

Я и Не-Ты. Оглушительное молчание мира

Т.П. Лифинцева

Автор анализирует концепции интерсубъективности и диалога в философии XX в. – например, М. Бубера. В данном исследовании предлагается добавить к бинарности Я – Ты и Я – Оно одно измерение – Я – Не-Ты, не сводимое ни к тому, ни к другому и предполагающее деконструкцию классического субъекта западной философии. Данное измерение прочитывается в метафорах “тошноты”, “зависти”, “изгнанничества”, “отверженности” у Ж.- П. Сартра, А. Камю, А. Мальро и др., однако оно до сих пор не рассматривалось в качестве маркера “анти-диалога”.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: М. Бубер, Ж.-П. Сартр, А. Камю, деконструкция субъекта, интерсубъективность, диалог, бытие, Не-Ты, “анти-диалог”, ничто, отверженность.

ЛИФИНЦЕВА Татьяна Петровна – доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики, Москва.

Цитирование: *Лифинцева Т.П. Я и Не-Ты. Оглушительное молчание мира // Вопросы философии. 2016. № 11. С. 15–25.*

Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 11. P. 15–25

I and Non-Thou. The deafening silence of the world

Tatyana P. Lifintseva

The author analyzes concepts of intersubjectivity and dialogue in the philosophy of the XX-th century – for example, of M. Buber. What is offered in this research is the attempt to change a little the view and to add to the binarity of “I – Thou” and “I – It” one more measurement, irreducible neither to that, nor to another and presupposing the deconstruction of classical subject of Western philosophy. This measurement is long ago and widely known (under different terms and metaphors – “nausea”, “envy”, “alienation”, “rejectedness”, etc.) in works of J.-P. Sartre, A. Camus, A. Malraux, etc., however still not considered as a marker of “anti-dialogue”.

KEY WORDS: M. Buber, J.-P. Sartre, A. Camus, deconstruction of a subject, intersubjectivity, dialogue, Being, “Non-Thou”, “anti-dialogue”, nothingness, rejectedness.

LIFINTSEVA Tatyana P. – DSc in Philosophy, Professor, Senior Researcher, National Research University – Higher School of Economics, Moscow.

tlfintseva@mail.ru

Citation: *Lifintseva T.P. I and Non-Thou. The deafening silence of the world // Voprosy Filosofii. 2016. Vol. 11. P. 15–25.*

Я и Не-Ты. Оглушительное молчание мира

Т.П. ЛИФИНЦЕВА

Существующие концепции интерсубъективности и диалога в западной и отечественной философской литературе достаточно хорошо известны и проанализированы. То, что мы собираемся предложить в данном исследовании, есть попытка немного “изменить визир” и добавить к знакомым измерениям Я – Ты и Я – Оно ещё одно измерение, Я – Не-Ты. Бинарность Я – Не-Ты очерчивает ситуацию “анти-диалога”, которая обнаруживает себя в таких метафорах-концептах Ж.-П. Сартра, А. Камю, А. Мальро, как “тошнота”, “зависть”, “изгнанничество”, “отверженность” и др. До сих пор, однако, эти концепты не рассматривались в качестве меток “анти-диалога” (Я – Не-Ты). Именно этот “пробел” мы и попытаемся заполнить.

Разумеется, прежде было бы уместно напомнить историю самих исходных понятий – “диалог” и “интерсубъективность”, но, к сожалению, объем статьи не позволяет сделать это должным образом, поэтому мы отсылаем читателя к нашей статье “Проблема интерсубъективности в философии XX в.: Я и Другой” [Лифинцева 2012] и обратимся непосредственно к интересующим нас мыслителям прошлого века.

Ключевыми фигурами в контексте осмысления проблемы интерсубъективности в философии XX и XXI вв. являются Э. Гуссерль, М. Бубер, Г. Марсель, К. Ясперс, Ф. Розенцвейг, М.М. Бахтин, К. Ясперс, Э. Левинас, К.-О. Апель и ряд других. В данном исследовании мы не претендуем на то, чтобы проследить диалогическую традицию в истории современной западной философии и рассмотрим самый яркий, с нашей точки зрения, пример “философии диалога” – творчество Мартина Бубера, создателя иудейской версии религиозного экзистенциализма. Главное произведение Бубера – “философская поэма” “Я и Ты” (1923); в ней в художественно-метафорической форме излагается его учение об “онтологическом диалоге”. Основная мысль этого произведения – идея двойственного, дихотомического (отчуждённого и неотчуждённого) отношения человека к миру. Следует сказать, что в философии первой половины XX в. эта идея буквально “носилась в воздухе”. Таковы, например, дихотомия “интеллекта и интуиции”, “времени и длительности” у А. Бергсона, “массовой и экзистенциальной коммуникации” у К. Ясперса, “подлинного и неподлинного существования” у М. Хайдеггера, “проблемы и таинства”, “обладания и бытия” у Г. Марселя.

Для Бубера мир двойствен, и обусловлено это двойственностью отношения к нему человека. Реализуя отношение рационалистически-сциентистского типа, которое мыслитель называет также “функциональным” и “ориентирующим”, мы смотрим на мир только как на скопление безличных предметов и орудий, которые так или иначе могут служить нашим целям и интересам. Такое отношение совершенно необходимо, чтобы жить и ориентироваться в окружающем нас мире. При этом, полагал Бубер, мы подчиняемся установке Я – Оно и используем соответствующий ей язык. Когда человек познаёт мир в качестве Оно, как объект, мир остаётся непричастным процессу познания: он лишь “позволяет” изучать себя, но не откликается, не соучаствует в познании, и с ним ничего не происходит. Подход Я – Оно возможен в отношении предметов, людей и даже Бога. В мире Я – Оно можно прожить всю жизнь и чувствовать себя вполне комфортно, не ощущая “зова” чего-то иного. И всё же мир Оно ущербен, поскольку человек здесь отчуждён от другого человека, от Бога и от самого себя.

Однако существует и другое отношение, которое Бубер называет “актуализирующим”, “встречающим”, “личностным”, “диалогическим”. Истоки диалогической духовности он видит в библейской традиции, противостоящей, с его точки зрения, “греческому монологизму”¹. Философская концепция диалога предполагает межсубъектное (бисубъектное)

общение, взаимодействие сознаний на метафизическом уровне взамен структуры субъект – объект. Я и Ты при этом вступают в онтологический диалог, и мир предстаёт совершенно отличным от мира Оно, не соизмеримым с ним. Пространство, время и причинность исчезают. Объект фактически перестаёт быть таковым и становится тоже субъектом, а точнее – личностью: равноправным партнёром, собеседником, другом, единственным в мире и неповторимым. Таким Ты для человека может стать другой человек, природный предмет, произведение искусства, Бог...

Я ничего не может сказать о себе, не соотнеся себя с Другим. Бубер много раз повторял, что одно из главных заблуждений человечества – вера в то, что дух *внутри* нас. Для уточнения своей мысли он вводит концепт “*Zwischen*” – “Между”: “Дух не в Я, он *между* (курсив мой. – Т.Л.) Я и Ты. Будет неверным уподобить Дух крови, что струится в тебе, он – как воздух, которым ты дышишь” [Бубер 1995, 25]. Диалог для Бубера есть радикальный опыт инаковости Другого, “узнавание” его. Другой из чуждого, “постороннего”, не-Я становится Ты. Суть отношения Я – Ты есть *любовь* – целостная направленность, устремлённость чьей-либо жизни и воли к Другому, ощущение непреодолимой потребности в нём, волевая и моральная концентрация собственного бытия на Другом, который постигается как отвечающий на эту преданность и заботу. Главное в человеческом существовании, по Буберу, взвывать к Другому и отвечать на его зов – только тогда открывается смысл бытия. Причём отношение Я – Ты существует, оно взаимно даже в том случае, если человек, которому Я говорю “Ты”, не осознаёт этого в своём опыте, потому что, как считает Бубер, “Ты – нечто большее, чем может знать Оно”². В отношении Я и Ты нет мистического единства, каждый остаётся собой. Ты существует *для* меня, но вместе с тем не становится мною, точно так же как я существую *для* него, но не становлюсь им. Я отношения Я – Оно отличается от Я отношения Я – Ты. В первом случае, считает Бубер, Я есть индивидуум, который “возникает” посредством отделения себя от других сущих. Во втором случае Я – личность: личность являет себя через контакт, через отношение с Другим.

Приведём цитату из “Я и Ты” Бубера (этот пример очень важен для последующего сравнения с романом “Тошнота” Сартра): “Я смотрю на дерево. Я могу воспринять его как зрительный образ: непоколебимая колонна, отражающая натиск света, или обильные брызги зеленого на фоне кроткой серебристой голубизны. Я могу ощутить его как движение: стружение соков по сосудам, которые окружают сердцевину, нежно удерживающую и провожающую нетерпеливый бег жизненных токов, корни, вбирающие влагу; дыхание листьев; нескончаемое со-общение с землей и воздухом – и сокровенное его произрастание. Я могу отнести его к определенному виду деревьев и рассматривать как экземпляр этого вида, исходя из его строения и образа жизни. <...> При этом дерево остается для меня объектом, ему определено место в пространстве и отпущен срок жизни, оно принадлежит к данному виду деревьев и обладает характерными признаками. <...> Однако по воле и милости может произойти так, что, когда я гляжу на дерево, меня захватывает *отношение* с ним, и отныне это дерево больше уже не Оно. Сила исключительности завладела мной. <...> Дерево – это не впечатление, не игра моих представлений, не то, что определяет мое состояние, но оно пред-стоит мне телесно и имеет отношение ко мне, так же как и я к нему, – только иным образом” [Там же, 12].

Любой диалог Я – Ты в мире, по Буберу, возможен лишь потому, что существует Бог как Вечное Ты. Бог именно “*вечно Ты*”, в отличие от кратких и эфемерных встреч Я – Ты в мире. “Чувство Ты в человеке, в отношениях с каждым отдельным Ты сталкивающееся с разочарованием превращения в Оно, стремится перерasti пределы отдельных отношений, стремится к своему Вечному Ты” [Там же, 55].

В каждом Ты мы обращаемся к Вечному Ты, и через значение, возникающее в “мирских” встречах Я – Ты, человек находит все держащую основу значения, которая делает возможным преодолеть отчуждение, жить в мире как в собственном доме. Бог, по Буберу, есть нечто большее и высшее, нежели совокупность отношений Я – Ты в мире: Бог – это реализация того лучшего, что заложено во всяком отношении Я – Ты.

Обратимся теперь к трудам Жан-Поля Сартра и попробуем выяснить, что принципиально новое он внёс в метафизику. Классическая западная философия исходила из призна-

ния либо тождества, либо изоморфности “строения” человека и предлежащей ему природы, обеспечивающих, так сказать, гармонию “общего” и “единичного”. У философов античности это выражалось во взгляде на человека и внешний мир как на соответствующие друг другу микрокосм и макрокосм, а в Новое время – в утверждении строгого параллелизма мыслящей и протяжённой субстанций (Декарт) или мыслящего и протяжённого атрибутов единой субстанции (Спиноза), в учении о предустановленной гармонии (Лейбница), о тождестве бытия и мышления (Гегель) и т.д. Строилась некая “картина мира”. Культурная и “божественная” инстанции выступали в этом случае либо в форме всеобщего и необходимого знания и всеобщего нравственного закона (Кант), либо в форме философии, которую Гегель трактовал как Науку наук, а также восходящих к этическому рационализму Сократа систем объективных ценностей, воплощавших в себе совершенное бытие. Наивысшее выражение взгляд на человека как на часть природы, наделённую разумом, нашёл в философии французского Просвещения. Затем – позитивизм, боровшийся с “бесплодной метафизикой”, бунтарство Кьеркегора во имя Единичного, нигилизм Ницше... Из “далёких” мыслителей Сартр “сражался” в основном с Декартом, а из “близких” – с неопозитивистами, спиритуалистом Л. Брюнсвиком, сводившим бытие человека к универсальной мыслительной способности (“дух-паук” обволакивающий паутиной предметы и “проглатывающий” их – “пищеварительная философия”, по Сартру) и персоналистом Ш. Ренувье. Общим как для позитивистов, так и для спиритуалистов, с точки зрения Сартра, было растворение единичного во всеобщих определениях “человеческой природы”, взятой в одном случае в её телесном, а в другом – в духовном измерении.

Очевидно, что метафизика Сартра создавалась именно в ходе преодоления двух стратегий в онтологии и антропологии: позитивистской трактовки человека как части природы, по существу как вещи, и спиритуализма, растворявшего бытие человека в системе идей. Отсюда вытекают две основные стратегии метафизики самого Сартра – “антивещизм” и “антиплатонизм” (к ним мы будем возвращаться неоднократно). “Антивещизм” в философии Сартра осуществлялся в борьбе с позитивистским редукционизмом, сведением психики к физиологии. Этому посвящены его работа “Воображение” (1937) и роман “Тошнота” (1938). “Антиплатонизм” рассматривается Сартром как средство преодоления главного недостатка предшествующей метафизики – сведения бытия к мышлению. Это был тот самый поворот от гносеологии к онтологии, который ранее Сартра, как мы знаем, совершил М. Хайдеггер. Для Сартра такая переориентация гарантировала не только обретение “плотного”, “обнажённого” бытия, предлежащего человеку, – бытия, от которого, по мнению Сартра, человек был отторгнут как в предшествующих, так и в современных ему философских системах, но и выход к “подлинному”, с его точки зрения, “деконструированному” (как мы увидим далее) субъекту.

Многие исследователи считают творчество Сартра синтезом гуссерлианства и хайдеггерянства. Пожалуй, с этим можно согласиться. То, что отличает Сартра от Хайдеггера, это введение в человеческое бытие инстанции “я мысли”, – различие, на котором настаивает Сартр в “Бытии и Ничто”. Что касается Э. Гуссерля, его влияние на Сартра более глубоко, чем влияние Хайдеггера. По мысли Гуссерля, трансцендентальная феноменология имела задачей отыскание “эйдосов”, или вневременных сущностей, в самом сознании. В этом смысле трансцендентальная феноменология выступала как эсценциализм (поэтому Хайдеггер шёл к анализу человеческого бытия – *Dasein*, минуя “я мысли”). Феноменологическая редукция, разработанная Гуссерлем, как бы отторгла сознание от внешней реальности. Критикуя этот момент феноменологии в разных работах, Сартр пытался, не отказываясь от главных постулатов Гуссерля, найти средство для соединения сознания и мира. Для Сартра возможность “выхода” к миру, из которого временно, по методологическим соображениям, выводился гуссерлевский трансцендентальный субъект, открылась благодаря фундаментальной характеристике трансцендентального сознания – его интенциональности. Гуссерлев тезис “сознание есть сознание о чём-то”, используется Сартром как способ разделаться со спиритуализмом – со сведением бытия к актам сознания. Такая интерпретация тезиса об интенциональности сознания, выведение сознания “на очную ставку с бытием” без каких бы то ни было культурных инстанций (а ими могут быть и эйдосы Платона,

и врождённые идеи Декарта, и априорные категории рассудка Канта) сразу сообщает сознанию то самое экзистенциальное измерение, которого был лишен гуссерлевский трансцендентальный субъект. С точки зрения Сартра, в отличие от Гуссерля, важнее столкновение с “плотным” и “неподатливым” миром вещей, внеположных сознанию, или трансцендентных по отношению к нему, чем схваченные в понятийной сетке “чистые представления”.

Феноменологическая редукция Гуссерля не была чем-то беспрецедентным в истории философии. В целом она повторяла приём Декартова метода – воздержание от суждения об истинности чего-либо – и трансцендентализм Канта. Но первичная достоверность “я мыслю” привела Декарта к открытию мыслящей субстанции и населяющих её врождённых идей. Кант же пришёл к обнаружению трансцендентального субъекта как носителя априорных категорий рассудка, имеющих всеобщеобязательный характер. Движение мысли Гуссерля было более радикальным: редукция высвобождала сознание от всяких предпосылок познания, будь то врождённые идеи или категории рассудка. Коррелятом этого сознания оказалась не природа как объект чистого естествознания (как в критической философии Канта), а “жизненный мир”, идею которого выдвинул поздний Гуссерль. Тем самым была открыта возможность для смещения центра исследования в область дорефлексивных слоёв сознания, или “наивного сознания”. Именно эту особенность феноменологии имел в виду Сартр, когда утверждал, что для Гуссерля познание, или “чистое представление”, есть лишь одна из возможных форм сознания. Сартр пишет: “Гуссерль вновь водворил в вещи ужас и очарование. Он восстановил мир художников и пророков – ужасный, враждебный, опасный, с гаванями благодати и любви. Он расчистил место для нового трактата о страстях...” [Сартр 2008, 175]. Достаточно было довести до логического завершения тенденцию, содержащуюся в феноменологии, – сделать деятельность сознания абсолютно беспредпосыпкой (что, с точки зрения Сартра, означает отказ рассматривать человека по способу вещей) или упразднить все природные определения человеческой реальности, а также освободить её от “платонических” и культурных определений, чтобы поток сознания распался на серию однократных, ни на чём не основанных актов. Для метафизического освобождения человека, тотального освобождения его сознания Сартру необходимо было избавиться от остатков субстанциальности в феноменологии. Прообразом мыслящей субстанции для Сартра было трансцендентальное Я. Элиминировать его можно было путём радикальной феноменологической редукции. Сартр осуществил эту операцию в работе “Трансценденция эго” (1936), посвящённой проблеме соотношения сознания и психического. “Трансцендентальное сознание” Сартра – это спонтанное, автономное, нерефлексированное сознание, которое характеризуется как непосредственное и очевидное присутствие перед самим собой. Оно-то является воплощением свободы, местом, где происходит выбор, ибо “...ничто не может воздействовать на сознание, потому что оно есть источник самого себя” [Сартр 2011, 46].

Сознание освобождается Сартром не только “снизу”, от детерминирующих его механизмов, но и “сверху”, от начиナющегося с рефлексии познавательного процесса. Итак, сартровское толкование феноменологической редукции Гуссерля позволило ему полностью разделаться с наследием Просвещения – понятием “человеческой природы”. Человеческая природа “выносилась за скобки” независимо от того, в каком обличии она выступала: универсальной мыслительной способности, универсальной способности к восприятию, воли к власти или либидо. Кроме того, трактовка сознания как прозрачности, очевидного присутствия перед самим собой, должна была, по мысли Сартра, освободить сознание от подчинения любым проявлениям психического: аффектов, фрейдовского бессознательного – любых детерминирующих механизмов. Уровни онтологического и психологического оказываются чётко разделены.

Но как быть с человеческим телом, с “плотью”? Сартр не может (да и не хочет) отрицать, что сознание не может существовать “вне” тела. И, вопреки Фрейду, он выводит либидо из области бессознательного и онтологизирует его в качестве модуса сознания. Но тогда возникает опасность “психологизма”, который Сартр отвергает изначально – в пользу “онтологизма”. Сартр находит выход: тело он рассматривает на онтологическом уровне как “изначальное тело”, а на психологическом – как “психическое тело”. Таким образом,

у Сартра получается, как и в христианском персонализме, что тело становится ареной борьбы физиологических и психологических сил. В случае “победы” первых наступит “торжество” психического тела и овладение “бытием-в-себе” сознания, во втором случае – “триумф” рефлексии, в неантантирующем экстазе которого “изначальное” (онтологическое) тело утверждает свою свободу, т. е. отторгает психическое вовне, в “бытие-в-себе”. Сартр, как мы понимаем, выбирает второй вариант. Это “преодоление” является своего рода императивом, включенным в сартровскую заботу о метафизическом освобождении человека, поскольку тело представляет собой реальную угрозу для свободы сознания.

И всё же, подвергнув отрицанию “бытие-в-себе”, “бытие-для-себя” пытается вновь перебросить к нему мостик (в силу “желания” – на сей раз уже не сексуального, но онтологического, а также в силу того, что сознание есть отрицание, в том числе отрицание “уже совершённого”, своих собственных предшествующих состояний). Поиск самодостаточности, в которой пребывают декартовский Бог или спинозовская Субстанция, в терминах онтологии Сартра означает стремление к синтезу “бытие-в-себе-для-себя”, или слиянию двух изначально разобщённых регионов бытия. Но это невозможно: сознание (“бытие-для-себя”) “увязает” и “тонет” в материи (“Оса, которая погрузилась в варенье и в нем утонула” [Сартр 2000, 611]). Провал такого предприятия в метафизическом смысле неминуем ещё и в силу того, что “бытие-для-себя” всегда равно “ничто”. Этот синтез, подчёркивает Сартр, невозможен также потому, что, пытаясь обосновать себя в качестве бытия, а не “ничто”, человек уничтожил бы себя как человека, как *свободу*. Идеал сознания, которое было бы основанием для своего собственного “бытия-в-себе”, по мнению Сартра, можно было бы назвать Богом. Невозможность стать Богом и превращает человека в то, что Сартр назвал “несостоявшимся Богом”, называет его “бесполезной страстью”. Свобода слишком “тяжела” для человека – человек вынужден “нести на своих плечах всё бремя мира”.

Построение истинной онтологии сознания и человеческого бытия, выявление их смысла и структур, должно, по мысли Сартра, осуществляться, исходя из совершенно иного понимания сознания и бытия и их взаимоотношения, чем это было в предшествующей философии. Классическое отношение бытия и мышления, природы и духа, материи и сознания, объекта и субъекта, мира и человека, внешнего и внутреннего, означаемого и означающего, неразумного и разумного, природного и искусственного, реального и виртуального переносится Сартром в плоскость, так сказать, двух “регионов” бытия: “бытия-в-себе” и “бытия-для-себя”. Первое “нерасчленённо, плотно, массивно и компактно” – абсолютная пассивность; оно есть то, что оно есть, не более того; к нему не применимы никакие определения; оно неразличимо, недифференцированно, лишено качественной и количественной определённости, самодовлеющее и самодостаточно, не заключает в себе разделения на “это” и “иное”. “Бытие-в-себе” являет себя как вещество, как голая материальность. Оно ощущается как нечто плотное, массивное, но мягкое и вязкое, тяжёлое и обволакивающее-навязчивое, непролазное, как болотистые дебри (см. [Гайденко 1997, 468]). Это означает, что именно сознание (“бытие-для-себя”) привносит в мир *всё*: дискретность, множественность, каузальность, изменчивость, движение, количество, качество, форму, пространство, время (и, соответственно, смерть), смысл, добро, зло, целеполагание и т. д. Соответственно, *всё* исходит от сознания, от субъекта³. Сартровская версия спецификации бытия человека может звучать так: в мире есть свобода благодаря существованию в нём Ничто – человека. Сартр пишет: “Мы отправились на поиски бытия и нам показалось, что серия вопросаний бытия привела нас к его средоточию. Так вот, взгляд, брошенный на само вопрошение в момент, когда мы думаем достичь цели, внезапно открывает нам: мы окружены Ничто. Именно постоянная возможность небытия внутри нас и вне нас обуславливает наши вопросы о бытии. <...> Свобода – это как раз то Ничто, которое содержится в сердце человека...” [Сартр 2000, 44]. Чистое, totally пустое, равное Ничто сознание и противостоящее ему “бытие-в-себе” составляют априорную онтологическую “рамку”, внутри которой сартровский человек деконструирует свою субъективность.

Вслед за Гуссерлем Сартр выделяет два вида сознания: *тематическое* – определяющее, объективирующее, тематизирующее, “полагающее” бытие мира и субъекта, и *нетематическое* – неартикулирующее, необъективирующее, неопределяющее, нетемати-

зирующее, выносящее, так сказать, “за скобки” бытие мира и субъекта. Парадоксальным образом, по Сартру, получается, что субъект нерефлексивным (нететическим) образом узнаёт о себе, что он *не субъект*. “Нететическое сознание является сознанием себя (о себе) в качестве свободного проекта к возможности, которая есть возможность, поскольку оно (нететическое сознание) является основанием собственного Ничто” [Там же, 349].

Сознание связывается с феноменальным бытием не познавательным отношением, но соотносится с ним непосредственно. “Бытие,— пишет Сартр,— будет обнаружено нами некоторыми средствами непосредственного доступа, скуки, тошноты и т.д.” [Там же, 23]. Само сознание при этом становится “тотальной пустотой”. Например, в работе “Трансценденция этого” Сартр расценивает отношение *пустого* трансцендентального сознания к психическому как к чему-то внешнему⁴. “Антивещизм” в метафизике Сартра (особенно ярко описанный в романе “Тошнота”) освобождает человека “снизу”, и это полностью реализуется в определении сознания как “тотальной пустоты”. А признание за сознанием измерения трансфеноменального бытия оказывается процедурой деконструкции субъективности; так осуществляется вторая, “антиплатоновская” тенденция сартризма, освобождающая человека “сверху”. Сознание, “бытие-для-себя”, буквально означает “не-в-себе”, означает неравнство самому себе, направленность на *что-то иное*, внеположное сознанию – всё что угодно; всё, что можно помыслить. То, что сознание направлено на “что-то”, на “иное”, означает, что сознание не есть это “что-то”, оно есть *ничто, тотальная пустота*. Здесь весьма прозрачна аналогия с христианской апофатической теологией, определяющей Бога как “ничто из сущего”. Аскетические практики “опустошения сознания” присутствуют практически во всех религиях (особенно в мистических течениях), будь то христианство, ислам (суфизм), брахманизм, буддизм, даосизм⁵. В христианской мистике (например, у Майстера Экхарта) сознание “опустошается” ради восприятия Бога (см.: [Лифинцева 2014, 163–173]). У Сартра же сознание “опустошается” ради самого “ничтожения”; именно этот “дефект” (с точки зрения христианской антропологии) порождает “тоску” и “тревогу” – оттого что сознание абсолютно свободно, “всевластно”, уверенно и беспредпосыльно, оно не находит достойного “объекта заполнения” (каковым является Бог в христианской мистике).

Итак, “бытие-в-себе” абсолютно безразлично к сознанию, “бытию-для-себя”. Именно это безразличие порождает в человеке двоякое чувство в отношении мира: либо онтологическое отвращение (“Тошнота”), либо мучительную онтологическую зависть (“Дороги свободы”) – в любом случае чувство абсолютной инаковости и отторгнутости.

Герой цикла “Дороги свободы” (1945–1949) Матьё Деларю тщетно пытается “прикоснуться” к покою и безмятежности балюстрады каменного моста: “Матьё протянул ладони и медленно провел ими по камню балюстрады: он был шероховатым, потрескавшимся, окаменевшей губкой, еще теплой от послеобеденного солнца. Вот он, огромный и массивный, он заключает в себе раздавленное молчание, спрессованный мрак, который является внутренним содержанием вещей. Вот он: полнота. Матьё хотел бы зацепиться за этот камень, расплываться в нем, наполниться его непрозрачностью, его покоем. Но он не мог быть Матьё в помошь: он был снаружи, навсегда” [Сартр 1997, 14]. Деларю “завидует” цветку, стоящему в горшке на подоконнике: “Он никогда не скучал. Цветочные горшки не скучают. Когда светит солнце, их выставляют наружу, а потом с наступлением вечера возвращают обратно. У них никогда не спрашивают их мнения, они ничего не должны решать, ничего не должны ждать” [Там же, 176]. Материальный мир предстаёт перед человеком, перед его экзистенцией, как чуждый и враждебный⁶. Человек окружён миром, без которого не может существовать; он ищет поддержки в вещах, но не находит её. Вещь обладает спокойным, неизменным состоянием бытия, ей неведома “тревога будущего”, неизвестно “бытие-к-смерти”.

Если нет никакой предзаданности, то “субъект” выбора всегда отягощён сознанием того, что из множества потенциальных возможностей он актуализировал только одну, вероятно, вовсе не лучшую. В силу этой неуверенности субъект всегда подвержен *тревоге* (ужасу, что соответствует большинству русских переводов, например, Хайдеггера) – имплицитному осознанию того, что он мог бы поступить иначе, в то время как предпочитенный выбор вовсе не гарантирован как самый правильный. Первое отрицание, посредством

которого человеческая реальность утверждает, что она *есть то, что она не есть, не равна себе, несамодостаточна*, переживается именно как *тревога*; человеческая реальность есть “неантизирующий экстаз”. Тревога в данном случае – страх человека перед собственной свободой, перед лицом “набора” различных возможностей своего бытия. “Именно в тревоге, – утверждает Сартр, – человек осознаёт свою свободу, или, если хотите, тревога есть способ бытия свободы в качестве сознаваемого бытия. Именно в тревоге свобода в своём бытии подвергается вопрошанию о себе самой” [Сартр 2000, 66]. Человек понимает, что никакая мотивация не может изъять из его действий свободу, ибо человеческое действие принципиально беспредпосыльочно, оно *всегда может быть другим*. При этом, выбирая одну из возможностей, человек вынужден *ничтожить* другие возможности: чтобы появилась эта (*моя*) возможность, я полагаю другие возможности, чтобы их *ничтожить*. Сознание, очищенное от “вещественных” (психологических) и “платонических” (идеальных, или понятийных) определений, десубстантивируется до утраты *власти над словом*. Вот что ощущает герой романа “Тошнота” Антуан Рокантен: “Я опираюсь рукой на сиденье, но тут же отдергиваю руку – эта штуковина существует. Вещь, на которой я сижу, на которую я оперся рукой, называется сиденье. Они нарочно всё сделали так, чтобы можно было сидеть: взяли кожу, пружины, ткань и принялись за работу, желая смастерить сиденье, а когда закончили, получилось вот ЭТО. Они принесли это сюда, вот в этот ящик, и теперь ящик катится, качается, и стёкла в нём дрожат, и в своей утробе он несёт эту красную штуку. Да это же скамейка, скамейка, шепчу я, словно заклинание. Но слово остаётся у меня на губах, оно не хочет приkleиться к вещи. А вещь остается тем, что она есть со своим красным плюшем, который топорщит тысячу мельчайших красных лапок, стоящих торчком мёртвых лапок. Громадное повёрнутое кверху брюхо, окровавленное, вздутое, ощерившееся всеми своими мёртвыми лапками, брюхо, плывущее в этом ящике, в этом сером небе, – это вовсе не сиденье. С таким же успехом это мог бы быть, к примеру, издохший осёл, который, раздувшись от воды, плывёт по большой, серой, широко разлившейся реке, а я сижу на брюхе осла, спустив ноги в светлую воду. Вещи освободились от своих названий. Вот они, причудливые, упрямые, огромные, и глупо называть их сиденьями и вообще говорить о них что-нибудь. Я среди Вещей, среди не поддающихся именованию вещей. Они окружили меня, одинокого, бессловесного, беззащитного, они подо мной” [Сартр 1992, 128–129].

Итак, скамейка в трамвае для Рокантена не “объект” в классическом понимании: её невозможно рассматривать, анализировать, ей невозможно “указать её место”, её невозможно даже *именовать*! Можем ли мы говорить здесь о бисубъектной коммуникации, только со знаком “минус”? Едва ли. Скамейка не “пришла”, чтобы мучить Рокантена, ей “нет дела” до его страданий, это лишь фрагмент “бытия-в-себе”, принимающий на себя любое порождение его сознания⁷. Всё “исходит” от сознания, от деконструированного субъекта. Однако специфику этого (третьего) “подхода” (не “классическое” отношение субъекта к объекту и не бисубъектность Я – Ты), подхода Я – Не-Ты, “анти-диалога”, отметить необходимо.

В отличие от Платона, для которого мера бытия вещи или явления определялась степенью причастности идеям, бытие у Сартра (“бытие-для-себя”) оказывается совершенно “безыдейным”, и когда речь идёт о внеположной сознанию реальности (“бытии-в-себе”), всё определяется степенью сопротивления, которую реальность оказывает неантизирующей деятельности сознания. То неистовство, с которым сознание неантизирует мир, имплицитно указывает на *избыточность* бытия материального мира и на постоянную угрозу, исходящую от него. Антиплатоновская тенденция сартризма описана опять-таки в “Тошноте” как контакт сознания и освобождённого от словесной шелухи бытия мира. Сознание Рокантина “сдирает лакировку” с вещей (назовём мы эту “лакировку” формой вещи или контуром, сообщающим ей определённость, не имеет значения). “Сдирание” происходит помимо воли субъекта (в этом отличие от аскетических религиозных практик), и открывается бесформенная масса “материи”, которая с готовностью “принимает на себя”, как уже говорилось, любое порождение сознания. Вот, что ощущает Рокантен: “Я нахожусь среди невыразимых вещей. Они окружают меня, одинокого, бессловесного, беззащитного, они подо мной, позади меня, надо мной. <...> Под скамьёй, как раз там, где я сидел, в землю уходил корень каштана. Но я уже не помнил, что это корень. Слова исчезли, а с ними смысл вещей, их на-

значение, бледные метки, нанесённые людьми на их поверхность. Я сидел, ссугулившись, опустив голову, наедине с этой узловатой массой в её первозданном виде, которая пугала меня. <...> Корень, решётка парка, скамейка, жиденький газон лужайки – всё исчезло; разнообразие вещей, пестрота индивидуальности были всего лишь видимостью, лакировкой. Лак облез, остались чудовищные, вязкие и беспорядочные массы – голые бесстыдной и жуткой наготой” [Там же, 130]. Опять может показаться, что вещи “навязываются” сознанию, что они напоминают назойливых собеседников или соседей по тюремной камере, от которых некуда деться (можно уйти от этих соседей, но будут другие – камера останется камерой). Но почему соседи столь “ненужные”? Почему бы Рокантену не “поговорить” с деревом, как Буберу? Почему каштан для него Не-Ты?.. Ответ покажется простым – на первый взгляд, даже слишком простым: дело в отсутствии Бога. У Бубера Бог как “Вечное Ты” предлежит *всем встречаам Я – Ты* в мире. “Всевластное” же, “опустошённое” сознание сартровского человека обречено на страдание, ему нет утешения...

Теперь обратимся к ещё одному французскому мыслителю и литературе – Альбера Камю. Философом себя Камю не считал – он не писал философских трактатов (за исключением, пожалуй, “Мифа о Сизифе”), не строил метафизических систем (как это делали Хайдеггер и Сартр); он был блестящим писателем-новеллистом, эссеистом, драматургом, облекая своё мироощущение в красочную художественную форму. Сартр и Марсель сочетали философскую теорию с литературным творчеством – у Камю философское учение всецело реализовалось в художественных образах: в литературе он видел наиболее аутентичную форму выражения экзистенциального сознания. С Сартром у них были сложные отношения родства-соперничества (очевидно, по принципу “кто роднее – тот бьёт больнее”), Сартр считал Камю “вторичным автором” – по-видимому, из-за отсутствия у него метафизической системы. Мы ни в коем случае не можем согласиться с Сартром: скорее здесь можно говорить о некоей “конгениальности” того и другого, выраженной в разных творческих жанрах.

“Сердце”, или “ось”, философии Камю – его учение об абсурде⁸. Согласно Камю, в мире “самом по себе” нет ни смысла, ни добра, ни зла, ни смерти, ни замысла, ни цепеполагания. Всё это только в сознании человека. И вот человек – с его ожиданием если не гармонии, то хотя бы какого-то смысла, с его страхом смерти (собственной, близких и даже “ дальних”), с его “заботой”, тревогой, а также углой логикой – с этим миром соприкасается (сталкивается). Но мир не “изоморfen” человеку, он совершенно “иной”; и человек чувствует себя в нём “посторонним”, “изгнаником”, “отверженным”. Камю следует за Ф. М. Достоевским, разочаровавшимся в рационалистическом гуманизме и показавшим абсолютную непредсказуемость мира, вследствие которой герои встречаются лицом к лицу с гибельной для них случайностью. Любая установленная связь между вещами и событиями может разрушиться в любую секунду. Порядок, а тем более гармония – это не более чем обманчивые маски мира, и в особенности мира социального. Нет и не будет никакого рационального образца, посредством которого можно было бы надеяться “приручить” этот мир. Разум приведет человека к обобщениям и умозаключениям, которые погубят его, если он в них поверит. Поэтому в социуме, в мире человеческих конструкций и “паттернов”, “что бы ни происходило – одно ничем не лучше другого”... Христианин Достоевский находит выход в страдании и искуплении, а атеист Камю – в “принятии на себя” абсурда.

Правда, мир природы вызывает у героев Камю чувство изгнанничества и отторгнутости в форме бесконечной “зависти”, но не “тошноты”: “Будь я деревом среди деревьев, кошкой среди животных, эта жизнь имела бы смысл или, точнее, сама эта проблема не имела бы смысла, ведь я составлял бы частицу мира. Я был бы этим миром, которому я сейчас противостою всем моим сознанием и всей моей потребностью сблизиться с людьми” [Камю 1997, 47]. И ещё: «Нас ждёт ощущение чужеродности в мире – мы откроем, до чего он “плотен”⁹, заметим, насколько камень нам чужд, как он неподатлив, с какой силой природа, самый пейзаж может нас отрицать. В недрах красоты залегает нечто бесчеловечное, и всё вокруг – эти холмы, это ласковое небо, очертания деревьев – внезапно утрачивает иллюзорный смысл, который мы им приписывали, и вот они уже дальше от нас, чем потерянный рай» [Там же, 16]. Слова “самый пейзаж может нас отрицать”,казалось бы, гово-

рят о приписывании миру некоей хотя бы метафорической “злонамеренности” – отрицать нас. Но, по сути, мир у Камю не может ни “отрицать”, ни “принимать” нас. Только перед смертью, уже не видя себя среди живых, человек может надеяться “приобщиться” к этому миру, став честью природы, что и происходит с Мерсо, героем “Постороннего” (1940): “...взирая на это ночное небо, усеянное звёздами, я в первый раз открыл свою душу ласковому равнодушию мира. Я постиг, как он подобен мне, братски подобен” [Камю 1969, 131].

Но кто же “отторгнул” человека от мира? Кто сделал его “изгнаником”, “посторонним”, Не-Ты? “Мир” не может этого сделать: он *не* изоморfen человеческому сознанию, не может “отвергать” нас или “открываться” нам. Нельзя даже сказать: “Миру нет до меня дела”, ибо это предполагает, что миру “*могло бы быть дело*” до меня!

Очевидно, что именно “опустошённый” деконструированный субъект внеистической экзистенциальной философии XX столетия – субъект, лишённый “эйдетичности” и “эмпиричности”, – нерефлексивным образом *сам* отторгает себя от мира. Ему не на что “опереться”, будь то Бог, *cogito* и т.д. Очевидно, в сознании человека Сартра и Камю есть некая базовая “трансценденталия” отторгнутости от мира.

Интуиция “изгнанничества” человека пред лицом природы, разумеется, не является “открытием” французской философии и литературы XX столетия. Русский поэт Ф.И. Тютчев писал: “Весна... она о вас не знает, / О вас, о горе и о зле; / Бессмертьем взор ее сияет, / И ни морщины на челе. / Своим законам лишь послушна, / В условный час слетает к вам, / Светла, блаженно-равнодушна, / Как подобает божествам” [Тютчев 1980, 95]. Тютчев, впрочем, заканчивает стихотворение пафосом оптимизма и утешения: “Приди, струей его эфирной / Омой страдальческую грудь – / И жизни божеско-всемирной / Хотя на миг причастен будь!” [Там же, 96]. Ну что же, мы можем только “завидовать” такому мироощущению, ибо для человека XX и XXI столетий навсегда утрачены как “струя эфирная”, так и “божеско-всемирная” жизнь.

Источники – Primary Sources in Russian

Бубер 1995 – *Бубер М. Я и Ты* / Пер. В.В. Рынкевича // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995 [Buber M. Ich und Du. Russian translation 1995].

Камю 1969 – *Камю А. Посторонний* // Камю А. Избранное. М.: Прогресс, 1969 [Camus A. L’Étranger. Russian translation 1969].

Камю 1997 – *Камю А. Миф о Сизифе*. / Камю А. Соч. в 5 томах. Т. 2. Харьков: Фолио, 1997 [Camus A. Le Mythe de Sisyphe. Russian translation 1997].

Сартр 1992 – *Сартр Ж.-П. Тошнота*. // Сартр Ж.-П. Стена. Избранные произведения. М.: Политическая литература, 1992 [Sartre J.-P. La Nausée. Russian translation 1992].

Сартр 1997 – *Сартр Ж.-П. Дороги свободы*. Харьков: Фолио, 1997 [Sartre J. P. Les chemins de la liberté. Russian translation 1997].

Сартр 2000 – *Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто*. М.: Республика, 2000 [Sartre J.-P. L’Être et le néant: Essai d’ontologie phénoménologique. Russian translation 2000].

Сартр 2008 – *Сартр Ж.-П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность* // Сартр Ж.-П. Проблемы метода. М.: Академический проект, 2008 [Sartre J.-P. L’idée principale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité. Russian translation 2008].

Сартр 2011 – *Сартр Ж.-П. Трансценденция Эго* / Пер. с фр. Д. Кралечкина. М.: МОДЕРН, 2011 [Sartre J.-P. La Transcendance de l’Ego. Russian translation 2011].

Тютчев 1980 – *Тютчев Ф.И. Соч.*: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1980 [Tyutchev F.I. Works. In Russian].

Ссылки – References in Russian

Гайденко 1997 – *Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века*. М.: Республика, 1997.

Лифинцева 2012 – *Лифинцева Т.П. Проблема интерсубъективности в философии XX в.: Я и Другой / Субъективность и идентичность*. М.: НИУ–ВШЭ, 2012. С. 181–197.

References

- Gaydenko P.P.* Breakthrough to the Transcendent. M.: Respublika, 1997 (in Russian).
- Lifintseva T.P.* The problem of intersubjectivity in the XXth century philosophy / Subjectivity and identity. M.: NIU–VShE, 2012. P. 191–197 (in Russian).
- Lifintseva 2013 – Lifintseva T.* “Sorge” of Heidegger, Sartre’s “l’être pour-soi” and Buddhist “duhkha”: Ontological Foundations of Negativity // Neuro Quantology. 2013 (December). Vol. 11. Iss. 4. P. 627–644.
- Lifintseva T.P.* The shadow of god in J.-P. Sartre’s metaphysics // Voprosy filosofii. 2014. Vol. 11. P. 163–173 (in Russian).

Примечания

¹ Мы не согласны с этой точкой зрения – достаточно вспомнить диалоги Платона, “иронию” и “диалектику” Сократа.

² Мы не можем согласиться с Бубером по поводу “взаимности в любом случае” отношения Я – Ты, поскольку это было бы слишком простым разрешением, например, страданий неразделённой любви. В самом деле, по Буберу, телеграфисту Желткову из “Гранатового браслета” Куприна стоило лишь убедить себя, что князина Вера Николаевна… тоже любит его, только сама этого не знает!

³ Сказанное относится в полной мере только к “зрелому” периоду творчества Сартра – начиная с “Бытия и Ничто” (1943).

⁴ Что, как мы знаем, очень важно для аскетических практик разных религий, в том числе христианства.

⁵ Компаративный анализ “ничто” Сартра и категории “шунья” (пустота) в буддизме школы мадхьямака-шуньявада см.: [Lifintseva 2013, 627–644].

⁶ Чуждым и враждебным может стать для человека (в качестве “фрагмента” материального мира) даже собственное тело – “тот чужак, который движется нам навстречу из глубины зеркала” (Камю, “Миф о Сизифе”). Красавец Даниэль, персонаж трилогии Сартра “Дороги свободы”, до такой степени тяготится “чуждостью” собственной плоти, что режет себе лицо опасной бритвой, чтобы хотя бы через боль почувствовать, что это тело – “его”.

⁷ Многие видения Рокантина “конгениальны” полотнам художников-сюрреалистов, особенно работам Рене Магритта. Нам трудно судить, переживал ли “травму”, подобную рокантиновской, Магритт перед написанием, скажем, полотен “Двойная тайна”, “Изнасилование” или “Свет полюса”.

⁸ Мы не имеем возможности в данном небольшом исследовании подробно реконструировать учение Камю об абсурде, поэтому кратко изложим только основные положения.

⁹ Нельзя не заметить сходства с “бытием-в-себе” Сартра.