

Онтология и терминология в «Бытии и ничто» Ж.-П. Сартра*

Часть I: явление и видимость

В.И. Молчанов

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

В первой части статьи разъясняются указанные предпосылки и ставится вопрос об источнике различия двух основных онтологических структур в концепции Сартра — для-себя и в-себе. Вопрос о возможности различия сознания, которое объявляется синтетической структурой, и не-сознания, выявляет одно из основных затруднений феноменологии сознания. В статье дана интерпретация различных способов преодоления этого затруднения. Критическому анализу подвергаются попытки Сартра преодолеть ряд выделенных им дуализмов и заменить их дуализмом конечного/бесконечного. Эти попытки остаются в рамках позитивистской парадигмы и не могут быть квалифицированы как дескриптивно-феноменологические.

Термины «феномен», «явление» и «видимость», их различие у Хайдеггера и сближение и даже отождествление их значений у Сартра становятся предметом подробного анализа. Вскрывается софизм в рассуждении Сартра: поскольку феномен, явление и видимость имеют общее существенное свойство — проявляться, или обнаруживаться, то их значения близки или тождественны. Критический анализ выявляет также смешение дуализмов и различий; в частности, Сартр смешивает конститутивное для человеческого мира различие внутреннего и внешнего и дуализм явленного и скрытого.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: феноменология, онтология, различие, анализ, интерпретация, явление, видимость, дуализм, термин, сознание, софизм, Сартр, Гуссерль, Хайдеггер.

МОЛЧАНОВ Виктор Игоревич — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Российского государственного гуманитарного университета.

victor.molchanov@gmail.com

Статья поступила в редакцию 23 сентября 2018 г.

Цитирование: *Молчанов В.И.* Онтология и терминология в «Бытии и ничто» Ж.-П. Сартра. Часть I: явление и видимость // *Вопросы философии.* 2018. № 12. С. 162–173.

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

© Молчанов В.И., 2018 г

Видимость отсылает ко всему ряду видимостей.
Ж.-П. Сартр

1. Интерпретации и анализ терминов

Вначале небольшая «онтическая» интрига: «Электрический ток получают посредством электролиза». Где можно было бы встретиться с таким утверждением? Даже для неискушенного в физике читателя это выглядит подозрительно: может быть, физики продолжают шутить? Однако здесь дело не шуточное – ведь речь идет не более и не менее как о поисках бытия, в процессе которого не физики, а редакторы или корректоры текста перевода «Бытия и ничто» предлагают нам такой эксперимент, заменив (подразумеваемое в тексте) «постигают» на «получают». См.: [Сартр 2000, 22; Sartre 1943, 13]¹. Добавляет ли, однако, смысла эта поправка? Речь идет, конечно, не о добыче электроэнергии таким экстравагантным способом, но о том, что электрический ток сводится к совокупности своих проявлений, и одно из них – электролиз. Что же в таком случае мы постигаем? «Современная мысль» представлена в 1943 г. как фиксация явлений, или проявлений, за которыми нет какой-то скрытой реальности. Является ли это старой мыслью позитивизма XIX в. или новой феноменологической мыслью, или же ни той, ни другой?

Подражая Хайдеггеру, который ставит вопрос о бытии и феноменологическом методе во введении в «Бытие и время», Сартр пытается сделать то же самое во введении к «Бытию и ничто». Но здесь уже не детская игра «холодно – горячо», по образу и подобию которой хайдеггеровское бытие руководит нами в его поисках, но достижения науки и техники. И если Хайдеггер ищет одно-единственное бытие, то Сартр находит в конечном итоге сразу два – бытие-в себе и бытие-для-себя.

Философскому творчеству Сартра в целом и отношению бытия-для-себя и бытия-в-себе посвящено множество интерпретаций. Один из неожиданных ракурсов предложил Э. Мунье: «“Бытие-в-себе”, как мы уже видели, не обладает ничем таким, чего бы оно могло лишиться. Герметически замкнутое и бесплодное, оно перед лицом “бытия-для-себя” предстает только лишь как угроза отрицания. В одной работе мы уже пытались сравнивать отношение “бытия-для-себя” к “бытию-в-себе” с тем, как относится к своему миру параноик: это отношение существующего к существованию, от которого он ничего не ждет» [Мунье 1995, 151]².

В самом деле, «для-себя-бытие» – это бытие для себя и только для себя, а не для другого (другой, по Сартру, – это дезориентация), не для Mitsein, не для сообщества. «Для-себя» – это квазикартезианское Его, которое не хочет быть тем, что оно есть, и хочет быть тем, что оно не есть, то есть быть в постоянном бегстве от самого себя и своей ситуации-в-мире. Для-себя постоянно ощущает угрозу со стороны отождествления и овеществления.

В методологическом ключе следовало бы обратить внимание и на оценку сартровской теории эмоций в книге В.Н. Кузнецова, как бы мы ни оценивали критику Сартра в этой книге в целом: «Являются ли реальными описанные Сартром типы эмоционального отношения к миру? Да, они реальны, если речь идет о больном человеке с ослабленной нервной системой. Ошибка Сартра заключается в том, что он придает патологическим случаям универсальную значимость. Его теория эмоций могла бы быть названа “патологией эмоций”, претендующей на объяснение “нормальной” эмоциональной деятельности» [Кузнецов 1969, 42–43]. Конечно, В.Н. Кузнецов явно преувеличивает, так как далеко не все примеры Сартра «патологичны». Однако очевидно также, что практически все случаи, иллюстрирующие у Сартра «магическое превращение мира», являются случаями исключительными, в этом смысле не нормальными. Не патологическое, но экстраординарное и маргинальное возводится Сартром в универсальное. За примерами из «Бытия и ничто» далеко ходить не нужно: непосредственное проявление бытия, по Сартру, – это приступ тошноты, скука и т.п. Влияние Хайдеггера здесь очевидно, хотя, как мы увидим далее, не однозначно.

Ряд интерпретаций указывают на связь личности автора и его произведения. Айрис Мэрдок считает «Бытие и ничто» самоанализом: «То, что Сартр действительно сделал, — это блестящий и поучительный самоанализ. Мы испытываем соблазн сказать ему: это лишь один тип личности, да, — но есть и другие»; цит. по: [Пигалев 1988, 169]. Если при этом бросить взгляд на книгу Сартра в целом, то личность автора покажется по меньшей мере странной. «Эта перегруженная, тяжеловесная, неодолимая книга имеет репутацию просто-напросто недоступной даже для образованного читателя, предназначенной для нескольких посвященных», — такую характеристику приводит Л.Г. Андреев, цитируя французского комментатора [Андреев 2004, 104]. Интерпретировать тексты, собранные в этой книге, действительно трудно — так же трудно, как интерпретировать известную «китайскую энциклопедию». Мы находим здесь достаточно экстравагантные для онтологии персоналии, темы и предметы: Сюзанну и Фигаро, курицу и ястреба, юную кокетку, поддерживающую трансцендентность, Пенелопу, Адама, онтологический сектор липкости, мазохизм и многое другое.

Цель данной статьи, однако, не в том, чтобы предложить еще одну интерпретацию или исследовать уже предложенные. Анализ не касается ни экстравагантности тем, ни связи текста с личностью автора, разве что косвенно. Исходным пунктом исследования станет различие между анализом и интерпретацией³. Анализ, в отличие от интерпретации, предусматривает достаточно ограниченное пространство текста, в котором существуют термины, проблемы и концепции. Мы не ставим перед собой задачи исследовать творчество Сартра в целом или даже только его философские и психологические работы. Основная цель исследования — анализ терминологически-концептуального каркаса и способов рассуждений, с помощью которых создается «феноменологическая онтология» в «Бытии и ничто». Основной методологический ориентир нашего исследования — различие, или различение.

В этом контексте возникает первый вопрос относительно основного и конститутивного отношения в книге Сартра — отношения «для-себя» и «в-себе». Каким образом устанавливается это отношение? Является ли это отношение различием? Этот вопрос касается не только Сартра, но феноменологической философии в целом, где одним из основных принципов является принцип различия сознания и предметности, сознания и не-сознания. Трудность ответа на этот вопрос состоит в том, что основная структура сознания, вопреки реальным процедурам дескрипции, полагается в феноменологии в качестве синтеза. Откуда же тогда у сознания ресурсы различения, если сознание всецело синтетическая структура? Сартр некритически принимает эту точку зрения вслед за Гуссерлем: «Сознание... возникает в лоне бытия, создает и поддерживает свою сущность, то есть синтетическое строение своих возможностей» [Сартр 2000, 29].

Для того чтобы все же провести различие между сознанием и предметностью (Гуссерль), между подлинным и неподлинным существованием (Хайдеггер), между для-себя и в-себе, требуется занять такую позицию по отношению к различаемым сторонам, которая не была бы внешней и не представляла бы собой «не реализуемую феноменологически» предпосылку. Этой позицией оказывается снова позиция сознания или способа бытия-в-мире, которая противопоставляет себя «естественному сознанию», «неподлинному существованию» или всецело позитивному в-себе. Отметим при этом, что именованная и образы Сартра не соответствуют этой «синтетической» интерпретации для-себя. Как может «прозрачность сильного ветра» иметь синтетическую структуру? Зачем вообще Сартру синтез, если дорефлексивное сознание свободно от всякого содержания, от всяких гилетических данных, за введение которых Сартр критикует Гуссерля? Что синтезирует этот синтез, если это форма без материи?

В феноменологической философии, или в философии, которая желает быть феноменологической, не может оставаться невыявленных предпосылок. Для того чтобы разъяснить, каким же образом сознание проводит различие между самим собой и миром, вводится операция отстранения, или дистанцирования. Однако этот принцип, который Гуссерль назвал эпохе, или феноменологической редукцией, не является, собственно говоря, принципом различия, но принципом разделения, скорее деформирующим опыт, нежели дескриптивно выявляющим его основные слои, или сферы. По

существо здесь декларируется радикальное различие между бытием сознания и бытием предметности и одновременно радикальное отличие рефлексивно-философской установки от естественной, или обыденной установки, к каковой причисляется и научная. Различие между различием и разделением позволяет интерпретировать типы разделения как типы отказа, или отстранения от мира наличной intersубъективности и от собственной субъективности с ее привычками и диспозициями.

Эпохе и редукция — это теоретико-философский способ отстраниться от мира обыденного опыта и от собственной психологической субъективности: я не хочу рассматривать свои переживания как каузально или функционально обусловленные. (Это, видимо, первое, что Сартр воспринял у Гуссерля.) Я не хочу быть тем, что я есть как психологический субъект, я хочу быть тем, что я не есть как психологический субъект, я хочу открыть в себе трансцендентальное измерение как источник любого смыслообразования.

Вариант Хайдеггера, который противоположен гуссерлевскому, можно назвать практически-философским: я не хочу быть тем, что я есть в качестве усредненного индивида (*das Man*), но я не хочу быть и трансцендентальным субъектом, примиряющим внутри своей смыслообразующей сферы все виды существования. Я хочу действовать совместно с другими (*Mit-sein* противостоит трансцендентализму), реализуя цели своего сообщества (разделяя судьбу своего народа).

Вариант Сартра: я хочу быть свободным от каких бы то ни было правил; я ненавижу то, что препятствует моей свободе не только извне, но и изнутри; я хочу отталкивать от самого себя все в себе, что мешает моей свободе: привычки, диспозиции, склонности, привязанности и т.д.

Теперь вернемся опять к анализу, который вряд ли возможен в чистом виде, то есть без интерпретации, как и наоборот. Все дело в пропорциях и исходных пунктах. Анализ фиксирует наличие или отсутствие определенных различий в тексте, которые определяют дальнейшие концептуальные пути или ходы. Различие терминов, концепций и проблем — важнейшая предпосылка анализа и философского исследования, исходный семантический треугольник философского дискурса. Это различие подразумевает, в свою очередь, различие терминов и языковых выражений, которые терминами не являются, но формально совпадают с таковыми. Термины берут начало из слов обыденного языка и иного источника у них нет.

Происхождение и функционирование термина «бытие» в европейской и, в частности, в русской философии требует специального исследования. Очевидно, однако, что попытки находить в отдельных словах, будь это существительные или глаголы, «глубокий смысл», а также толкование терминов, а не анализ проблем, может привести к нечленораздельным звукам, как оценил Витгенштейн хайдеггеровское выражение «ничто ничтожит» [Wittgenstein, Waismann 2003, 74]. Ресурсы русского языка позволяют добавить симметрично позитивную часть: «Бытие бытийствует, ничто же ничтожит». Так выразился бы современный представитель элейской школы.

Очевидно, что Хайдеггеру были свойственны колебания между строгим философским анализом и философской мистикой, если не мистификацией. Одно дело сказать, что вопрос о бытии забыт, другое — что бытие пришло в забвение. Смысл первого тезиса в том, что забыта проблема, обозначенная словом «бытие», смысл второго — в туманных очертаниях некой запредельной сущности, которая оказывается вдруг для нас самой близкой.

Сами по себе слова, из которых образуются термины, например, греческое слово *poein* или латинское *transcendere*, не несут никакой ответственности за их использование в качестве терминов. Однако терминология, не соотнесенная с определенными проблемами, терминология вне контекста, порождает «измы» и псевдопроблемы. Десятки, если не сотни работ посвящены тому, что означает термин *Ноэма* у Гуссерля, о термине «трансцендентальный» говорить уже не приходится. Термин, однако, вводится не для того, чтобы его толковали, а для того, чтобы обозначить область исследования, которая может расширяться и видоизменяться прежде всего за счет новых задач и проблем, подлежащих дескриптивному разъяснению, подтверждению, фальсифи-

фикации и т.д. Если интерпретируют термины, а не анализируют проблемы, обозначенные этими терминами, то, следовательно, с введением этих терминов не все в порядке. Как правило, такие термины излишни, они вводятся в целях риторики или системосозидания. Примером может послужить тот же термин *Noema*, без которого Гуссерль обходился до «Идей I».

Напротив, терминология в собственном смысле слова вводится и функционирует только в связи с постановкой проблем и развитием концепций, так или иначе разрешающих эти проблемы. В этой связи термины указывают на определенный опыт – опыт, на основе которого формируются концепции, разрешающие определенные проблемы. «Бытие» в книге Хайдеггера соотносится с одним из фундаментальных опытов человеческой жизни – с опытом задавать вопросы, с опытом вопрошания. «Бытие» и «время» – исходные термины Хайдеггера – обозначают исходный пункт ряда опытов-вопросов, которые должны привести от неподлинного к подлинному существованию человека в мире. Эти усилия философа поддаются разным интерпретациям, однако очевидно, что его терминология непосредственно связана с преобразованием («деструкцией») традиционной онтологии. «Онтология возможна только как феноменология», – подчеркивает Хайдеггер [Heidegger 1967, 35], и исходные различия метода – это различия феномена, явления и видимости. Опять-таки эта только называющая термины формулировка позволяет двоякое толкование: 1) Хайдеггер вводит и различает термины «феномен», «явление» и «видимость», которые обозначают разный опыт и определяют специфику феноменологического метода исследования; «феномен» определяется Хайдеггером в качестве центрального термина, от которого он отличает «явление» и «видимость»; 2) Соотношение феномена, явления и видимости – исходный пункт хайдеггеровских рассуждений о методе.

Кажется, что разница невелика, и все же различие в формулировках принципиальное. В первом случае речь идет о терминах и проблемах, во втором о неких сущностях, требующих определения.

2. Ряды видимости и софизмы

Посмотрим теперь, каким образом и с помощью каких смещений терминов Сартр начинает изготавливать «феноменологическую онтологию» «трансфеноменального бытия».

Поиски бытия начинаются у Сартра с фиксации ряда дуализмов, которые сначала эксплицитно заменяются дуализмом конечного и бесконечного, а затем имплицитно дуализмом двух видов бытия – для-себя и в-себе. «Современная мысль достигла значительного прогресса, превратив сущее в серию явлений, которые его обнаруживают (manifestent). Этим хотели устранить ряд дуализмов, обременявших философию, и заменить их монизмом феномена» [Сартр 2000, 20]. Что означает «современная мысль», Сартр не уточняет. В каком смысле дуализмы обременяли философию – это также остается неясным. Что означает здесь «дуализм»? Последний вопрос также уместен, ибо Сартр употребляет этот термин достаточно произвольно. Сомнение вызывает уже первое утверждение. Если сущее превращается в серию явлений, то серия уже не может обнаружить сущее, ибо сущее растворилось в серии, сущего больше нет, есть только серия, или ряд. Может быть, это неудачное выражение? Однако немного ниже Сартр снова повторяет: «Явления, которые обнаруживают сущее», добавляя при этом, что они «не внутренние и не внешние». Какую роль играет это отрицание? Разве здесь идет речь о внутреннем опыте, или о внутреннем восприятии? Электролиз воспринимается явно не во внутреннем опыте. Если речь о том, что явление не отсылает ни к внутреннему, ни к внешнему определенному сущему, но лишь к ряду явлений, то все же каждое явление (силы или тока) находится внутри ряда, но не вне его. Ряд, в свою очередь, подчиняется закону, как признает вслед за Дюгемом Сартр. Вряд ли таким образом можно избавиться от фундаментального различия внутреннего и внешнего – одного из основных различий человеческого мира. Сартр явно смешивает различие внутреннего и внешнего с дуализмом скрытого и явленного. Только во втором случае речь вообще может идти о дуализме. Строго говоря, сартровские явления не обнаруживают ни внутреннее, ни внешнее, потому что они ничего, кроме самих себя, не обнаруживают. Здесь нужно было выбирать: или явления обнаруживают сущее – тогда

явления относятся к внутреннему или внешнему опыту, или явления обнаруживают только сами себя, как это выяснится далее, и только тогда можно сказать, что они не внутренние и не внешние.

Примеры преодоления мнимого дуализма внутреннего и внешнего, а на самом деле дуализма скрытого и явленного, выбираются Сартром сначала из ряда физических явлений: «Сила, например, не есть метафизическое стремление неизвестного рода, которое замаскировано своими действиями (ускорением, отклонением и т.д.): она — совокупность своих действий. Равным образом электрический ток не имеет тайной изнанки: он не что иное, как совокупность физико-химических действий (электролиз, нагревание углеродной нити, отклонение стрелки гальванометра и т. д.), которые его обнаруживают. Ни одного из этих действий в отдельности недостаточно, чтобы его раскрыть. Ни одно из них не указывает на что-либо позади себя: оно обозначает само себя и весь ряд в целом» [Там же].

Вряд ли можно также соотносить превращение сущего в серию с феноменологией Гуссерля и Хайдеггера, а тем более с Гегелем. Речь идет скорее о позитивистской мысли, в которой, однако, сохраняется различие между явлением и видимостью. Когда Сартр ссылается на Ницше и говорит, что мы уже не верим в бытие позади явления, что явление «становится вполне положительным», то это как раз то, что Ницше назвал «петушиным криком позитивизма».

В отличие от Хайдеггера, термины «феномен», «явление» (*apparition*) и «видимость» (*appareance*) Сартр сближает до отождествления. Как это ни удивительно, этого не заметил, насколько мне известно, ни один исследователь его труда. Такое отождествление осуществляется неявно, с помощью слов «показываться, проявляться» (*paraître*) и «обнаруживать» (*manifester*). При этом сущность и видимость прямо отождествляются. Перед нами не что иное, как похвала видимости.

Сначала речь идет о превращении сущего в серию явлений, в результате чего якобы устраняется ряд дуализмов, который должен быть заменен «монизмом феномена» [Там же]. Затем, на этой же странице, речь идет о явлениях (*apparitions*), которые отсылают к другим явлениям, а сами при этом не внутренние и не внешние. Несколькоми строчками ниже следует вывод: «Дуализм бытия и проявления (*le dualisme de l'être et du paraître*) теряет право на гражданство в философии» [Там же]. В следующем предложении уже фигурирует «видимость» (т.е. вместо *paraître* — *l'appareance*), которая «отсылает ко всему ряду видимостей, а не к скрытой реальности» [Там же]. Причем здесь можно не сомневаться, что речь идет о видимости в обычном смысле слова: «Доколе можно было верить в ноуменальные реальности, видимость считали чистой отрицательностью. Она была “тем, что не есть бытие”; у нее не было иного бытия, кроме бытия иллюзии и ошибки» [Там же]. Но теперь «...мы больше не верим в бытие позади явления, это последнее становится вполне положительным, его сущность есть “кажимость”, которая больше не противопоставляется бытию, но, напротив, есть его мера, ибо бытие сущего и есть как раз то, чем оно *показывается*» [Там же, 20–21].

Здесь мы встречаемся с проблемой в двух планах — в плане содержания и в плане перевода. «Кажимость» — это синоним «видимости» в русском языке, и если сущность явления в видимости, то все предметы мира и сам мир вместе с нашим бытием-в-мире — это видимость, а наши восприятия, суждения и эмоции — это производство иллюзий. В принципе, так у Сартра и получается в конечном итоге, но игра ведется при этом более тонкая — кроме отождествления явления и видимости Сартру требуется еще отождествить с ними «феномен» феноменологии. Сартр определяет сущность явления как *paraître* (*son essence est un “paraître”*) [Sartre 1943, 12], и *paraître* в кавычках означает уже не кажимость как видимость (хотя это слово может иметь такое значение, но, повторим, так прямо Сартр не отождествляет явление и видимость), но «проявляться», или «показываться». Собственно говоря, переводчик завершает фразу именно этим глаголом — *показывается* (*se qu'il paraît*). Таким образом, сущность явления в том, что оно проявляется, или «показывается». В какой степени это выражение тавтологично — мы оставляем вопрос открытым.

Именно через «*paraître*», причем в кавычках, Сартр приходит, наконец, к феномену, с которым можно встретиться, как он сообщает, например, в «феноменологии» (в кавычках)

Гуссерля и Хайдеггера. Трудно сказать, ирония это или нет — приводить феноменологию Гуссерля и Хайдеггера в качестве примеров употребления термина «феномен».

Феномен — это относительный абсолют. Такое определение Сартр раскрывает следующим образом. Феномен как проявление (*paraotge*) предполагает того, кому это проявление проявляется (в русском переводе: «кажимость» показывается). В этом состоит относительность феномена. Его абсолютность в том, что «он себя разоблачает, как есть». «Феномен можно исследовать и описывать как таковой, — пишет Сартр, — потому что он абсолютно изъясляет самого себя (*absolument indicatif de lui-même*)» [Там же, 21]. Обратим внимание на последние, выделенные Сартром слова. Переводчик нашел остроумное решение перевести *indicatif* как «изъявляющий», основываясь, видимо, на том, что это слово имеет одно (но не первое) из значений «изъявительное наклонение», и пытаясь тем самым приблизить эту характеристику феномена к «проявлению» и «обнаружению». Однако прилагательное *indicatif* имеет здесь все же значение «указывающий на», и как раз здесь Сартр весьма существенно отклоняется от «феноменологии», во всяком случае от феноменологии Гуссерля, где указание и обнаружение существенно разные вещи.

Еще одна попытка сблизить явление и видимость состоит в их «рядоположенности». Явление отсылает к серии явлений, и видимость, как мы видели, тоже отсылает к серии видимостей. Переводчик передает так: «Видимость отсылает к целому ряду своих проявлений». Вряд ли эта фраза имеет смысл, поскольку видимость не может иметь проявлений, так как она и есть особое проявление, и в этом случае мы имели бы проявления проявлений. Однако и фраза, переданная мной ближе к тексту, также имеет мало смысла, хотя и по другой, содержательной причине: «Видимость отсылает ко всему ряду видимостей». Если мы берем это слово в нормальном смысле — в качестве обманчивого данного, то почему обманчивое данное должно отсылать нас к другому обманчивому данному? Вряд ли видимость, то есть данность, которая нас обманывает, будет всегда отсылать опять к иллюзии. Если мы видим ложку преломленной в стакане воды, то это не означает, что сам стакан, вода, стол, на котором стоит стакан и т.д. предстают нам как видимости.

Софизм Сартра сам по себе достаточно прост, но хорошо замаскирован. Явление обнаруживает, или показывает, себя, видимость обнаруживает себя и феномен обнаруживает себя. Сущность явления, так же как видимость и феномена, в проявлении. Следовательно, феномен, явление и видимость можно считать тождественными или, по крайней мере, очень близкими по значению. Софизм в самом деле бесхитростный: если три разных предмета одного цвета, то это один и тот же предмет.

Таким образом, в одном и том же контексте речь идет то о явлении, то о видимости, то о феномене, причем повторяется вывод, приведенный выше. Говоря точнее, в одном и том же контексте употребляется то слово «явление», то слово «видимость», то слово «феномен». При этом остается неясным, имеем мы дело с терминами или со словами и выражениями, которые употребляются в обыденном и литературном языке.

Нет сомнения, что «феномен» и «явление», как правило, употреблялись как синонимы (по крайней мере, так было до Хайдеггера, у которого эти термины различаются), но отнюдь не явление и видимость. Отсутствие различия между явлением и видимостью — это не только отсутствие внимания к способам данности предметности, что возвращает нас к объективизму, но и отстранение от вопроса об истине, что как раз характерно для самообмана. Разве для любого обмана и самообмана не характерно смешение явления и видимости — того как действительно дан предмет и того, каким он только кажется?

Сартр утверждает, что устранение всех форм дуализма, то есть превращение сущего (*existant*) в его проявления (*manifestations*), дало новую форму дуализма — конечного и бесконечного (за счет введения «ряда», или «серии»). Попутно Сартр хочет решить с помощью двух-трех утверждений и одного примера проблему реальности. Реальность вещи заменяется объективностью феномена, а эта объективность обосновывается с помощью бесконечного. Это означает, что вещи не присуща какая-то скрытая реаль-

ность, но вещь как феномен, или явление (не следует забывать, что у Сартра это синонимы), есть ряд явлений, которые становятся объектами наблюдения и действия. Иначе говоря, явление — это всегда ряд явлений, причем бесконечный. Это на первый взгляд убедительное описание проводится с какой-то весьма неопределенной точки зрения, которая обозначается как современная мысль. Скорее это совокупность физических сведений, которые не выражают ни научную точку зрения (тогда нужно было бы рассуждать о теории электромагнетизма и строении вещества), ни обыденную точку зрения, для которой на первом плане потребление электричества. Неужели, включая свет, мы должны были бы думать об электростанции, карманном фонарике, электро-мобиле и т.д., если уже не помнить об углеродной нити и гальванометре?

Пример реальности, который приводит Сартр, явно из того кафе, в котором Раймон Арон убедил его, что описание коктейля возможно с помощью феноменологического метода. (Такого рода философию пытались развивать и в России.) «Реальность этой чашки, — пишет Сартр, — в том, что она *есть*, но что она *не есть* Я. Мы хотим этим сказать, что ряд ее явлений связан основанием, которое не зависит от нашей воли» [Там же, 22]. Пожалуй, это уже не позитивизм, но популярный материализм: предметы не зависят от нашей воли и даны нам через бесконечность являющихся свойств. О каком основании говорит Сартр — о материальном (например, глиняном) или функциональном? В любом случае, производство и местонахождение чашки зависят от воли определенных людей, в том числе и от воли Сартра, который приводит пример именно с чашкой, а не с бокалом или розой.

Хайдеггер справедливо утверждал, что говорить о реальности внешнего мира абсурдно, ибо мы всегда уже в мире. Точно так же абсурдно говорить о независимости от нашей воли твари и любого предмета, которым мы пользуемся.

Вещь есть, но вещь не есть Я. Первая часть — это своего рода заимствование из Парменида, которое будет повторяться неоднократно: «Бытие есть» — одно из основных утверждений в «Бытии и ничто». Вторая часть фразы обнаруживает прием, которым пользуется Сартр, противопоставляя далее «для-себя» и «в-себе». Впрочем, не ясно, что имеется в виду под Я. Если это акт сознания, то чашка вполне может быть содержанием моего сознания, а также содержанием сознания другого/ой, и тогда существовать для чашки означает быть воспринимаемой (мною или другими). Если чашка объявляется рядом явлений, то этим аргументация Беркли не опровергается, но только видоизменяется: существовать — быть воспринимаемым в ряду других воспринимаемых или проявлять свои свойства наряду с проявлением других свойств. Как раз в таком случае достигается интуитивная полнота, которой, по Сартру, лишено явление, взятое вне ряда. Если речь идет о том, что не-Я — это не-сознание вообще, то доказательство реальности чашки становится чисто формальным. Здесь обнаруживается прием противопоставления, которым Сартр постоянно пользуется: если мы имеем дело с чашкой, то мы имеем дело с не-Я, то есть мы не имеем дело с Я, или сознанием, и если то, с чем мы имеем дело, не есть сознание, то это нечто реально. (Отметим при этом, вовсе не претендуя на полноту обзора проблемы реальности, что у Brentano и Husserl первая реальность — это как раз акты сознания, но не полезные при случае предметы. Иная позиция у Хайдеггера, но она также опирается на определенный опыт.) Подобное противопоставление осуществляется и в отношении двух основных онтологических структур: если речь идет о бытии-в-себе, то речь не идет о бытии-для-себя, если речь идет о всецело позитивном, то ему противостоит всецело негативное, и наоборот. Эти номинальные противопоставления не отсылают к опыту; они остаются чисто словесными характеристиками, причем Сартр открыто признает номинальный характер своей терминологии. Именно так построено, как мы увидим во второй части статьи, его «онтологическое доказательство».

Сближение явления и видимости у Сартра делает уместным экскурс в кантовскую философию. «Трансцендентальная диалектика довольствуется тем, что вскрывает видимость трансцендентных суждений и вместе с тем предохраняет нас от ее обмана» (А 297) [Кант 1964, 399]. Примеры, которые приводит Кант, указывают, что речь идет о внешнем опыте (луна, море и т.д.), а затем о метафизических рассуждениях (о мире в целом, о

причинности и свободе т.д.). Может ли трансцендентальная диалектика вскрыть внутреннюю видимость, раскрыть самообман? Кант утверждал, что созерцание самих себя возможно только в результате воздействия на душу способности осознания себя: «В этом случае душа созерцает себя не так, как она представляла бы себя непосредственно самодейтельно, а сообразно тому, как она подвергается воздействию изнутри, следовательно, не так, как она есть, а так, как она является себе» (В 69) [Кант 1964, 150]. Иначе говоря, мы даны самим себе только так, как мы сами себе являемся, потому что созерцание самих себя возможно только благодаря воздействию изнутри. В таком случае мы не можем различить явление и видимость, так как мы принципиально не можем сравнивать наше явление нам самим и нас самих как являющихся в этом явлении. Именно в этом состоит возможность самообмана. Воздействие на самого себя, о котором говорит Кант, может и не иметь позитивного смысла, который ему обычно приписывают. Внутреннее воздействие на самого себя может иметь смысл продуцирования иллюзий.

Таким образом, устранение ряда дуализмов не открывает и не преодолевает, но скрывает дуализм, точнее, различие явления и видимости, а замена ряда указанных дуализмов дуализмом конечного и бесконечного явно и неявно приводит к их отождествлению: «Поскольку нет ничего позади явления, и оно указывает только на себя самое (и весь ряд явлений), оно не имеет иной поддержки, кроме собственного бытия, и не может быть тонкой пленкой ничто, которое отделяет бытие-субъект от бытия-абсолюта. Если сущность явления есть “проявление”, которое больше не противопоставляется какому-либо бытию, возникает законная проблема бытия этого проявления» [Сартр 2000, 22]. Очевидно, что отождествление явления и видимости здесь усиливается: сущность явления состоит не в том, чтобы указывать на являющийся предмет в том или ином аспекте, а в том, чтобы каждый раз указывать на обманчивость являющегося, на то, как предмет выглядит в том или ином аспекте, но на самом деле не таков.

Самое впечатляющее в сартровских рассуждениях о преодолении дуализмов — это уравнивание творчества Марселя Пруста и проявлений электрического тока в качестве объектов и примеров. Переживания (здесь не играет роли, героев ли Пруста или читателей его произведений) рассматриваются как факты наблюдения; они сродни наблюдаемым проявлениям электрического тока. Электрический ток иллюстрирует преодоление дуализма внешнего и внутреннего, творчество Пруста — преодоление дуализма способности и свершения, дуализма, который внезапно принимает вид дуализма сущности и видимости: «Гениальность Пруста — это не его произведение само по себе и не субъективная способность его создания. Это само произведение как совокупность проявлений его личности. Вот почему, наконец, мы можем также отбросить дуализм видимости и сущности. Видимость не скрывает сущности, она ее раскрывает; она есть эта сущность» [Там же, 21]. Почему речь идет о дуализме сущности и видимости, а не явления и сущности? Что было видимостью, которая стала неотличимой от сущности? Если следовать логике рассуждения Сартра, то эта видимость есть не что иное, как «субъективная способность» Пруста, позволившая ему создать его произведение. Не станем же мы считать его «произведение само по себе» видимостью. (Впрочем, не ясно, что означает здесь «само по себе» — не книги же на полках?) Здесь Сартр явно опять сближает видимость, проявление и явление. Такого рода слияние «способностей и свершения» есть, с одной стороны, отрицание внутреннего опыта или признание его видимостью, а с другой стороны, замена внутреннего опыта «совокупностью проявлений личности», чем-то в сущности неопределенным и тем не менее объективно констатируемым. В таком случае внутренний опыт выступает как ряд объективаций и, соответственно, объектов для стороннего наблюдателя. «Вот мы и свободны от Пруста. Свободны одновременно от “внутренней жизни”», — таков итог сартровской интерпретации «гуссерлевской идеи» [Сартр 1988, 320]. В самом деле, навязчивость чужого внутреннего опыта требует освобождения, но одновременно и решимости обрести собственный внутренний опыт.

Примечания

¹ Вряд ли здесь ошибся переводчик. Мое несогласие с переводом отдельных терминов и выражений (см. далее) ни в коей мере не ставит под сомнение высокий уровень перевода В.И. Колядко. Мы еще столкнемся с подобным курьезным случаем, когда и не совсем верно переведенная фраза и более верно переведенная фраза Сартра не имеют смысла, хотя и по разным причинам. Как и большинство переводчиков, В.И. Колядко исходит из презумпции осмысленности переводимого текста. Однако авторы подчас подводят в этом отношении переводчиков.

² В советской и постсоветской российской литературе философское творчество Сартра оценивалось и оценивается в целом положительно. Разумеется, при этом отмечаются «отдельные недостатки» разного характера. См.: [Кузнецов 1969; Филиппов 1977; Пигалев 1988; Кузьмина 1989; Тузова 1988; Колядко 2000, Андреев 2004] и др. «Бытие» и «свобода» – эти два слова были и остаются основными ориентирами отечественных интерпретаций. Иначе дело обстоит в зарубежной литературе, где существуют полярно противоположные оценки. Обзор этих разных оценок можно найти в книге: [Schumacher 2003]. Среди тех, кто придерживался отрицательных оценок, мы находим известные имена. Габриэль Марсель усматривал в Сартре софиста, который демонстрирует «наихудшую интеллектуальную недобросовестность» и «циничное презрение к истине». Мерло-Понти полагал, что «Бытие и ничто» – это «...скорее дар, которого нужно остерегаться, чем философия, которую стоит обсуждать». Резко высказываются и некоторые современные философы, среди которых Дермот Моран: «Воззрения Сартра – это смесь идей, которые были сколочены в одну систему своеобразным способом и которые никогда не совершенствовались» (цит. по: [Schumacher 2003, 2–3]). Одну из примечательных оценок я обнаружил в книге Теодора Целмса, латышского феноменолога, ученика Гуссерля и Хайдеггера, а еще раньше – П.И. Новгородцева: «[Сартр] как enfant terrible экзистенциалистской семьи заострил до предела многие тезисы Хайдеггера» [Celms 2012, 331]. Из всех приведенных и не приведенных здесь мной оценка Г. Марселя заслуживает особого внимания.

³ О различии анализа и интерпретации см. подробнее: [Молчанов 2004, 121–141].

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

Кант 1964 – *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964 (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Russian Translation).

Мунье 1995 – *Мунье Э.* Надежда отчаявшихся. М.: Искусство, 1995 (Mounier, Emmanuel, *Malraux, Camus, Sartre, Bernanos. L'espoir des désespérés*, Russian Translation).

Сартр 1988 – *Сартр Ж.-П.* Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность. Перевод А.И. Пигалева // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988 (Sartre, Jean-Paul, *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*, Russian Translation).

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

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

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

Wittgenstein, Ludwig, Waismann, Friedrich (2003) *The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle*, Ed. Baker G., Routledge, London & NY.

Ссылки – References in Russian

Андреев 2004 – *Андреев Л.Г.* Жан-Поль Сартр. Свободное сознание и XX век. М.: Гелеос, 2004.

Колядко 2000 – *Колядко В.И.* Предисловие переводчика // Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000.

Кузьмина 1989 – *Кузьмина Т.А.* Концепция сознания в экзистенциализме Сартра // Проблема сознания в современной западной философии. М.: Наука, 1989.

Кузнецов 1969 – *Кузнецов В.Н.* Жан-Поль Сартр и экзистенциализм. М.: МГУ, 1969.

Молчанов 2004 – *Молчанов В.И.* Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М.: Три квадрата, 2004.

Пигалев 1988 – *Пигалев А.И.* «Онтология сознания» у Ж.-П. Сартра // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988.

Тузова 1988 – *Тузова Т.М.* Метод исследования ситуации в философии Ж.-П. Сартра: возможности феноменологической онтологии // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига: Зинатне, 1988.

Филиппов 1977 – *Филиппов Л.И.* Философская антропология Жан-Поля Сартра. М.: Наука, 1977.

Ontology and Terminology in Sartre's *Being and Nothingness**

Part I. Appearance and Semblance

Victor I. Molchanov

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

In the first part of the article, these presuppositions are explicated, and the question is raised about the origin of the difference between the two main Sartre's ontological structures: For-itself and In-itself. The question of the possibility of distinguishing consciousness, which is declared to be a synthetic structure, and non-consciousness, reveals one of the main difficulties of the phenomenology of consciousness. The article gives an interpretation of various ways of overcoming this difficulty. Sartre's attempts to overcome a number of the dualisms he singled out and replace them with a finite/infinite dualism are subjected to a critical analysis. These attempts remain within the framework of the positivistic paradigm and cannot be qualified as descriptive-phenomenological.

The analysis of the terms "phenomenon", "appearance" and "semblance", their difference in Heidegger and the convergence and even identification of their meanings in Sartre becomes the subject of detailed analysis. The analysis reveals sophistry in Sartre's reasoning: since the phenomenon, appearance and semblance have a common essential property – to manifest, or to reveal themselves, their meanings are close or identical. Critical analysis makes also evident a mixture of dualisms and differences; in particular, Sartre confuses the difference between the internal and external, which is constitutive for the human world, and the dualism of the revealed and the hidden.

KEY WORDS: phenomenology, ontology, difference, analysis, interpretation, phenomenon, appearance, semblance, dualism, term, consciousness, sophism, Sartre, Husserl, Heidegger.

MOLCHANOV Victor I. – DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher, Russian State University for the Humanities, Department of Philosophy.

victor.molchanov@gmail.com

Received on September 23, 2018.

Citation: Molchanov, Victor I. (2018) "Ontology and Terminology in Sartre's *Being and Nothingness*. Part I. Appearance and Semblance", *Voprosy filosofii*, Vol. 12 (2018), pp. 162–173.

DOI: 10.31857/S004287440002598-2

References

- Andreev, Leonid G. (2004) *Jean-Paul Sartre. Free Mind and XX Century*, Geleos, Moscow (in Russian).
Celms, Theodor (2012) *Phänomen und Wirklichkeit des Ich. Studien über das subjektive Sein*, Institut für Philosophie und Soziologie der Universität Lettlands, Riga.
Filippov, Lev I. (1977) *Jean-Paul Sartre's Philosophical Anthropology*, Nauka, Moscow (in Russian).

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

- Koliadko, Vladimir I. (2000) "Translator's preface", Sartre Jean-Paul, *L'etre et le neant*, Respublika, Moscow (in Russian).
- Kuzmina, Tamara A. (1989) "The Concept of Consciousness in Sartre's Existentialism", *The Problem of Consciousness in Contemporary Western Philosophy*, Nauka, Moscow (in Russian).
- Kuznetsov, Vitaliy N. (1969) *Jean-Paul Sartre and Existentialism*, MGU, Moscow (in Russian).
- Molchanov, Victor I. (2004) *Differentiation and Experience: Phenomenology of Non-Aggressive Mind*, Tri kvadrata, Moscow (in Russian).
- Pigalev, Alexander I. (1988) "Onology of consciousness" in J.-P. Sartre', *The Problems of Ontology in Contemporary Bourgeois Philosophy*, Zinatne, Riga (in Russian).
- Tuzova, Tamara M. (1988) "The method of research of situation in J.-P. Sartre's Philosophy: The possibilities of Phenomenological Ontology", *The Problems of Ontology in Contemporary Bourgeois Philosophy*, Zinatne, Riga (in Russian).
- Schumacher, Bernard N., Hrsg. (2003) *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, Akademie Verlag, Berlin (Klassiker Auslegen Herausgegeben von Otfried Hufte, Band 22).