



УДК 111.1

ТРЕВОГА КАК ТЕЛО СВОБОДЫ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ Ж.-П. САРТРА

© И. В. Кузин

Кузин Иван Владиленович
кандидат философских наук
кафедра
социальной философии
и философии истории
Санкт-Петербургский
государственный университет
Институт философии
e-mail: iaffet@mail.ru

Статья является продолжением публикуемых в журнале серии работ, посвященных осмыслению основных положений философии Ж.-П. Сартра с помощью скрупулезного текстологического анализа. В данном исследовании раскрывается дискурсивный процесс введения экзистенциала тревоги в контекст аналитики свободы. Предложенное рассмотрение показывает, с одной стороны, возможности интерпретации свободы за пределами моральной проблематики, хотя и не утрачивая полностью с ней связи, с другой стороны, необходимость раскрытия изнутри содержания понятия тревоги соматического характера свободы.

Ключевые слова: Сартр, свобода, тревога, бытие, ничто, телесность, имморализм.

Человеческое существование сущностно предстает как *бытие-на-границе*. Теоретическую наглядность этот тезис получает в *парадоксах*, неизбежно возникающих при любой серьезной познавательной деятельности. Очень часто средоточием парадоксальных констатаций пограничного бытия оказывается проблематика сочетаемости сознания и тела, которая обостряется в результате нарушения сбалансированности связи между ними. При переводе этой проблемы на классический метафизический язык парадоксальная черта онтологического статуса нашего существования предъявит себя постановкой и решением вопроса о тождестве бытия и мышления. Обнажается эта тема в так называемом картезианском психофизическом дуализме, подспудно

прокладывающем мост к другому парадоксу — парадоксу свободы, — следующему из философских положений Канта.

Таким образом перед нами стоит следующая задача.

1) Необходимость отразить смысл очевидности существования сталкивается с требованием установления места для сознания и тела, их иерархической распределенности и характера соотношения между ними. Косвенно это обуславливает сложности и в определении сущности свободы. С чем свобода при попытке ее определения может в большей степени ассоциироваться — с единством сознания и тела или, наоборот, с их разделенностью, когда одна из частей отбрасывается как излишество, не имеющее к сути дела никакого отношения? Здесь задача заключается в том, чтобы понять, насколько свобода «зависит» или даже должна учитывать нашу причастность к телесной стороне бытия.

Методологические предложения Декарта оборачивались отказом от нее и разрывом с единством, включающим ее в себя при осмыслении бытия. Поэтапно «сознательное» и «свободное» погружаются в такую среду, где их осуществление будет мыслиться принципиально в модусе игнорирования телесного измерения бытия. Однако ситуация изменяется условно к середине XIX в., когда равновесие постепенно начинает восстанавливаться и между противопоставленными категориями «существование» (сознание-свобода) и «ничто» (телесное) нащупывается совпадение и общность, которые могут рассматриваться не только через призму гегелевской диалектики. При таком сделанном повороте этой общности приписывается как изначально ей принадлежащее чувственное содержание, благодаря чему становится корректно его использовать и в случае описания сознания и свободы.

Наиболее яркое отражение этого мы находим в философии Ж.-П. Сартра, благодаря феноменологической закалке которого был глубоко и с разных сторон проанализирован феномен непосредственности нашего существования. Ему удалось свести воедино и чувственно-телесное, и ментально-абстрактное, когда свобода, удостоверяя свою полную автономию, предъяслялась связанной с человеческой готовностью к самостоятельности и ответственности при непосредственной вовлеченности в этот процесс телесного начала. Весь трактат «Бытие и ничто» построен на принципе пребывания человека на воплощенной, осязаемой, зримо данной границе, вобравшей в себя все нюансы и драму ощущения себя свободным, границе, которая не приватизируема наподобие воспринимаемого предметно данного мира, от которого она вместе с тем остается не оторванной. Свобода, как свободно скользящий взгляд, соединяет в себе зримое и незримое. Проблема существования, в постановке Декарта разросшаяся до парадоксализации свободной природы человека, разрешается в концептуализации по-новому вызревающей проблемы *ничто*¹.

¹ Если держаться хрестоматийного классического представления о материи как пассивности, это позволяет заключить, что «*первая материя, если она находится в покое, есть ничто*» (Лейбниц Г.-В. Первая материя // Соч. в 4 т. Т. 1 / Г.-В. Лейбниц. М., 1982. С. 115), то можно будет с интересом проследить, как изменяется понимание «ничто» в XX в., например, в концепции Ж.-П. Сартра, у которого оно понимается уже в связи с

2) Можно с большой долей уверенности говорить о том, что в философии классическим стал подход, определяющий свободу в непосредственной связке с вопросом о нравственности. Квинтэссенцией данного подхода по праву можно считать моральную философию И. Канта. Сразу напомним, что для него сфера свободы обретает полноту своей актуальности в мире ноуменальном, а не феноменальном, в котором она лишь обнаруживается посредством феноменального поступка человека, таким образом отсылая нас к необходимости осознания ноуменальности ее происхождения. Наличие актуального разрыва между данными мирами составляет проблему в кантоведении, однако указание на это различие является достаточно очевидным, когда мы принимаемся рассматривать практическую философию Канта. Это дает нам основание утверждать, что свобода как нравственное начало не соотнесена напрямую с телесным модусом существования человека. Принципиально отличным от такого классического подхода оказывается ряд философских стратегий XX века, в которых свобода вовсе необязательно должна мыслиться в паре с нравственностью. Для Сартра свобода мыслится и переживается (буквально переживается) в своей телесной данности, самым фактом человеческого существования, осознаваемого как негативность, при этом необязательно она будет «отягчена» нравственным содержанием, т. е. аподиктической связи с ним нет, что не лишает нас и в таком контексте иметь возможность выхода к нему.

1. «Ничтожность» тревоги

Согласно Сартру, свобода пронизана тревогой, которая является рефлексивным постижением свободы ею самой. Она есть то, в чем схватывается мое собственное *ничто*, которое дано и в форме прошлого, и в форме будущего. Переживание времени всегда тревожно, основу чего составляет настоящее. Для Сартра, словно вторящего Августину, оба модуса времени (прошлое и будущее) укоренены в модусе настоящего. Они переживаются в тревоге, так как в настоящем я неспокоен от своего перманентного состояния ничтожения: я ничтожу и прошлое, которое уже не есть, но и в будущем я буду точно так же ничтожащим. Осознание моей принципиальной бесосновности и есть тревога, но «именно в тревоге человек имеет сознание своей свободы»².

Тревога является выражением полной сомнительности и вопросительности человека для самого себя в отличие от *страха*, который выражает опасность, исходящую от мира, предлагающего мне непреодолимые обстоятельства, которые превращают меня в вещь среди других вещей: «Страх является неотражающим восприятием трансцендентного, а тревога — рефлексивным восприятием себя»³. Преодоление страха, этой пассивной зависимости от мира, возможно только в том случае, когда человек сам становится проводником всех условий, которые будут так или иначе определять обстоятельства его нахождения в мире в противовес возможностям, вытекающим из этого мира. Однако это же тотчас переводит его в состояние тревоги.

сознанием. Но именно это замысловатое оборачивание полюсов заставляет задуматься о некоем единстве.

² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 66.

³ Там же.

Когда я сталкиваюсь с бытием, не выбранным мною, моя свобода проявляется в превращении его в небытие, т. е. что «сознание бытия есть бытие сознания»⁴. Свобода проявляет себя в полной мере в тревоге, когда момент принятия самостоятельного решения — от которого все становится зависимым вплоть до готовности уничтожения всего, в том числе и самого решившегося, — воспринимается как одно целостное переживание. Именно свобода ничего не гарантирует, именно она, хоть в основе и содержит рефлексию, никак не может предопределить будущего⁵, показывая мне, что отношение моего будущего и моего настоящего фиксируемо только через мое ничто (мое сознание), ту точку, которая обуславливает всякое временное восприятие, т. е. отнесенность прошлого, настоящего и будущего к чему бы то ни было.

Будучи такого рода точкой, «я не являюсь тем, чем я буду»⁶, так как:

- 1) я отделен от будущего временем;
- 2) то, что я есть эмпирически, не является основой меня в будущем;
- 3) нет ничего, что меня могло детерминировать к вполне определенному и прогнозируемому будущему.

При этом я все же сохраняюсь в будущем, но только в модусе небытия, и «посредством своего ужаса я иду к будущему»⁷. Именно такая свобода вызывает тревогу, заставляя нас нередко от нее отворачиваться, в результате чего тревога становится *объектом* и предстает уже в виде страха, лишаящего нас мужества быть. Тем не менее я остаюсь быть тревогой, благодаря которой я подтверждаюсь в качестве *небытия* своих «прошлых благих решений, которыми я являюсь»⁸.

Здесь появляется очередное сложное место в трактате, где рассматривается связь между мотивом и действием посредством *ничто*. Опять-таки важно заметить, что речь идет о *ничто*, означенном в оригинале как *rien*⁹. К тому же Сартр замечает, что позиция о противоположности свободы и мотива требует уточнения. Мотив основан на интересе, который вызван сущим мира, поэтому нам и кажется, что независимая позиция от этого сущего отсылает нас к свободе, однако Сартр утверждает, на первый взгляд, странное: «...Структура мотивов как недейственных есть условие моей свободы»¹⁰. Наше внимание в

⁴ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. С. 68.

⁵ Любопытно, но здесь возникает формальное пересечение условно имморалистической сартровской интерпретации свободы с пониманием свободы как нравственности, в частности, в кантовском изложении, где нравственный поступок является каждый раз *вновь* индивидуальным автономным порождаемым действием, ничем и никем не застрахованным.

⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 68.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С. 70.

⁹ Более подробно о различии *rien* и *niant* в тексте «Бытие и ничто» см.: Кузин И. В. О философском подходе к переводу лексемы «ничто» в сартровском «Бытии и ничто» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология», 2014. № 1 (15); Кузин И. В. О проблеме понимания отрицательного «ничто» (на примере перевода трактата Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто») // Вестник Томского государственного университета, 2015, № 393.

¹⁰ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 70.

первую очередь обращается, конечно, к сочетанию слов «мотив» и «недействительный». Что означают *недействительные мотивы*?

Данная структура мотивов как раз таки будет коррелировать с *rien*, «*ничто*, служащим основанием свободы»¹¹. Т. е. в качестве мотива тот или иной факт осознается и получает значимость такового лишь постфактум, после совершенного действия, ставшего уже этим ничто (*rien*) как оставшимся в прошлом, как некое сущее, имевшее место в прошлом, но ставшее в нем несущим (*rien*). Именно поэтому такой мотив является *недействительным*, т. е. никак не может служить основанием для нового действия в тех или иных обстоятельствах, внешне схожих с теми, в которых этот мотив ранее проявился. Наличие такого недействительного мотива указывает, что возможна свобода, идущая вразрез с известной (отрефлексированной) мотивационной логикой, поэтому и говорится, что «никогда нет мотива в сознании: он есть только для сознания»¹². Мотив всегда оказывается только явлением, неким сущим, хотя и принадлежащим субъективности, но которая не будет определяема этим мотивом, являющимся недействительным (ничтожным — *rien*) для нее. Я оказываюсь свободным не потому, что могу продемонстрировать свою независимость от существующих мотивов, а потому, что, невзирая на все существующие мотивы, я просто являюсь свободным, осознание чего происходит именно благодаря этим мотивам, принципиально не способным меня определять. Структура так понимаемого мотива имеет отношение к пониманию конституирования временной структуры. Сартр в очередной раз отсылает нас к тому, что *ничто* есть в центре бытия и даже в своей *почти абсолютности (néant)* все равно немислимо без причастности бытию.

Тревога — это сознание свободы, т. е. осознание моего бытия как ничтожащего (*néant*). Тревога — это незнание действительных причин наших действий. Причем это незнание не является отсылкой к чему-то бессознательному, нас определяющему, а есть указание на нашу ничтожащую способность.

В пространстве таких размышлений мы вновь возвращаемся к осмыслению того, как следует понимать, что *ничто (rien)* есть «трансцендентность в имманентности»¹³. В контексте анализа недействительного мотива под *ничто* понимается опять-таки несущее (*rien*) (трансцендентное), пребывающее в сознании (в другом ничто — *néant*), что позволяет говорить о сознании и как об имманентности, т. е. определенности в себе, и как о трансцендентности, данности себя для себя же, но уже как бывшего, т. е. как ничто (*rien*). Чтобы сознанию (в этом контексте сознанию соответствует *niant*) быть имманентным себе, оно должно ничтожить (трансцендировать) свое ничто (*rien*). Имманентизация сознания всегда будет определяться через ничтожение (трансцендирование) своего ничтожения (своего предшествующего трансцендирующего акта и положения). *Когда сознание определяется как имманентность, оно для себя оказывается трансцендентным.* И в этом самоопределении и описании сознания проясняется онтологическое существо отрицания и временности.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 71.

¹³ Там же.

Способом выявления свободы оказывается постоянная обновляемость и трансформируемость Я, «которое обозначает свободное бытие»¹⁴, т. е. Я — это *знак* свободы, а не сама свобода, поэтому, для Сартра, сознание (свобода) и Я человека — вовсе не тождественные вещи. Здесь возникает вопрос, требующий прояснения: как понять, что человек отделен от своей сущности, которая является историческим и априорным содержанием его Я? И что означает здесь одновременность исторического и априорного содержаний, которые в классической традиции трансцендентальной философии мыслились взаимно-исключающим образом?

Введение и развернутое осмысление данного парадоксального сочетания привычно приписывают М. Фуко, у которого оно именуется историческим априори, нечто похожее содержится в понятии «габитус» у П. Бурдьё. Однако мы находим подобную философскую концептуализацию не только в «Бытии и ничто», но и ранее у М. Шелера через понятие «материальное априори», которое содержательно будет близко тому, о чем пишет Сартр, и у позднего Э. Гуссерля, хотя и в меньшей степени соответствующую позиции французского мыслителя. Поэтому для понимания сартровского исторического и априорного содержания Я вполне может послужить высказывание Шелера: «“Материально” априорное есть совокупность всех предложений, которые в сравнении с другими априорными предложениями, например, предложениями чистой логики, имеют значимость для более специальной предметной области. Но можно помыслить априорные связи даже между сущностями, которые относятся только к *одному* индивидуальному предмету и отсутствуют во *всех* остальных»¹⁵.

Для Сартра человек как сущность (Я) является *результатом* его действия (сознания, ничто, свободы), поэтому, с одной стороны, «человек непрерывно несет понимание своей сущности до суждения о ней»¹⁶, она дана ему априорно, но, с другой стороны, она исторически обусловлена, т. е. человек изначально есть свободное и *действующее* существо, через *действие* которого только и выявляется свобода. Сущность человека — это то, что было, и то, что «есть в силу того, что это было»¹⁷, но человек «отделен от нее через ничто» (*néant*)¹⁸ именно потому, что он как сущность уже *есть, стал* таковой (своей собственной сущностью), в то время как ничто (*néant*) никогда не есть, а только то, что может быть, благодаря чему сущность утверждается и поддерживается в бытии. «Я», являясь устойчивым и вместе с тем каждый раз формирующимся заново образованием, и есть та сущность человека, о которой говорит Сартр. Сущность предстает как *постоянный* факт своего формирования, и неабсолютность его устойчивости определена его перманентной формируемостью, т. е. данная априорная и исторически сложившаяся фактичность Я не гарантирована предстать той же самой фактичностью в следующий момент. Субстанциальность выявляется *в самом факте протекающего возобновления*. Возможность и действительность субстанциального оселка воспроизводится в самопорождающихся, ничем не гарантированных возможностях (ничтожениях). Но порождаемая возможностями сущность одновременно ими же от человека и отделяется, именно потому, что сами возможности (ничто — *niant*) не могут быть сущностью.

Существо возможности состоит в том, что она в любой момент может перестать быть обеспечивающим началом существования сущности — в силу принципиальной возможности самоуничтожения. Такая возможность есть свобода (ничто — *néant*), и она же есть тревога. *Сущность* есть то, на чем всегда можно остановиться, на что можно обернуться и что можно объяснить. *Ничто* есть то, на что принципиально невозможно обернуться, так как оно всегда есть движение прочь от того, что есть. Ничто (свобода) всегда превосходит, всегда впереди, по ту сторону сущности человека, этого ставшего, застывшего, безжизненного Я. Поэтому исходное априорное понимание человеком своей сущности, до всякого суждения о ней, является постоянным источником необходимости превосхождения ее из своего *ничто*, чем также является *человек* вместе с его *сущностью*.

Но что позволяет *ничто* зацепляться и сохранять понимание себя как бывшее в качестве сущности, почему это *ничто* не растворяется в невидимый и неосязаемый морок, а фиксируется в сущность, не являясь ею в каждый данный момент? Можно предположить, что *субстратом*, позволяющим ничто *как бы* становиться сущностью, выступает само бытие (существование сущего), которое настоятельно (настаивая на себе) просто *есть*, хотя бы в качестве материальной данности вон того, на что мы можем указать, как в случае с первой сущностью Аристотеля.

Сущность возникает каждый раз посредством деятельного участия *ничто* и каждый раз этим же ничто отделяется от человека — в этом состоит *историчность* данной *априорности*. Все бывшее и ставшее есть сущность не в суждении, а как некогда действующее, но переставшее быть таковым. Мы всегда есть в отрыве от того, что мы есть, и от того, чем мы были, и именно в переживании этого «появляется тревога как постижение себя»¹⁹.

И здесь Сартр вполне закономерно задается вопросом о том, почему *ничто*, будучи принципиальной характеристикой человеческого бытия и выявляясь в тревоге, не оказывается «постоянным эмоциональным состоянием»²⁰ человека, почему мы не все время пребываем в тревоге?

Ответ заключается в том, что само *ничтожение*, само «сознание человека в действии является нерелексивным»²¹, т. е. в каждом моменте интенции не производится самообъективация действующего сознания, поэтому тревога не переживается. *Тревога* появляется тогда, когда сознание (ничтожение) само себе пред-ставляется в качестве объекта, схватывается именно как ничтожащее, свободно совершающееся беспочвенное действие, необеспеченное ничем, кроме самого себя. В свою очередь сама тревога, становясь объектом рефлексии,

¹⁴ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто...

¹⁵ Шелер 1994 — Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения / М. Шелер. М., 1994. С. 272.

¹⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 71.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же. С. 71–72.

¹⁹ Там же. С. 72.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

трансформируется в *страх*, обнаруживается через опасность конкретно сущего и как бы срачивается с этим конкретно сущим. Тревога, конечно, переживается, но это происходит после того, как случается осознание самого действующего сознания, которое в действии способно все уничтожить, чем оно собственно по своей сути всегда и является, прикасаясь ко всему, что ему предъявляет бытие. *Тревога* беспредметна, *страх* всегда предметен, являясь более частым спутником человеческого бытия, так как оно исходно пребывает в обращенности к миру, который предъявляет человеку свои требования, требования *быть*.

Мир бытия, как неизбежное условие чему бы то ни было *быть*, взывает к человеку, чтобы быть обнаруженным, обозначенным и утвержденным им, чего желает и сам человек, чтобы *быть* самому и давать бытие тому, что он производит. Для того чтобы нечто было воспринято как бытийствующее, оно обязательно должно быть выведено вовне, трансцендировано к открытости — таково требование бытия, которое и есть открытость, дар яви.

2. Несокрыто-сокрытый нерв тревоги

Но если бытие есть открытость, то как это может быть согласовано с положением Гераклита о природе, любящей скрываться? Куда она может скрываться, если все открыто, и как она может уходить из открытости (из бытия, оставаясь при этом *быть*), если только через нее она и *есть*? И что это за измерение, «место» сокрытия?

Сартровский ход размышлений позволяет допустить, что природа скрывается именно в *ничто* (в сознании). Но опять-таки возможность быть сокрытым обусловлена прежде всего обязательностью бытия как открытости. Природа уходит, чтобы так заявить и обозначить свое присутствие, и уходит туда, что так или иначе, но все равно уже *есть* (т. е. бытийствует). Природа любит скрываться, чтобы предъявлять неустранимость своей открытости как бытие, тем самым сокрытость оказывается дополнительным фактором усиления настоятельности открытости или, как это выражает Хайдеггер, «*ᾧ?ῶῶδ* не скрывается от человека: все дело в том, что восхождение как восхождение скрывается в самосокрытии как залог своей собственной сущности»²².

Сартр указывает еще и как бы на «место», где бытие скрывается и пропадает²³, — это сознание, которое выявляет неизбежность и тотальность

²² Хайдеггер М. Гераклит. 1. Начало западного мышления. 2. Логика. Учение Гераклита о Логосе. СПб., 2011. С. 178.

²³ Например, пропащим человеком можно признать того, кто отгородился в своем существовании от бытия, так как принципиально отвергает определенный из его модусов, отторгает навязчивую необходимость поддержания бытия и его инструментальность. Эта позиция в отчаянии выявляет фундаментальный характер бытия человека — быть уничтожающим сознанием, осознанную, и в этом смысле активную, готовность отказаться от активного участия в бытии. Но пропащим, при этическом оценивании, он оказывается и в случае активной эксплуатации всего того, что предоставляет ему бытие в качестве подручного, налично готового, которое в таком уничтожающем потреблении фиксируется в сугубо инструментальном значении, также содержащемся в бытии. Эта активная пассивность, ставящая себя в зависимость от наличного бытия, означает уже больше отказ от ответственности свободы, нежели от самого бытия. Тогда

бытия, лежащего в основании явления самого сознания. Однако при этом его явление не детерминировано и никак генетически не обусловлено самим бытием. Сознание, поглощая (аннигилируя) бытие, становится «местом» его укрытия. Но это поглощенное, сокрытое в сознании бытие самим фактом случившегося поглощения тут же наделяет сознание бытием, открывает его как бытийствующее нечто, что и отмечается другим объективирующим *взглядом*. Я вижу, что другой объективирует мир, обнаруживая и удостоверяя бытие актом этой объективации, но ведь и я сам фиксирую объективирующего как имеющего бытие (в силу именно этой объективирующей способности, т. е. соприкосновения с бытием). Мир обретает свою явь именно через сознание, выражая потребность в нем своим пассивно ожидающим зовом (дать бытие согласно требованию бытия). Явившееся может явиться только на основании бытия, и появление явившегося говорит о требовании бытия ему явиться. Поэтому, исходя из принципа достаточного основания, можно сказать, что *ничто* (сознание) не явится, если в его основании не лежит бытие, затребовавшее его появление.

Бытие, укрываясь, только закрепляет свою открытость как тотальность. В своей сокрытости бытие все равно *есть*, ожидая и взывая к тому, чтобы его открытость стала прозрачной и обозримой открытостью, удостоверенная и засвидетельствованная как таковая. Природа скрывается, чтобы каждый раз обнаруживать себя как то, что безоговорочно есть. Более того, именно своей тотальностью бытие оказывается скрытым для нашего объективирующе-различающего взгляда, ибо всепроникающие щупальца бытия опутывают все настолько плотно, что перестают замечаться как присутствие, отличное от воспринимаемого сущего, подобно тому, как мы до поры до времени не обращаем внимания на повседневно привычные вещи (воздух, биение сердца, течение крови и т. п.). И эта самая общая характеристика бытия, на наш взгляд, вполне могла бы быть соотнесена с картезианским понятием *res extensa*.

Сознание представляет собой разрывание бытия самим пребыванием в нем, как бы похищая его у него же самого актом выведения его к зримости. Тем самым, с одной стороны, *бытие* выявляется сознанием как объективность, но с другой — этим же объективированием оно закрывается для нас как тотальная вездесущая открытость. Бытие скрывается в сознании, поглощается (аннигилируется) им в трансформировании его в объект, каковым оно не является. «Вещи — это сгустки бытия-в-себе... Тело — сгусток фактичности»²⁴, но они не суть бытие само по себе.

Поэтому, если мы представим себе отсутствие сознания, никакая речь о какой бы то ни было сокрытости бытия не могла бы вестись. Раковина содержит

пропавший — это тот, кто полностью захвачен этим бытием и утратил способность свободно и активно ему сопротивляться, сдаваясь и полностью принимая его тотальность.

²⁴ *Неретина С. С., Огурцов А. П.* Реабилитация вещи. СПб., 2010. С. 644–645, 647. Ср.: «Тело — это не объект, тело — это онтологический статус воли. Тело, в котором может светиться выражение и где эгоизм воли превращается в дискурс, то есть становится преимущественно оппозицией, — это тело вместе с тем способствует вхождению “я” в сферу расчетов другого» (*Левинас Э.* Тотальность и бесконечность // *Избранное. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас.* М., СПб., 2000. С. 230).

жемчужину как нечто скрытое в ней только в случае объективирующего взгляда на нее, когда произведена операция объективированного различения внешнего и внутреннего, задающего возможность либо проникновения к скрытому, либо выхода наружу. Без сознания все сокровитое вполне оказывается для бытия как бы прозрачно открытым, хотя для сознания оно будет оставаться неустранимо непрозрачным в силу исходного и принципиального *отличия* сознания от бытия. Для бытия как такового нет разницы между раковиной и жемчужиной, они проницаемы и открыты самому бытию (как бы изнутри него самого) просто как бытийствующие, обретая различие своего положения (модусов) только посредством сознания. Для сознания открытость бытия непрозрачна, хотя только через само сознание эта открытость становится прозрачной.. Сартр, настаивая, что «бытие-в-себе не может быть выражено ни в утвердительных, ни в отрицательных суждениях, что оно непроницаемо и непрозрачно, все же проводит мысль о том, что именно в человеческой реальности через обозначение вещей бытие-в-себе становится проницаемым и прозрачным для свободного сознания субъекта, выпавшего и выпадающего из мира»²⁵.

Саму непрозрачность можно понимать как сокровитость, укрытость от необращенного к нему сознания, не замечающего его (бытие). Однако бытие пропадает в сознании даже тогда, когда сознание к нему обращено, ибо в актах фрагментации его тотальности оно не может быть схвачено все целиком, тотальность *уничтожается* сознанием в его направленностях на что-то одно. В сознании *бытие* продолжает скрываться, а возможности сознания открываются мне как требования настоятельности и инструментальности этого бытия. Бытие хочет настоять и берет в оборот.

В этом обороте мира я пребываю изначально, моя экзистенциальная ситуация — неизбежность и обреченность присутствия в мире, *заброшенность* в него без входов и выходов: «Мы в каждый момент заброшены в мир, включены в него»²⁶. Бытию присущ смысловой горизонт, и отдаленный смысл, неотъемлемый от бытия (мира), всегда лежит в основании моего настоящего существования и моего конкретного действия. Однако сам смысл определяется и придается бытию *только через меня*, моими действиями, упреждающими всякое полагание вариантов моих возможностей. Поэтому мои возможности в моем собственном бытии могут постоянно ставиться под вопрос, причем под фундаментальный вопрос, выражая мою свободу как тревогу, конституируемую *тремя рефлексивными актами*:

1) раскрытие *моей сущности* как то, чем я был (например, согласно примеру Сартра, желал писать книгу, которая возможна только на основании бытия, так как только в этом случае она может стать существующей. Но именно я являюсь последней инстанцией того, быть ей или нет, как некоего смысла);

2) раскрытие *ничто*, отделяющее мою свободу от моей сущности (неопределяемость прошлым, о котором речь шла в первом рефлексивном акте);

²⁵ Неретина С. С., Огурцов А. П. Реабилитация вещи... С. 648.

²⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 74.

3) раскрытие *ничто*, отделяющее меня от моего будущего (отказ от написания книги).

Итак, когда я схватываю себя в своих возможностях, то я попадаю в поле рефлексии, где *рождается тревога*, в которой я раскрываюсь себе как свободное существо. Свобода — это разрушающая возможность того, чем я являюсь в качестве бывшего и существующего, она не признает никакой ставшей, полагаясь исключительно на собственную негарантированность. Именно поэтому всякая этическая ценность *не дается в созерцательной интуиции*, а «получает бытие из своего требования»²⁷, из своего собственного источника, открывающегося «только в действенной свободе»²⁸ как ее единственном основании. В результате моего предварительного участия и действия в мире можно говорить, что «тревожащее восприятие ценностей... является феноменом опосредованным и позднейшим. Непосредственное же — это мир с его неизбежностью, и в этом мире, куда я включен, мои действия спугивают ценности, как куропаток»²⁹. Наше Я, будучи ничто в отношении ко всему миру, как своя собственная возможность конституирует свое бытие, хотя в непосредственности бытие как бы уже сконструировано для него. И такой оборот дела не может оставлять меня равнодушным — *я тревожусь*: «Тревога есть... рефлексивное постижение свободы ею самой»³⁰.

В этом событии выявляется противоположение меня и мира, так как от мира проистекает *спокойная серьезность*, в то время как от меня — *тревога*. Для Сартра смыслы исходят не из мира, который пребывает в равенстве с собой, о чем и свидетельствует его успокоение, а они производятся моей свободой, что подтверждает моя тревога за судьбу мира, который я осмысляю.

Человек склонен отказаться от ответственности за мир, несмотря на то, что от нее невозможно отказаться в силу ее сущностной принадлежности ему. Эту сущностную трансцендентность человека миру, из которой мир в своей определенности выступает человеку, наука стремится устранить с помощью детерминистских законов, намертво связывая человека с природой мира. *Бегство от тревоги* — удвоенная рефлексия над свободой, или рефлексивный отказ от свободы, в котором человек соглашается свести себя к бытию-в-себе. Как уже отмечалось, бытие-в-себе достаточно привлекательно, так как оно — абсолютная положительность, самотождественная сплошность и связанность всего со всем, нерасщепляемая нутрь бытия, без малейших провалов и зазоров спаянность всех элементов друг с другом, весомость, пребывающая в незыблемом покое. Но очевидность свободы неустраима, и само бегство от нее является ее изначальным заявлением о своей небытийности-в-себе, о ее трансцендентности бытию-в-себе.

Для сравнения здесь уместно будет вспомнить концепцию Э. Левинаса, в философии которого сартровскому бытию-в-себе соответствует понятие тотальности (бытие как окруженность миром). Возможность выхода из

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 75.

³⁰ Там же. С. 76.

тотальности Левинасом также видится в трансцендентности, только в отличие от Сартра эта трансценденция связана не с понятием «*ничто*», или свободой, а с понятием «Другой»³¹.

Может ли человек совладать со своей тревогой (свободой), если не иметь в виду ее иллюзорное упразднение в объективирующей деятельности науки? Сартр отвечает, что «мы не можем ее устранить, поскольку мы являемся тревогой»³², т. е. несмолкаемым осознанием того, что мы являемся *первым* «источником своих возможностей»³³. Даже если допустить результативность снятия тревоги в научной объективации возможностей, которые в ней не производятся, а устанавливаются как *внешне* мне данные (т. е. в качестве некоего известного и прогнозируемого перечня *будущих* ситуаций, из которых мне остается лишь выбирать, пользуясь разработанными алгоритмами), то эффект тревоги продолжает давать о себе знать через *прошлое*, историческое и психологическое обращение к которому позволяет заводить разговор о возникновении наших возможностей. В этом истоке содержится указание на нашу сущность как бытия-в-себе, но оно неисторично в силу своей укорененности в трансцендентном (настоящем).

Поэтому даже нейтрализация аспекта прошлого через раскрытие его как уже состоявшегося истока, по инерции продуцирующего все дальнейшие мои действия, не решает проблемы тревожности (свободы) человеческого бытия, потому что помещенная в прошлое свобода «не есть наша свобода, такая, какой она является сама себе: *это свобода другого*»³⁴, т. е. в ракурсе своего прошлого я — это другой, а не собственно я. Осознание же самого себя — это всегда настоящее, и оно — трансцендентность, тревога (свобода).

Но как все же следует понимать такое парадоксальное измерение человека, в котором одновременно совмещены его сущность (бытие-в-себе, или имманентность) и трансцендентность? Означает ли подобная трансцендентность в имманентности вариант классического сочетания содержания и формы?

Основания для такого уподобления есть, имея в виду высказанные ранее Сартром соображения относительно сущности³⁵, которая является историческим *содержанием* моего бытия, постоянно подвергаемым аннигиляции моей трансценденцией (свободой здесь-и-сейчас), *оформляющей* это содержание в новый факт настоящего момента. Так как сущность человека схватывается лишь пост-фактум, в констатации ее бывшести, а значит, так, что ее сейчас нет, то в своем настоящем человек от нее оказывается как бы отделенным, оставаясь со своим моментом «сейчас», ничтожащим это прошлое, которым человек все же продолжает быть. Эта двойственность, это охранно-ничтожащее (памятование-забывание) положение и сопряжено с тревогой, мнимое устранение которой каждый раз будет ее подтверждением: «...Бегство от тревоги является только способом иметь сознание тревоги»³⁶.

³¹ См.: Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998.

³² Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 79.

³³ Там же. С. 77.

³⁴ Там же. С. 79.

³⁵ См.: там же. С. 71–72.

³⁶ Там же. С. 80.

Таким образом, при различии двух принципиальных позиций в интерпретации свободы (моральной и имморальной) особое внимание в концепции свободы, понятой как тревога, привлекает вычленимое из нее указание на неэлиминируемость из понимания сущности человеческого бытия фактора телесности. Тотализирующая доминанция *cogito* и нехватка телесного в смысловом обустройстве мира оборачиваются парадоксальными выводами, затрагивающими и существо кантовского понимания свободы, фундаментально отличающей человека от всего сущего.

Тело все время ускользает, препятствуя (не оставляя надежды) возможности приручить материю, которая, как кажется, только для того и дана, чтобы регулярно воспроизводиться в качестве средства. С каждой такой неудачей рождается тревога, но вместе с тем в опыте тревоги человеку дает о себе знать парадоксальное существо свободы, берущее свое начало вовсе не в предметности мира, но всё же не обходящееся без нее. Это вновь нас подводит к осознанию границы, на которой множественное солидаризируется, не растворяясь в тотальности единства, которым может предстать и нравственность, заставляя вспоминать крылатую фразу о благих намерениях, которыми вымощена дорога в ад.

Именно имея в виду такую развилку, или границу, Сартр по существу не признает ограничение понимания свободы исключительно интеллигибельной сферой, как это выходило у Канта, но стремится наполнить его также и *соматическим* содержанием. Тревога идеально справляется с ролью экзистенциального медиума в решении подобной задачи, потому что в ней свобода не только наделена таким содержанием, но и сохраняет свой интенсивно переживаемый интеллигибельный характер. Таким образом, проблема связи свободы и нравственности для современной культуры сохраняет свою актуальность не менее, чем в прежние эпохи, особенно когда свобода тематизируется через психосоматические переживания, запредельные моральной области, к чему могут быть сведены философские положения Ж.-П. Сартра. Правда, и в них существует одно из ключевых моральных звеньев, уже содержательное, а не формальное, которое со свободой связывает понятие ответственности, хотя и без прямолинейной отсылки к конкретному набору расхожих этических примеров.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Кузин И. В. О философском подходе к переводу лексемы «ничто» в сартровском «Бытии и ничто» // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2014. № 1 (15).
2. Кузин И. В. О проблеме понимания отрицательного «ничто» (на примере перевода трактата Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто») // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 393.
3. Левинас Э. Тотальность и бесконечность // Избранное. Тотальность и Бесконечное / Э. Левинас. Москва ; Санкт-Петербург, 2000.
4. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. Санкт-Петербург, 1998.
5. Лейбниц Г.-В. Первая материя // // Соч. в 4 т. / Г.-В. Лейбниц. Т. 1. Москва, 1982.
6. Неретина С. С., Огурцов А. П. Реабилитация вещи. Санкт-Петербург, 2010.

Тревога как тело свободы в экзистенциализме Ж.-П. Сартра

7. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. Москва, 2000.

8. *Хайдеггер М.* Гераклит. 1. Начало западного мышления. 2. Логика. Учение Гераклита о Логосе. Санкт-Петербург, 2011.

9. *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения / М. Шелер. Москва, 1994. С. 272.