непредметно, фактически его можно представить только структурно, называя это дескрипцией, — как корреляцию акта и содержания, как структуру акта (качество, материя, сущность и полнота), как коррелятивность ноэсиса и ноэмы и т.д. По сути, структуризация сознания у Гуссерля есть путь к трансцендентализму.

Сартр стремится прорваться сквозь трансцендентализм, представив непредметность сознания и как трансфеноменальное бытие, и как особый опыт, опыт «ничтожащего ничто», связав этот опыт со свободой как фундаментальной характеристикой человека: «Чем должна быть человеческая свобода, если посредством нее в мир приходит ничто?» [Там же, 62]. Итак, сознание — это бытие, которое порождает ничто в своем бытии. Иначе говоря, сознание — это и бытие, и ничто, — в каком же опыте они могут сосуществовать?

Очевидно, однако, что свобода не связана с чашками и треугольниками (или только косвенно, — однако отрицание все же связано), и поэтому доказательство происхождения

ничто из свободы связано у Сартра с эмоциональным и ценностным опытом — тревогой: «В тревоге человек обретает сознание своей свободы, или, если угодно, тревога есть модус бытия свободы как сознание бытия, в тревоге свобода в своем бытии стоит под вопросом для самой себя» [Sartre 1943, 64].¹⁰

Сартр, как мы уже отмечали, идет вслед за Кьеркегором и Хайдеггером, различая тревогу и страх: «Прежде всего нужно согласиться с Кьеркегором: тревога отличается от страха тем, что страх есть страх существ перед миром, а тревога есть тревога перед собой» [Ibid., 66]. Однако при анализе различаемых Сартр пытается показать их определенную связь, и это ему нужно поставить в заслугу как психологу: страх может быть внешней причиной или фоном тревоги. Тревога — редкое состояние, фиксирует Сартр, тревога отсылает к моим и только моим возможностям, делая недействительными мотивы, которые могли бы определить мои действия. Мотивы не исчезают, но становятся недействительными. Именно тревога отрывает меня от моих обыденных привычек, ставит под вопрос необходимость дел, определенных извне. (Сартр рассматривает это на примере задачи написать книгу и т.д.)

Однако для того, чтобы требования мира сделать недействительными, чтобы оторвать себя от мира, нужен внутренний, имманентный опыт разрыва: «Прежде всего, является очевидным то, что человеческая реальность не может оторваться от мира — в вопросе, в методическом сомнении, скептическом сомнении, в *ἐποχή*, etc. — если она, по своей природе, не есть отрыв от себя самой» [Ibid., 60]¹¹. Далее Сартр ссылается на Декарта, который, по его мнению, увидел эту внутреннюю возможность разрыва: он основывал сомнение на свободе, когда провозглашал возможность приостанавливать (*suspendre*) наши суждения. Тем самым Сартр указывает на возможность внутреннего разрыва — разрыва с собственными суждениями. Однако как можно проникнуть в суть самой такой возможности, а не только указывать на примеры попыток ее осуществления?

Тревога в самом своем бытии содержит стремление избавиться от нее; бегство от тревоги входит в ее существо, и это бегство необъяснимо! В самом деле, если попытаться объяснить бегство от тревоги, то нужно было бы найти его мотивы, нужно было бы обратиться к чему-то внешнему по отношению к тревоге. С другой стороны, бегство от тревоги — это бегство в детерминизм, во внешние причинные ряды, что является попыткой объяснить наши поступки тем или иным образом. В то время как у тревоги и свободы нет заранее принятого и определённого какими бы то ни было причинами образа действий: «И моя свобода тревожится быть основанием ценностей, в то время как сама не имеет основания» [Ibid., 74]. Таким образом, безосновность тревожится своей безосновности; решение выбрать определенные ценности не имеет основания, это отсутствие основания тревожно, но попытка бегства от тревоги не осознается как бегство, иначе это было бы уничтожением тревожности, побуждающей к бегству: «Бегство от тревоги является только способом иметь сознание тревоги» [Ibid., 80].

Однако бежать от тревоги и быть тревогой — не одно и то же. Отсюда Сартр делает вывод, что внутри самой тревоги есть «ничтожащая сила»: «Эта сила уничтожит тревогу, поскольку я бегу от нее, и сама уничтожится, поскольку я являюсь тревогой, чтобы бежать от нее» [Ibid.].

Отвечает ли Сартр на вопросы, им самим поставленные, — о происхождении ничто и о ничто как основании отрицания? Вряд ли можно считать, что первый вопрос разрешен указанием на тревогу и свободу как на истоки ничто. Однако важным результатом является здесь не происхождение, но сама связь ничто как символа независимости — даже от себя самого (не будем же мы считать ничто «реальной силой», не забудем, что *ничто не есть*) и свободы. Безосновность свободы, отсутствие основания ценностей — важнейшая характеристика «человеческой реальности» у Сартра.

Ответа на второй вопрос также нет. Если принять без доказательства, что ничто — основание отрицания, то отрицание оказывается также безосновным¹². Иначе говоря, основание отрицания отсутствует, и таким образом, отрицается основание отрицания, то есть «доказывается» только, что существует возможность отрицания, что и так известно.

Еще один результат рассмотрения вопроса о происхождении ничто¹³, и результат неожиданный, предлагает сам Сартр. Оказывается, что «быть тревогой и бежать от нее» есть не что иное, как структура *mauvaise foi*. Это выражение с трудом поддается переводу. В русском переводе — «самообман», а в данном месте почему-то добавлено — «непреднамеренный самообман». Немецкий переводчик выбрал *Unaufrichtigkeit* («неискренность»), английский — *bad faith*, буквальный перевод — «дурная вера». Как немецкий, так и русский переводы передают смысл лишь частично (английский вообще не передает), поскольку речь идет скорее не о неискренности как сокрытии чего-то от других, а об определенном поведении (проявлении себя), которое призвано скрыть что-то как от самого себя, так и от другого. Сартр противопоставляет *mensonge* (ложь, выдумки, обман) и *mauvaise foi*. Это выражение можно передать как «иллюзорная искренность». В этой статье уже нет возможности рассмотреть, насколько примеры *mauvaise foi*, приводимые Сартром, соответствуют общей предложенной им схеме. Структура этого знаменательного феномена явно имеет отношение не только к индивидам, но и к сообществам. Самообман невозможен в одиночку, и все примеры Сартра указывают как раз на это. В этом плане резкое противопоставление самообмана и обмана вряд ли оправдано. Однако это особая тема¹⁴. Нас интересует здесь лишь исходный пункт сартровского описания: какова точка зрения, с которой можно разоблачать или, по крайней мере, описывать самообман?¹⁵ Сартр приравнивает по существу структуру дорефлексивного *cogito*, или для-себя, и структуру *mauvaise foi*: «При самообмане речь идет о том, чтобы конституировать человеческую реальность как бытие, которое есть то, что оно не есть, и которое не есть то, что оно есть» [Сартр 2000, 97]¹⁶. Смещение явления и видимости уже не в сфере предметности, но в сфере сознания (для-себя) предполагает сознание, которое не различает собственное бытие, свое явление и видимость. Не является ли феноменологическая онтология обоснованием самообмана, или иллюзорной искренности, если она вообще является обоснованием чего-либо? Иначе говоря, не является ли феноменологическая онтология Сартра отрицанием возможности различать истину и ложь, а также возможности признавать и исправлять ошибки?

Основная терминология и основные конструкции-образы — бытие-в-себе, для-себя, ничто и т.д. — выглядят как строительные леса, убрав которые, мы оказываемся перед небольшим произведением «Экзистенциализм — это гуманизм», где тревога, человеческая реальность и свобода тематизированы кратко и достаточно ясно. Эта небольшая работа не содержит в себе такого многообразия тем, как «Бытие и ничто», однако для большинства этих тем не требуется ни указанная терминология, ни концепция феноменологической онтологии. Вопрос о возможности отрицания, трансформированный в вопрос о происхождении ничто, получил чисто терминологическое разрешение. Однако вопрос был поставлен, и вопрос остается — в этом один из позитивных результатов «Бытия и ничто».

К негативным результатам, которые в определенной степени также можно считать позитивными, относится сомнение в релевантности самих понятий бытия и ничто для разрешения и описания таких жизненно-важных проблем, как тревога, свобода и бегство от свободы, человеческая ситуация и человеческий мир. Возможно, порядок действий должен быть обратным — не с помощью постановки вопроса о бытии и происхождении ничто решать вопрос о свободе, тревоге и т.д., но исходя из опыта свободы и тревоги попытаться прояснить, почему философия до сих пор прибегает к таким терминам и понятиям. Не является ли это новым скандалом, что философы (некоторые) до сих пор верят в существование бытия, причем как в нечто успокаивающее, а ничто полагают в качестве чего-то воодушевляющего?

Примечания

¹ Est-il de même nature que l'être des existants qui m'apparaissent [Sartre 1943, 14]. Сартр довольно часто употребляет слово «природа» как синоним «сущности». Например, «Nature du "recipere"»

² В русском переводе: «Рассматривая *небытие* (курсив мой. — В.М.) 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 (курсив мой. — В.М.), то есть, что бытие феномена нельзя свести к феномену бытия [Сартр 2000, 24]. Действительно, у Сартра несложно перепутать бытие и небытие. Но все же здесь отрицание и противопоставление: «не бытие», и смысл этой фразы в том, что если бытие рассматривать как явление, фиксируемое в понятиях, а не как условие раскрытия, то становится понятным, что знание не может принять в расчет бытие (в переводе: «самостоятельное существование явления») и что познание феномена бытия не приведет нас к бытию феномена.

³ Слова «сущее» и «существующее» приобрели разные оттенки значения в современном русском языке, хотя грамматически «сущее» — это устаревшая форма «существующего». Слово «сущее» приобрело оттенок некоей предзаданной целостности, предзаданного единства. Выражение «все сущее» кажется иным, чем «все существующее». Существовать может всё что угодно, однако «все сущее» сотворено «вечно сущим» Богом. Видимо, еще одно, переносное значение, сближающее слова «сущий» и «истинный» («сущая правда») оказало соответствующее влияние. Слово «сущий» применяется, в частности, для русификации западной философии в переводах. Ни в немецком, ни во французском, и тем более в английском нет различия между сущим и существующим. Онтологическое различие Хайдеггера — между бытием (Sein) и существующим (Seiende) — кажется русскоязычному сердцу чем-то пресным, незначительным. Другое дело — различие между бытием и сущим: здесь появляется та желанная неопределенность, которая выдается за напряжение мысли. У Сартра употребляется слово *existant*, и если бы Сартр знал русский язык, он, как настоящий философ, подразумевал бы, конечно, под этим словом «сущее», но не «существующее». В латинском языке нет различия между «сущим» и «существующим», это одно и то же слово — *ens*, *entis*; однако это не означает, что нет различия между терминном «существующее», или «сущее», и терминном «существование» (*existentia*). Последнее, однако, совсем другое слово. Употребление слова «сущее» наряду с «существующим» — своего рода компенсация за то, что употребление связки «есть» в русском языке не обязательно и редко встречается. Мы не говорим «я есть рад» (*ich bin froh*, *I am glad* и т.д.), но опускаем связку. Означает ли это, что у нас, русскоязычных, нет смутного понимания бытия? Может быть, у нас как раз и не смутное?

⁴ Перевод последнего предложения изменен, тем более что в русском тексте потеряна запятая; предпоследнее предложение могло быть передано точнее: «Оно просто требует, чтобы бытие того, что является, не существовало бы *лишь* в той мере, в какой оно является».

⁵ Кантианские корни ничто — особая тема.

⁶ Над увлеченностью философов столами иронизирует Вирджиния Вульф («На маяк!»).

⁷ Переводчик следует здесь переводу *angoisse* как тревога, как было сделано в далеком 1953 г. при переводе упомянутой небольшой и ставшей знаменитой работы Сартра. Это слово соответствует немецкому *Angst* и датскому *angst*. При переводе «Бытия и времени» на русский *Angst* оказался «ужасом», а противопоставленное ему слово *Furcht* — «страхом». Это запутывает читателя. У Сартра это противопоставление выражено в словах *angoisse* и *peur*. Я полагаю, что наиболее адекватным переводом *angoisse* (у Сартра) и *Angst* (у Хайдеггера) будет как раз «тревога», ибо в русском языке «тревога» имеет меньше отрицательно ценностных значений, чем «страх».

⁸ В перевод вставлено пропущенное слово «тут» (*la*): *La réalité de cette tasse, c'est qu'elle est la et qu'elle n'est pas moi* [Sartre 1943, 13].

⁹ В «Идеях I» это слово встречается два раза. Гуссерль задает вопрос: «Не становится ли посредством феноменологической редукции и обнаруживающееся феноменологическое Я трансцендентальным Ничто (Nichts)?» [Husserl 1995, 123]. Возможно, эта связка «Я» и «Ничто», несмотря на иной контекст, оказала влияние на Сартра.

¹⁰ Перевод изменен; ср.: «Именно в тревоге человек имеет сознание своей свободы, или, если хотите, тревога является способом бытия свободы как сознания бытия, как раз в тревоге свобода стоит под вопросом для самой себя» [Сартр 2000, 66]. Слова «тревога является способом бытия свободы как сознания бытия» не проясняют смысл; речь у Сартра идет о том, что тревога есть модус бытия свободы, в котором сознание сознает бытие, а не вещи. Кроме того, в переводе пропущены слова «в своем бытии».

¹¹ Это важное место передано в русском переводе, к сожалению, совершенно неверно. См.: [Сартр 2000, 62].

¹² В книге Сартра вопрос об отрицании рассматривается еще и в другом контексте (часть вторая, глава третья, параграф второй). Здесь Сартр близко подходит к тому, чтобы обнаружить связь отрицания и пространства. Однако это отдельная тема. Характерная деталь: в книге Сартра, среди многообразия тем, включая любовь и ненависть, мазохизм и садизм и т.д., не нашлось даже отдельного параграфа о пространстве.

¹³ Посвящая целый параграф связи ничто и *mauvaise foi*, М. Натансон практически ничего не пишет о роли вопроса в происхождении ничто. Изложение концепции вытесняет рассмотренные проблемы. См.: [Natanson 1973, 81–87].

¹⁴ Попытка осуществить сравнение «самообмана и «ложного сознания» дана в статье [Coombes 2001].

¹⁵ В отношении Маркса и «идеологии» такой вопрос ставил К. Мангейм, в отношении Ницше вопрос можно было бы сформулировать следующим образом: каково заблуждение или какова истина, которые лежат в основе утверждения, что истина — полезное заблуждение?

¹⁶ Un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est [Sartre 1943, 98].

Источники и переводы — Primary Sources and Translations

Сартр 2000 — Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. Пер. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000 (Sartre, Jean-Paul, L'être et le néant, Russian Translation).

Heidegger, Martin (1967) *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen.

Husserl, Edmund (1995) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London.

Sartre, Jean-Paul (1943) *L'être et le néant: Essay d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris (Sartre, Jean-Paul (1943) *Being and Nothingness. A phenomenological essay on ontology*, Translated and with an introduction by Hazel E. Barnes, Washington Square Press, New York).

Voprosy filosofii. 2019. Vol. 5. P. 173–184

Ontology and Terminology in Sartre's *Being and Nothingness* Part II. Being, Existence, Negation*

Victor I. Molchanov

Sartre's "phenomenological ontology" is considered in the aspect of the introducing and functioning of the main terms, through which his ambiguous concept is formed. Two main differences form two basic presuppositions of my research: the difference and interconnection of terms, concepts and problems, and the difference between analysis and interpretation.

The second part of the article analyzes the way of introduction of the terms "phenomenon of being" and "being a phenomenon". The relevance of the concepts of transphenomenality of being and non-being in phenomenological ontology are called in question. Sartre's "ontological proof" is critically analyzed; the reasoning that could lead Sartre to the understanding of consciousness as emptiness and nonobjectivity, as well as to the convergence of the concepts of consciousness and nothing, is being reconstructed. Sartre manages to define the contours of the real problem: the relationship between question and negation, but the question of the origin of negation was reduced to the question of the origin of semi-mythical nothingness. Analyzing Sartre's concept of anxiety and freedom, the author expresses doubts about the justification of applying the concepts of being and nothing to the analysis of such problems.

KEY WORDS: phenomenon, being, existence, appearance, ontological proof, nothingness, non-being, transphenomenality.

MOLCHANOV Victor I. — Russian State University for the Humanities (RSUH), Faculty of Philosophy, 6, Miusskaya sq., Moscow, GSP-3, 125993, Russian Federation.

DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher, RSUH, Department of Philosophy.

victor.molchanov@gmail.com

Received on March 6, 2019.

Citation: Molchanov, Victor I. (2018) "Ontology and Terminology in Sartre's *Being and Nothingness*. Part II. Being, Existence, Negation", *Voprosy filosofii*, Vol. 5 (2019), pp. 173–184.

DOI: 10.31857/S004287440005066-7

References

Natanson, Maurice (1973) *A Critique of Jean-Paul Sartre's Ontology*, Martinus Nijhoff, The Hague.

Coombes, Sam (2001) "Sartre's Concept of Bad Faith in Relation to the Marxist Notion of False Consciousness: Inauthenticity and Ideology Re-Examined", *Cultural Logic*, Vol. 4, No 2, pp 1–7.

* This Research is supported by Russian Foundation for Basic Research. Project № 17-03-00845, "The Problem of Intersubjectivity in Phenomenology and beyond it: Argumentation, Terms, and Descriptions".