

ПЕРЕВОДЫ

Эммануэль Мунье

"Основы экзистенциализма"

С. Кожетова

/пер. с франц. под ред. В. Антонова/

К названию "экзистенциальная философия" мы до сих пор относились как совершенно логичному. Однако закономерен вопрос: можно ли и дальше рассуждать о философии, где за пределами отдельного человека нет реальности? Несколько лет назад между Валем и Марселем произошла знаменательная полемика. Первый считал, что, опираясь на экзистенциализм, из жизни некоторых людей, можно сделать больше философских выводов, чем из самой экзистенциальной философии. Марсель верно возразил, что идею живого человека можно постичь только с помощью философии. Ведь всякое существование двойственно: я могу понять Ницше не только по его мыслям, но и посредством психоанализа и его болезни. В зависимости от усвоенной философии я задаю какой-то вопрос и делаю какое-то высказывание. Жизнь же человека — всего лишь источник философии.

В этом-то пункте и спотыкается любой экзистенциализм. Из-за концентрации, направленной на познание человека, не замыкаемся ли мы в субъективности, которая отделена от экзистенции стеной? Не "склеиваемся" ли мы внутри себя, пытаюсь вырваться из светской суесть? Есть ли в философии, где преобладает интенсивность переживания, место для истины как сверхличностной связи между людьми? Исключает ли целостность интенсивность? Как согласуется характерное с неким универсальным, которое отлично от иллюзорной общности? Итак, подобная актуальная проблема касается универсалий. С ней мы уже не раз сталкивались в нашей книге. Как указывалось, она связана с двойственностью интериоризации, где с одной стороны онтологически отражена наша заброшенность в мир, с другой, психологически же, она все время стремится к шизоидному замыканию. Страх перед объективным покоем постоянно заставляет экзистенциалистов забыть о декларируемой взаимозависимости движения внутрь и наружу. А ведь даже на частном примере Сартра видно, что, исключая объективные составляющие из подлинного существования, мы неизбежно изгоняем из него

и субъективность.

Экзистенциализм в этой ситуации колеблется между двумя полюсами. Недоверие к объективности особенно заметно у Киркегора, творившем, как известно, в эпоху романтизма. Напротив, феноменологи и стоящие под их влиянием, ради спасения и подлинности, и истины, стремились увязать теорию экзистенции с теорией бытия.

У мышления, как и у организма, бывают свои судороги. Гегелевский объективизм туманил мысль Киркегора, что сказалось и на ее формировании. Для Киркегора "объективность" никогда не была тенденцией к пониманию человека на раннем этапе его возникновения., для его сведения к всеобщему; в объективации он видел только разъятие и формулирование, от коих чуждет само существование. Говоря об объективности, он имел в виду систему, за которой (так как философская критика у него всегда идет в религиозной перспективе) стоит духовно незыблемая уверенность, в которой пережитая истина превратилась в познанную или усвоенную, в мертвый объект. У Декарта можно заметить тот же страх за истину, которая не имеет никакой опоры для связи с современностью и является лишь пристрастием или неоправданной данностью. Это делает понятными слова из "Постскриптума": "Истина — это не истина, а путь, т.е. истина в становлении, в процессе усвоения, и она бесконечна". Основательности истине придает не внешняя связь—признак системы, а вера в ее объективную неопределенность, благодаря чему она, вопреки общему мнению, может провозглашать: "Истина — это объективная неопределенность и об этом хорошо знают наиболее пылкие души". Сама природа истины в человеке требует, чтобы ее усвоили через веру, а не путем уверенности: уверенность исключает риск и страстность и ведет объект к систематизации, а не жизнь — к свободе. Субъективность не подрывает убеждение, которое как раз благодаря субъективности становится убеждением.

Подобный подход к идее истины базируется на весьма развитой интуиции. Правда, не нужно скрывать, что интуицию приходится насилловать, дабы столь же ловко манипулировать с идеей истины, как в противоположном случае в рассуждени-

ях об истине это делается путем устранения субъективности. Напомним, кстати, что Киркегор в одном месте признает, что в акте принятия он отдает предпочтение тому, к а к (принимается) перед тем, ч т о (получено). Хотя по этому пути так же ангажирования можно и не идти до конца, он ведет к определенному безразличию в отношении содержания истины в пользу того, что можно назвать силой возбуждения, которая, как известно, не является непреложным свидетельством о качестве истины. Довести реакцию на систему до конца означало бы возвратиться к системе, и Киркегор с его анти-систематизмом не может поддержать подобную тенденцию.

Если же полностью отдать истину субъективному порыву, то возникает риск перекрытия путей для коммуникации, без чего о ней невозможно рассуждать. Мы уже описывали эту склонность к некоммуникабельности у Киркегора. "Субъективный мыслитель" — это сокровенный мыслитель. Он, наподобие Сократа, предпочитает оставаться непонятным, лишь бы устранить неизбежное недопонимание. Киркегор выражает себя не в речи, а в парадоксе. Речь раскрывает, распространяет, объективирует. Парадокс же — искра, которая вспыхивает при трении вечного и языка. При этом невыразимом столкновении она реализуется в языке, который в атмосфере субъективной страсти порождает объективную неуверенность. Сама по себе вечная истина — не парадоксальна, но в отношении человека она всегда такова.

В ходе истории парадокс получал разные названия. Он именовался сократовским неведением и породил "сказку для аполлонов" *Jaegleim*. Никто не выявит его логики: парадокс можно оправдать лишь парадоксально. Объяснить парадокс можно, только сильнее погружаясь в него, и понимая, что парадокс — это парадокс. В качестве высшей истины христианство тоже не стремится к пониманию: максимум, что оно требует — это усвоить, что оно не хочет понимания. Пусть лучше христианство возмущает человека, так оно вступает с ним в более непосредственную и тесную связь, чем "понимающий" наблюдатель. Манящая истина всегда чарует иначе, чем невидимые прелести истинного

в уродстве Сократа был философский смысл — оно защищало подлинность от подобного отношения.

Нельзя все же до конца придерживаться логического нигилизма. Хотя Киркегор доводил парадокс до предела, онтологическое угрызение всегда можно отыскать где-то на его страницах. Он совсем не стремился — как это свойственно современному иррационализму — погрузить мир во мрак и мглу. Как у блаж. Августина, внутренний мир — это сам умопостигаемый свет. "Постигаемость идеи существования — это и есть внутренний мир". Хотя "любовь и рассуждение исключают в целом друг друга", человек верн всегда сохраняет уважение к разуму. Чтобы понять чужую точку зрения и возражения, ему приходится обращаться к общечеловеческому достоянию. Даже если в связи с христианством он не верит в разум, то во внешних отношениях с главной Связью, с Абсолютом, ему все время приходится прибегать к нему, хотя бы для раскрытия и уяснения своего антирационализма. Более того, для религиозной философии, где жизнь субъективности дана и протекает перед Богом, растворение в чистой субъективности принципиально невозможно. Дюгем на примере истории науки показал, что не только идея Абсолютного Существа, но и идея единого и неделимого мира сформировалась в религии и посредством религии.

Хотя у Ясперса, наряду со стремлением к разрыву, которое видится на более совершенных философских средствах, можно обнаружить ту же напряженную диалектику, он тоже останавливается у границы разрыва. Разъятие бытия кажется изначально неизбежным. Всеобщее и экзистенция — несовместимы. Любая унитарная онтология предполагает постоянную и неизреченную тотальность, над коей не властны ни идея, ни закон, ни связь. Человеческие монады не могут быть членами тотализирующей общности. Общей истины, истины для всех, внеисторичной истины, истины на все времена — нет. Философия существования может лишь объяснить отдельные случаи, описать дискретные ситуации, никогда в своих исследованиях не выходя из экзистенциальной зоны их возникновения. Ради углубления философия должна отказаться

от экспансии — искушения традиционной идеей истины, а ради свободного внедрения — от организации. Философия никогда не приведет меня к идее истины вообще, а лишь к моей истине человека, который смысл существования ищет через свое существование. Я не могу отрешиться от этой истины, овладеть ею извне для сравнения с другими. Обреая благодаря ей внутреннюю свободу, я все же остаюсь в ней, и она для меня — истина, пробуждение и жизнь. Она не ведет к замыканию. Она вызывает к другому и ждет ответа. "*De profundis clamavi ad te*". Это не демонстрация, а призыв (здесь можно указать на связанную с идеей призыва идею стыдливости, в противовес демонстративности Гегеля). Этот призыв может потрясти другого человека и пробудить к своей истине, которая вышеназванной, возможно, созвучна, но не идентична; она движется не по внешним путям доказательства или убеждения. Любая попытка отказаться от данного условия духовной жизни является бегством от экзистенциального беспокойства к смерти духа; это искушение испытали Парменид и Кант, Николай Кузанский и Спиноза. Под этим углом зрения нет существования вообще или истинного существования, а есть лишь эти конкретно существующие люди.

Опираясь на невыразимое, любая идея экзистенции — двойственна и обманчива. Столкнувшись однажды с этой основной истиной, экзистенциальный человек отказывается от любви к знанию, утомительной погони за призраками и болтовни ради всенаполняющей любви к неведению; дневноую философию он оставляет ради ночной. Киркегор, художник и мастер слова, выразил это в парадоксе, а философ Ясперс обобщил в шифре. Неразгаданный шифр — единственно возможное обращение трансцендентности к экзистенции. Трансцендентность не может передать содержание экзистенции в таких терминах, как понятие, а лишь в виде иррационального знака (знак у Паскаля, аналогичный парадоксу и шифру), который бессловесное откровение сообщает свободе. Это откровение одновременно избыточно и обманчиво. Оно раскрывается только через двусмысленность и антиномию. Одна свобода может прикоснуться к нему в знойном мраке неведения.

Мы как-будто попали в более мрачную тюрьму, чем внутренний мир у Киркегора, где все время светит луч собственного света.

Изложенное могло бы служить объяснением и системой, если б ему не была присуща неразрешимая двойственность и натяжение в отношении другого аспекта проблемы. С одной стороны, существование длится и побеждает время лишь через повторение; где есть повторение, появляется общность, а где появляется общность, начинается система. Абсолютно уникальный опыт невозможен, ибо, если он не повторяется, то прекращается коммуникация себя с собой, то присутствие себя перед собой, которое и есть экзистенциальное переживание. Хотя система — в более общем плане, объективность — гибельны, они все же необходимы для духовной жизни, для утверждения ее напряженности и для победы над ними, пусть путем отрицания. Чем больше читаешь Ясперса, тем сильнее ощущаешь героическое усилие человека преодолеть разрыв в существовании. Напомним, что на бытие человек не может взирать прямо, а может взглянуть на него лишь определенным образом, исподволь осветить его. Разве усилия трансцендентности — не пустая, хотя и не тщетная попытка, вырваться за пределы расколотого бытия? Поскольку усилие не тщетно, то не значит ли это, что над рассеянным Бытием трудится центростремительная сила, что невыразимое — не конечное слово, а бессилие — не последняя возможность?

Пусть не столь явно, как у Киркегора, но у Ясперса одиночество выглядит предстоянием п р е д - Б о г о м, призыв — нахождением п р е д - д р у г и м, а трансцендентность — ситуацией п р е д Б ы т и е м. "Пред" полностью никогда не свободно, а находится там, выходящим впереди. Если бы между зовущим и призываемым не было ничего общего, то откуда бы взялся ответ? Почему индивид Ясперс создает экзистенциальную философию и даже ~~еще~~ приходит к выводу о не-общности существования, а не рассказывает просто о себе как экзистенциальном человеке? Ясперс думал об этом. Философия ситуации человека всегда, в какой-то мере, философия сущности. Тесное единство людей Ясперс видит не в длящейся сущности, своеобразной онтологической "мана", разлитой сре-

ди всех людей, а в последовательном чередовании призывов и их откликов, усилий и свободы, которые взаимодействуют и сталкиваются в своем общем стремлении к трансценденции. Лишь в простейшем сочетании безразличия и борьбы, другой является для другого небытием и враждебностью. Другой — это присутствие и призыв, он — п о д о б н ы й, хотя и остается неизбежно другим в нашей несчастной ситуации. Раз, по словам Ясперса, д и а л о г, то борьба, то единство и есть само существование, то истина без людей невозможна. Существование не только бытийствует, но и проявляется; оно одновременно вне и внутри, интенция и интенсивность. Следовательно, нет больше первородного греха объективности: «философия ставит под сомнение объективность. Эта мысль чревата растворением содержания... впадением в нигилизм. Цель философии — достижение н о в о й объективности, которая будет средством раскрытия экзистенции». Сейчас следует говорить не о гибели, а об агонии объективности — так Унамуно изображал агонию христианства, — о страстной, нужной и безуспешной, но преобразующей схватке бытия со своим проявлением.

Как известно, Хайдеггер решительно настаивал на том, что его философия экзистенции отличается от экзистенциальной философии Ясперса и Киркегора. По словам Хайдеггера (теперь-то мы знаем путем каких упрощений это делается), у последних ~~присутствуют~~ присутствуют лишь некоммуникабельные и отдельные существа. Хайдеггер постоянно подчеркивает, что он, в отличие от Ясперса, ставит противоположную цель — выявить смысл бытия в целом. Правда, исходить ему приходится из опыта существующего человека. Существующий человек у Хайдеггера не познает бытие непосредственно. Он познает его в собственном бытии, *Da-sein*, раскрывая свои возможности. *Da-sein* — данное конкретное бытие и одновременно бытие вообще. Оно открывает истину, хотя не показывает абсолют в частностях. Есть только раскрывающаяся истина. Об универсальной истине можно говорить только в силу структурной тождественности всех *Da-sein*. По правде говоря, эту тождественность трудно обосновать в философии, которая определенно выходит за рамки психологического субъективизма, замыкающей всю

истину на индивидууме, но это возможно в онтологическом субъективизме, где пережитое *Важно* обнаруживает свое откровение и только его, без имплицитной трансцендентности, и мы в точности не знаем, что в его проявлении идет от отдельного, а что от общечеловеческого. У Сартра царит тот же произвол. "Выбирая себя, (человек) выбирает всех людей..." Создавая человека таким, каким мы хотим быть, в каждом нашем действии, создается одновременно человек, каким, по нашему мнению, он должен быть..." "Ничто не может быть для нас хорошо, не будучи таковым для всех". Подобные безосновательные утверждения вносят произвол в философию, которая отрицает природу человека. Спустя несколько страниц Сартр восстанавливает, правда, единство человеческой ситуации, которое не дано, а постоянно творится, ибо он понимает, что всякий человек может формировать планы другого человека. Мы согласны с ним, когда он выступает против статического понимания человека и заявляет, что человечество люди постепенно создают с помощью, главным образом, непредусмотренных усилий. Надо однако еще раз повторить: даже если нюансы и главные линии в некоем гармоничном единстве образовали бы чудесные, для них необычные сочетания, то их индивидуальные импровизации, которые ведут к открытиям, охватывающим всевозможные формы человечества, все равно как необоснованную, смешную и произвольную претензию, отвергали бы любую попытку суждения и управления собой.

Похоже, что экзистенциальная философия создана для уязвления существования и истины, хотя неизвестно, удастся ей это сделать или нет. Экзистенциальной критике придется окончательно разоблачить представление о сущности как о столь абстрактном объекте, что несуществующая сущность имеет будто ту же природу, что и существующая, а существование — это лишь случайное дополнение к сущности. Эта критика должна научить нас видеть, что, наоборот, любая реальная сущность — это сущность действия и именно сущность дополняет существование. Когда сущность заново возрождена и экзистенциализирована подобным образом, между ней и существованием больше не будет губельного разрыва, когда существование утверждает себя за

счет умопостигаемости, в абсолютном мраке, в мрачной заброшенности (Ясперс) или в бессмысленном месиве (Сартр) грубого бытия. Существование, которое уже застыло в интеллигибельности от человеческого взора, ведет нас, хотя и с помощью диалектики неудач, к истине и наполненности.

Неудача существования и интеллигибельность показывают, что экзистенциальный человек никогда не познает определенную истину, а лишь малую толику истины, только ее, да и то плохо. Человеку, однако, этого мало для возвеличивания своего существования. Он ищет не просто безличностную истину; он изначально связан с духом истины, который заставляет его искоренять самодовольство и искать за пределами своего конкретного опыта живую универсалию, нерасторжимые Жизнь и Истину. По мере отказа от своего я, он видит все более широкие горизонты истины, но это не безличное обрамление, где человек, субъективный разум, становится неким "объективным" разумом. Это сверличностное, с коим он по-прежнему связан лично, напоминает о своеобразном послушании.

Путь к этому единству столь прихотлив, что редко удается добраться до цели, двигаясь по прямой. Экзистенциальный метод приближения к истине может быть только диалектическим, изломанным и причудливым. Ему то приходится входить в тоннель неведения, то разыгрывать аскетическую роль отрицания, то молчать, если отравой делаются самые чистые слова, а самые свободные, вопреки нам, — стеноженными, то играть на переманах и шокировать всех подряд, чтобы выйти на прямую дорогу. "Когда он хвалится, я унижаю его, когда он унижается, я восхваляю, и все время прекословлю, пока он не поймет, что он — непонятливое чудовище". Эта новая логика существует только во фрагментах. Ее создание — важная задача.

Глава 8. ЦАРСТВО БЫТИЯ - СРЕДИ НАС.

Современную философию, со времен Ницше, преследует боязнь "иного-мира". Она похожа на ночного прохожего, который собственной тени боится больше, чем окружающей тишины: моя тревожная тень, другой, который не есть другой, чужой, возникший из меня и связанный со мной, небытие, не отпускающее и преследующее меня сильнее, чем я сам. Мыслитель XX века похож тоже больше боится встречи с собственной тенью, чем с абсолютным одиночеством в мире. Иногда этому страху сопутствуют галлюцинации. Чтобы укрепить в нашем мнении сомнительную устойчивость нашего мира, в любом полученном в ходе опыта факте видят самопроекцию, двойник своего я /или объектов, зависящих от нашего присутствия/. Я предлагаю Сартру применить экзистенциальный психоанализ к страху перед Двойником, ощущаемому с первых страниц "Бытия и Небытия". Классический психоанализ, который занимался подобным страхом, рассматривает его как страх перед собственной бездной. Похоже так же, что в нем в двусмысленной форме выражен конфликт между желанием, чтобы более прочная очевидность мира не затмевала каждодневно роль нашего присутствия, и боязнью незаметно свести этот мир к своим пределам. Но сказать, еще не значит объяснить причину оптического эффекта. Надо знать, нет ли в "иллюзии иного-мира", в его ни к чему не сводимой общности, трудно передаваемого ощущения, что он - только грубое подобие.

Боязнь поддаться этому приводит путем своеобразной сверхкомпенсации к появлению само-бытия, этого живородящего повторения и обильного источника, которым является непосредственный опыт бытия. Бытие в своей сокровеннейшей форме напоминает о ином бытии и онтологической плотности. Это, однако, не примитивирует показ прошлого бытия на некоем экране, здесь раскрывается живительный источник бытия, его преизбыточности и устойчивости. Разумеется, схема иного-мира - приблизительная и служит для облегчения мышления. Как часто бывает, лучше примитивно понять мало доступную истину, чем долго и утонченно ее исказить. В критике схемы иного-мира

доходили даже до отрицания бытия, этого бурлящего бытия и движения, которое влечет его к появлению ~~небытия~~ из небытия.

По сравнению с предшественниками небытие у Сартра, несомненно, прогрессировало. Утверждая самостоятельность небытия, из него до сих пор делали своеобразный объект и отрицательный универсум, как видно, например, по забавному высказыванию: небытие — суть вещей. Без труда доказывалось, что эта отрицаемая субстанция — все же некая субстанция, небытийность которой постулировалась лишь недобросовестно, путем игры слов, которые позволяют одновременно утверждать и отрицать описываемое бытие. Сартр раскритиковал этот мрачный субстанциализм с позиций светлого субстанциализма и связал философию небытия с диалектикой. Небытие не существует, оно появляется при отходе, его отсутствие непрерывно порождает убегание детotalизации, которая никогда не была тотализована; поскольку выражение "небытийствует" слишком определенно, приходится прибегать к постыдно-безличным выражениям, с успехом применявшимся психоанализом для описания мира, из коего изгнан любой личный подход: "оно везде небытийствует". Небытийствует сильнее, чем это допустимо в терминологии Сартра, ибо, как мы увидим ниже, он все же оставляет за собой право говорить о бытии.

Что такое идея бытия?

Когда я, как наблюдатель, стою перед бытием, оно — то, чем я не могу полностью располагать, дано мне частично, по крайней мере. Если посмотреть изнутри бытие — переживаемое: не только тождественность "оно" и "оно", что является своеобразным несуществованием, но также преизбыточность и возобновление, то есть творческая полнота. Принимать бытие — значит принимать иного, чем я, а в бытии — другое, чем актуальное бытие. В этом заключена положительная сила движения — не актуальная полнота, которая движется благодаря внутренней преизбыточности. В онтологии идея творческой полноты занимает главное место. В ней одновременно выражаются избыточность и недостаток, которые характерны для нашего опыта бытия.

Сартр предчувствовал эту диалектику полноты и внутренней подвижности бытия. Но он расчленяет ее и противопоставляет друг другу два отдельных обломка бытия, называя их почему-то также бытием.

С одной стороны, в "бытии-в-себе" полнота затвердевает в грузности. Эта неподвижность - фатальна, когда она лишается внутренних измерений спонтанности и глубинного содержания. Бытие "предстает так, как оно есть". Нет энергий, все в действии. Нет тайны, все в проявлении. Если бытие как-будто ускользает от наших посягательств и вечно бежит к бесконечности откровения, то бежит не в свою глубину, а в стороне: бесконечны его связи, а не суть. Таким образом, хотя и насыщенный позитивизм сменяется строгим позитивизмом наших предков, мы все же остаемся в среде позитивистской онтологии, если такое словосочетание допустимо.

У бытия нет внутренней жизни, мышления о своем мышлении, света света, самосознания и трепета имманентности: оно непроницаемо для себя, ибо наполнено собой. Оно грузно и тупо. Бытие отделено от своей сущности и не связано с тем, что не является им. Оно исполнено позитивности, безгранично, необычно, неслыканно, оно - "избыточно".

Мне неизвестно, указал ли кто-нибудь на бездоказательность этого описания. В нем бытие определяется как объект, как чистая самоидентичность. Насыщенный эмоциональный язык Сартра вводит в заблуждение. Он пытается придать явную солидность описанию логической тождественности, т.е. описанию несуществования, поскольку существование - это различие, сверхжизнь, избыточность.

Устранив из полноты бытия его непосредственный и внутренний характер, Сартр не может приписать его бытию, которое для него априорно, неподвижно. Если спонтанность бытия, то она "исчезла бы в мгновенном бытии-в-себе". Внутренний мир может быть лишь "центральным отсутствием". Те, кто бывал на заводе цветочных масел, рассказывают, какое отвращение может вызвать нежный запах розы, когда он имеет определенную концентрацию. С помощью своеобразной онтологической парфюмерии Сартр сперва создает образ тошнотворно

насыщенного бытия, а потом для очистки легких идет дышать в вакууме. Если полнота может быть лишь грузностью, то движение бытия, непосредственная данность, может быть лишь небытием, проникновением небытия в бытие, отчего оно делается заметно плотнее. Так в экзистенциальном психоанализе Сартра выглядит генезис бытия — для — себя — второй половины бытия. Но в небытии нет энергии, оно не вносит в бытие — для — себя движение и целеустремленность. Это тем более невозможно для тупой неподвижности бытия — в — себе. Бытие — в — себе может быть лишь падением, или — если отказать от этого термина, звучащего чересчур морализаторски — бегством бытия — для — себя от бытия — в — себе, от слышания, по словам Сартра. В отношении человека к инакости мы еще раз сталкиваемся с обостренным ощущением захвата, нетерпимостью к онтологическому контакту, перерождением в с т р е ч и в с л и п а н и е, и с этой точки зрения, Сартр как — будто навязчиво — схематически смотрит на мир. Другого может представлять "иное я" и инако — мир; есть две постоянные онтологические угрозы: прилипнуть к другому и слынуться с собой. Сартр так изобразил бытие, перед которым стоит человек, что у него появляется только одно желание — поглотить и переварить бытие с его тупостью. Бытие человека может только в ужасе спасаться бегством. Это карикатурное, почти фантастическое представление о бытии — в — себе вызывает своеобразную онтологическую реакцию, смысл которой Сартр раскрыл при анализе садизма.

Напомним, что садист, у которого нет возможности обладать другим в его свободной воле, пытается превратить его в объект, чтобы уничтожить эту убегающую от него волю. Желая как — будто обладать экзистенцией, но не в состоянии это сделать, ибо экзистенция жаждет призвания и любви, а не обращения в собственность, человек у Сартра набрасывается на нее с чувством онтологического разочарования, воспринимая как безразличную к человеку тупость. Девадьвация бытия — в — себе — это реакция на неисполнившуюся надежду обладать. Сартр и не скрывал, впрочем, что невозможность обладания вызывает

желание разрушать, и даже великодушие рассматривает как ускоренную деструкцию. Описанный человек проецирует собственную жадность на подобное обездушенное и недоступное бытие.

Как указывалось, Сартр не полностью отходит от классической онтологии. Он мог бы как в витализме или субъективизме вернуть переживающему субъекту всю реальность бытия. Поддерживая бытие-в-себе, которое не есть человек, и отказывая человеку в позитивном бытии, ради его оживления небытием, что означает введение в бытие неизбежного элемента данности. Но поскольку Сартр не хочет, чтобы данность была для человека полученной или принятой, он по отношению к человеку определяет ее столь гетерономной, что она может лишь угрожать или ослаблять человека. Если мы верно понимаем, отныне его анализ закрепляет исходный отказ от живого бытия.

Подобная недвусмысленная философия рассеивает туман столетнего компромисса. Сохраняя верность экзистенциальной идее, она требует от нас решительного выбора. Современные направления позитивизма и материализма, полуматериалистической, полуйдеалистической философии нерешительности и усредненного комфорта пытались балансировать между отказом от классической онтологии и опорой на неопределенный способ существования, который еще порождал научные труды и устаревшие кульбиты мысли. Такая позиция оказалась слабой. В основе любой философии и любого ответственного существования лежит исходный онтологический выбор. Или я принимаю бытие таким, каким оно представляется, и оно выглядит как бытие, которое надо раскрыть и которому надо следовать, а не объектом обладания. В этом случае оно переносит меня в реальную трансцендентность, где я не повелеваю и не повинуюсь: древние диалектики видели в этом своеобразное онтологическое доказательство или доказательство через идею совершенства. Или же я отвергаю бытие, встав на параллельную позицию онтологического приятия, и отказ, если он сделан решительно и твердо, неизбежно ведет меня к онтологии небытия, напоминающей онтологию Сартра. Идея Сартра нацелена на нео-онтологическое доказательство небытия посредством отвращения к совершенному, где тошнота и отвращение к бытию играют такую

же роль, как, в противоположном случае, у Паскаля играет "вечное движение вперед" — внутреннее движение фундаментальной трансцендентности Бытия.

Онтология полноты не исключает небытие. Подтверждение тому — христианская онтология. В ней первоначальное небытие твари тоже преследуется — пользуясь любимым выражением Сартра — тварным бытием. Это преследование совершается однако в бытии, а не составляет основы для бытия. Оно проникает во все поры нашего бытия, как яд пропитывает все клетки тела. Великие мистики считали, что абсолютного Бытия нельзя достичь, не приняв предварительно Небытие, во мраке плоти и духа. Только последующий опыт полноты позволяет осмыслить исходный опыт небытия, ибо движение привносит не небытие, а сознание Небытия, необходимое для понимания Абсолюта.

В ходе анализа мы можем наконец-то уточнить понятие трансцендентности, которое играет столь важную роль в экзистенциализме, хотя разные направления толкуют его совершенно различно.

Трансцендировать значит обгонять в движении. Глагол более точен, чем существительное, и существительное следует употреблять не в значении состояния, а действия. Трансцендентность объективирующая мысль все время пытается превратить в данность, возвышенную ситуацию, которая представляется схематически как нагромождение плоскостей, что ведет к грубым ошибкам пространственного порядка. Но если бы трансцендировать было недостижимым состоянием, то разве мы могли бы ощущать его как внутреннее ~~види~~ движение? Наше существование — как бы спровоцированное нами действие. Если б трансцендировать означало только "быть бесконечно над", то как высочайше Трансцендентный Бог во мне мог быть больше, чем я сам? К понятию трансцендентности экзистенциалисты подходили с разных сторон и сделали его таким гибким, что оно не раз уже могло согнуться. По словам Валя, у Хайдеггера это понятие означает: 1/ трансцендентность существования над небытием, 2/ трансцендентность человека по отношению к миру, 3/ трансцендентность мира по отношению к человеку, 4/ трансцендент-

ность человека по отношению к себе, в движении, которым он забрасывает себя в будущее. В этой эклектичной "трансцендентности" замаскированы все неопределенности: в ней есть идея полноты, движения, внешнего и господства. Даже многогранная двусмысленность, в понятии Сартра, которое близко подошло к "распаду" бытия, призванного заменить прежнюю субстанцию, преподносится в виде утверждения прочности бытия в своей сущности.

Настало время внести ясность в словоупотребление, которое утратило свою эффективность. Итак, по нашему мнению, ~~есть~~ есть три незыблемых понятия:

1/ Статическое понятие онтологического надреза или трещины, которыми в виде терминов довольно плодотворно пользуется Сартр. Существует, например, онтологическая трещина между столь тесно связанными модусами существования как Добро и Зло в одном и том же акте, истина и ложь - в нечистой вере, бытие и небытие - в жизни человека.

2/ Перспективное понятие проекта или, если взять уже использованный термин, "транснисхождение". Это - "трансцендентность" человека, который, согласно Сартру и Хейдеггеру, все время забрасывается вперед, но при этом не поднимается до уровня высшего бытия или более цельной полноты. В этом случае мы, скорее всего, имеем дело с артикулированной проектной имманентностью, так как в результате человек возвращается к самому себе.

3/ Истинная трансцендентность /по Ж.Валю - трансвосхождение/, которая в существовании есть переживание бесконечного или хотя бы безграничного движения к сверх-бытию, неотделимого от бытия настолько, что оно принимается или отвергается вместе с ним.

Терминологическая путаница, от которой мы хотим избавиться, отчасти возникла из того, что, будучи завоеванием нашей воли, опыт подлинной трансцендентности всегда двойственен. Ведь воля человека может проявляться лишь в выборе, а выбор, дабы стать в человеке настоящим "*saltus*", требует, чтобы истина выглядела как загадка, а действие - как набор противоречий.

Две первые "трансцендентности" это — темы одинаковые для всех направлений экзистенциализма. В отличие от системных философий Спинозы, Лейбница или Гегеля в экзистенциализме естество — скачкообразно, оно переходит от одного Порядка к другому /Паскаль/, от одной духовной стадии — к другой /Кьеркегор/, от одного обломка разъятого мира — к другому (Хайдеггер, Сартр). Эти трансцендентности остро ощущают движение человеческого бытия. Однако, только в одном из двух указанных течений экзистенциализма: в христианском экзистенциализме и экзистенциализме Ясперса представлена чистая /третья/ трансцендентность.

Мощным ударом сотрясает естественную гармонию человека эта внутренняя в отношении бытия трансцендентность. Смирить ее можно двумя способами. Первый, самый редкий — путь счастья. В этом случае трансцендентность непосредственно постигается как первоначальная полнота и предопределенная слава бытия в общем опыте превращения. Это — не изолированный опыт; в нем есть чувство бытия, принятие освобождающего вовлечения вместо навязчивой идеи захвата, которая преследует онтологию Сартра.

В элементарном виде это — опыт неиссякаемости бытия. Как известно, Марсель определял бытие как неисчисляемое. Целомудрие утверждает: мое тело — больше, чем просто тело; скромность — я больше, чем мои слова и жесты, ирония — идея больше, чем просто идея, а желание доказывает, что человеку никогда не удержать в своих руках величие мира. По словам Сартра, подобная неиссякаемость — горизонтальна, она выражает бесконечность человеческих отношений и не является неким глубинным источником. Все это игра слов. Важны не придуманные схемы, где проецируется мое чувство неиссякаемости, а заключенная в ней реальность бесконечного. Благодаря этому бесконечному нераскрытому сокровищу бытия, по мере развития моих контактов, не только не уходят, но и становятся все более неисчерпаемыми.

К этому опыту довольно близко стоит опыт преизбыточности. Я не могу вместить в себе свое существование. Даже мысль порождает и что-то организует в моем восприятии; в ней

заключено уже нечто большее, чем мысль; в моей искренней воле таятся скрытые желания, которые уводят меня от сознательных целей, порой в совершенно противоположную сторону. На этом опыте основана диалектика Мориса Блонделя, метод имманентности, который направлен к освобождению от трансценденности. Эмоциональная форма подобного онтологического переживания — восторг.

Если на кипении этого над-бытия, внутреннего в отношении бытия, делать меньшее ударение, чем на неизбежном характере его утверждения и способе предопределения нашей актуальности, то возникает описание опыта присутствия и, соответственно, опыта свидетельства. У Марселя мы часто встречаемся с данным описанием. Мое бытие — это не моя жизнь. В нем происходит отречение от "я" и обнаруживается влечение/к нему близок опыт восторга/, стремление к лучшему бытию, чем мое эмпирическое, действительное или индивидуальное бытие. Важную роль при этом играет опыт верности, прощения, законности и гетерономности, во что, по мнению некоторых, должна отливаться связь с трансценденностью. Мое бытие постижимо не только в оставленности, как "заброшенное сюда", но и как "здесь находящееся", в котором предполагается опыт спасения или стремление к прощению.

Как избыточное, бытие может восприниматься и в ином опыте, нежели непосредственный опыт полноты. Вспомним о роли в з а к л ю ч е н и й сознания в экзистенциальной традиции. В безрадостном существовании опыт полноты может быть лишь редким даром. Чаще всего встреча с трансценденностью происходит в негативных формах, не в преодолении, а посредством предела.

Существование, таким образом, проявляется не как неиссякаемость, а утверждается как неустрашимость. Кьеркегор называет это шоком существования. В этом мире я пребываю не в мирном свете вечного, а сталкиваюсь с вечным как абсолютно-иным; оно раздражает зыбкостью, враждебно моим намерениям, язвит мой ум, непримиримо к моей пассивности. Шок — это отказ и откровение в одно и то же время. Опыт протекает

в конечном и неисчислимом мире и иссякает, как вода на пляже, на границах моего я, спокойно, без чрезмерных притязаний, без непомерных проектов. Граница, на которую резко во всех сферах натывается существование, свидетельствует о сверхмире, не обнаруживая его. Как и опыт неиссякаемости, этот опыт — положителен, как хорошо показал Ясперс.

Предельные ситуации это — ограничительные ситуации, которыми я не могу управлять. Они могут показаться негативными, ибо в них мы не можем возвыситься над ситуацией или увидеть, что кроется за предъявляемым требованием; это — стена, о которую мы бьемся. Одновременно стена дает мне почувствовать смутный смысл мира, который нельзя осознавать как объект, хотя даже при неудаче он ощущается как преобразующее поражение. При враждебном соседстве ограничительного предела раскрываются абсолютные, недоступные дали, как сокровенное присутствие в ночи, *Deus absconditus*. В любом месте и во всякий момент существования трагедия выбора ставит барьер и превращает пограничный опыт в неизбежного двойника избыточного опыта. Правда, эта зыбкая граница на кромке действия призывает сделать не остановку, а скачок, рискнуть и выбрать.

Данный опыт способствует развитию отрицательной диалектики. У разума есть свои права там, где мысль сталкивается с объектом. Экзистенциализм это не иррационализм, как иногда неверно обобщают. Он открывает разуму столь же широкое поле деятельности, как и большинство рационалистических философий. Экзистенциализм утверждает одно: разум — не единственная форма постижения бытия, и сколь глубоко он не проникнет бы /зачем ему априорно устанавливать границы?/, для человека он не является последним средством для исследования. Существование — это свобода, потому его нельзя полностью рационализировать. Трансцендентное бытие мысль не может свести к неподвижному объекту. Следовательно, коренное отношение трансцендентности к свободе не может служить моделью рационального познания. Кьеркегор и христианский экзистенциализм видят модель в вере, специфической форме постижения челове-

ком экзистенции. Вера прямо противоположна уверенности, она вдохновляется напряжением, возникающим при отрицании, постоянно животворится изначально порождаемым сомнением, без чего она не была бы свободным даром. Она — непостижима /Паскаль/, парадоксальна /Кьеркегор/, тайна, по словам апостола Павла.

Ясперс выбрал иной образ. "Сей мир — непонятная всем рукопись другого мира, которую разгадывает наша жизнь". Шифр — это посредник между трансцендентностью и человеком. Он недоступен обычному сознанию, которое видит в нем лишь внешний и словесный узор. Его смысл открывает только конкретное существование. Я долго жил одной видимой жизнью, по законам Дня. Но вот предо мной, во мне, появляется темная точка, тайна, плотина для отчаяния, сопротивление какого-то бытия, разъятая ситуация, странность бытия, которые одновременно предстают смутным протестом против системы моих взглядов, размышлений, жизни и моих слов. Меня поглощает Ночная страсть, странное желание покончить с привычкой и очевидностью, умолкнуть, чтобы уловить неожиданную весть этих необычных шифров. Мифы, символы, религии, обряды и даже философские системы пытаются внести определенное единство в мир шифров. Однако их истина из-за самих шифров каждый раз бывает для открывающего их человека, в широком смысле, уникальна и сомнительна для него и наблюдателя. В этом без сомнения проявляется трансцендентность. Бытие не может порождать ясную, всецелую и четко передаваемую истину.

Подобный ночной опыт зависит от момента и судьбы. Он проникает в некоторые виды скуки, *tædium vitae*, и ослабляет рвение, благодаря которому мы соединены с избыточностью бытия. В вызове — он может принимать провокационную форму — главным пункте диалектики Ясперса. В отличие от безразличия, вызов характерен для существования. Он соответствует его молчанию, тайне и двусмысленности сообщений; от него можно избавиться, войти в прямой контакт с ним, как отмечал уже Кьеркегор, тогда как самодовольная уверенность может отделить

нас от существования больше, чем отрицание. Только дерзание приносит плоды. Если бы не было вызова, то имелось бы не согласие, а подчинение. В данном случае, рассказ об Адаме обретает онтологический смысл: возможность вызова — необходимое условие свободной судьбы.

Это смешение бытия с небытием, знания с незнанием, которое присуще миру трансцендентного бытия, может передаваться лишь с помощью диалектического мышления, для чего лучше модулировать разные мелодии: символы, мифы и понятия, отбрасывая противоречивые и искажая расхожие посредством скрытых парадоксов и с целью смущения разума переходя с дневных на ночные тропы, от согласия к вызову, от общего к исключению, и наоборот. Мука существования требует альтернативного языка и ей мало логики, грамматики и классического стиля. Смущая моралиста, она требует альтернативности действий. Мы, например, должны говорить, что трансцендентность — это самое субъективное и одновременно самое объективное. Мы должны направлять силы человека на раскрытие внутреннего мира и сразу же ввергать его в противоположную дисциплину — материалистическую диалектику. В одном и том же месте нам приходится сталкиваться с лирическим экстазом, рациональным анализом и оскорбительной жестокостью проклятия. В последнем усилии свершить больше, чем может человек, мы видим требование новой логики существования, несводимой к последовательной логике включения и взаимосвязи.

Не надо замалчивать всеобщий характер экзистенциалистской реакции. В христианской и атеистической форме экзистенциализм свидетельствует о возвращении религиозного начала в мир, который пытался утвердиться в чистой данности. Христианский экзистенциализм — это несомненная реакция на секуляризацию веры и своеобразное пророческое пробуждение в философском плане. Атеистический экзистенциализм, при своем распространении, рождает черную мистику, и его успехи больше напоминают о возрождении атеизма, чем о спокойном и мирном идейном развитии. Опасность подобного явления, находящегося

где-то между философией, религией и чувственностью, заключается в том, что соучаствует в низменных мистических тенденциях эпохи и заражено некоторой эклектичностью.

Как и все связанное с бытием, экзистенциализм тоже несет на себе печать двойственности. Наша задача — перекрыть источники и отвести от них смертельный соблазн. Уже звучат хором голоса признающих посредническую задачу экзистенциалистской философии, "единственной, которая не описывает мир, напрочь отсекая его от мира религии", и голоса вопрошающих: "Не является ли существование без метафизической основы, когда в поисках истины разум не играет никакой роли, обязательно неопределенным и несчастным?" Будем остерегаться тех, кто с благоговейным сердцем пытается приглушить остроту философской драмы, осадить новых шалунов испытанной дозой интеллектуальных транквилизаторов! Даже если их планы потерпят провал, не стоит думать, что экзистенциализм — законный наследник одряхлевшего рационализма, должен порвать с таким достижением существования, как чистые упражнения разума. Экзистенциализм, если захочет, может сыграть роль схизмы, которая благодаря вызванному ей кризису, стала благодеянием для Церкви, хотя сперва стремилась ее поколебать.

У западного рационализма есть реальный шанс уцелеть в мире: если экзистенциализм сумеет избавиться от вычурного духовного убожества, к которому кое-кто его толкает, и сумеет четко выявить полноту существования, то он сможет обновить дух и образ, хотя нам навстречу уже движутся континенты безмерно богатые и высокомерные.

