



НА ПОЛЯХ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

УДК 111.1

СВЯЗЬ ДИАЛЕКТИКИ И ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ Ж.-П. САРТРА

© И. В. Кузин

Кузин Иван Владиленович

кандидат философских наук,
доцент

Институт философии СПбГУ
(г. Санкт-Петербург)

e-mail: iaffet@newmail.ru

Данная статья представляет собой текстологический анализ отдельных фрагментов основополагающего труда Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто». Необходимость предлагаемого анализа обусловлена встречающимися в тексте противоречиями, которые требуют своего разрешения. В исследовании показано, что распознаванию мнимости одного из таких противоречий, а именно, что бытие и ничто являются основаниями друг друга, способствует установленная Сартром связь положений философий Хайдеггера и Гегеля.

Ключевые слова: Сартр, Хайдеггер, Гегель, бытие, ничто, сущее, феномен, человек.

Любой вопрос уже есть бытие в том смысле, что он есть бытие-спрашивающее о спрашиваемом бытии, т. е. само наличие вопроса невозможно без бытия, которое отвечает и закладывает саму возможность вопроса. В общем, это очевидно.

Вместе с тем важной здесь деталью является настроенность, обеспеченная самим бытием. Согласно Сартру, вопрос — это ожидание, ожидание ответа от бытия. Само бытие в первую очередь отвечает либо «да», либо «нет» (ответ о небытии чего бы то ни было). Сартра в большей степени интересует то «нет», на которое способно бытие, т. е. какого рода небытия нам открываются бытием через поставленный вопрос?

Их три:

- 1) небытие чего-то в трансцендентном бытии;
- 2) незнание человека о чем-то — небытие знания;

3) истина как ограничение, отсекающая то, что не является объективным, приводит и к отбракованному бытию, или небытию отграниченного.

Таким образом, через вопрос нам открывается и то, что «мы окружены ничто» [Сартр 2000, 44]. Важнейшим аспектом бытия оказывается то, что бытие *есть* через то, что оно *не есть*. Небытие является постоянной возможностью самого бытия. Но бытие есть своя собственная возможность, а возможность как возможность есть небытие, которое тем самым и присуще самому бытию. Будущность бытия проистекает из его небытийности как возможности этого будущего. Такой вывод для Сартра важен, чтобы отвергнуть предположения, субъективирующие понятие «небытие», о том, что источником возникновения речи о небытии является не само бытие, а наши отрицательные суждения. *Тот факт, что «ничто» (небытие) всегда возникает из отношения человека к миру, еще никак не означает того, что «ничто» имеет чисто субъективное происхождение.* Отрицание не является только качеством суждения, т. к. «вопрос... не есть суждение. Это образ действия до суждения» [там же, 46]. Вопрос — бытийственное (экзистенциальное, а не просто сторонне судящее) отношение к бытию (к своей возможности). Суждение (как производимое субъектом познания) является производным от бытия, т. е. всего лишь *способом выражения* отношения к бытию. Поэтому и «вопрошаемое бытие вовсе не выступает сначала как мыслящее бытие» [там же]. Вопрос вытекает из самого бытия, вопрос предположен бытию в качестве возможности дальнейшей невозможности бытия чего-либо — смерть, полумка и т. п., примеры чего Сартр и приводит. Бытие раскрывается в неисправности, через возможность своего небытия, к чему и обращен в конечном итоге вопрос. В вопросе речь всегда ведется о возможности и о ее причине, которая до некоторого времени и сокрыта в самом бытии. И так как в самом бытии содержится возможность его раскрытия как небытия, небытие никоим образом не зависит от суждения о нем. Первоначально имеется бытие, раскрывающее себя и небытийным образом *до* всякого суждения.

Но самый важный и принципиальный аспект в таком подходе к бытию заключается в том, что подобный небытийный модус бытия обретает свой полноценный статус впервые *только через человека*. Это выглядит весьма удивительно также и в связи с заявлением Сартра о том, что разрушение впервые входит в мир именно с человеком.

Нас, конечно, не может не озадачивать, что же здесь имеется в виду, как же в таком случае следует нам понимать все так называемые «разрушительные» процессы, протекавшие во Вселенной до всякого появления человека? Стихий, после которых ничего не осталось, принципиально ничего не меняют в мире, просто изменяют положение материи в нем, т. е. это по существу процессы сохранения равновесного (неизменности количественности материи) состояния материи в мире, в отношении себя не имеющего трансцендентности. *Только человек* оказывается тем существом, которое обнаруживает¹ за этим количест-

¹ Может констатировать, обладая инобытием в отношении такого бытия, т. е. являясь трансцендентным имманентному себе бытию: «Чтобы произошло уничтожение, необходимо вначале отношение человека к бытию, то есть трансцендентность»

венным постоянством качественную вариативность (разнообразие форм). И именно в этом смысле (и с этого момента) Сартр начинает устойчиво связывать понятие небытия с человеком. То есть именно человек, фиксирующий в бытии качественное разнообразие, которое может меняться в своих формах, т. е. уничтожаться, трансформируясь во что-то иное, является таким существом, которое внутри самого себя способно усматривать общую черту бытия — быть своей собственной возможностью, а значит, не быть. Эта собственная возможность бытия, обнаруживаемая человеком в своем собственном бытии, распространяется на все остальное бытие как присущая только ему (человеку), т. е. это единственное бытие, которому дано все вокруг делать небытийственным, определять все в бытии (бытийствующее) к небытию. Однако надо учитывать все же то, что было написано Сартром до этого поворотного момента, а следовательно, сохранять понимание, что подобная прерогатива, данная человеку, весьма условна. И в дальнейшем Сартр возвращается к этой дилемме статуса небытия через вопрошание о том, может ли отрицательное суждение обнаруживать «небытие в недрах бытия» [там же, 47].

Поэтому отметим еще раз онтологическую фундаментальность категории «возможность»: возможность сущностно присуща самому бытию, а не только сознанию, которое всего лишь (но это «всего лишь» многого стоит!) актуализирует эту сущность. Однако напомним, вслед за Сартром, что эта сущность (тут просто мы попадаем в языковую ловушку — его привычность и ограниченность) не есть нечто внутреннее, скрытое как некое подлинное, а есть явленное и узреваемое самим и в самом бытийном статусе существующего. Поясним, что в данном контексте по своему существу представляет «возможность» как онтологическая категория (хотя классическое понятие «категория» здесь становится уместным весьма условно).

Возможность, мыслимая как то, что еще только предстоит к бытию, обуславливает впечатление перспективы, подразумевающей различные формы-сценарии своего осуществления, т. е. возможность раскрывается в своем существе как множественность, на экзистенциальном уровне получающая характеристику страсти к свободному оформлению сущего, которое может получить самые разные формы. Однако сама по себе возможность (вне динамики, которая, конечно, от нее неотъемлема) — это ничто, т. е. то, чего еще нет. В этом смысле возможность выступает как небытие и *неизбежность* этого небытия, а следовательно, можно говорить о бесполезности порыва к установлению навеки одного из множества вариантов бытия, т. е. в пределе ни один из них невозможен, хотя парадоксально, будучи возможным. В этом, как мы полагаем, заключается вывод Сартра об актуальности небытия (сознания) как о «бесполезной

[там же, 46]. По существу, человек и есть этот «слом-бытие» в бытии любого сущего, т. е. это то сущее, которое задаванием вопроса, принадлежащего самому бытию, выявляет саму возможность дальнейшей невозможности чего бы то ни было, что принадлежит именно этому сущему. Человек есть «прореха» в бытии, этим же бытием и являясь. Это выявление того, чем является бытие как своя собственная возможность — возможность не быть. То есть человек — существо, вносящее в мир осознание и, возможно, буквально небытие, смерть. Однако бытие всегда «беременно» человеком как своей собственной возможностью, как своим собственным небытием.

страсти». Однако эта бесполезная страсть, это небытие бытия является продуктивностью. Продуктивность небытия есть творчество. Творя, творец никогда не достигает некоей совершенной окончательности, мгновение неостановимо, тотальность бытия заполняет настолько, что сознание как небытие в бытии неумолимо терпит поражение, все завершается, разрушается, уходит в себя. Бытие конечно, но эта конечность есть еще только нечто отстоящее, отсроченное, поэтому эта отсроченность и предстает не в качестве чистого небытия и тотальности смерти, а как возможность², которая в этом своем качестве непредсказуемости и оборачивается в множественность шансов обработать и оформить (завершить) бытие. Таким образом, эта возможность выходит на поверхность из «глубин» моего собственного бытия, чтобы начать его формировать, исходя из многообразия перспектив его осуществления. Однако возможность принципиально одна — собственная конечность бытия. Именно в этом смысле следует понимать, что через конечность (в хайдеггеровской терминологии — бытие-к-смерти) все творится. Бытие при всей своей «заплышести жиром» крайне хрупко, и эта открываемость бытия как хрупкость и означает возможность его небытия. Бытие несет в себе «определенную возможность небытия» [там же]. Здесь-то и возникает сомнение, связанное с уже ранее высказанным увязыванием небытия исключительно с человеческим измерением существования как сознания, благодаря которому в бытие просачивается хрупкость (бытие становится хрупким): если небытие открывается только через присутствующее-свидетельствование человека, то как нам быть с доказанными научными положениями о существовании до человека вполне оформленного мира? Означает ли это, что к такому миру никак не относилось небытие и говорить о небытии в бытии в этом случае лишено всякого смысла? Тут важно точное прочтение: говорится, что «хрупким является некое бытие, а не всё бытие» [там же]. Это «некое» появляется как раз таки вместе с появлением человека, т. е. «разрушение есть по существу дело человека» [там же]. Но все же, и *это не менее важно*, небытие, «разрушение... есть некий объективный факт, а не мысль» [там же].

Сартровский анализ приводит к утверждению, что в бытии мы имеем дело с 3 типами трансфеноменальности:

- 1) трансфеноменальность феномена;
- 2) трансфеноменальность сознания;
- 3) трансфеноменальность небытия.

Наибольшую проблему³ здесь представляет, конечно, последний тип, прояснение которого Сартр опять-таки стремится достичь через определение он-

² А ведь смерть, шире — небытие, экзистенциально есть наша (здесь и сейчас в бытии) предстоящая возможность, неизбежная, но случающаяся непредсказуемо, в любое мгновение.

³ Проблема заключается в необходимости согласовать два, вроде бы, взаимоисключающих утверждения: утверждение, что небытие «томится» в недрах бытия, и утверждения, что небытие (отрицание) никогда невозможно получить из бытия. «...Многочисленные способы действия, не относящиеся к суждениям, представляют в своей первоначальной чистоте это непосредственное понимание небытия на основе бытия» [там же, 46] — «...Отрицание есть отказ от существования ...Это резкий выход из непрерывности, который ни в коем случае не может следовать из предшествующих суждений...» [там же].

тологического статуса отрицательного суждения. Это определение включает в себя 2 способа отрицания, которые Сартр называет ничтожением:

1) *ничто фона* — превращение объектов в фон⁴ для восприятия на нем чего-либо;

2) *форма как ничто* (отсутствие) среди фоновых форм (объектов) — отсутствие искомой мной формы. Форма как ничто — это ожидаемая форма на фоне, которая не обнаруживается на этом фоне. Причем отсутствующая форма относится к реальности, а не является просто мысленной структурой, — то, «что служит основой суждения: "Пьера здесь нет" ...» [там же, 48].

Первое и второе ничтожения показывают, что «суждение отрицания обуславливается и поддерживается небытием» [там же, 49], присутствующем *в самом бытии*. Это позволяет Сартру сделать заключение о том, что *уму* не присуща отрицательная категория «нет», что делает его сразу *полемичным* по своему содержанию в отношении кантовского положения об априорных формах рассудка, касающегося характеристики категории качества. Сартр считает, что если бы было так, как это полагает Кант, то тогда никакого зримого, осязаемого уничтожения, исчезновения чего бы то ни было не смогло бы произойти. Здесь, если именно в этом состоит возражение Канту со стороны Сартра, остается не вполне понятно, что подразумевается под *изобретенностью* отрицания во фразе: «Нужно, чтобы отрицание было свободным изобретением» [там же]?

Однако есть и более принципиальная трудность, заключающаяся в следующем: если «из бытия никогда не получить отрицания» и надо признать «постоянное присутствие небытия в нас и вне нас» [там же, 50], преследующего бытие, то как это будет согласовываться с утверждением, высказанным ранее, что существует «непосредственное понимание небытия на основе бытия» [там же, 46]. Как же Сартру удастся снять это возникшее противоречие?

Конечно, ну как иначе, если не диалектически — с помощью гегелевской палочки-выручалочки. Правда, с принципиальными уточнениями... Если категория «нет» априорна, то для Сартра это будет означать исчезновение отрицающей силы отрицания — отрицание не сможет отрицать, так как априорность придаст ему некий *положительный* статус, что невозможно для отрицания как такового, отказывающегося в существовании.

Поэтому, *с одной стороны*, сартровская позиция о том, что «посредством него (отрицания. — И. К.) бытие (или способ бытия) полагается, потом отбрасывается в ничто» [там же, 49], противоположна утверждению о существовании отрицания в сознании, что и иллюстрируется им примером с Пьером, где отрицание появляется *спонтанно* и *интуитивно* через первоначальное желание, *ожидание*⁵ бытия (появления Пьера в кафе). Но то, что небытие и отрицание не приходят из сознания, будет, согласно Сартру, означать, что они приходят из самого бытия: «...Бытие предшествует ничто и его обосновывает» [там же, 54]. Таким образом, Сартр востребует гегелевский подход и отвергает

⁴ То есть как бы уничтожение этих объектов в фон.

⁵ Которое и будет в данном случае полагаем, определением, т. е. отсечением всего иного: «...Всякое отрицание есть определение» [там же, 54], определение бытия.

кантовский вариант сознания, априорностей сознания, а вместе с этим, по существу, и картезианский трансцендентализм существования⁶.

С другой стороны, в противовес гегелевскому пониманию «вторичности ничто» [там же, 54], т. е. выведению его из бытия, Сартр привлекает концепцию Хайдеггера, в которой бытие и ничто принципиально антагонистические силы, из которых проистекает реальность, определяемая и переживаемая нами как напряжение. К понятию «ничто» Хайдеггер приходит *не через рассудок*, а через экзистенциалы человеческой реальности: «ненависть, защита, сожаление и т. д.» [там же, 55]. В конечном итоге, *ничто* как феномен обнаруживается *в тревоге*. Человек будет обнаруживать себя в бытии, *во-первых*, как существо, которое способно осаждающее его бытие *организовывать* вокруг себя в целостность (мир), именно благодаря способности *выходить за ее пределы*⁷, раскрывая в этом свою причастность к ничто. *Во-вторых*, в случае, когда подобная организация не будет им осуществляться, продолжающее оставаться в человеке ничто будет выявлять себя в тревоге.

Хайдеггеровский вариант двух способов ничтожения заключается в том, что 1) устроение бытия в качестве мира становится возможным из «точки» *ничто*, в котором внезапно возникает человеческое *бытие*⁸, делающее понятным, в каком смысле 2) «в ничто мир содержится в "непроявленном" состоянии» [там же, 55]⁹. Но если все это так, то в чем хайдеггеровское понимание ничто будет отличаться от диалектики гегелевского чистого бытия, тождественного ничто, еще не развернувшегося, но должного это сделать? В чем состоит различие, на что указывает Сартр, подходов Гегеля и Хайдеггера при внешне схожих их формулировках в интерпретации Сартра? Ведь Сартр пишет, что:

1) Гегель «сохранил в небытии бытие» [там же, 55], что «предполагает логическую вторичность ничто по отношению к бытию» [там же, 52]. Таким образом, мы на основании этого позволим себе свести это рассуждение к формуле: *ничто обуславливается бытием* (допустима ли здесь корректная замена слова «бытие» на слово «трансцендентное»?¹⁰);

⁶ Которого, впрочем, сам Кант не разделял.

⁷ Пределы мира и бытия вносятся самим актом ничтожения.

⁸ Возникшее в ничто бытие само ничтожит это ничто, действие чего оборачивается в образование мира. Акт ничтожения и есть это возникшее бытие в ничто: «Оно (ничто. — И. К.) обосновывает отрицание в качестве акта, потому что оно есть отрицание как бытие» [там же, 56].

⁹ Можно задаться вопросом, в каком смысле «содержится», а также как понимать, что «ничто носит бытие в своей сердцевине» [там же, 56]. Из проведенного Сартром анализа выходит, что человек как бытие открывает в себе ничто (ничто в бытии), но и в ничто возникновением в нем человека обнаруживается бытие (бытие в ничто).

¹⁰ Нам представляется, что да, приняв во внимание, например, то, что бытие есть «неопределенное как абсолютная исходная точка» [там же, 51], а также, что бытие и сущность есть «фиксированные в их изолированной самостоятельности» и «должны... вместе с тем рассматриваться как неистинные» (Гегель 1974, 213), но при этом, что крайне важно для предложенного нами вывода по гегелевской формулировке, «истину как бытия, так и ничто представляет собой единство их обоих, это единство есть становление» [там же, 222], результатом которого будет наличное бытие.

2) Хайдеггер полагает, что ничто «поддерживается и обуславливается трансцендентностью» [там же, 55].

Для того чтобы подступиться к пониманию этого различия, необходимо сначала разобраться в следующем: в одном и том же смысле мы пользуемся понятием «трансцендентность»? Для этого просмотрим с самого начала «Бытия и ничто» до отмеченного нами в нем затруднения все контексты употребления понятий «трансцендентное» и «трансцендентность»¹¹. Анализ этих цитат,

¹¹ Здесь мы приводим все цитаты для наглядности полученного результата:

1) «Если феномен должен раскрыть свою трансцендентность, надо, чтобы сам субъект вышел за пределы данного явления к целому ряду, членом которого оно является. ...Но если трансцендентность объекта основывается на необходимости для явления всегда себя превосходить, из этого следует, что объект в принципе полагает бесконечный ряд своих явлений. ...Равным образом феномену возвращается некая "способность", придающая ему трансцендентность, — способность быть развернутым в ряд, серию реальных или возможных явлений» [Сартр 2000, 22].

2) «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"» [там же, 25].

3) «...Закон — трансцендентный объект познания, может быть сознание закона, но не закон сознания» [там же, 29].

4) «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» [там же, 31].

5) «...Если у него (сотворенного бытия. — *И. К.*) 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...» [там же, 32].

6) «Следовательно, *esse est percipi* потребовало, чтобы сознание, чистая спонтанность, которая не может ни на что действовать, давало бытие трансцендентному ничто, сохраняя в нем свое небытие бытия. Сколько нелепостей!» [там же].

7) «...Сознание по своей глубочайшей природе есть отношение к трансцендентному бытию» [там же, 33].

8) «Но эта субъективность не могла выйти из себя для того, чтобы полагать трансцендентный объект, придавая ему полноту впечатления» [там же, 34].

9) «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. ...Каждое из них (явлений. — *И. К.*) 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 объективности на небытии. Никогда объективное не будет вытекать из субъективного, трансцендентное из имманентного, бытие из небытия. Но, скажут нам, Гуссерль ведь и определяет сознание как трансцендентность. ...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» [там же, 34–35].

очевидно, показывает, что *трансцендентное* (-сть) используется в двух основных смыслах¹²:

1) как независимое («спроектированность себя по ту сторону...»), *самостоятельное*, реальное и объективное существование всякого сущего, являющегося полнотой бытия;

10) «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. ...Абсолютная субъективность может образоваться не иначе, как перед лицом открываемого, имманентность может определить себя, только схватывая трансцендентное» [там же, 35].

11) «...Фундаментальная особенность его (сознания. — *И. К.*) трансценденции и есть трансцендирование онтического к онтологическому» [там же, 36].

12) «...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» [там же, 37].

13) «...Мы спрашиваем вопрошаемое бытие о чем-то. Это, о чем я спрашиваю бытие, причастно трансценденции бытия: я спрашиваю бытие относительно его способов бытия или о его бытии» [там же, 43].

14) «Я узнаю от трансцендентного бытия, что искомый образ действия — чистая фикция. ...Вопрос есть мост, наведенный между двумя видами небытия: небытием знания в человеке и возможностью небытия в трансцендентном бытии» [там же, 44].

15) «Что касается Ничто, то его источником стали бы отрицательные суждения. Это было бы понятие, устанавливающее трансцендентное единство всех этих суждений, пропозициональная функция типа: "x не есть"» [там же, 45].

16) «...Суждение, эта цельная психическая позитивность, отсылает к бытию, поскольку формулирует отрицание, касающееся бытия и, стало быть, трансцендентное» [там же].

17) «Сам по себе он (вопрос. — *И. К.*) есть отношение бытия к небытию на основе первоначальной трансценденности, то есть отношения бытия к бытию. ...Чтобы произошло уничтожение, необходимо вначале отношение человека к бытию, то есть трансценденность» [там же, 46].

¹² При дальнейшем чтении трактата Сартра необходимо постоянно помнить об этой двусмысленности, т. е. разбираться, в каком именно из двух смыслов используется данное понятие, потому что сам Сартр не всегда это ясно конкретизирует. Так, например, когда Сартр характеризует бытие-в-себе, то не следует его отождествлять с чем-то внешне данным, т. е. трансцендентным, так как этому бытию-в-себе как раз таки противостоит трансценденность, т. е. ничто, или свобода. В этом контексте Сартр использует понятие «трансценденность» в первом значении. Этот же нюанс следует учитывать при установлении диалектических отношений этих смыслов в виде соотношения трансцендентного и имманентного. Когда говорится о трансцендентном в имманентном, то под трансцендентным понимается свобода, а под имманентным то самое бытие-в-себе, т. е. никоим образом в себе не различенное бытие, из которого свобода и вырывается. Когда же говорится об имманентном в трансцендентном, то здесь уже под имманентным следует понимать свободу, в своем бытии неотрывно обращенную к внешнему миру (трансцендентному).

2) как необходимая составная часть *отношения* к чему-то, т. е. как указание на обоюдность трансцендентности в отношении друг к другу сторон в оппозиции «ничто — нечто», «бытие — бытие», «бытие — небытие» и т. п.¹³

В таком случае в *гегелевской формулировке* (если признать, что понятие «бытие» включает в себя и трансцендентное бытие) мы получаем трансцендентность во втором смысле, позволяющем, например, говорить о первичности одного «сущего» в отношении с другим «сущим», делая первое сущностью второго; а в *хайдеггеровской* — трансцендентность в первом смысле, и в данном контексте это будет означать: ничто выступает как само-стояние, т. е. обуславливается не бытием, не существованием в связке «ничто — ничто», «бытие — небытие», а чистым и перманентным аннигилированием, превосхождением-выхождением за всякое бытие. Если постоянность «проекта себя по ту сторону...» означает, что сущее никогда не есть то или это, а всегда «за» тем или иным бытийным статусом, т. к. оно просто «есть» само, то и ничто в этом смысле *не есть*, т. е. радикально вне бытия¹⁴.

Собственность своего места в бытии, т. е. выделенность и обособленность всякого сущего от такого же другого сущего, и по существу, *ничто самого сущего* становится оче-видным посредством «вторжения» в *сплошность бытия* (в которой все пребывает явно неразличенным) сознания, являющегося тем *ничто*, которое отрицает эту сплошность и тем самым выходит из нее. В этом смысле и следует понимать заключение Сартра, корректирующего как положение Гегеля, так и положение Хайдеггера, синтезируя их с учетом этой корректировки.

Во-первых, упрек Гегелю состоит в том, что им в *ничто* было сохранено *бытие* [там же, 55], чего Хайдеггеру удалось избежать, так как у него речь ведется о внезапности, по существу чистой случайности, негарантированности, а не неизбежности появления бытия в ничто. Из ничто, в котором *случайно* появляется бытие, творится, поэкземплярно фиксируется случайный мир, благодаря чему происходит одновременное самоопределение Dasein и определение мира — результат отрицания, ничтожения бытия. В этом ракурсе мир определяется как *это* [там же, 55], внешне положенное и предлежащее, а Dasein — *не это*, поэтому восприятие мира Dasein-ом и характеризуется как ничтожение мира.

Во-вторых, гегелевское противоположение бытия и ничто выявляется абстрактно, в *разуме*, поэтому и снятие его происходит рассудком, а не самим существованием. При логическом снятии бытия и небытия их взаимопринадлежность друг другу сохраняется в этом снятом виде. Хайдеггер в отличие от Гегеля противоположил бытие и ничто конкретно, а не абстрактно, отмечая в

¹³ Любопытно, что похожее различие, касающееся наличного бытия, мы находим у Гегеля: «Всякое наличное бытие есть... некоторое внутри себя разделенное бытие. С одной стороны, оно существует само по себе, с другой стороны, обладает отношением к другому. Наличное бытие, мыслимое с этими двумя определениями, есть реальность» [Гегель 1971, 96].

¹⁴ Означает ли это, что такая трансцендентность указывает на субстанциональный статус ничто?

самом существовании их противостояние, которое не подразумевает их диалектическую взаимопринадлежность. Но Сартр замечает, что бытие и ничто находятся в отношении не противоположности, а противоречия, что как раз таки и позволяет говорить о том, что бытие является основанием ничто.

Сартра не устраивает произведенный Хайдеггером разрыв (корреляция) между ничто и бытием, не позволяющий объяснить проявление ничто в конкретном (бытийном) отрицании. И тут уже Гегель заслуживает похвалу Сартра за то, что в его философии такая возможность получает обоснование, несмотря на то, что он смог связать ничто с бытием лишь абстрактным способом, предъявляя его как бытие в абстракции и лишая полноценного статуса в структуре бытия, не показав его как «отрицательное бытие». Последнее, как уже было отмечено, было сделано Хайдеггером, хотя и не заметившим этого. Именно поэтому напрашивающийся, согласно Сартру, вывод, не сделанный, правда, самим Хайдеггером, содержится в хайдеггеровском положении, хотя он парадоксальным образом и противоположен ему. С одной стороны, Хайдеггер утверждает о том, что ничто «поддерживается и обуславливается трансцендентностью» [там же, 55], с другой же стороны, оно должно вести к другому положению, уже формулируемому за Хайдеггера Сартром, что «не трансцендентность, которая есть "проект себя по ту сторону", может основать ничто, а как раз, наоборот, ничто заключено в недрах трансцендентности и обуславливает ее» [там же, 56]: ничто заключено в сплошности бытия, которое до появления на его поверхности ничто, вышедшего из него, и трансцендентностью-то толком не может быть названо, т. к. еще нет никакой выделенности, поэтому таковой сплошность бытия оказывается лишь постфактум и называется так (трансцендентностью) лишь ретроспективно.

Такое понимание позволяет сказать Сартру, что в бытии есть ничто, будто бы вынырывающее из бытия, благодаря чему последнее наделяется всеми предметными очертаниями, формуюсь и вытесняясь в определенность различного сущего. Тем самым всякое сущее выступает в качестве трансцендентности, сокрытой от него самого. Ничто, пребывая внутри бытия, обуславливает его дальнейшую трансцендентность. В этом смысле само трансцендентное (ставшее таковым только после своего «пробуждения») содержит в себе имманентное «бытие», которое есть ничто, ничтожение бытия.

Таким образом, Сартр достигает совмещения двух противоположных утверждений: «бытие есть основание ничто» и «ничто есть основание бытия». Совмещение это произведено за счет того, что Сартр по-разному раскрывает нам стороны этого бытия, которые в силу смешения терминов создают иллюзию противоречия: «*ничто*» в одном смысле оказывается *бытием*, но в другом для того, чтобы отразить жизнь самого бытия, необходимо было прибегнуть к тому, что как бы радикально ему противопоставлено, — к *ничто*. Хотя и оно само является бытием, но именно такой его стороной, которая высвечивает жизненную силу и динамику, существующую в бытии как таковом. Бытие как субстрат (бытие) и бытие как сила (ничто). Бытие как субстрат есть основание для приложения силы (ничто), но сила (ничто) есть основание предъявления (выявления) субстрата как того, что есть бытие.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гегель 1971 – *Гегель*. *Философская пропедевтика // Работы разных лет. В двух томах / Гегель*. Т. 2. Москва, 1971.
2. Гегель 1974 – *Гегель*. *Энциклопедия философских наук*. Т. 1. Наука логики. Москва, 1974.
3. Сартр 2000 – *Сартр Ж.-П.* *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии*. Москва, 2000.