



ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Философская мысль: рецепция и интерпретация



ВЗГЛЯД КАК УЧРЕДИТЕЛЬ СУЩЕСТВОВАНИЯ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ Ж.-П. САРТРА*

И.В. КУЗИН

В истории философии принято относить к феноменологической традиции двух крупнейших французских философов – Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти, несмотря на то, что с течением времени характер их мышления видоизменился, и оба, хоть и по-разному, но отошли от феноменологической традиции, намеченной Э. Гуссерлем. Сопадения, которые по многим вопросам были между ними, конечно, заставляют более внимательно отнестись и к выявленным различиям в их концепциях, на которые в первую очередь указывали оба мыслителя. В исследовательской отечественной¹ и западной² литературе к таким принципиальным вопросам относят различие в оценке и понимании названными философами существа вещного мира в его воплощенности, телесной данности. И Сартр, и Мерло-Понти достаточно много внимания уделяют собственно проблематике телесного, однако в случае с Сартром к ней определенно может быть отнесена аналитика экзистенциала взгляда, учитывая которую принципиальность расхождения Сартра с позицией Мерло-Понти по данной проблеме оказывается слишком преувеличенной.

При всех хрестоматийных различиях, которые существуют между философиями Сартра и Мерло-Понти, общность их природы позволяет находить между ними и нечто родственное. Эту общность мы можем найти, например, в положении Гуссерля, согласно которому бытие предмета таково, «что он по своей сути познаваем», хотя и «есть сущее совершенно иного вида бытия и не есть “реальная составная часть” сознания, переживания», на что указывает Р. Ингарден³. Это положение будет иметь значение для признания того факта, что возможность взгляда на предмет коррелирует с бытием самого предмета. Я могу видеть нечто в предмете благодаря тому, что мой взгляд на предмет поддерживается самим предметом, т.е. благодаря тому, что в

* Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Социально-философская аналитика символических форм российской телесности», грант № 12-03-00247а.

нем есть нечто, что точно соответствует взгляду как таковому. Именно поэтому и возможна встреча взгляда и предмета. В самом предмете есть нечто подобное взгляду, но именно — «нечто подобное взгляду», а не он сам (взгляд), если привычно понимать его в качестве антропоморфной категории.

Хотя предлагаемая статья не будет посвящена сравнительному анализу философских тезисов Сартра и Мерло-Понти, нам бы хотелось показать, что целый ряд принципиальных утверждений Мерло-Понти⁴ вовсе не диссонирует, а вполне созвучен мыслям Сартра, высказанным в «Бытии и Ничто»; их раскрытие как раз и позволяет осуществить такое сравнение. Мы проанализируем некоторые положения Сартра, чтобы продемонстрировать допустимость такого сопоставления.

Существенным в высказывании Мерло-Понти становится указание на то, что существует «некто, во мне воспринимающем», и это заставляет нас задаться вопросом об этом «некто». Следует ли нам принимать за него только человеческого субъекта, которого Мерло-Понти как раз-таки стремился децентрировать? Другая мысль Мерло-Понти о том, что «в-себе» может появиться только после того, как появится другой⁵, также в полной мере применима к высказанному Сартром, что тоже будет рассмотрено в данной статье.

Сразу же оговоримся, что в «Бытии и ничто» мы находим достаточное оснований для разведения позиций двух французских философов. К примеру, состояние стыда Сартром связывается лишь с человеческим бытием, что соответствует привычному представлению, согласно которому мы не испытываем стыда перед вещами. На поверхности Сартр не решается приписывать подобные переживания сподручному существу, чтобы соблюсти условия различения. Очевидность этого различия делает весьма сомнительной попытку представить бытие-для-себя в качестве сущностной характеристики, принадлежащей и бытию-в-себе, так как последнее не создает своим присутствием интересубъективную ситуацию: «Стыд есть открытие другого не по способу, которым сознание открывает объект, но по способу, которым один момент сознания предполагает сбоку другой момент как свою мотивацию»⁶.

Тем не менее «стыд... является *признанием* того, что я *есть* тот объект, на который смотрит другой и судит его»⁷. Здесь важно указание на ощущение человеком своей объектности (бытия-в-себе), которое происходит от осознания человеком свободы другого, ответственной за объективацию. Привычно полагается, что никакая объективация не может исходить от сопresentствующих со мной объектов, но как раз это является экзистенциальной мнимостью, возникающей из-за присутствия более активного начала (бытия другого сознания), нежели бытие объекта. Сознание другого может превратить меня в объект,

хотя таковым я все же не являюсь, и я буду переживать себя как объект, хотя и содержа внутри себя интенцию субъекта: «Таким образом, я-объект-для-меня есть я, которое *не является* мной, то есть не имеет свойств сознания»⁸. Но это вполне может означать, что любой объект содержит в себе «закаменевшее» сознание, несмотря на наше согласие с тем, что «рассматриваемое-бытие не может... *зависеть* от объекта, который обнаруживает взгляд»⁹.

Тем самым мы обратимся к возможности иного ракурса. Основанием ему станут выявляемые в тексте отдельные моменты, которые мы назовем «мифологическими» вычитаниями, когда помимо четко сформулированных положений с ними сопresentствует ряд скрытых, интуитивных допущений, рационально неучтенных и исключенных, однако являющихся выражением альтернативных экзистенциально значимых движений мысли автора. Так, например, проблематика интeрсубъективности может залегать в более глубинных слоях, нежели обнаружение ее на поверхности взаимодействия людей. Стремление отождествить описанный Сартром взгляд *только* с человеческой позицией (как это мы находим в пункте, озаглавленном «Взгляд») будет все же своеобразным упрощением тех интуиций и идей, которые мы находим при тщательном разборе и продумывании «Бытия и ничто», точно так же, как это происходит в случае привычной констатации того факта, что сартровская «попытка совместить эти два начала (бытие-в-себе и бытие-для-себя. — И. К.) приводит его к противоречию, показывающему взаимоисключающую природу этих категорий»¹⁰.

Итак, чтобы выявить эти точки совпадения между Сартром и Мерло-Понти по указанному выше вопросу, нам сначала понадобится рассмотреть то, как соотносятся в «Бытии и ничто» сущее и сознание, представленные через различные характеристики бытия, а после этого показать, что установленное различие, которое обозначается через понятие открытости и связывается с экзистенциалом взгляда, мнимо отождествляемого исключительно с человеческим бытием, невозможно без фундаментальной общности в сопричастности. Ведь у Сартра изначально был интерес к обещанию феноменологии «снять внутреннее напряжение... — напряжение между *бытием-в-себе* и *бытием-для-себя*»¹¹.

Начать разговор в этом направлении можно, обратившись к первому затруднению, связанному с рассмотрением Сартром таких понятий, как «феномен», «сущее», «явление» и «объект». Речь идет о возможности перехода от данных понятий к определению существа бытия-сознания, человеческого бытия как чистой возможности¹². Расхожим является понимание того, что между непрекращающейся самоопределяемостью человека (его самосознанием, которое открыто бесконечности ряда своих возможностей и определяется к этому соб-

ственным усилием) и наблюдаемой статичностью и инерционностью существования вещи нет общности. И Сартр уже на третьей странице вводит вполне классическое различие сознания и сущего, которое будет удерживаться на протяжении всего произведения. Достигается это через указание на различие бесконечного и конечного, в результате чего предоставленный самому себе человек начинает пониматься в качестве свободы, т.е. существа, не имеющего сознания конечного образа самого себя (себя как объекта), но обладающего самосознанием своей бесконечности, чего лишено сущее¹³.

Однако когда мы обращаемся к другим линиям сартровских рассуждений, у нас появляются основания усомниться в строгости такого различения. В частности, вспомнив знаменитый анализ существа взгляда в пункте трактата под названием «Взгляд», можно заключить, что конечный образ (объектность) самосознающего свою бесконечность субъекта оказывается все же возможным за счет встречи с экзистенциальным взглядом другого субъекта, обнаруживающего себя *извне*. Переживание себя как объекта, будучи под взглядом другого, можно как бы зафиксировать, представая только с этой стороны, т.е. остаться в положении именно объекта для этого другого. Но этот объект (бытие-в-себе) будет содержать в себе взгляд, необнаруживаемый для другого, т.е. объект будет оставаться просто объектом, однако ему все же будет присущ скрытый взгляд.

Взгляд изнутри и взгляд извне — это один и тот же взгляд, обретающий тем самым *универсальный характер*, всевидящее око (*оче-видность*) переживается субъектом *одновременно* и как внешняя, и как внутренняя данность, в силу чего она вполне может быть приписана и сущему (бытию-в-себе). Эту переживаемую структуру, именуемую Сартром трансцендентностью в имманентном¹⁴, можно проинтерпретировать как возвращение *моего взгляда на вещь* мне самому (смотрящему на нее), но не в качестве его отражения от нее, а как наличие *у самой вещи* чего-то подобного *взгляду на меня*. Вещь как «элемент полноты бытия» своей зримостью наделена способностью метафизического видения, которое является не условностью, не результатом антропоморфной операции переноса свойств субъекта на вещи, а осутимым *взглядом зримо-зрящей вещи*. Здесь выявляется не только отход экзистенциалистского проекта Сартра от гуссерлианского феноменологического определения соотношения сознания и усматриваемой им сущности вещи, но и от вроде бы основной позиции самого Сартра, принципиально различающего бытие-в-себе и бытие-для-себя, обозначенной в том числе и в описании ситуации взгляда: «Кусты, ферма не являются взглядом; они представляют только глаз, так как глаз не постигается вначале как чувственный орган зрения, но как опора для взгляда»¹⁵.

И все же допустимость такой интерпретации мы находим в более поздних интервью самого Сартра, в которых речь шла о причастности

всех существующих вещей *бытию-для-себя* (сознанию). Поэтому мы не вполне готовы согласиться с Хэйзел Барнс, полагавшей, что эти соображения Сартра были недостаточно им продуманы¹⁶. В самом деле, в данный историко-философский момент такая характеристика уже не выглядела какой-то экстравагантностью и диковинкой, а, наоборот, возвращала как раз к истокам самой философии. Эту идею высказывал и Хайдеггер, философия которого оказала влияние на взгляды Сартра. В 1938 г. М. Хайдеггер писал: «Быть под взглядом сущего, захваченным и поглощенным его открытостью и тем зависеть от него, быть в вихре его противоречий и носить печать его раскола — вот существо человека в великое греческое время»¹⁷.

И экзистенциализм Сартра представлял собой уже иную стратегию философствования, которая изнутри сводила на нет стремление строго удерживать значения понятий предшествующей традиции¹⁸.

Бытие-в-себе и бытие-для-себя объявляются взаимопринадлежащими сферами бытия, где устанавливалось их отличие друг от друга: *бытие-в-себе* — реальность, «полная положительность»¹⁹, а *бытие-для-себя* — сознание, или ничто. Однако, несмотря на то, что бытие «не может существовать без для-себя... последнее не может также существовать без него»²⁰, как только начинается анализ их вне связи друг с другом, как самих по себе, различие между ними исчезает, и нам открывается возможность понимать их одновременно как *ничто*. Такое осмысление основных экзистенциалов сартровской онтологии только внешне будет напоминать гегелевскую, как бы катафатическую диалектику, где изначально бытие и ничто предстают как тождественные понятия. Для Сартра «*фактический переход* одного в другое и их объединение не могут произойти»²¹, поэтому такая диалектика будет более близка к апофатике Единого, и мы бы назвали ее апофатической диалектикой.

Выявленные в этом случае противоречия не становятся основанием для упрека Сартру в том, что он не до конца продумал собственные положения. Наоборот, его аналитика подводит к признанию экзистенциально исполненной мысли: мы никогда не сможем *узнать*, именно *у-знать*, «что такое бытие и ничто и что есть их соединение»²². Анализ же содержательного наполнения понятий «бытие» и «небытие» позволяет лишний раз в этом убедиться.

Согласно Сартру, за сущим (вещью) не сокрыто некое абсолютное бытие (сущность), к которому приходят посредством диалектического движения, ибо «бытие присуще всем качествам»²³ сущего. Бытие выступает как обнаружение вещи, и только в этом смысле является основанием или условием ее раскрытости. Оно не вне феномена (сущего), а есть тотально осуществляемое его существование, оно — существование, а не сущность феномена: «Есть бытие неделимое, нерасторжимое — вовсе не субстанция... но бытие, которое насквозь есть

существование»²⁴. Поэтому попытка возведения самого бытия в некий феномен, получающий просто привилегированный статус среди других феноменов (бытия феноменов), становится бесперспективным предприятием, так как в результате этого такому бытию-феномену потребовалось бы найти его бытие-условие и т.д. до бесконечности. Сблaзн признать бытие в качестве феномена проистекает от его неизбежной данности нам в речи, когда мы о нем говорим, поэтому Сартру приходится уточнять его принципиальную не феноменальность, трансфеноменальность, чтобы избежать навязчивой ошибочности такого представления.

Вместе с тем это не будет означать отрыва бытия от феномена (сущего). Французский философ отмечает, что нам присуща изначальная «интуиция феномена бытия», сопряженная со зримостью данного здесь и сейчас бытия феномена²⁵. Интуиция, которая соотнесена с маловразумительным, с точки зрения рассудка, понятием «зова бытия». И здесь мы впервые обнаруживаем весьма плодотворную почву для установления «радикальных различий»²⁶ между Декартом и Сартром, вводящими в свои философские концепции понятие «существование». Когда *бытие* объявляется не данным непосредственно в качестве феномена, интуитивная фиксация «феномена» бытия оказывается *небытием*, ибо его данность, как уже сказано, трансфеноменальна, а ведь только феноменальное обладает бытием. Именно так понимаемое небытие, противостоящее рассмотрению бытия как феномена, становится условием раскрытия феномена (сущего). Здесь мы находим диалектическое разъяснение возникающей противоречивости двух сартровских положений: 1) «бытие — просто условие всякого раскрытия» и 2) «небытие как условие раскрытия»²⁷.

И точно так же, как невозможно определить бытие в качестве феномена, не подлежит феноменальному определению и сознание, ибо сознание не явлено, как явлено сущее. В этом смысле бытие и сознание оказываются взаимопринадлежащими сферами: «Несомненно, для-себя есть ничтожение, но в качестве ничтожения оно *есть*; и оно есть в априорном единстве с в-себе»²⁸. И хотя это не будет однозначно вести в сторону «примирения» Свободы и «Вещи»... может, по крайней мере, служить некоторой защитой и давать доступ к иной реальности»²⁹. В первую очередь об этой реальности можно сказать, что смысл ее лежит вне оппозиции «познаваемое — познающее». Сознание, как и бытие, просто есть, оно не полагает себя в качестве объекта, чем характеризуется рефлексия, не тождественная сознанию. Оно есть «непосредственное и не мыслящее отношение к себе»³⁰, что позволяет охарактеризовать *cogito* как дорефлексивное.

Другой же принципиальный тезис о том, что «сознание есть познающее бытие, поскольку оно есть, а не поскольку оно познано»³¹, имеет смысл анализировать с учетом ряда положений Декарта³². В

результате мы увидим, что, так как сознание в акте полагания объекта само не становится объектом, а неререфлексивно утверждается именно как само сознание, то «именно неререфлексивное сознание делает рефлексию возможной», т.е. дорефлексивное *cogito* «составляет условие картезианского *cogito*». Дорефлексивное сознание есть поток, который есть само *существование* множественности актов сознания, обеспечивающее возможность этим актам представлять не разрозненно, а в единстве. Вывод о том, что «всякое сознательное существование существует, сознавая существование»³³, является результатом переосмысления картезианского положения о мыслящем существовании, т.е. существование, хотя и неотлично от сознания существования, не определяется через сознание, как это выходило у Декарта. Для Сартра «субъект не может быть узан, когда его существование подвергается испытанию только в опыте *Cogito*»³⁴. Таким образом, различие между *cogito* Сартра и *cogito* Декарта заключается в следующем: у *первого* — оно дорефлексивное, а именно сам опыт, который принципиально связан именно с восприятием, видением (*percipiens*) видимого (*percipi*) — с субъективностью (первым бытием), а не с трансцендентальным субъектом; у *второго* — рефлексивное, включающее познавательную процедуру (методологическими актами сомнения) продвижения к очевидному, которое выявляется как универсальный трансцендентальный субъект.

Для Сартра «сознание — не вещь, не сущность, не субстанция»³⁵, но оно — *не пассивная* пустота в качестве противоположной стороны бытия-в-себе, ибо в таком случае оно было бы позитивным бытием пустоты, а значит, было бы «неотлично от бытия-в-себе, но... для-себя является негацией бытия»³⁶, которая придает ему черты активности. Если у вещей всегда есть непрозрачный бесконечный горизонт содержания (качеств), то сознание есть *все сразу*, как существование, полагающее вне себя мир. В этом смысле, наряду с самим бытием, к сознанию может быть применима категория абсолюта, понимаемая как «первое бытие, которому являются все другие явления... в сравнении с которым всякий феномен относителен»³⁷. Субъективность как первое бытие (*percipiens*), выступающее основой для познания, отрывает бытие от феномена, чтобы обнаружить бытие как бытие, а не как феномен (видимость)³⁸.

Познающий субъект (сознание) есть для себя раскрывающееся существование без полагания себя в качестве объекта. Это «знание» себя изнутри и имение дела с собственной «очевидностью» как очевидностью существующего, не конкретно зримой и не удостоверенной объективно, позволяет субъекту воспринимать свою раскрытость себе безотносительно к чему бы то ни было. В отличие от картезианского понимания существования сознания для Сартра абсолютность бытия сознания *не определяется феноменально*, т.е. сознание не является

феноменом среди других феноменов, оно дофеноменально, причем эта временная категория «до» может вводиться исключительно на основе связанности сознания с феноменальным миром. И так как предшествование того или иного положения вещей обнаруживается только в этой связке, то говорить о существовании этого мира *до* существования сознания, лишено всякого смысла, так как Сартр «располагает онтологический план в контекст для-себя»³⁹. Вне обращенности сознания к феноменальной сфере ни в отношении к этой сфере самой по себе, ни в отношении к сознанию самому по себе временные категории («до», «ныне», «после») оказываются неприменимыми. Указание на некое «до» сознания можно понимать не иначе как полноту бытия, ни один из элементов которой (полноты) не может отослать к отсутствующему сознанию»⁴⁰. По существу, это означает, что *об отсутствии* может свидетельствовать только само сознание, без которого в «полноте бытия» царит отношение без различия. И в таком случае мы имеем дело с некоей одновременностью, с сосуществованием бытия и дремлющего сознания, вдруг пробуждающегося в бытии, в соприкосновении которых они взаимно освещаются и открываются. Однако вместе с сознанием в бытие вносится *ничто*, поэтому и говорится, что «сознание предшествует ничто».

Такое сознание Сартр называет нететическим сознанием, особенность которого заключается в том, что оно ускользает от познания, хотя и является его основанием. Акт сознания, схватывающий самого себя, есть не познавательный акт, а *структурное обнаружение бытия* — есть=есть. Если сознание — трансфеноменальное бытие, чистая имманентность и активность, то сущее (*reçsi*) не может быть сознанием, так как «представляет собой трансцендентную границу», т.е. пассивное бытие. В этой пограничности сущего выявляется *структура феномена* (сущего) — относительность (отнесенность сущего к воспринимающему сознанию) и пассивность, причем на основании такого соотношения сознания с сущим само сознание относительным не становится, так как *оно* выступает полагающим (синтезирующим) этот мир. Однако мир при этом все же существует независимо от сознания (в силу того, что сознание упирается в бытие сущего как *случайно (спонтанно)* встреченным, а само сущее вовсе не встречает что бы то ни было, ибо его бытие является *постоянной* соотношенностью с другим сущим. Самостоятельность существования сущего подчеркивается тем, что дофеноменальное сознание находится вне отношений сущего и онтологически «ни на что не может действовать»⁴¹. Поэтому, несмотря на то, что сущее в качестве воспринимаемого (*reçsi*) ассоциируется с пассивностью, оно все же не является результатом синтетической активности сознания.

Своими проявлениями сущее указывает на собственное бытие и на бытие сознания, которое его познает, и *своим* бытием задает осно-

вание отношению, что не позволяет нам оценивать его как чистую пассивность, находящуюся в полной зависимости от конституирующего и синтезирующего бытия (сознания). В «Бытии и ничто» относительность и пассивность представлены как способы бытия, а не само бытие, т.е. бытие феномена не может пониматься ни через восприятие, ни через понятия, применимые только к способам бытия. Неприменимость к бытию какой бы то ни было определенности (утверждение, действительность, пассивность, активность и т.п.) обусловлена именно тотальностью бытия, где нет минимальной брешии и изъяна, где не существует никаких пределов, где есть только «густота в себе», охарактеризованная яркой и понятной метафорой — «вконец заросшая жиром»⁴². Пассивность и активность — «понятия человеческие», вовсе не относящиеся к самому бытию, так как бытие несотворимо, а просто есть «само по себе», поэтому «трансфеноменальное бытие сознания не может обосновать трансфеноменальное бытие феномена»⁴³. Вместе с тем Сартр отмечает, что сознание образуется «не иначе, как перед лицом открываемого, имманентность может определить себя, только схватывая трансцендентное»⁴⁴, т.е. к сущностной характеристике сознания относится его направленность на бытие (объективное), *открываемое, но не создаваемое* сознанием.

Итак, бытие, которое *есть то, что оно есть*, называется Сартром *бытием-в-себе*. А бытие, которое всегда оказывается *тем, что оно не есть, и не тем, что оно есть*, называется *бытием-для-себя* (бытие-для-себя всегда *должно становиться* тем, что оно есть). *Бытие феномена (бытие-в-себе)* характеризуется сплошностью и полнотой, и этим оно принципиально отличается *от бытия сознания (бытия-для-себя)*, характеризующегося ничтожностью и пустотой.

В этом контексте *бытие-для-себя* является небытием, которое все же существует, но иначе, чем *бытие-в-себе*. Бытие для небытия (*бытия-для-себя*) заключается в том, что небытие *обладает* этим бытием»⁴⁵, в результате чего его отличие от бытия феномена (бытия-в-себе) раскалывает *бытие* на две сферы: 1) дорефлексивное (нететическое) *cogito*; и 2) бытие феномена.

Появляется онтологическая необходимость найти выход из вроде бы обнаруженной замкнутости на самих себя этих двух сфер (причем вне идеалистического и реалистического решения этих вопросов). Сартровское построение примечательно тем, что в этой конструкции тавтологичное определение бытия-в-себе наделяется синтетической, а не аналитической природой. Это объясняется отсутствием у бытия отношения к себе, непрозрачностью его для самого себя, в результате чего неразличенная синтезированность с собой «не знает изменчивости»⁴⁶, времени и ничего иного, кроме самой себя. Эта неразличенность, по существу, делает бытие бытием по ту сторону самого себя. А если доводить до предела — то оно есть то, о чем ничего

невозможно знать и сказать, так как всякая речь есть различие, и тем самым, как было сказано выше, оно есть *как бы* ничто.

Поэтому, несмотря на то, что смысл бытия сущего состоит в его непосредственной раскрытости, единственной почвой для откровения сущего оказывается сознание. Только в сознании сущее обретает свой смысл как *раскрытие*⁴⁷, но не становясь от этого ни сознанием, ни самим бытием, которое оно обозначает своей раскрытостью. Бытие же, в отличие от сущего, эксплицируется не через понятия и категории, а только через описание раскрывающегося в сознании смысла бытия сущего. В описании множества конкретных реальностей (человек, мир, отношения) намечается путь к пониманию лежащего в их основании единства, которое и есть бытие. При этом важно помнить ремарку Сартра, что раскрывается не само *бытие* сущего (само бытие неуловимо), а *феномен* бытия.

Принимая во внимание фундаментальную соотнесенность бытия и сознания и их взаимораскрываемость через нее, о мире, представленном в «Бытии и ничто», мы вполне можем сказать: *в каждом сущем теплится взгляд*. Если всякое сущее есть «глаз», то *взгляд является эйдосом глаза*, открывающимся человеку. Каждый «глаз» стремится обрести и обнаружить в себе свой эйдос как раскрывшуюся актуальность. Это напоминает монадологическое видение универсума Лейбница, в котором монада, как и «сартровское» сознание, томясь в своем смутном состоянии, обладает силой к самовозрастанию, в результате чего, она выходит из своего «обморочного» бытия. Вместе с ростом ясности и четкости перцепирования и апперцепирования в самой монаде все четче, ярче и разнообразнее выявляются очертания мира, данного не как однородная бульоноподобная масса, а как единство различных в нем монад. Мир вместе со становлением и совершенствованием монады начинает преображаться и раскрываться во всем своем многообразии. Но для Сартра высвобождение из тотальности (сплошности) бытия связано с отрицанием, в котором и благодаря которому все определяется. Отрицающее сознание (ничто) отделяет от себя все, что им не является, и тем самым все определяет. Отрицание становится утверждением: «*Ничто* есть сама человеческая реальность как радикальное отрицание, посредством которого открывается мир»⁴⁸.

Все сказанное позволяет заключить, что в случае отсутствия различий в бытии бытие делается *как бы* ничем, т.е. без присутствующего внешнего восприятия бытия и только изнутри своей «сплошности»-тотальности (единообразности) оно есть ничто, хотя, повторим, «как бы». Однако для тотальности бытия-в-себе сознание тоже выступает как ничто, потому что сознание в акте выделения из этой тотальности ничтожит бытие.

Это будет означать, что и бытие-в-себе («вещное» существование), и бытие-для-себя (сознание) вне связи друг с другом оказываются

как бы «ничто». И только соприкосновение, встреча взглядов взаимодостоверяет их существование, обнаруживает их бытие, отличное друг от друга. Таким образом, возможность тождества бытия-в-себе и бытия-для-себя выявляется через *топику взгляда*:

- как бы взгляд (*«как бы»* потому, что в самом по себе бытии-в-себе никакого взгляда в привычном нашем понимании еще нет) *из бытия-в-себе* (существования) на бытие-для-себя (сознание) видит сознание как уничтожающее существование, благодаря которому сознание оказывается тем самым «ничто». Однако бытие-для-себя все же существует, что подтверждает соприкосновение открывающихся взглядов;

- как бы взгляд (*«как бы»* потому, что до события выделения сознания, взгляда, который мог бы что-то фиксировать, еще пока нет, он потенциален) *из бытия-для-себя* (сознания) на бытие-в-себе до момента выделения сознания из бытия. Для такого взгляда бытие-в-себе будет как бы ничто (*«как бы»* потому, что бытие все же есть), ибо если сознание еще не выделилось, то и нет никакой фиксирующей существование позиции, а значит, существования как бы и нет. Но бытие-для-себя, еще до своего выхода из тотальности бытия, само есть замкнутость на себя, а посему оказывается своего рода бытием-в-себе, и с этой стороны — тоже как бы ничто.

Бытие-для-себя свое бытие как взгляд узнает и открывает во встрече со взглядом Другого, способного видеть его и как вещь, как бытие-в-себе, потому что «другой как свобода является основанием моего бытия-в-себе»⁴⁹. Но это и позволяет сделать допущение, что бытию-в-себе также присущ взгляд. В результате сартровское понимание фактичности существования раскрывается как существование, удостоверяемое посредством сознания, однако не через его схватывающую рефлекссию самого себя, как у Декарта, а через его естественную направленность на нечто открытое, данное фактически и объективно, на бытие-в-себе.

Очевидность существования дана во встрече с другим, и это репрезентируется прежде всего взглядом. *Мое существование* удостоверяется не актом саморефлексии, а *настигает меня* как то, от чего невозможно уклониться, поэтому ощущается мною как совершенно очевидное — через взгляд Другого. «Доказательством» *существования* является Другой, другое сознание; оно «возникает как направленное на бытие, которое не есть оно само. Именно это мы называем онтологическим доказательством»⁵⁰.

Всякое сущее существует через взгляд Другого и для этого ему (сущему) необязательно быть мыслящим существом. Взгляд другого дает бытие мне и вещи, даже если она существовала задолго до появления человека как вида, потому что «никакое значение не существует независимо от него»⁵¹. Аргумент о том, что когда-то не было человека или

любого другого живого существа во Вселенной, а значит, и не было сознания или взгляда, направленного на нечто в то время существовавшее, ничего не ниспровергает и никак не затрагивает сущность сартровской метафизики взгляда. И сегодня, как бы странно это ни звучало, всякое наше знание о тех далеких временах и есть тот взгляд, который и только через который всему, когда бы то ни было бывшему, придается бытие.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Вдовина И.С.* Феноменология во Франции (историко-философские очерки). – М., 2009; *Гаишков С.* К проблеме телесности во французской постфеноменологии // *Логос*. 2010. № 5 (78); *Соколова Л.Ю.* Феноменологическая концепция М. Мерло-Понти // *Хора*. 2008. № 3; *Тузова Т.М.* Особенности трансцендентального анализа сознания во французском экзистенциализме // *Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций*. – М., 1989.

² *Barbaras R.* Le corps et la chair dans la troisième partie de L'Être et le Néant // *Sartre et la phenomenology* / ed. J.-M. Mouillie. – Lyon: ENS Editions, 2001; *Dasture F.* Monde, chair, vision // *Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel* / ed. A.-T. Tymieniecka. – Paris, 1988; *Huisman D.* Histoire de l'existentialisme. – Paris, 1997; *Husson L.* La nature, entre métaphysique et existence: Sartre et la question de la nature // *Le Portique*. 2005. 16; *Jay M.* Sartre, Merleau-Ponty, and the search for new ontology of sight // *Modernity and hegemony of vision* / ed. by D.M. Levin. – Univ. of California Press, 1993; *Martin D.C.* Sartre on the phenomenal body and Merleau-Ponty's critique // *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty* / ed. by Jon Stewart. – Evanston (IL): Northwestern Univ. Press, 1998; *Poster M.* Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser. – Princeton, 1975; *Renault A.* Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie: Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud // *Chiasmi international. Mimesis; Vrin; Univ. of Memphis*. № 5. Le réel et l'imaginaire, 2003.

³ *Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. – М., 1999. С. 133, 134.

⁴ «Если бы я захотел точно выразить перцептивный опыт, мне следовало бы сказать, что *некто* во мне воспринимает, но не я воспринимаю» (*Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. – СПб., 1999. С. 276 – 277); «Уже плоть вещей говорит нам о нашей плоти и о плоти другого – Мой “взгляд” является одной из этих данностей “ощущаемого” и сырого, примордиального мира, противостоящей анализу бытия и ничто... Восприятие... одновременно является спонтанным бытием (вещью) и бытием-собой (“субъект”))» (*Мерло-Понти М.* Рабочие записки // *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. – Мн., 2006. С. 269 – 270); «видение начинается в вещах» (Там же. С. 353).

⁵ *Мерло-Понти М.* Философ и его тень // *Мерло-Понти М.* Знаки. – М., 2001. С. 192.

⁶ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М., 2000. С. 295.

⁷ Там же. С. 284.

⁸ Там же. С. 295 – 296.

⁹ Там же. С. 299.

¹⁰ *Martin D.C.* Sartre on the phenomenal body and Merleau-Ponty's critique. P. 125.

¹¹ *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время. – М., 2002. С. 457.

¹² О различных моментах этого затруднения см.: *Salzmann Y.* Sartre et l'authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque. – Genève, 2000. P. 17 – 70; *Kremer-Marietti A.* Jean-Paul Sartre et le désir d'être. – Paris: L'Harmattan, 2005. P. 24 – 38.

¹³ См.: *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 21 – 22.

¹⁴ Рассмотрение проблем, связанных с интерпретацией этой содержательно сложной структуры, с историко-философским экскурсом можно найти в исследовании: *Flajoliet A. La première philosophie de Sartre*. – Paris, 2008. P. 547 – 572, 699 – 762, 794 – 798.

¹⁵ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 281.

¹⁶ См.: *Barnes H.E. Sartre's ontology: The revealing and making of being* // *The Cambridge companion to Sartre* / ed. C. Howells. – Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992. P. 15.

¹⁷ *Хайдеггер М.* Время картины мира // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. С. 50. См. также: *Хайдеггер М.* Гераклит. 1. Начало западного мышления. 2. Логика. Учение Гераклита о Логосе. – СПб., 2011. С. 165.

¹⁸ Анализ приверженности Сартра картезианской традиции и одновременно отхода от нее см.: *Joannis D.G. Sartre et le problème de la connaissance*. – Québec: Presses Univ. Laval, 1997. P. 45 – 75; *Moran D.* Introduction to Phenomenology. – Л., 2000. P. 356 – 363; *Flajoliet A. La première philosophie de Sartre*. P. 173 – 182; *McCulloch G.* Using Sartre: An analytical introduction to early Sartrean themes. – Л., 1994. P. 84 – 98.

¹⁹ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 45.

²⁰ Там же. С. 123.

²¹ Там же. С. 622.

²² *Декомб В.* Современная французская философия. – М., 2000. С. 56.

²³ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 23.

²⁴ Там же. С. 28.

²⁵ См.: *Муйи Ж.-М.* Субъективность и незнание. Парадокс экзистенции: от онтологии к этике // *Ж.-П. Сартр в настоящем времени: Автобиографизм в литературе, философии и политике*. – СПб., 2006. С. 101, 102; *Cabestan Ph.* L'être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes. – Brussels, 2004. P. 335 – 365.

²⁶ *Catalano J.S. A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. – Chicago: Univ. of Chicago Press, 1985. P. 4.

²⁷ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 23, 24.

²⁸ Там же. С. 621.

²⁹ *Шпигельберг Г.* Феноменологическое движение. Историческое введение. – М., 2002. С. 486.

³⁰ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 27.

³¹ Там же. С. 25.

³² См.: *Декарт Р.* Разыскание истины посредством естественного света // *Декарт Р.* Соч. В 2 т. Т. 1. – М., 1989. С. 172 – 176; *Декарт Р.* Размышление о первой философии // *Декарт Р.* Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1989. С. 58 – 72, 299 – 302 – размышление 6 и ответ возражениям Гассенди против шестого размышления.

³³ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 27.

³⁴ *Joannis D.G. Sartre et le problème de la connaissance*. P. 29.

³⁵ *Barnes H.E. Sartre's ontology*. P. 14.

³⁶ *Cox G.* Sartre: a guide for the perplexed. – Л.; N. Y., 2006. P. 8.

³⁷ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 30.

³⁸ Надо иметь в виду, что Сартр отрицает кантовское определение феномена, продолжая следовать гуссерлианской традиции понимания этого термина, т.е. что «бытие не скрывает само себя» (*Catalano J.S. A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*. P. 21).

³⁹ *Kremer-Marietti A.* Jean-Paul Sartre et le désir d'être. – Paris: L'Harmattan, 2005. P. 36.

⁴⁰ *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. С. 29. И вместе с тем, как это ни парадоксально, надо удерживать существенный момент такого абсолютного бытия – сознание определено не как тотальность, а как «случайность бытия» (см. там же. Примечание).

⁴¹ Там же. С. 31, 32. Если удерживать дух и полноту содержания мысли французского философа, то *абсолютная свобода* будет представлять в качестве глубоко-

кой *соучастной* ответственности за все сущее в этом мире, снимая тем самым обвинения, что-де идеи Сартра являются реальным теоретическим условием формирования «идеологии, маскирующей логику контроля и господства, следствием которой окажутся безрассудство и террористическая надежда на приближение апокалипсиса с помощью насилия» (*LaCapra D.* A Preface to Sartre. – Ithaca; N. Y.: Cornell Univ. Press, 1978. P. 119).

⁴² Там же. С. 38.

⁴³ Там же. С. 33.

⁴⁴ Там же. С. 35.

⁴⁵ Cox G. Sartre. P. 8.

⁴⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 39.

⁴⁷ По мнению Т.М. Тузовой, для Сартра «все значения фактичности являются человеческими значениями фактичности» (Тузова Т.М. Жан Поль Сартр. – Мн., 2009. С. 144).

⁴⁸ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 209.

⁴⁹ Там же. С. 379.

⁵⁰ Там же. С. 34 – 35.

⁵¹ Salzmann Y. Sartre et l'authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque. P. 38.

REFERENCES

Barbaras R. Le corps et la chair dans la troisième partie de L'Être et le Néant // Sartre et la phenomenology. Ed. J.-M. Mouillie. Lyon: ENS Editions, 2001.

Barnes H.-E. Sartre's ontology: The revealing and making of being // The Cambridge companion to Sartre. Ed. Christina Howells. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Cabestan P. L'être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes. Brussels, 2004.

Catalano J.-S. A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. Chicago: University of Chicago Press, 1985.

Cox G. Sartre: a guide for the perplexed. L.; N. Y., 2006.

Dasture F. Monde, chair, vision // Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel / ed. A.-T. Tymieniecka. Paris, 1988.

Descart R. Razmyshleniye o pervoy filosofii... // Descart R. Sochineniya v 2 tomakh. Vol. 2. Moskva, 1989.

Descart R. Razyskaniye istiny posredstvom estestvennogo sveta // Descart R. Sochineniya v 2 tomakh. Vol. 1. Moskva, 1989.

Descombes V. Sovremennaya frantsuzskaya filosofiya. Moskva, 2000.

Flajoliet A. La première philosophie de Sartre. Paris, 2008.

Gashkov S. K probleme telesnosti vo frantsuzskoy postfenomenologii // Logos. 2010. No 5 (78).

Heidegger M. Geraklit. Sankt-Petersburg, 2011.

Heidegger M. Vremya kartiny mira // Heidegger M. Vremya i bytiye: Stat'i i vystupleniya. Moskva, 1993.

Huisman D. Histoire de l'existentialisme. Paris, 1997.

Husson L. La nature, entre métaphysique et existence: Sartre et la question de la nature // Le Portique. 2005.

Ingarden R. Vvedeniye v fenomenologiyu Edmunda Gusserlya. Moskva, 1999.

Jay M. Sartre, Merleau-Ponty, and the search for new ontology of sight // Modernity and hegemony of vision / ed. by D.M. Levin. University of California Press, 1993.

Joannis D.-G. Sartre et le problème de la connaissance. Québec, Presses Université Laval, 1997.

Kremer-Marietti A. Jean-Paul Sartre et le désir d'être. Paris: L'Harmattan, 2005.

LaCapra D. A Preface to Sartre. Ithaca; N. Y.: Cornell University Press, 1978.

Martin D.-C. Sartre on the phenomenal body and Merleau-Ponty's critique // The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty / ed. by Jon Stewart. Evanston (IL): Northwestern University Press, 1998.

- McCulloch G. Using Sartre: An analytical introduction to early Sartrean themes. L., 1994.
- Merleau-Ponty M. Fenomenologiya vospriyatiya. Sankt-Petersburg, 1999.
- Merleau-Ponty M. Rabochiye zapisi // Merleau-Ponty M. Vidimoye i nevidimoye. Minsk, 2006.
- Moran D. Introduction to Phenomenology. L., 2000. P. 356 – 363.
- Poster M. Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser. Princeton, 1975.
- Renault A. Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie: Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud // Chiasmi international. Mimesis; Vrin; University of Memphis. No 5. Le réel et l'imaginaire, 2003.
- Safransky R. Khaidegger: germanskiy master i yego vremya. Moskva, 2002.
- Salzmänn Y. Sartre et l'authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque. Genève, 2000.
- Sartre J.-P. Bytiye i nichto: Opyt fenomenologicheskoy ontologii. Moskva, 2000.
- Sokolova L.Y. Fenomenologicheskaya kontseptsiya M. Merleau-Ponty // Khora. 2008. No 3.
- Spiegelberg H. Fenomenologicheskoye dvizheniye. Istoricheskoye vvedeniye. Moskva, 2002.
- Tuzova T.M. Osobennosti transsentsental'nogo analiza soznaniya vo frantsuzskom ekzistentsializme // Problema soznaniya v sovremennoy zapadnoy filosofii: Kritika nekotorykh kontseptsiy. Moskva, 1989.
- Vdovina I.S. Fenomenologiya vo Frantsii (istoriko-filosofskiye ocherki). Moskva, 2009.
- Merleau-Ponty M. Filosof i yego ten' // Merleau-Ponty M. Znaki. Moskva, 2001.
- J.-P. Sartre v nastoyashchem vremeni: Avtobiografii v literature, filosofii i politike. Sankt-Petersburg, 2006.

Аннотация

В статье рассматриваются рационалистический и экзистенциальный подходы к проблеме существования. Сопоставление дорефлексивного *cogito* Сартра и рефлексивного *cogito* Декарта позволяет определить особенности движения сартровской мысли от вещи к сознанию и от сознания к вещи. При этом обнаруживается не вполне раскрытое Сартром положение о существовании вещи не только в качестве пассивности, что во многом отвечало философии Декарта, но и в качестве открытой направленности на сознание. Это положение можно считать скрытым моментом ключевого тезиса Сартра о роли Другого в удостоверении нашего существования. Важнейшим фактором в понимании этого становится понятие взгляда.

Ключевые слова: Сартр, Декарт, Мерло-Понти, рационализм, экзистенциализм, вещь, бытие, взгляд, существование, ничто, сознание, свобода.

Summary

The article considers rationalistic and existential approaches to the problem of existence. Comparison of Sartre's pre-reflective *cogito* and Descartes' reflective *cogito* allows to define the features of Sartre's thinking from a thing to consciousness and from consciousness to a thing. Sartre defines passive existence of a thing which in many respects matches Descartes' philosophy, but Sartre's point that existence of a thing has an open orientation towards the consciousness is not described by him in full. This position may be considered as a hidden point of the key thesis of Sartre about a role of The Other in verification of our existence. A look concept becomes the most important factor in understanding.

Keywords: Sartre, Descartes, Merleau-Ponty, rationalism, existentialism, thing, being, the look, existence, nothingness, consciousness, freedom.