# Сущности. От сложного к простому и наоборот

# Альбер Камю, Жан‑Поль Сартр

# Перевод с французского — В. Колядко, И. Волевич, М Руткевич, Ю. Стефанов, Ю. Денисов, Е. Головина и М. Ваксмахер

## Жан‑Поль Сартр

## Мир сущностей

## (из книги «Бытие и ничто»)

### Введение

Современная мысль достигла значительного прогресса, превратив сущее в серию явлений, которые его обнаруживают. Этим хотели устранить ряд дуализмов, обременявших философию, и заменить их монизмом феномена. Удалось ли сделать это?

Прежде всего несомненно освободились от того дуализма, когда в сущем внутреннее противопоставляется внешнему. Нет больше внешнего, если под ним понимать поверхностную оболочку, которая скрывала бы от взглядов истинную природу объекта. В свою очередь, нет и той истинной природы как сокровенной реальности вещи, существование которой можно предчувствовать или предполагать, но до которой никогда не добраться, поскольку она всегда остается «внутри» рассматриваемого объекта.

Явления, которые обнаруживают сущее, не внутренние и не внешние: все они стоят друг друга, все они отсылают к другим явлениям и ни одно из них нельзя предпочесть другому. 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 одно 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.

Из этого следует, конечно, что дуализм бытия и кажимости теперь теряет право гражданства в философии. Видимость отсылает к целому ряду своих проявлений, а не к скрытой реальности, которая вбирала бы в себя все бытие сущего. И видимость, со своей стороны, не есть лишенное основы обнаружение этого бытия. 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. Но это было бытие взаймы, оно было пустой отговоркой, и самая большая трудность заключалась в том, чтобы хоть как‑то придать видимости связность и существование и не допускать ее растворения в глубине нефеноменального бытия.

Если мы однажды порвали с тем, что Ницше назвал «иллюзией задних миров», и если 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. Таким образом, мы приходим к идее феномена, которую можно встретить, к примеру, в «феноменологии» Гуссерля или Хайдеггера, — феномена, или относительного абсолюта. Феномен можно исследовать и описывать как таковой, потому что он абсолютно изъявляет самого себя.

Заодно отпадает дуализм способности и свершения. Все действенно. За действием нет ни способности, ни силы. Мы отказываемся, например, понимать под гениальностью в том смысле, в котором говорят, что Пруст «обладал гениальностью» или что он «был гением», особую способность создавать произведения, которая не исчерпывалась бы их созданием. 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. Сущность сущего уже не есть свойство, заключающееся внутри него. Это обнаруживающийся закон, который управляет последовательностью своих явлений, это логическое основание данного ряда.

###### \* \* \*

Явление не подпирается каким‑либо сущим, отличным от него самого: у него свое собственное бытие. Следовательно, первое бытие, с которым мы сталкиваемся в наших онтологических исследованиях, есть бытие явления. Явление ли оно само? Сперва оно так и выглядит. Феномен есть то, что себя обнаруживает, и бытие так или иначе себя обнаруживает перед всеми, поскольку мы можем о нем говорить и в определенной мере его понимать. Следовательно, должен быть феномен бытия, явление бытия, описываемое как таковое. Приступ тошноты, скуки и т. д. разоблачит нам это бытие в его непосредственности, и онтология будет описанием феномена бытия таким, каким он себя обнаруживает, то есть каким непосредственно является.

Однако всякой онтологии следует поставить предварительный вопрос: тождествен ли полученный таким образом феномен бытия бытию феноменов, то есть: бытие, которое разоблачает себя передо мною, которое мне является, — это бытие того же самого рода, что и бытие сущих, которые мне являются? Здесь, кажется, не возникает трудностей. Гуссерль показал, что всегда возможна эйдетическая редукция, то есть всегда можно перейти от конкретного феномена к его сущности, и, по Хайдеггеру, «человеческая реальность» обладает онтико‑онтологической природой, то есть она всегда может переводить феномен к его бытию. Но переход от единичного объекта к сущности есть переход от подобного к подобному. Таков ли переход от сущего к феномену бытия? Перейти от сущего к феномену бытия, значит ли перейти к его бытию, как переходят, например, от данного оттенка красного к сущности последнего! Вглядимся пристальнее.

В единичном объекте можно всегда различить качества, такие, как цвет, запах и др. И, начиная с них, можно всегда определить сущность, которую они заключают в себе, подобно тому как знак содержит значение. Совокупность «объект — сущность» создает организованное целое: сущность не в объекте, она — смысл объекта, логическое основание ряда явлений, которые ее открывают. Но бытие — не качество объекта, познаваемое наряду с другими качествами, и не смысл объекта. Объект не отсылает к бытию как к своему значению. Нельзя, например, определить бытие как присутствие, поскольку отсутствие тоже раскрывает бытие, потому что не быть здесь — значит быть где‑нибудь еще.

Объект не обладает бытием, и его существование не есть причастность к бытию или какой‑либо совсем иной род отношения. Он есть — это единственное, чем можно определить его способ бытия. Ибо объект не маскирует бытия, но также и не раскрывает его: он не маскирует его, так как было бы напрасным старанием устранить какие‑либо качества сущего, чтобы найти за ними бытие; бытие присуще всем качествам в равной мере, и он не раскрывает бытия, потому что напрасно было бы направиться к объекту, чтобы уловить его бытие. Сущее есть феномен, то есть оно обозначает себя как организованную совокупность качеств. Себя, но не свое бытие. Бытие — просто условие всякого раскрытия: оно есть бытие‑для‑обнаружения, но не раскрытое бытие.

Что означает, стало быть, тот переход к онтологическому, о котором говорит Хайдеггер? Наверное, я могу перейти от этого стола или этого стула к их бытию и поставить вопрос о бытии‑стуле или бытии‑столе. Но в этот момент я отвожу глаза от стола‑феномена, чтобы уставиться на бытие‑феномен, которое не является уже условием всякого раскрытия, но само есть нечто раскрытое, некое явление и как таковое, в свою очередь, нуждается в бытии в качестве основания своего возможного раскрытия.

Если бытие феноменов не разрешается в феномен бытия и если тем не менее мы ничего не можем сказать о бытии, не обращаясь к такому феномену бытия, то прежде всего нужно установить точное отношение, которое соединяет феномен бытия с бытием феномена. Нам будет легче это сделать, если мы примем во внимание, что вся совокупность предшествующих замечаний прямо была внушена открывающей интуицией феномена бытия. Рассматривая небытие как условие раскрытия, но бытие как явление, которое можно закрепить в понятиях, мы с самого начала поняли, что знание не может обосновать право явления на самостоятельное существование, то есть, что бытие феномена нельзя свести к феномену бытия.

Одним словом, феномен бытия «онтологичен» в том смысле, в каком называют онтологическим доказательство святого Ансельма или Декарта. Это есть зов бытия. В качестве феномена он требует трансфеноменального основания, феномен бытия требует трансфеноменальности бытия. Этим мы не хотим сказать, что бытие скрывается за феноменами (мы видели, что феномен не может маскировать бытие) или что феномен был бы видимостью, отсылающей к отличному от нее бытию (как раз в качестве видимости феномен и имеет место, то есть обозначает себя на основе бытия).

Предшествующие соображения подразумевают, что бытие феномена, хотя и сосуществует с феноменом, должно избежать условия феноменальности — существования лишь в меру своего раскрытия — и что, следовательно, бытие объемлет и обосновывает знание, которое о нем имеется.

###### \* \* \*

Попробуем лучше понять измерение бытия. Измерение трансфеноменального бытия субъекта — это сознание. Сознание есть познающее бытие, поскольку оно есть, а не поскольку оно познано. Это означает, что надо отказаться от примата познания, если мы хотим учредить это познание. И, несомненно, сознание может познавать и познавать себя. Но в самом себе оно нечто иное, нежели познание, обращенное на себя.

Всякое сознание, как показал Гуссерль, есть сознание какой‑нибудь вещи. Это означает, что нет сознания, которое не полагало бы трансцендентного объекта, или, если предпочитают другое выражение, у сознания нет «содержания». Нужно отказаться от этих нейтральных данных, которые могли бы согласно избранной системе координат организоваться в «мир» или «психическое». Стол не находится в «сознании» даже в качестве представления. Стол находится в данной части пространства, возле окна и т. д. В самом деле, существование стола есть узел непрозрачности для сознания: понадобился бы бесконечный процесс, чтобы описать все содержимое какой‑либо вещи.

Ввести эту непрозрачность в сознание означало бы отослать к бесконечности списка, который оно может составить о самом себе, сделать из сознания вещь и отказаться от cogito. Стало быть, в качестве первого шага философия должна исключить вещи из сознания и восстановить подлинное его отношение к миру, а именно то, что сознание есть полагающее сознание мира. Всякое сознание полагает, когда выходит из себя, чтобы достичь объекта, и оно исчерпывает себя в самом этом полагании. Весь умысел моего действительного сознания направлен вовне, к столу; вся моя деятельность, оценивающая и практическая, все мои аффекты в данный момент устремлены к столу и поглощаются им. Не всякое сознание есть познание (есть, например, аффективное сознание), но всякое познающее сознание познает только свой объект.

Однако необходимым и достаточным условием познания познающим сознанием своего объекта и есть то, что оно должно быть сознанием себя самого именно в качестве познающего. Это условие необходимое, так как если бы мое сознание не сознавало бы, что оно есть сознание этого стола, оно было бы сознанием этого стола, не сознавая этого, или, если хотите, сознанием, которое не знает самого себя, бессознательным сознанием, а это нелепо. Это условие достаточное: достаточно, что у меня есть сознание этого стола, чтобы я и в самом деле его сознавал. Этого, конечно, недостаточно для утверждения, что данный стол существует в себе, — но он хотя бы существует для меня.

Чем будет это сознание сознания? Мы до такой степени подвержены иллюзии примата познания, что сейчас же готовы сделать из сознания сознание idea ideae в духе Спинозы, то есть знание о знании. Ален, пытаясь выразить тот факт, что «знать — значит сознавать, что знаешь», сформулировал его так: «Знать — значит знать, что знаешь». Так мы определили рефлексию, или полагающее сознание сознания, или, еще лучше, познание сознания. Это было бы полное сознание, направленное на что‑то, что не есть оно само, то есть на отражающее сознание. Оно, следовательно, превосходило бы себя и как полагающее сознание мира исчерпалось бы одним своим объектом. Только этим объектом было бы само сознание.

По‑видимому, мы не сможем принять эту интерпретацию сознания сознания. В самом деле, сведение сознания к познанию предполагает, что в сознание вводят субъект‑объектный дуализм, типичный для познания. Но если мы примем закон пары «познающее — познаваемое», будет необходим третий термин, чтобы познающее, в свою очередь, стало познаваемым, и мы окажемся перед следующей дилеммой. Или мы останавливаемся на каком‑либо термине ряда: познаваемое‑познающее, познаваемое‑познающее познаваемое познающего и т. д. Тогда вся целостность феномена впадает в непознаваемое, то есть мы наталкиваемся на рефлексию, не сознающую себя, и на последний термин. Или мы утверждаем необходимость регрессии в бесконечность (idea ideae ideae и т. д.), что нелепо.

Так необходимость онтологического обоснования познания удваивается здесь новой необходимостью эпистемологического обоснования. Не значит ли это, что не нужно вводить закон пары в сознание? Сознание себя не есть пара. Если мы хотим избежать регресса в бесконечность, нужно, чтобы оно было непосредственным и не мыслящим отношением себя к себе.

###### \* \* \*

Таким образом, мы достигли онтологической основы познания, первого бытия, которому являются все другие явления, абсолюта, в сравнении с которым всякий феномен относителен. Это вовсе не субъект в кантианском понимании, но сама субъективность, имманентность себя себе. Теперь уже мы избежали идеализма. Для него бытие измеряется познанием, что подчиняет его закону двойственности. Есть только познаваемое бытие — речь идет о самой мысли: мысль является лишь в собственных произведениях, то есть мы всегда постигаем ее не иначе как значение готовых мыслей; и философ в поисках мысли должен изучать сформировавшиеся науки, чтобы извлечь ее оттуда в качестве условия их возможности.

Напротив, мы уловили бытие, которое ускользает от познания и которое служит его основанием, мысль, которая совсем не дана как представление или значение готовых выражений, но которая схватывается непосредственно как она есть, и этот способ схватывания — не феномен познания, но сама структура бытия. Мы очутились теперь на почве гуссерлианской феноменологии, хотя сам Гуссерль не всегда оставался верен своей основной интуиции. Удовлетворены ли мы? Мы натолкнулись на трансфеноменальное бытие, но то ли это бытие, на которое указывал феномен бытия, бытие ли это феномена? Иначе говоря, хватит ли бытия сознания, чтобы обосновать бытие видимости именно как видимости? Мы оторвали бытие видимости от феномена, чтобы отдать его сознанию, и мы рассчитывали, что сознание потом возвратит видимости ее бытие. Каким образом? Исследование онтологических требований percipi (воспринимаемости) позволит нам узнать это.

Сначала заметим, что есть бытие воспринимаемой вещи, поскольку она воспринимается. Даже если бы я хотел свести этот стол к синтезу субъективных впечатлений, по крайней мере необходимо отметить, что он себя открывает в качестве стола через этот синтез и что он представляет собой трансцендентную границу, основание и цель этого синтеза. Стол присутствует перед познанием и не может быть ассимилирован им, иначе он был бы сознанием, то есть чистой имманентностью, и исчез бы как стол.

По той же самой причине, даже если принять, что его отделяет от синтеза субъективных впечатлений, через который его постигают, чисто логическое различие, он все‑таки не может быть этим синтезом. Это означало бы его сведение к синтетической активности связи. Поскольку, однако, познаваемое не может раствориться в познании, надо признать за ним бытие. Это бытие, скажут нам, и есть percipi. Признаем с самого начала, что бытие percipi нельзя свести к бытию percipiens, то есть к сознанию, — так же, как стол не сводится к связи представлений. Самое большее, могли бы мы сказать, — оно имеет отношение к этому бытию. Но эта относительноть не освобождает нас от обзора бытия percipi.

Ну и вот, модус percipi — пассивность. Если, стало быть, бытие феномена состоит в его percipi, то это бытие — пассивность. Относительность и пассивность — таковы будут характерные структуры esse (сущего), поскольку это последнее сводится к percipi.

Что такое пассивность? Я пассивен, когда меняюсь, не будучи ни источником, ни основой, ни творцом этого изменения. Следовательно, мое бытие поддерживает способ бытия, источник которого не оно само. Только для его поддержания необходимо еще, чтобы существовал я, и тем самым мое существование всегда находится вне пассивности. «Пассивно поддерживать», например, — это образ действий, который я сохраняю и который так же вовлекает мою свободу, как и «решительно отвергать».

Если я навсегда должен быть «тем‑кого‑оскорбили», надо, чтобы я упорствовал в своем бытии, то есть чтобы я притворился таковым в своем существовании. Но тем самым я, так сказать, за свой счет возобновляю свою обиду, я взваливаю ее на себя, я перестаю быть пассивным по отношению к ней. Отсюда такая альтернатива: или я не пассивен в своем бытии, и тогда я становлюсь основой своих привязанностей, даже если сначала я не был их источником; или я в своем существовании страдаю пассивностью, мое бытие есть бытие установившееся, и тогда все проваливается в ничто.

Таким образом, пассивность есть феномен вдвойне относительный: относительный в сопоставлении с активностью того, кто действует, и с существованием того, кто страдает. Это предполагает, что пассивность не может затрагивать само бытие пассивно сущего. Она — отношение одного бытия к другому бытию, а не бытия к ничто. Можно понять творение при условии, что сотворенное бытие возобновляет себя, отрывается от создателя, чтобы тотчас замкнуться в себе и взять на себя свое бытие. Именно в этом смысле книга существует наряду со своим автором. Но если акт творения должен продолжаться до бесконечности, если сотворенное бытие поддерживается вплоть до своих мельчайших частиц, если у него нет никакой внутренней независимости, если оно само в себе ничего не представляет, тогда тварь никак не отличается от своего творца, она растворяется в нем; мы имеем дело с искаженной трансцендентностью, и создателю не остается даже иллюзорного выхода из своей субъективности.

Впрочем, пассивность пациента требует равной пассивности от агента. Именно это выражает принцип действия и противодействия как раз потому, что можно пожимать, сжимать, резать нашу руку, и наша рука может пожимать, резать, сжимать. Какую долю пассивности можно приписать восприятию, познанию? Они — целиком активность, целиком спонтанность. Именно потому, что восприятие есть чистая спонтанность, что к нему ничто не может примкнуть, сознание и не может ни на что действовать.

Таким образом, определения относительности и пассивности, которые могут обозначать способы бытия, ни в коем случае не применимы к самому бытию. Esse феномена не может быть его percipi. Трансфеноменальное бытие сознания не может обосновать трансфеноменальное бытие феномена. Ошибка феноменалистов заметна: с полным правом, превратив объект в связанный ряд его явлений, они предполагали свести его бытие к последовательности его способов проявления, и вот почему они его объясняли понятиями, которые применимы только к этим способам бытия, ибо обозначают отношения внутри множества уже существующих сущих.

###### \* \* \*

Бытию не воздают должного: мы думали избавиться от признания трансфеноменальности бытия феномена, потому что открыли трансфеноменальность бытия сознания. Совсем напротив, мы видим, что сама эта трансфеноменальность требует того же от бытия феномена. Есть «онтологическое доказательство», выводимое не из рефлексивного cogito, но из дорефлексивного бытия percipiens. Это мы и попытаемся сейчас изложить.

Всякое сознание есть сознание чего‑то. Это определение сознания можно трактовать в двояком смысле: или мы понимаем под этим, что сознание образует бытие своего объекта, или это означает, что сознание по своей глубочайшей природе есть отношение к трансцендентному бытию. Но первое значение этой формулы само себя уничтожает: сознавать что‑либо значит находиться перед лицом конкретного и полного присутствия, которое не есть сознание. Без сомнения, возможно сознание и некоего отсутствия. Но это отсутствие с необходимостью проявляться на основе присутствия. А мы видели, что сознание есть настоящая субъективность и впечатление есть субъективная полнота. Но эта субъективность не могла выйти из себя для того, чтобы полагать трансцендентный объект, придавая ему полноту впечатления. Если, следовательно, хотят любой ценой, чтобы бытие феномена зависело от сознания, нужно, чтобы объект отличался от сознания не своим присутствием, но своим отсутствием, не своей полнотой, но своим ничто. Если бытие принадлежит сознанию, объект не есть сознание не в той мере, в какой он есть другое бытие, но в той, в какой он не есть бытие.

Итак, бытие объекта есть чистое небытие. Оно определяет себя как недостаток. Это есть то, что себя скрывает, что в принципе никогда не будет дано, что вверяет себя ускользающим и сменяющимся видам. Но как небытие может быть основой бытия? Как отсутствующее и ожидаемое субъективное становится посредством этого объективным? Большая радость, которую я ожидаю, горе, которого страшусь, приобретают от этого факта определенную трансцендентность — я с этим согласен. Но эта трансцендентность в имманентности не выводит нас из субъективности.

Верно, что вещи даны посредством видов, то есть посредством явлений. Верно, что каждое явление отсылает к другим явлениям. Но каждое из них поодиночке уже трансцендентное бытие, а не субъективно чувственная материя — полнота бытия, не какой‑то недостаток — присутствие, не отсутствие. И напрасно фокусничают, пытаясь основать реальность объекта на субъективно чувственном изобилии и его объективность на небытии. Никогда объективное не будет вытекать из субъективного, трансцендентное из имманентного, бытие из небытия. Сознание есть сознание чего‑то. Это значит, что трансцендентность составляет образующую структуру сознания, то есть сознание возникает как направленное на бытие, которое не есть оно само. Именно это мы называем онтологическим доказательством.

Итак, мы отправлялись от чистой видимости и пришли к сплошному бытию. Сознание есть бытие, существование которого полагает сущность, и наоборот, оно есть сознание бытия, сущность которого подразумевает существование, то есть видимость которого требует бытия. Бытие повсюду. Конечно, мы могли бы применить к сознанию то определение, которое Хайдеггер сохраняет для Dasein, и сказать, что оно есть бытие, которое в своем бытии возбуждает вопрос о своем бытии, но потребовалось бы его дополнить и сформулировать примерно так: сознание есть бытие, для которого в его бытии стоит вопрос о его бытии, поскольку это бытие предполагает иное, чем оно, бытие.

Разумеется, это бытие есть не что иное, как трансфеноменальное бытие феноменов, а не ноуменальное бытие, которое прячется за ними. Это бытие данного стола, пачки табака, лампы, вообще бытие мира, который подразумевается сознанием. Оно просто требует, чтобы бытие являющегося не существовало только постольку, поскольку оно является. Трансфеноменальное бытие того, что для сознания есть само в себе.

###### \* \* \*

Теперь мы можем сделать некоторые уточнения относительно феномена бытия, которого касались в наших предшествующих заметках. Сознание есть откровение‑открываемое сущих, и сущие предстают перед сознанием на основе их бытия. Тем не менее особенность бытия сущего в том, что оно само не обнажает себя перед сознанием собственной персоной. У сущего нельзя отнять его бытие, бытие — всегда наличествующая основа сущего, оно в нем повсюду и нигде — в частности; нет бытия, которое не было бы бытием некоего способа бытия и которого нельзя было бы уловить в этом способе бытия, обнаруживающем и в то же время прячущем его. Во всяком случае сознание может всегда подняться над сущим, не совсем к его бытию, но к смыслу этого бытия. Это и позволяет назвать его онтико‑онтологическим, поскольку фундаментальная особенность его трансценденции и есть трансцендирование оптического к онтологическому. Смысл бытия сущего, поскольку он себя раскрывает в сознании, и есть феномен бытия. У самого этого смысла есть бытие, на основе которого он себя обнаруживает.



Жан‑Поль Сартр родился в Париже и был единственным ребёнком в семье. По материнской линии он был двоюродным племянником Альберта Швейцера. После окончания лицея Сартр поступил в Высшую нормальную школу. Уже тогда у него проявился интерес к борьбе с властью: он создал сатирический скетч. Кроме того Сартр отличался высокой активностью и в других направлениях, он читал более 300 книг в год, писал песни, стихи, рассказы, романы. В 1929 году познакомился с Симоной де Бовуар, ставшей не просто спутницей его жизни, но ещё и автором‑единомышленником. В том же году окончил Высшую нормальную школу в Париже с диссертацией по философии, стажировался во Французском институте в Берлине.

Именно с этой точки зрения можно понять известный аргумент схоластики, согласно которому во всяком предложении, касающемся бытия, есть порочный круг — поскольку всякое суждение о бытии уже предполагает бытие. Но в действительности порочного круга нет, так как нет необходимости вновь переходить от бытия этого смысла к его смыслу: смысл бытия подходит для бытия всякого феномена, включая его собственное бытие. Мы уже отмечали, что феномен бытия не есть бытие. Но он обозначает бытие и требует его — хотя, по правде говоря, онтологическое доказательство, о котором мы упомянули выше, не относится специально и единственно к нему: есть некое онтологическое доказательство, значимое для всей области сознания. Но этого доказательства хватит, чтобы оправдать все выводы, которые мы могли извлечь из феномена бытия.

Феномен бытия, как всякий главный феномен, непосредственно раскрывается сознанию. Из него мы можем в любой момент извлечь то, что Хайдеггер называет доонтологическим пониманием, то есть не закрепляемым в понятиях и не получающим прояснения. Теперь, следовательно, нам предстоит обратиться к этому феномену и попробовать с его помощью установить смысл бытия. Нужно, однако, заметить:

1) что это прояснение смысла подходит только для бытия феномена. Бытие сознания совершенно иное, его смысл нуждается в особом прояснении, начиная с откровения‑открываемого другого типа бытия, бытия‑для‑себя, которое мы далее определим и которое противопоставляет себя бытию‑в‑себе феномена;

2) что это прояснение смысла бытия‑в‑себе, которое мы в настоящий момент предпринимаем, может быть только предварительным. Виды, которые нам откроются, предполагают другие значения, которые нам нужно будет уловить и установить в дальнейшем. В частности, предшествующие размышления позволили различить две совершенно отрезанные друг от друга сферы: бытие дорефлексивного cogito и бытие феномена. Но хотя у понятия бытия есть, таким образом, та особенность, что оно расколото на две не сообщающиеся сферы, нужно, однако, объяснить, как эти две сферы можно подвести под одну рубрику.

Это вынуждает к обзору упомянутых типов бытия, и очевидно, что мы не способны будем как следует уловить смысл того или другого, если не сможем установить их подлинные отношения с понятием бытия вообще и отношения, которые их соединяют. Действительно, мы установили, исследуя неполагающее сознание себя, что бытие феномена не может ни в коем случае действовать на сознание. Этим мы устранили реалистическую концепцию отношений феномена к сознанию. Но, исследуя спонтанность нерефлексивного cogito, мы показали также, что сознание не может выйти из своей субъективности, если последняя ему была дана изначально, и что оно не может ни действовать на трансцендентное бытие, ни включать без противоречия элементы пассивности, необходимые для образования трансцендентного бытия из них: следовательно, мы устранили идеалистическое решение этой проблемы.

Кажется, что мы закрыли за собой все двери и обречены рассматривать трансцендентное бытие и сознание как две замкнутые целостности без возможности сообщения между ними. Нам нужно будет показать, что проблема допускает другое решение по ту сторону реализма и идеализма. Во всяком случае некоторые обстоятельства можно установить немедленно, поскольку они по большей части сами вытекают из того, о чем мы собираемся говорить.

###### \* \* \*

Ясное усмотрение феномена бытия часто затемнялось весьма распространенным предрассудком, который мы называем креационизмом. Так как считали, что бытие миру дал Бог, то бытие всегда казалось зараженным какой‑то пассивностью. Но творение из ничего не может объяснить возникновение бытия, ибо если бытие понято как субъективность, пусть божественная, оно остается модусом внутрисубъективного бытия. Оно не могло бы там, в этой субъективности, составить даже представления о какой‑либо объективности и, следовательно, не могло бы даже проникнуться желанием создать объективное.

Впрочем, бытие, если его полагают вне субъективного внезапно, как бы ударом молнии, по выражению Лейбница, могло бы утвердиться как бытие только вопреки своему творцу, иначе оно основывало бы себя в нем. Теория непрерывного творения заставляет его рассеяться в божественной субъективности. Если бытие существует перед лицом Бога, значит у него есть собственная опора, значит оно не содержит ни малейшего следа божественного творения.

Одним словом, бытие‑в‑себе, даже если бы оно было сотворено, необъяснимо посредством творения, ибо оно возобновляет свое бытие по ту сторону творения. Это равнозначно тому, что бытие несотворимо. Но отсюда нельзя заключить, что бытие себя творит. Это предполагало бы, что оно предшествует себе. Бытие не может самим в себе наподобие сознания. Бытие есть само по себе. Это означает, что оно — не пассивность и не активность. И то, и другое — понятия человеческие и обозначают способы или орудия человеческого поведения. Активность есть тогда, когда сознающее бытие распоряжается средствами ввиду какой‑либо цели. А пассивными мы называем объекты, над которыми упражняется наша деятельность, поскольку они не намечают самопроизвольно ту цель, которой мы их заставляем служить. Одним словом, человек активен, а средства, которые он использует, называются пассивными. В применении к абсолюту эти понятия теряют всякое значение. В частности, бытие не активно: для того, чтобы были цель и средства, нужно быть бытию.

Еще сильнее довод в пользу того, что бытие не может быть пассивным, так как, чтобы быть пассивным, нужно быть. Бытие — по ту сторону отрицания и утверждения. Утверждение — всегда утверждение чего‑то, то есть утверждающий акт отличается от утверждаемого предмета. Но если допустить утверждение, в котором утверждаемое только что заполнило утверждающее и совпало с ним, то это утверждение не может утвердиться из‑за излишней полноты и моментально наступающей неотделяемости ноэмы (предметного содержания мысли) от ноэзы (смыслового содержания мысли). Именно здесь и есть бытие, если мы его определяем по отношению к сознанию, чтобы сделать наши идеи яснее: оно есть ноэма в ноэзе, то есть принадлежность себе без малейшего зазора.

С этой точки зрения его нельзя будет назвать «имманентностью», так как имманентность есть, несмотря ни на что, отношение к себе — это самый мизерный откат от себя к себе, который только можно ухватить, но бытие не есть отношение к себе, оно само по себе. Оно — имманентность, которая не может осуществляться, утверждение, которое не может утвердиться, действенность, которая не может действовать, потому что вконец заросла жиром. Все обстоит так, как если бы для того, чтобы вызволить утверждение себя из недр бытия, нужно было освободиться от сдавливания бытием. Не думаем, впрочем, что бытие есть некое недифференцированное утверждение себя: недифференцированность‑в‑себе находится по ту сторону бесконечности утверждений себя в той мере, в какой есть бесконечное число способов утвердиться. Мы резюмируем эти первые результаты, говоря, что бытие есть в себе.

Но если бытие есть в себе, это значит, что оно не отсылает к себе как сознание себя: оно есть это себе, поскольку непрерывная рефлексия, которая образует себе, основывается на тождестве. Вот почему бытие есть по ту сторону себя, и наша первая формула может быть только приближением, вызванным требованиями языка. В действительности, бытие непрозрачно для самого себя как раз потому, что оно наполнено собой. Это мы выразили лучше, говоря, что бытие есть то, что оно есть.

Итак, бытие есть, бытие есть в себе, бытие есть то, что оно есть. Вот три признака, которые рассмотрение феномена бытия позволяет присвоить бытию феноменов, и на которых мы подробнее остановимся дальше.

### Бытие‑для‑себя

#### Присутствие по отношению к себе

«Бытие сознания, — писали мы во «Введении», — есть бытие, для которого в его бытии стоит вопрос о его бытии». Это означает, что бытие сознания не совпадает само с собой в полной тождественности. Эта тождественность в‑себе, взятая как таковая, выражается в простой формуле: бытие есть то, что оно есть. Нет в‑себе ни одной частицы бытия, которая находилась бы на каком‑то расстоянии от себя самой. В бытии, понятом таким образом, нет ни малейшего намека на двойственность; именно такой смысл мы будем вкладывать в выражение, что плотность бытия‑в‑себе бесконечна. Это заполненное пространство.

Принцип тождества, можно сказать, синтетичен не только потому, что он ограничивает свое значение определенной областью, но особенно потому, что он объединяет в себе бесконечность плотности. А есть А означает: А существует под бесконечным сжатием, в бесконечной плотности.

Тождество является предельным понятием объединения; нельзя сказать, что в‑себе нуждается в синтетическом объединении своего бытия; на крайней границе самого себя объединение исчезает и переходит в тождество. Тождественность есть идеал единицы, а единица приходит в мир посредством человеческой реальности. В‑себе полно само собой, и нельзя вообразить более целостную полноту, более совершенную адекватность содержания в содержащем; нет ни малейшей пустоты в бытии, даже самой незначительной щели, через которую могло бы проскользнуть ничто.

Напротив, характеристика сознания состоит в том, что оно есть декомпрессия (разжатие) бытия. В самом деле, его невозможно определить как совпадение с собой. Об этом столе я могу сказать, что он есть просто‑напросто этот стол. Но говоря о своей вере, я не могу ограничиться утверждением, что она есть вера: моя вера является сознанием веры.

Часто говорят, что рефлексивный взгляд изменяет факт сознания, на который он направлен. Сам Гуссерль признает, что факт «быть рассматриваемым» влечет для каждого Erlebnis полное изменение. Но мы, полагаем, показали, что первое условие всякой рефлексивности есть дорефлексивное cogito.

Это cogito, конечно, не полагает объект, оно остается внутри сознания. Но тем не менее оно однородно с рефлексивным cogito в том, что появляется в качестве первой необходимости для неотражающего сознания, чтобы затем быть им рассматриваемым; оно, следовательно, своеобразным образом наделено упраздняющим свойством выступать в качестве свидетеля, хотя свидетель, для которого существует сознание, есть оно само.

Таким образом, в результате того, что моя вера постигается как вера, она оказывается больше чем верой, то есть она уже не есть больше вера, она — тревожная вера. Следовательно, онтологическое суждение «вера есть сознание веры» ни в коем случае не может быть рассматриваемо как суждение тождества: субъект и предикат радикальным образом различаются, и это, однако, в нераздельном единстве того же самого бытия.

###### \* \* \*

Предположим, что это так, скажут нам, но по крайней мере можно утверждать, что сознание веры (о вере) является сознанием веры (о вере). Мы возвращаемся на этот уровень тождества в‑себе. Речь идет только о том, чтобы выбрать подходящую плоскость, где мы постигли бы наш объект. Но это неверно: утверждать, что сознание веры (о вере) есть сознание веры (о вере) — значит развести сознание и веру, упразднить скобки и сделать веру объектом для сознания; это значит совершить быстрый скачок на почву рефлексивности.

В самом деле, сознание веры (о вере), которое было бы только сознанием веры (о вере), должно было бы принимать сознание самого себя (о самом себе) в качестве сознания веры (о вере). Вера стала бы чистым трансцендентным и ноэматическим качеством сознания; сознание свободно определялось бы как ему вздумается по отношению к этой вере. Но анализ методического сомнения, который провел Гуссерль, хорошо показал, что только рефлексивное сознание может отмежеваться от того, что полагает отражающее сознание. Сознание веры (о вере), непоправимо изменяя полностью веру, не отличается от нее, оно есть, чтобы осуществить акт веры. Таким образом, мы обязаны признать, что сознание веры (о вере) является верой.

Следовательно, мы постигаем в самом начале эту двойную игру смещения: сознание веры (о вере) является верой, и вера является сознанием веры (о вере). Ни в коем случае мы не можем сказать ни что сознание есть сознание, ни что вера есть вера. Каждое из понятий отсылает к другому и переходит в другое и тем не менее каждое отлично от другого. Ни вера, ни удовольствие, ни радость не могут существовать, перед тем как быть осознанными; сознание есть мера их бытия; но тем не менее истинно то, что вера, исходя из самого факта, что она может существовать только как тревожная, существует с самого начала как ускользающая в себя, как разрывающая единство всех понятий, в которое хотят ее заключить.

Сознание веры (о вере) и вера являются одним и тем же бытием, характеристика которого — быть абсолютной имманентностью. Но в тот момент, когда хотят постигнуть это бытие, оно выскальзывает из рук и мы оказываемся перед возникающей двойственностью, игрой отражений, ибо сознание есть отражение; но именно как отражение оно является отражающим, и, если мы пытаемся его постигнуть как отражающее, оно исчезает, и мы возвращаемся к отражению.

Эта структура отражения‑отражающего приводила в замешательство философов, которые хотели ее объяснить посредством ссылки на бесконечность, то ли выдвигая, как Спиноза, idea ideae, которая требовала idea ideae ideae, и т. д., то ли указывая, как Гегель, на возвращение к себе как истинную бесконечность. Но введение бесконечного в сознание, кроме того, что оно замораживает феномен и затемняет его, определенно является лишь объяснительной теорией, предназначенной свести бытие сознания к бытию‑в‑себе.

Объективное существование отражения‑отражающего, если мы его принимаем как данное, напротив, заставляет нас понять способ бытия, отличный от бытия‑в‑себе: не единство, которое содержит двойственность, не синтез, который преодолевает и снимает абстрактные моменты тезиса и антитезиса, но двойственность, которая есть единство, отражение, которое есть свое собственное отражение.

В самом деле, если мы пытаемся достигнуть целостного феномена, то есть единства этой двойственности или сознания веры (о вере), оно нас тотчас отсылает к одному из понятий, и это понятие, со своей стороны, отсылает нас к единой организации имманентности. Но если, напротив, мы хотим исходить из двойственности как таковой и установить сознание и веру в качестве некой пары, мы встретим idea ideae Спинозы и лишимся дорефлексивного феномена, который мы хотим исследовать.

Именно дорефлексивное сознание является сознанием себя (о себе), и как раз само это понятие себя нужно изучить, так как оно определяет бытие сознания.

###### \* \* \*

Заметим вначале, что понятие «в‑себе», которое мы заимствовали по традиции для обозначения трансцендентного бытия, неточно. В самом деле, на границе совпадения с собой оно исчезает, чтобы оставить место тождественному бытию. Сам, себя — не может быть свойством бытия‑в‑себе. По природе оно является возвратным, как ясно указывает синтаксис, в особенности логическая строгость латинского синтаксиса и точные различия, которые устанавливает грамматика между использованием «ejus» и «sui». Понятие «себя» отсылает как раз к субъекту. Оно указывает на отношение субъекта с самим собой, и это отношение является именно двойственностью, но двойственностью особой, поскольку она требует особых словесных символов.

Однако, с другой стороны, себя не обозначает бытие ни как субъект, ни как предикат. Если в действительности я рассматриваю «ся» («себя») как, например, в словах «он скучает» и «он мучается», я констатирую, что оно дается, чтобы обнаружить за собой сам субъект. Оно вовсе не субъект, поскольку субъект без отношения к себе уплотняется в тождество в‑себе; оно и не является больше плотным сочленением реального, так как обнаруживает субъекта позади себя.

Фактически себя не может быть понято как реально существующее; субъект не может быть собой, так как совпадение с собой, как мы видели, ведет к исчезновению себя. Но он не может более не быть собой, поскольку себя является указанием самого субъекта. Себя представляет, однако, идеальную дистанцию в имманентности субъекта по отношению к нему самому, способ не быть своим собственным совпадением, избежать всякого тождества, полагая его в качестве единства, одним словом, быть в постоянном неустойчивом равновесии между тождеством как абсолютной монолитностью без следа различия и единством как синтезом множественности. Именно это мы будем называть присутствием по отношению к себе. Закон бытия для‑себя как онтологический фундамент сознания есть само бытие в форме присутствия к себе.

Это присутствие по отношению к себе, которое часто принимали за полноту существования, предрассудок, широко распространенный среди философов, заставляло приписывать сознанию самое высокое достоинство бытия. Но этот постулат не может быть поддержан при более точном описании понятия присутствия.

В самом деле, всякое «присутствие по отношению к» предполагает двойственность, следовательно, по крайней мере, возможное разделение. Присутствие бытия по отношению к себе предполагает отставание бытия от себя самого. Совпадение, тождество является истинной полнотой бытия как раз потому, что в этом совпадении не остается места никакой отрицательности.

Несомненно, принцип тождества требует принципа непротиворечивости, как считал Гегель. Бытие, которое есть то, чем оно является, должно быть бытием, которое не есть то, чем оно не является. Но вначале это отрицание, как и все другие, появляется на поверхности бытия посредством человеческой реальности, как мы это показали, а не посредством диалектики, присущей самому бытию. Кроме того, этот принцип может лишь указать отношение бытия с внешним, поскольку именно он управляет отношениями бытия с тем, чем оно не является.

Речь идет, следовательно, о конститутивном принципе внешних отношений, какими они могут обнаруживаться в человеческой реальности, представленной в бытии‑в‑себе и включенной в мир; он не касается внутренних отношений бытия; эти отношения, раз они предполагают изменчивость, не существуют. Принцип тождества является отрицанием всякого рода отношений внутри бытия‑в‑себе. Напротив, присутствие по отношению к себе предполагает, что неощутимая щель проникла в бытие. Если есть присутствие по отношению к себе, то это означает, что вовсе нет себя.

Присутствие является непосредственным уроном (разрушением) совпадения, так как оно предполагает отделение.

###### \* \* \*

Если мы спросим сейчас, чем является то, что отделяет субъект от него самого, мы вынуждены признаться, что оно является ничем. Обычно то, что отделяет, является расстоянием в пространстве, промежутком времени, психологическим различием или просто индивидуальностью двух присутствующих, короче говоря, определенной реальностью. Но в случае, который нас интересует, сознание веры (о вере) ничем не может быть отделено от веры, поскольку вера есть не что иное, как сознание веры (о вере).

Ввести в единство дорефлексивного cogito определенный элемент, внешний этому cogito, — значило бы разорвать данное единство, уничтожить его прозрачность; тогда в сознании существовало бы нечто, сознанием чего оно не было бы и что не существовало бы в себе самом как сознание. Разделение, которое отделяет веру от нее самой, нельзя ни понять, ни даже как‑то представить. Если пытаются его обнаружить, оно исчезает: вновь находят веру как чистую имманентность. Но если, напротив, хотят понять веру как таковую, тогда здесь возникает щель, появляясь, когда не хотят ее видеть, исчезая, когда пытаются ее созерцать.

Эта щель, следовательно, является чистым отрицанием. Расстояние, промежуток времени, психологическое различие могут быть поняты сами по себе и содержат в себе как таковые элементы положительности; они имеют просто отрицательную функцию. Но щель внутри сознания есть ничто вне того, что она отрицает, и может иметь бытие только, поскольку ее не видят.

Это отрицание, которое есть ничто бытия и мощь, отрицающая все в целом, есть именно ничто. Нигде мы не могли бы постигнуть его в подобной чистоте. В любом другом месте тем или иным способом можно придать ему бытие‑в‑себе в качестве ничто. Но ничто, которое возникает в центре сознания, не есть. Оно было. Вера, например, не является смежностью одного бытия с другим бытием; она есть свое собственное присутствие по отношению к себе, своя собственная декомпрессия (разжатие) бытия. Иначе единство для‑себя разрушилось бы в двойственность двух в‑себе.

Для‑себя должно быть своим собственным ничто. Бытие сознания как сознания означает существование на расстоянии от себя в качестве присутствия по отношению к себе, и это недействительное расстояние, которое бытие носит в своем бытии, и есть Ничто. Таким образом, чтобы существовало некоторое себя, нужно, чтобы единство этого бытия несло свое собственное ничто как ничтожение тождества. Ибо ничто, которое проскальзывает в веру, и есть именно ее ничто, ничто веры как веры в себе, как полной и слепой веры, как «простодушной веры». Для‑себя есть бытие, которое определяет само себя к существованию, поскольку оно не может совпадать само с собой.

Отсюда понятно, что, опрашивая без путеводной нити это дорефлексивное cogito, мы нигде не нашли бы ничто. Ничто не находят, не раскрывают тем способом, которым можно найти и раскрыть бытие. Ничто всегда находится в другом месте. Обязанностью для‑себя как раз и является всегда существовать в другом месте по отношению к самому себе, существовать как бытие, которое постоянно опечалено непрочностью бытия.

Эта непрочность не отсылает, впрочем, к другому бытию, она является лишь постоянной отсылкой от себя к себе, от отражения к отражающему, от отражающего к отражению. Тем не менее эта отсылка не вызывает в глубине для‑себя бесконечного движения, она дана в единстве одного акта: бесконечное движение присуще лишь рефлексивному взгляду, который хочет постигнуть феномен как целостность и отсылается от отражения к отражающему, от отражающего к отражению, не имея возможности остановиться.

Таким образом, ничто есть та дыра в бытии, то падение в‑себе к себе, которым конституируется для‑себя. Но это ничто может «быть бывшим», только если его заимствованное существование коррелятивно акту, ничтожащему бытие. Этот постоянный акт, посредством которого в‑себе деградирует в присутствие по отношению к себе, мы будем называть онтологическим актом. Ничто ставит под вопрос бытие посредством бытия, то есть является именно сознанием или для‑себя. Это и есть абсолютное событие, которое происходит с бытием посредством бытия и которое, не имея бытия, постоянно поддерживается бытием. Бытие‑в‑себе является изолированным в своем бытии посредством своей полной положительности; никакое бытие не может образоваться из бытия, и ничего не могло бы произойти с бытием через бытие, если не было бы этого ничто. Ничто есть собственная возможность бытия и его единственная возможность.

Кроме того, эта первоначальная возможность принадлежит только абсолютному акту, который ее реализует. Ничто, будучи ничто бытия, может прийти к бытию только через само бытие. И, несомненно, оно приходит к бытию через особое бытие, которым является человеческая реальность. Но это бытие конституируется как человеческая реальность, поскольку оно есть не что иное, как первоначальный проект своего собственного ничто.

Человеческая реальность, являясь бытием как оно есть в своем бытии и для своего бытия, есть единственная основа ничто в глубине бытия.

Фактичность для‑себя

Тем не менее для‑себя существует. Оно существует, скажем, как бы в качестве бытия, которое не есть то, чем оно является, и есть то, чем оно не является. Оно существует, поскольку, какими бы ни были подводные камни, которые возникают, чтобы заставить его сесть на мель, проект искренности, по крайней мере, мыслим. Оно есть в качестве события в том смысле, в котором я могу сказать, что Филипп II был, что мой друг Пьер есть, существует; оно есть, поскольку оно брошено в мир, заброшено в «ситуацию»; оно есть, поскольку оно является чистой случайностью, поскольку для него, как для вещей в мире, как для этой стены, этого дерева, этой чашки, может ставиться первоначальный вопрос: «Почему это бытие‑здесь такое, а не другое?» Оно есть, поскольку в нем существует нечто, основой которого оно не является: его присутствие по отношению к миру.

Это постижение бытия самим собой как не являющегося своей собственной основой лежит в основе всякого cogito. Примечательно в этом отношении, что оно открывается непосредственно в рефлексивном cogito Декарта. В самом деле, когда Декарт хочет извлечь пользу из своего открытия, он познает сам себя как бытие несовершенное, «потому что оно сомневается». Но в этом несовершенном бытии он констатирует присутствие идеи совершенного. Он воспринимает, следовательно, разрыв между типом бытия, которое он может понять, и бытием, которым он является.

Именно этот разрыв, или недостаток, бытия лежит в основе второго доказательства существования Бога. Если устранить схоластическую терминологию, что остается в действительности от этого доказательства? Очень ясный смысл, что бытие, которое обладает в себе идеей совершенства, не может быть своим собственным основанием, иначе оно создавало бы себя соответственно этой идее.

Другими словами, бытие, которое было бы своим собственным основанием, не могло бы терпеть самого малого разрыва между тем, чем оно является, и тем, что оно постигает, так как оно производило бы себя в соответствии со своим пониманием бытия и могло бы постигать только то, чем оно является. Но это восприятие бытия в качестве недостатка бытия перед бытием есть первоначально понимание посредством cogito своей собственной случайности. Я мыслю, следовательно, я есть. Чем же я являюсь? Бытие, которое не является своим собственным основанием, которое могло бы быть другим, чем оно есть, в той степени, в которой оно не объясняет свое бытие. Как раз эта первичная интуиция нашей собственной случайности у Хайдеггера выступит в качестве первой мотивации перехода от аутентичности к аутентичности. Она является тревогой, зовом совести (Ruf des Gewissens), чувством вины.

По правде говоря, описание Хайдеггера слишком ясно обнаруживает себя как забота об онтологическом основании этики, которой он не собирается заниматься, и желание примирить свой гуманизм с религиозным смыслом трансцендентного. Интуиция нашей случайности не уподобляема чувству вины. Тем не менее остается то, что в восприятии себя мы представляемся в виде неоправдываемого факта.

###### \* \* \*

Но не понимаем ли мы себя сейчас в качестве сознания, то есть в качестве «бытия, которое существует через себя»? Как можем мы быть в единстве одного и того же возникновения в бытии этим бытием, которое существует посредством себя, не будучи основанием своего бытия? Или, другими словами, для‑себя, которое, поскольку оно есть, не является своим собственным бытием в том смысле, в котором оно было бы там основанием, может ли оно быть, поскольку оно является для‑себя, основанием своего собственного ничто? Ответ содержится в вопросе.

В самом деле, если бытие является основанием ничто в качестве ничтожения своего собственного бытия, то это не значит, что оно есть основание своего бытия. Чтобы основать свое собственное бытие, нужно существовать на расстоянии от себя, и это предполагало бы ничтожение бытия как основанного, так и основывающего, двойственность, которая была бы единством: мы снова обратились к случаю для‑себя.

Одним словом, всякое усилие понять идею бытия, которое было бы основанием своего бытия вопреки самому себе, ведет к тому, чтобы образовать идею бытия, которое случайно, как бытие‑в‑себе, стало бы основанием своего собственного ничто.

Причинное действие, где Бог является causa sui, является ничтожащим действием, как всякое повторение себя посредством себя в такой же точно степени, в которой первоначальное отношение необходимости является возвращением к себе, рефлексивностью. И эта первоначальная необходимость, со своей стороны, возникает на основании именно того случайного бытия, которое является, чтобы быть причиной себя.

Что касается попытки Лейбница определить необходимость, исходя из возможности, то есть определения, повторенного Кантом, оно мыслится с точки зрения познания, а не с точки зрения бытия. Переход от возможности к бытию, такой, каким его понимает Лейбниц (необходимое есть бытие, возможность которого предполагает существование), означает переход от нашего незнания к знанию. Возможность может здесь быть на самом деле только в отношении нашей мысли, поскольку она предшествует существованию. Она является внешней возможностью по отношению к бытию, возможностью которого она является, поскольку бытие вытекает здесь из нее как следствие принципа.

Но мы отметили выше, что понятие возможности может рассматриваться в двух аспектах. В самом деле, здесь можно высказать субъективное суждение (возможность того, что Пьер умер, означает мое незнание судьбы Пьера), и в этом случае именно свидетель выносит решение о возможном перед лицом мира; бытие имеет свою возможность вне себя, в чистом наблюдении, которое измеряет его шансы быть; возможность может быть дана нам перед бытием, но именно нам она дана, не являясь вовсе возможностью этого бытия; к возможности шара, который катится по ковру, не относится быть отклоненным складкой на ковре; возможность отклонения не принадлежит и ковру, она может быть лишь установлена свидетелем синтетически как внешнее отношение.

Но возможность может также явиться нам как онтологическая структура реальности; тогда она принадлежит к определенным существованиям как их возможность; она есть возможность, которой являются они и которую они имеют в бытии. В этом случае бытие содержит свои собственные возможности; оно является для них основанием и, следовательно, не может быть, чтобы необходимость бытия вытекала из его возможности. Одним словом, Бог, если он существует, оказывается случайным.

Таким образом, бытие сознания, поскольку это бытие есть в‑себе, чтобы ничтожиться в для‑себя, остается случайным, то есть сознание не может ни придавать себе бытие, ни тем более получать его от других. Кроме того, в действительности как онтологическое, так и космологическое доказательства непригодны для обоснования необходимого бытия; объяснение и основание моего бытия, поскольку я являюсь таким бытием, не могут быть найдены в необходимом бытии; предпосылки: «Все то, что случайно, должно найти основание в необходимом бытии. А я «случаен» — обозначают желание основать, а не реальное основание. Они не могут ни в коем случае объяснить в действительности эту случайность‑здесь, но только абстрактную идею случайности вообще. Кроме того, речь тут идет о ценности, не о факте. Но если бытие‑в‑себе случайно, оно возобновляется, чтобы деградировать в для‑себя. Оно является, чтобы потеряться в для‑себя.

Одним словом, бытие есть и может только быть. Но собственная возможность бытия — возможность, которая открывается в ничтожащем акте, — означает быть основанием себя в качестве сознания через жертвенный акт, который ничтожит бытие; для‑себя есть именно в‑себе, потерявшееся как в‑себе, чтобы основать себя в качестве сознания.

###### \* \* \*

Сознание сохраняет от самого себя свое бытие‑сознание и может отсылать только к самому себе, поскольку оно является своим собственным ничтожением; но то, что ничтожится в сознании, не может быть названо основанием сознания и является случайным в‑себе. В‑себе ничего не может основывать; если оно основывается, то это потому, что оно модифицируется в для‑себя. Оно есть основание самого себя, поскольку оно уже больше не является в‑себе; здесь перед нами происхождение всякого основания. Если бытие‑в‑себе не может быть ни своим собственным основанием, ни основанием других существований, то основание вообще приходит в мир через для‑себя. Для‑себя не только основывает себя как ничтожимое в‑себе, но с ним впервые появляется основание.

Тем не менее это поглощенное и ничтожимое в‑себе в том абсолютном событии, которым оказывается появление основания или возникновение для‑себя, остается в глубине для‑себя как его первоначальная случайность. Сознание является своим собственным основанием, но остается случайным, что сознание существует скорее, чем чистое и простое в‑себе в бесконечности.



В 1939 году Сартр был призван во французскую армию, в 1940 году захвачен немецкими войсками, провёл девять месяцев в качестве военнопленного. Именно в этот период Сартр прочитал книгу Мартина Хайдеггера «Бытие и время», ставшую основным стимулом к написанию его собственного эссе по феноменологической онтологии: в 1943 году Сартр опубликовал философское исследование «Бытие и ничто». После возвращения из плена в Париж Сартр участвовал в создании подпольной антифашистской группы «Социализм и свобода». Незадолго до освобождения Франции Сартр познакомился с Альбером Камю; они оставались друзьями несколько лет.

Абсолютное событие или для‑себя случайно в своем бытии. Если я расшифровываю данные дорефлексивного cogjto, я констатирую, конечно, что для‑себя отсылает к себе. Каким бы оно ни было, оно есть в форме сознания бытия. Жажда отсылает к сознанию жажды, в котором она является как в своем основании, и наоборот. Но целостность «отражение‑отражающее», если бы она могла быть данной, была бы случайной и в‑себе. Только эта целостность не может быть достигнута, поскольку я не могу сказать, ни что сознание жажды есть сознание жажды, ни что жажда есть жажда. Она выступает здесь как ничтожимая целостность, как распадающееся единство феномена.

Если я постигаю феномен как множество, оно само определяется как целостное единство и через это его смыслом является случайность, то есть я могу спросить себя: почему я являюсь жаждой, почему я являюсь сознанием этого стакана, этого Я? Но в то время как я рассматриваю эту целостность в самой себе, она ничтожится под моим взглядом, ее нет, она существует, чтобы не быть, и я возвращаюсь к для‑себя, постигаемому в его намечающейся двойственности как основание себя; я охвачен этим гневом, поскольку я делаю себя как сознание гнева; устраните эту причину себя, которая конституирует бытие‑для‑себя, и вы больше не встретите ничего, даже «гнева‑в‑себе», так как гнев по природе существует как для‑себя.

Для‑себя поддерживается постоянной случайностью, которую оно берет на свой счет и ассимилирует, не будучи в состоянии никогда ее устранить. Эту постоянно рассеивающуюся случайность в‑себе, которая преследует для‑себя и привязывает его к бытию‑в‑себе, никогда не позволяя себя охватить, мы и будем называть фактичностью для‑себя.

Именно эта фактичность позволяет сказать, что она есть, что она существует, хотя мы не можем никогда ее реализовать, и что мы ее постигаем всегда через для‑себя. Не может быть ничего без игры в бытие. Если я являюсь официантом кафе, это может быть только по способу не быть им. И это верно; если бы я мог быть официантом кафе, я производил бы себя внезапно в качестве случайной тождественной целостности. Этого вовсе не происходит; это случайное бытие, бытие в‑себе всегда ускользает от меня. Но чтобы я мог свободно представить смысл обязанностей, которые предполагает моя профессия, нужно, чтобы в определенном смысле, в глубине для‑себя, как постоянно распадающейся целостности, было дано бытие‑в‑себе как рассеивающаяся случайность моей ситуации.

Именно это следует из того факта, что если я должен играть в бытие официанта кафе, чтобы быть им, то по крайней мере я мог бы играть в бытие дипломата или матроса, которыми я не буду. Этот неуловимый факт моего положения, это неощутимое различие, которое отделяет реализующуюся комедию от просто комедии как таковой, именно это делает то, что для‑себя, выбирая смысл своей ситуации и конституируясь как основание самого себя в ситуации, не выбирает свою ситуацию.

Как раз это и обусловливает, что я постигаю себя одновременно как полностью ответственного за свое бытие, поскольку я являюсь его основанием, и вместе с тем как полностью неоправдываемого. Без фактичности сознание могло бы выбирать свои связи с миром способом, которым души из «Государства» Платона выбирают свое местоположение; я мог бы определиться, «родиться рабочим» или «родиться буржуа». Но с другой стороны, фактичность не может конституировать меня быть буржуа или быть рабочим.

Собственно говоря, она даже не противодействует факту, поскольку, обнаруживая ее в инфраструктуре дорефлексивного cogito, я придаю ей смысл и сопротивляемость. Она является лишь указанием, которое я даю сам себе из бытия, к которому я должен присоединиться, чтобы быть тем, чем я являюсь. Ее невозможно постигнуть в грубой обнаженности, поскольку все, что мы будем находить в ней, уже принято и свободно создано. Простой факт «быть здесь», за этим столом, в этой комнате есть уже чистый объект пограничного понятия и не может быть достигнут как таковой. И однако он содержится в моем «сознании быть здесь» как его полная случайность, как ничтожимое в‑себе, на основе которого для‑себя производит самого себя в качестве «сознания быть здесь». Для‑себя, углубляясь как «сознание быть здесь», будет всегда открывать в себе только мотивации, то есть оно будет постоянно ссылаться на себя самого и свою постоянную свободу. («Я нахожусь здесь, чтобы…» и т. д.)

Но случайность, которая переносит эти мотивации, в той мере, в которой они полностью основывают сами себя, и является фактичностью для‑себя. Отношение для‑себя, которое является своим собственным основанием в качестве для‑себя в фактичности, может быть точно названо: необходимость факта. Именно эту необходимость факта Декарт и Гуссерль понимали в качестве конституирующей очевидность cogito. Для‑себя является необходимым, поскольку оно основывает само себя. И именно поэтому оно является мыслимым объектом аподиктической интуиции: я не могу сомневаться, что я есть. Но в качестве этого для‑себя, каким оно предстает, оно могло бы и не быть, оно обладает всей случайностью факта. Таким же образом, как моя ничтожимая свобода постигает себя через тревогу, для‑себя сознает свою фактичность: оно чувствует свою полную беспричинность, оно постигает себя в качестве ничто, как излишнее.

###### \* \* \*

Не нужно смешивать фактичность с картезианской субстанцией, атрибутом которой является мышление. Конечно, мыслящая субстанция существует только ввиду того, что она мыслит и, будучи вещью сотворимой, она участвует в случайности ens creatum (быть созданной). Но она есть. Она сохраняет свойство в‑себе в своей целостности, хотя для‑себя является ее атрибутом. Именно это называют субстанциалистской иллюзией Декарта.

Для нас, напротив, появление для‑себя или абсолютное событие отсылает к усилию в‑себе, чтобы основать себя; оно соответствует попытке бытия устранить случайность своего бытия; но эта попытка заканчивается ничтожением в‑себе, поскольку в‑себе не может себя основать, не вводя себя или ничтожащую и рефлексивную отсылку в абсолютное тождество своего бытия и, следовательно, не деградируя в для‑себя.

Для‑себя соответствует, таким образом, убывающему разрушению в‑себе, и в‑себе ничтожится и углубляется в попытку основать себя. Оно, следовательно, не является субстанцией, атрибутом которой было бы для‑себя и которая производила бы мышление, не исчерпываясь в самом этом производстве. Оно остается просто в для‑себя как воспоминание о бытии, как его неоправданное присутствие по отношению к миру.

Бытие‑в‑себе может основать свое ничто, но не свое бытие; в своей декомпрессии оно ничтожится в для‑себя, которое становится в качестве для‑себя своим собственным основанием; но его случайность в‑себе недосягаема. Именно это остается из в‑себе в для‑себя как фактичность, и как раз благодаря этому для‑себя имеет только необходимость факта, то есть является основанием своего бытия‑сознания, или существования, но оно не может никоим образом стать основанием своего присутствия.

Таким образом, сознание ни в коем случае не может воздержаться от бытия, и тем не менее оно полностью ответственно за свое бытие.

Для‑себя и бытие ценности

Исследование человеческой реальности должно начинаться с cogito. Но картезианское «Я мыслю» задумано в перспективе мгновенности временности. Можно ли найти в глубине cogito средство превзойти эту мгновенность?

Если человеческая реальность ограничивается в бытии «Я мыслю», она будет иметь только истину мгновения. И совершенно верно, что она у Декарта имеет мгновенную целостность, поскольку сама по себе вовсе не претендует на будущее, поскольку нужен акт непрерывного «творения», чтобы заставить ее переходить от одного мгновения к другому.

Но можно ли понять истину мгновения? И не включает ли cogito на свой манер прошлое и будущее?

Хайдеггер настолько убежден, что «Я мыслю» Гуссерля является очаровывающей и удерживающей ловушкой, что полностью избегает ссылки на сознание в своем описании Dasein. Он стремится показать Dasein непосредственно как заботу, убегающую от себя в своем проекте к возможностям, которыми Dasein является.

Именно этот проект себя за свои пределы есть то, что он называет «пониманием» (Verstand) и что позволяет ему определить человеческую реальность как «открывающую‑открываемую». Но эта попытка показать вначале убегание от себя Dasein встречает со своей стороны непреодолимые трудности: нельзя устранить вначале измерение «сознания», чтобы после восстановить его.

Понимание имеет смысл, только если оно есть сознание понимания. Моя возможность может существовать как моя возможность лишь тогда, когда именно мое сознание убегает от себя к ней. Иначе вся система бытия и ее возможности опускаются в бессознательное, то есть в бытие‑в‑себе. И вот мы снова отброшены к cogito. Нужно исходить из него. Можно ли расширить его, не теряя результатов рефлексивной очевидности? Что нам открыло описание для‑себя?

Вначале мы встретили ничтожение, которым бытие‑для‑себя затрагивается в своем бытии. И это открытие ничто не выступает для нас как выходящее за границы cogito. Но рассмотрим это подробнее.

Для‑себя не может поддерживать ничтожение, не определяясь само как недостаток бытия. Это значит, что ничтожение не совпадает с простым введением пустоты в сознание. Внешнее бытие не удалило в‑себе из сознания, но как раз для‑себя постоянно определется не быть в‑себе. Это значит, что оно может основываться, только исходя из в‑себе и напротив в‑себе. Таким образом, ничтожение, будучи ничтожением бытия, представляет первоначальное отношение между бытием для‑себя и бытием в‑себе.

Конкретное и реальное в‑себе полностью присутствует в центре сознания как то, чем сознание определяется не быть. Cogito должно с необходимостью подвести нас к открытию этого целостного и внедосягаемого присутствия в‑себе. И, несомненно, факт этого присутствия будет самой трансцендентностью для‑себя. Но как раз именно ничтожение лежит в основе трансцендентности, понимаемой как первоначальная взаимосвязь для‑себя с в‑себе. Таким образом, мы смутно предвидим средство выхода из cogito. Глубоким смыслом cogito в силу его природы является выход за пределы себя. Онтологическое описание показало непосредственно, что это бытие есть основание себя в качестве недостатка бытия, то есть что оно определяет себя в своем бытии через бытие, которым оно не является.

###### \* \* \*

Есть достаточно способов не быть, и некоторые среди них не достигают глубокой природы бытия, которое не есть то, чем оно не является. Так, например, если я говорю о чернильнице, что она не птица, то чернильница и птица пребывают нетронутыми отрицанием. Последнее есть внешнее отношение, которое может быть установлено только посредством человеческой реальности.

Напротив, есть тип отрицаний, который устанавливает внутреннее отношение между тем, что отрицают, и тем, с помощью чего отрицают. Из всех внутренних отрицаний то, которое проникает на самую большую глубину в бытие, конституирует в своем бытии бытие, которым оно отрицает, вместе с бытием, которое оно отрицает, и есть недостаток.

Этот недостаток не принадлежит к природе в‑себе, которое целиком есть положительность. Он появляется в мире только с возникновением человеческой реальности. Лишь в человеческом мире могут быть недостатки. Недостаток предполагает тройственность: то, чего недостает, или недостающее, то, кому недостает того, чего недостает, или существующее, и целостность, которая распалась посредством недостатка и которая будет восстановлена посредством синтеза недостающего и существующего: это и есть недостаток.

Бытие, которое дано в интуиции человеческой реальности, всегда является тем, у чего чего‑то недостает, или существующим. Например, если я говорю, что луна неполная и что ей не хватает части, то я выношу это суждение, исходя из полной интуиции выросшей луны. Таким образом, то, что дается в интуиции, есть в‑себе, которое само по себе не является ни законченным, ни незаконченным, но которое есть то, что оно есть во всей его простоте без связи с другими существованиями.

Для того чтобы это в‑себе постигалось как растущая луна, нужно, чтобы человеческая реальность отослала данное к проекту реализованной целостности (здесь — к диску полной луны) и снова возвратилась к данному, чтобы конституировать его как растущую луну. Иными словами, чтобы реализовать его в своем бытии, исходя из целостности, которая становится для него основанием. И в этом процессе недостающее будет полагаемо как то, синтетическое присоединение чего к существующему снова воссоздает синтетическую целостность недостатка.

В этом смысле недостающее — той же самой природы, что и существующее; оно страдает от разрушения ситуации, для которой оно стало бы существующим, которому недостает того, чего недостает, в то время как существующее стало бы недостающим. Это недостающее как дополнение существующего определяется в своем бытии посредством синтетической целостности недостатка.

Таким образом, в человеческом мире незаконченное бытие, которое дается в интуиции как недостающее, конституируется через недостаток в своем бытии, то есть посредством того, чем оно не является. Именно полная луна придает растущей луне ее бытие как растущей; именно то, чего нет, определяет то, что есть; в бытии существующего в качестве коррелята человеческой трансцендентности обнаруживается выход за пределы себя к бытию, которым оно не является, как к своему смыслу.

###### \* \* \*

Человеческая реальность, посредством которой недостаток появляется в мире, должна сама быть недостатком. Так как недостаток может прийти из бытия только посредством недостатка, в‑себе не может быть причиной недостатка для самого себя. Другими словами, чтобы бытие являлось недостающим или недостатком, нужно, чтобы оно создавало в себе свой собственный недостаток; только бытие, которого не хватает, может перевести бытие к недостатку.

Чтобы доказать, что человеческая реальность есть недостаток, достаточно существования в качестве человеческого факта желания. В самом деле, как объяснить желание, если под ним хотят видеть психическое состояние, то есть бытие, природа которого заключается в том, чтобы быть тем, чем оно является? Бытие, которое есть то, чем оно является, в той степени, в которой оно рассматривается как являющееся тем, что оно есть, не требует ничего, чтобы дополнить себя. Незавершенная окружность требует завершенности лишь поскольку она возвышается человеческой трансцендентностью. В себе она завершена и вполне положительна как открытая кривая. Психическое состояние, которое существовало бы с достаточностью этой кривой, не могло бы обладать сверх этого ни малейшим «зовом к» другой вещи; оно было бы самим собой, без всякого отношения с тем, что не является им; чтобы конституировать его как голод или жажду, необходима была бы внешняя трансцендентность, которая переводила бы его к целостности «утоленного голода», подобно тому как растущую луну она переводит в полную луну. Нельзя выйти из положения, делая из желания некоторый conatus (усилие) наподобие физической силы. Ибо conatus, опять же, даже если ему придают действительность причины, не может содержать в себе свойство желания другого состояния. Conatus как производитель состояний не может отождествиться с желанием как зовом состояния.

Обращение к психофизиологическому параллелизму не позволит устранить эти трудности; жажда как органический феномен, как «физиологическая» потребность в воде не существует. Организм, лишенный воды, содержит некоторые положительные феномены, например определенное свертывающее уплотнение кровяной жидкости, которое, со своей стороны, вызывает некоторые другие феномены. Совокупностью является положительное состояние организма, которое отсылает только к самому себе, точно так же как уплотнение некоторого раствора, вода из которого испаряется, не может рассматриваться в самом себе как желание воды стать раствором. Если предполагают точное соответствие психического и физиологического, то оно может установиться только на основе онтологического тождества, каким его представлял Спиноза.

Следовательно, бытие психической жажды будет бытием в себе состояния, и мы опять отсылаемся к трансцендентному свидетелю. Но тогда жажда будет желанием для этой трансцендентности, не для самой себя; она будет желанием в глазах другого. Если желание должно быть само себе желанием, нужно, чтобы оно было само трансцендентностью, то есть чтобы по природе оно являлось выходом из себя к желаемому объекту. Другими словами, необходимо, чтобы оно было недостатком, но не недостатком‑объектом, испытываемым недостатком, создаваемым переводом к тому, чем оно не является; необходимо, чтобы оно было своим собственным недостатком чего‑то. Желание есть недостаток бытия, оно преследуемо в самой глубине своего бытия бытием, желанием которого оно является. Таким образом, оно свидетельствует о существовании недостатка в бытии человеческой реальности.

###### \* \* \*

Если человеческая реальность есть недостаток, через нее возникает в бытии тройственность существующего, недостающего и недостатка. Чем же являются три члена этой тройственности?

Роль существующего играет здесь именно то, что дается cogito как непосредственность желания. Например, для‑себя мы поняли как не являющееся тем, чем оно является, и являющееся тем, чем оно не является. Но чем может быть недостаток?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно возвратиться к понятию недостатка и яснее определить связь, которая объединяет существующее с недостающим. Эта связь не может быть простой смежностью. Если то, чего недостает, так глубоко присутствует в самом своем отсутствии, в глубине существующего, то, значит, существующее и недостающее сразу постигаются и переводятся в единство той же самой целостности. И то, что само конституируется как недостаток, может это осуществить, только переводясь к большой распадающейся форме.

Таким образом, недостаток есть явление на фоне целостности. К тому же не имеет значения, что эта целостность была бы дана в самом начале и в настоящем разрушена («руки Венеры Милосской отсутствуют…») или что она не была еще реализована («ему не хватает мужества»).

Имеет значение лишь то, чтобы недостающее и существующее давались или постигались как бы перед исчезновением в единстве недостающей целостности. Все, чего недостает, недостает в… для… И то, что дано в единстве первоначального появления, есть именно для, понимаемое как еще не являющееся или уже не являющееся отсутствие, к которому возвышается или возвышалось усеченное существующее, которое этим самым конституируется в качестве усеченного (неполного).

Чем является «для» в человеческой реальности? Для‑себя как основание себя есть возникновение отрицания. Оно основывает себя, поскольку отрицает из себя определенное бытие или способ бытия. Что оно отрицает или устраняет, есть, как мы знаем, бытие‑в‑себе.

Но не любое бытие‑в‑себе; человеческая реальность есть прежде всего свое собственное ничто. То, что она отрицает или ничтожит из себя как для‑себя, может быть только себя. Она конституируется этим ничтожением и присутствием в нем того, что она устраняет как ничтожимое; именно это себя‑как‑бытие‑в‑себе недостающее придает смысл человеческой реальности.

Поскольку в своем первоначальном отношении к себе человеческая реальность не есть то, чем она является, ее отношение к себе не первоначально и может получить свой смысл только из первичного отношения, которое оказывается не действительным отношением или тождеством.

Именно себя, которое было бы тем, что оно есть, позволяет понять для‑себя как не являющееся тем, что оно есть; отношение, которое отрицается в определении для‑себя и которое как таковое должно быть положено вначале, и есть отношение, выступающее как постоянное отсутствие для‑себя в самом себе по способу тождества.

Смысл этого неуловимого беспокойства, посредством которого жажда ускользает и не является жаждой, поскольку она есть сознание жажды, и есть жажда, которая проявлялась бы в качестве жажды, неотступно занятой собой. Недостающее для‑себя и есть то себя, каким оно оказывается в‑себе.

###### \* \* \*

Нельзя смешивать, однако, это недостающее в‑себе с фактичностью в‑себе. Фактичность в‑себе в своей неудаче основать себя развертывается в чистое присутствие для‑себя к миру. Недостающее в‑себе, напротив, есть чистое отсутствие. Кроме того, неудача основывающего акта заставляет появиться из в‑себе для‑себя в качестве основания своего собственного ничто. Но смысл недостающего основывающего акта остается трансцендентным. Для‑себя в своем бытии является поражением, поскольку оно оказывается основанием только самого себя в качестве ничто.

По правде говоря, это поражение есть само его бытие, но оно имеет смысл, только если понимает себя как поражение в присутствии бытия, которое оно потерпело от бытия, то есть бытия, которое было бы основанием его бытия, а не только основанием его ничто, то есть было бы его основанием как совпадение с собой. По природе cogito отсылает к тому, чего ему не хватает, недостает, поскольку оно является cogito, преследуемое бытием, как это хорошо видел Декарт; таково происхождение трансцендентности: человеческая реальность является своим собственным переходом к тому, чего ей не хватает, она переводит себя в отдельное бытие, которым она была бы, если была бы тем, чем она является.

Человеческая реальность не является чем‑то, что существовало бы вначале, чтобы после не иметь того или другого; она с начала существует как недостаток и в непосредственной синтетической связи с тем, чего ей не хватает. Таким образом, чистое событие, посредством которого человеческая реальность появляется как присутствие к миру, понимается через себя как ее собственный недостаток.

Человеческая реальность представляет себя в начале своего существования как неполное бытие. Она понимает себя как то, чем она не является, в присутствии единичной целостности, ей недостающей, которой она является в форме небытия и которая есть то, чем она является. Человеческая реальность оказывается постоянным переходом к совпадению с собой, которое никогда не осуществляется. Если cogito стремится к бытию, то именно через свое возникновение оно переводится к бытию, определяясь в своем бытии как бытие, в котором не хватает совпадения с собой, чтобы быть тем, чем оно является. Cogito нерасторжимо связано с бытием‑в‑себе не как мышление со своим объектом, что релятивизировало бы в‑себе, но как недостаток в том, что определяет его недостаток.

В этом смысле второе картезианское доказательство неоспоримо: несовершенное бытие переводит себя к совершенному бытию; бытие, которое является лишь основанием своего ничто, возвышается к бытию, которое есть основание своего бытия. Но бытие, к которому возвышается человеческая реальность, не есть трансцендентный Бог; оно находится в середине ее самой, оно является лишь человеческой реальностью в качестве целостности.

Действительно, именно эта целостность не является просто случайностью в‑себе трансцендентного. То, что сознание постигает как бытие, к которому оно переходит, если бы оно было чистым в‑себе, то совпадало бы с устранением сознания. Но сознание вовсе не переходит к своему устранению; оно не хочет потеряться в тождественности бытия в‑себе как границе этого перехода. Именно для самого себя как такового для‑себя требует бытия‑в‑себе.

Таким образом, это постоянно отсутствующее бытие, которое преследует для‑себя, есть как раз оно само, застывшее в‑себе. Указанный синтез для‑себя с в‑себе невозможен; он был бы своим собственным основанием не как ничто, но как бытие и сохранял бы у себя необходимую прозрачность сознания и в то же время совпадение с собой бытия‑в‑себе. Он поддерживал бы у себя это возвращение к себе, которое обусловливает всякую необходимость и всякое основание. Но это возвращение к себе было бы без расстояния; оно вовсе не было бы присутствием к себе, но тождеством с собой.

Короче говоря, это бытие было бы именно собой, которое, как мы показали, могло бы существовать только как отношение постоянно рассеивающееся, но оно было бы им в качестве субстанциального бытия. Следовательно, человеческая реальность появляется как таковая в присутствии своей собственной целостности или как недостаток этой целостности. И эта целостность не может быть данной по природе, поскольку она соединяет в себе несовместимые свойства в‑себе и для‑себя. И пусть нас не упрекают в напрасном изобретении бытия такого рода; когда эта целостность, где бытие и абсолютное отсутствие которой гипостазируются в качестве трансцендентности вне мира, посредством последующего движения мысли, она принимает имя Бога. И не есть ли Бог одновременно и бытие, которое является тем, чем оно является, поскольку он есть вся положительность и основание мира, и бытие, которое не есть то, чем оно является, и есть то, чем оно не является, как сознание себя и в качестве своего необходимого основания? Человеческая реальность страдает в своем бытии, поскольку она появляется в бытии как постоянно преследуемая целостностью, которой она не в состоянии быть, потому что как раз она не может достичь в‑себе, не теряя себя как для‑себя. Она является, следовательно, несчастным сознанием по природе, без возможности выхода из состояния несчастья.

###### \* \* \*

Но каким является, собственно, в своем бытии это бытие, в которое переходит несчастное сознание? Будем ли мы говорить, что оно не существует? Противоречия, которые мы открываем в нем, доказывают только, что оно не может быть реализовано. И ничего нельзя возразить против этой очевидной истины: сознание может существовать только как включенное в это бытие, которое его окружает со всех сторон и выводит из призрачного присутствия; это бытие, которым оно является и тем не менее не является. Станем ли мы говорить, что это бытие относительно к сознанию?

Это значило бы смешивать его с объектом тезиса. Это бытие не полагается сознанием и перед сознанием; нет сознания этого бытия, поскольку оно преследует нететическое сознание себя. Оно выражает сознание в качестве смысла его бытия, и сознание не является больше сознанием его, как оно не является сознанием себя. Однако оно не может больше ускользнуть от сознания; но поскольку сознание устремляется к бытию как сознание бытия, оно находится здесь. Как раз не сознание придает свой смысл этому бытию, как оно делает это с данной чернильницей или данным карандашом; но без этого бытия, которым оно является в форме небытия, сознание не было бы сознанием, то есть недостатком; более того, от этого бытия сознание приобретает свое значение как сознание.

Бытие появляется в то же время, что и сознание, одновременно в его сердцевине и вне его; оно является абсолютной трансцендентностью в абсолютной имманентности; не существует приоритета ни его перед сознанием, ни сознания перед ним, они являются парой. Несомненно оно не может существовать без для‑себя, но последнее не может также существовать без него. Сознание полагается по отношению к этому бытию по способу быть этим бытием, так как оно само есть сознание, но в качестве бытия, которым сознание не может быть. Бытие само есть сознание, находится в его сердцевине, недосягаемое, как отсутствующее и нереализуемое; его природа состоит в том, чтобы заключать в себе свое собственное противоречие; его отношение к для‑себя является целостной имманентностью, завершающейся в целостной трансцендентности.

Впрочем, нельзя понимать это бытие как присутствующее в сознании только с теми абстрактными чертами, которые установили наши исследования. Конкретное сознание появляется в ситуации, и оно является особенным и индивидуализированным сознанием этой ситуации и сознанием себя в ситуации. Именно в этом конкретном сознании присутствует «себя» («свое»), и все конкретные характеристики сознания имеют свои корреляты в целостности «себя». «Себя» является индивидуальным, и в качестве своего индивидуального завершения оно преследует для‑себя. Чувство, например, является чувством в присутствии нормы, то есть чувством того же типа, но которое было бы тем, чем оно является.

Эта норма, или целостность аффективного «себя», непосредственно присутствует как недостаток страдающего в самой сердцевине страдания. Страдают, и страдают, чтобы страдать не полностью. Страдание, о котором мы говорим, никогда не является целиком тем, которое мы чувствуем. То, что мы называем «прекрасным», «правдивым» или «истинным» страданием, которое нас волнует, это именно страдание, о котором мы читаем на лицах других, еще лучше на портретах, на лице статуи, на трагической маске.

Как раз это страдание имеет бытие. Оно открывается нам как полностью плотное и объективное, которое не ждет нашего прихода, чтобы быть, и которое выступает за пределы сознания, которое мы о нем имеем; оно находится здесь, в середине мира, непроницаемое и плотное, как это дерево или этот камень, оно твердо; наконец, оно есть то, чем оно является; мы можем сказать о нем: это страдание там выражается такой‑то гримасой, нахмуриванием бровей. Оно поддерживается и выражается посредством лица, но не создается им. Оно основывается на нем, оно вне пассивности и активности, вне отрицания и утверждения, оно есть. И однако оно может быть только сознанием себя. Мы хорошо знаем, что эта маска не выражает ни бессознательную гримасу спящего, ни гримасу мертвого. Она отсылает к возможностям, к ситуации в мире.

Страдание является осознанным отношением к этим возможностям, к этой ситуации, но отверделым, отлитым в бронзу бытия; и именно как таковое оно нас очаровывает; оно является как бы деградированным приближением этого страдания‑в‑себе, которое преследует наше собственное страдание.

Страдание, которое испытываю я, напротив, никогда не является фактически достаточным страданием, чтобы оно ничтожшюсь как в себе посредством того же акта, в котором оно основывается. Оно ускользает как страдание к сознанию страдания. Я не могу никогда быть захвачен врасплох им, так как оно появляется точно в той мере, в какой я его испытываю. Его полупрозрачность отнимает у него всю глубину. Я не могу наблюдать его, как я наблюдаю эту статую, поскольку я делаю его и его знаю. Если нужно страдать, я хотел бы, чтобы мое страдание охватило меня, переполнило, как беда; однако необходимо, чтобы я дал ему существование в моей свободной спонтанности. Я хотел бы одновременно быть им и испытать его, но это огромное и непроницаемое страдание, которое меня переносит за мои пределы, оно непрерывно касается меня своим крылом, однако я не могу его схватить. Я нахожу только себя, который жалуется, стонет, который должен, чтобы реализовать это страдание, каким я являюсь, играть беспрерывно комедию страдания. Я простираю руки, я кричу, чтобы существа в‑себе, звуки, жесты проходили в мире, ведомые страданием в‑себе, которым я не могу быть.

Каждый стон, каждое выражение лица того, кто страдает, имеет в виду изваять статую в‑себе из страдания. Но эта статуя будет существовать всегда только посредством других и для других. Мое страдание страдает бытием того, чем оно не является, небытием того, чем оно является; чуть было не соединившись с собой, оно ускользает, отделенное от себя посредством ничто, посредством того ничто, основанием которого оно само выступает. Оно словоохотливо, поскольку не является достаточным, но его идеалом служит молчание. Молчание статуи, усталого человека, который опустил голову и закрыл лицо, ничего не говоря. Но этот молчаливый человек не говорит именно для меня. В самом себе он неистощимо словоохотлив, так как слова внутреннего языка выступают в качестве эскизов «себя» из страдания. Только в моих глазах он «раздавлен» страданием; в себе самом он чувствует себя ответственным за это горе, которого он хочет, не желая, и не хочет, желая его; он преследуем постоянным отсутствием, отсутствием неподвижного и немого страдания, которое есть свое, конкретная целостность, остающаяся недосягаемой для‑себя, которое страдает, для человеческой реальности в страдании.

Как видно, это само‑страдание, которое посещает мое страдание, никогда им не полагаясь. И мое реальное страдание не является усилием, чтобы достигнуть себя. Но оно может быть страданием только в качестве сознания недостаточного бытия страдания в присутствии этого полного и отсутствующего страдания.

###### \* \* \*

Мы можем сейчас определить с большей четкостью то, что является бытием себя: это — ценность. В самом деле, ценность характеризуется двояким свойством, которое моралисты объясняли весьма недостаточно — безоговорочно быть и не быть. Действительно, как ценность она имеет бытие; но это нормативно существующее как раз не имеет бытия в качестве реальности. Ее бытие — быть ценностью, то есть не быть бытием. Таким образом, бытие ценности как ценности означает бытие того, что не имеет бытия. Ценность, следовательно, кажется неуловимой; принимать ее за бытие — значит рисковать полным непризнанием ее нереальности и предъявлять к ней, как социологи, требование быть фактом среди других фактов. В этом случае случайность бытия убивает ценность. Но и наоборот, если обращают исключительное внимание только на идеальность ценностей, то устраняют у них бытие и, за недостатком бытия, они пропадают.

Несомненно, я могу, как это показал Шелер, достигнуть интуиции ценностей, исходя из конкретных проявлений; я могу постигнуть благородство по некоторому благородному действию. Но ценность, постигаемая таким образом, не дается как находящаяся в бытии на одном уровне с действием, которое она оценивает, например наподобие того, как сущность «красное» находится в отношении к единичному красному. Она предстает как находящаяся по ту сторону рассматриваемых действий, как граница, например, бесконечной прогрессии благородных действий. Ценность находится вне бытия. Однако, если не отделываться словами, нужно признать, что это бытие вне бытия обладает некоторым образом бытием.



*Жан‑Поль Сартр и Симона де Бовуар.*

Сартр вместе с Симоной де Бовуар и Морисом Мерло‑Понти издавал журнал «Новые времена», в котором печатались статьи по философии, политике, различного рода эссе и т. д. В 1956 году Сартр и Бовуар поддержали (в отличие от Камю) борьбу алжирского народа за независимость от Франции. Сартр защищал свободу народов определять свою судьбу, определял насилие как «гангренную производную колониализма». После неоднократных угроз французских националистов ими была дважды взорвана квартира Сартра в Париже; редакцию «Новых времён» националисты захватывали пять раз.

Эти соображения достаточны, чтобы допустить, что человеческая реальность является тем, посредством чего ценность приходит в мир. Итак, ценность имеет для смысла бытия то, к чему бытие возвышает себя; всякий оценивающий акт является отрывом своего бытия к… Ценность, будучи всегда и повсюду по ту сторону всех возвышений, может быть рассматриваема как безусловное единство всех возвышений бытия. И этим она образует пару с реальностью, которая с самого начала возвышает свое бытие и посредством которой возвышение приходит в бытие, то есть с человеческой реальностью. Отсюда следует, что ценность, будучи безусловно вне всех возвышений, должна быть первоначально вне самого бытия, которое возвышает, так как это единственный способ, которым она может быть с самого начала вне всех возможных возвышений.

Действительно, если любое возвышение должно возвышаться, необходимо, чтобы бытие, которое возвышает, было бы априори возвышаемо, поскольку оно само есть источник возвышений; таким образом, ценность, принимаемая в своем начале, или высшая ценность, находится вне и для трансцендентности. Она находится вне того, что возвышает и основывает все мои возвышения, но к чему я никогда не могу возвыситься, поскольку как раз мои возвышения ее предполагают. Она есть недостигаемое всеми недостатками, а не недостающее.

Ценность есть «свое», поскольку она преследует сердцевину для‑себя в качестве того, ради чего для‑себя является. Высшая ценность, к которой во всякое мгновение возвышается сознание посредством своего бытия, есть абсолютное бытие себя со своими свойствами тождества, чистоты, постоянства и т. д., и поскольку оно является своим собственным основанием.

Именно это позволяет нам понять, почему ценность может одновременно быть и не быть. Она выступает как смысл всякого возвышения и как находящаяся вне его; она — как отсутствующее в‑себе, которое преследует бытие‑для‑себя. Но, рассматривая ее, можно увидеть, что она сама есть возвышение этого бытия‑в‑себе, потому что она дает его себе. Она находится вне своего собственного бытия, являющегося видом совпадения с самим собой, так как она тотчас же возвышает это бытие с его постоянством, чистотой, плотностью, тождеством, молчанием, требуя эти качества в виде присутствия к себе. И наоборот, если начинают с рассмотрения ее как присутствия к себе, это присутствие тотчас затвердевает, застывает в‑себе.

Кроме того, она обнаруживается в своем бытии недостающей целостностью, которой бытие стремится стать. Она появляется для бытия не потому, что это бытие есть то, чем оно является, в полной случайности, но поскольку оно есть основание своего собственного ничтожения. В этом смысле ценность преследует бытие, поскольку оно основывается не таким, как оно есть: ценность преследует свободу. Это значит, что отношение ценности к для‑себя весьма своеобразно; она является бытием, которое имеет в бытии для‑себя, поскольку оно есть основание своего ничто в бытии. И если оно имеет в бытии это бытие, то не под влиянием внешнего принуждения; не потому, что ценность, как первый двигатель Аристотеля, действовала бы на него действительным притяжением, не в силу свойства, получаемого от ее бытия, но делается бытием в качестве имеющего это бытие.

Одним словом, «себя», для‑себя и их отношение определяются сразу в границах безусловной свободы — в том смысле, что ничего не заставляет существовать ценность, если бы не свобода, которая тут же делает самого меня существующим — и в рамках конкретной фактичности, поскольку как основание своего ничто для‑себя не может быть основанием своего бытия. Существует, следовательно, полная случайность бытия‑для‑ценности, которая перейдет затем на всю мораль, чтобы ее пронизать и релятивизировать, и вместе с тем есть свободная и абсолютная необходимость.

###### \* \* \*

Ценность в своем первоначальном появлении вовсе не полагается посредством для‑себя; она ему сосубстанциальна в той степени, что совсем нет сознания, которое не сопровождалось бы своей ценностью, и что человеческая реальность в широком смысле охватывает для‑себя и ценность. Если ценность преследует для‑себя, не являясь им полагаемой, это значит, что она не является объектом тезиса; в самом деле, для этого нужно было бы, чтобы для‑себя было объектом полагания самому себе, поэтому ценность и для‑себя могут появиться только в сосубстанциальном единстве пары. Следовательно, для‑себя как нететическое сознание себя не существует перед ценностью в том смысле, в котором для Лейбница монада существует «только перед лицом Бога».

Таким образом, ценность совсем неизвестна на этой стадии, поскольку познание ставит объект перед сознанием. Она только дана с нететической полупрозрачностью для‑себя, которое осуществляется как сознание бытия; она есть везде и нигде, в центре ничтожащего отношения «отражение‑отражающее», присутствует, недосягаемая и просто переживаемая, как конкретный смысл того недостатка, который делает мое настоящее бытие. Для того чтобы ценность стала объектом тезиса, нужно, чтобы для‑себя, которое она преследует, предстало бы перед взглядом рефлексии. В самом деле, рефлексивное сознание полагает отраженное Erlebnis в его природе недостатка и выделяет заодно ценность как недосягаемый смысл того, чего недостает.

Таким образом, рефлексивное сознание может быть названо, собственно говоря, моральным сознанием, поскольку оно не способно появиться, не раскрывая тут же и ценностей. Само собой разумеется, что в своем рефлексивном сознании я остаюсь свободным направлять внимание на них или не принимать их в расчет, точно так же как от меня зависит, обратить ли, например, больше внимания на этот стол, на вечное перо или на пачку табака. Но являются ли они объектом пристального внимания или нет — они есть.

Однако из этого нельзя заключать, что рефлексивный взгляд является единственным, который может вызвать появление ценности, и что мы проектируем по аналогии ценности нашего для‑себя в мир трансцендентного. Если объектом интуиции является феномен человеческой реальности, но трансцендентный, то он открывается тотчас вместе со своей ценностью, так как для‑себя другого он не есть скрытый феномен и не дается только как вывод из рассуждения по аналогии. Первоначально он является моему для‑себя и даже его присутствие в качестве для‑другого выступает необходимым условием конституирования для‑себя как такового. И в этом появлении для‑другого ценность дана как в возникновении для‑себя, хотя по способу различного бытия.

Для‑себя и бытие возможностей

Мы видели, что человеческая реальность была недостатком и что ей недоставало в качестве для‑себя определенного совпадения с собой. Иначе говоря, каждому особому для‑себя (Erlebnis) не хватает определенной, особой и конкретной реальности, синтетическое присвоение которой преобразовывало бы его в себя. Ему не хватает чего‑то… для… как ущербному диску луны недостает того, что необходимо для ее завершения и преобразования в полную луну.

Следовательно, недостающее появляется в процессе трансценденции и определяется возвращением к существующему, исходя из недостаточного. Недостающее, определенное таким образом, оказывается трансцендентным и дополнительным по отношению к существующему. Оно оказывается, стало быть, той же самой природы; то, чего недостает растущей луне, чтобы быть полной луной, и есть как раз край луны; то, чего не хватает тупому углу ABC, чтобы образовать два прямых, и есть острый угол CBD.

Итак, то, чего недостает для‑себя, чтобы интегрироваться в себе, и есть для‑себя. Но речь ни в коем случае не может идти о чуждом для‑себя, то есть о для‑себя, которым я не являюсь. В действительности, поскольку появляется идеал, а именно совпадение с собой, недостающее для‑себя есть для‑себя, которым я являюсь. Но, с другой стороны, если я был бы по способу тождества, целое стало бы в‑себе. Я являюсь недостающим для‑себя по способу обладания в бытии для‑себя, которым я не являюсь, чтобы отождествиться с ним в единстве с собой.

Следовательно, первоначальное трансцендентное отношение для‑себя намечает постоянно как бы проект отождествления для‑себя с отсутствующим для‑себя, которым оно является и которого ему не хватает. То, что дается как собственное недостающее каждому для‑себя и строго определяется как недостающее точно этому для‑себя и никакому другому, и есть как раз возможность для‑себя.

Возможность появляется на основе ничтожения для‑себя. Она не задумана тематически впоследствии как средство воссоединения с собой. Но появление для‑себя как ничтожения в‑себе и декомпрессия (разжатие) бытия выявляют возможность как одну из сторон этой декомпрессии бытия, то есть как способ быть на расстоянии от того себя, которым являются.

Таким образом, для‑себя не может появиться, не будучи преследуемо ценностью и проектировано на свои собственные возможности. Однако в то время как оно отсылает нас к своим возможностям, cogito отправляет нас тотчас к тому, чем оно является по способу небытия.

Но чтобы лучше понять, как человеческая реальность одновременно является и не является своими собственными возможностями, нам нужно возвратиться к понятию возможного и попытаться его прояснить.

###### \* \* \*

С возможным дело обстоит так же, как и с ценностью; сталкиваются с большой трудностью, чтобы понять его бытие, так как оно дается как предшествующее бытию, чистой возможностью которого оно является, и однако, по крайней мере в качестве возможного необходимо, чтобы оно имело бытие.

Не говорят: «Существует ли возможность того, что он пришел?» Начиная с Лейбница, охотно называют «возможным» событие, которое вовсе не включено в ряд причинно существующего, которое можно определить наверняка и которое не заключает никакого противоречия ни с самим собой, ни с рассматриваемой системой.

Таким образом, определенное возможное является возможным только в соответствии со знанием, поскольку мы не в состоянии ни утверждать, ни отрицать рассматриваемое возможное. Отсюда две позиции в отношении возможного; можно считать, как Спиноза, что возможность существует только в рамках нашего незнания и что она исчезает, когда исчезает незнание. В этом случае возможное является только субъективной стадией на пути к совершенному знанию; оно обладает лишь реальностью психического плана, как неясная или искаженная мысль; оно имеет конкретное бытие, но не как свойство мира.

Однако позволительно также сделать из бесконечности возможностей объект мыслей божественного разума в духе Лейбница, что придает им образ абсолютной реальности, сохраняя за божественной волей силу, способную реализовать лучшую систему среди них.

В этом случае, хотя цепь восприятий монады была бы строго определенной и всезнающее бытие могло бы с достоверностью установить, каково могло быть решение Адама, исходя из самой формулы его субстанции, не будет абсурдным сказать: «Возможно, что Адам не сорвет яблоко». Это означает только, что посредством мышления божественного разума существует другая по своему составу система, в которой Адам фигурировал бы как не съевший плод с древа познания.

Но отличается ли эта концепция от концепции Спинозы? В действительности реальность возможного есть единственно реальность божественного мышления. Это значит, что оно имеет бытие как мышление, которое вовсе не было реализовано. Несомненно, идея субъективности была здесь проведена до своего предела, так как речь идет о божественном сознании, не о моем; и если постараться смешать вначале субъективность и конечность, субъективность исчезает, когда рассудок становится бесконечным. Тем не менее остается, что возможное является мышлением, которое есть только мышление.

Сам Лейбниц, кажется, хотел придать возможностям автономию и нечто вроде собственного веса, поскольку многие из опубликованных метафизических фрагментов его трудов показывают, что возможности организуются в со‑возможные системы и что самые полные, самые богатые из них имеют тенденцию реализоваться. Но здесь только набросок доктрины, и Лейбниц его не развил, без сомнения, потому, что такой доктрины не может быть; дать возможностям тенденцию к бытию означает, что возможное выступает уже из полного бытия и имеет тот же тип бытия, как само бытие, в смысле, в котором можно придать почке тенденцию стать цветком, или что возможное в глубине божественного разума является уже идеей‑силой, а максимум идей‑сил, организованный в систему, автоматически запускает в ход божественную волю. Но в этом последнем случае мы не выходим из субъективного.

Если, однако, определяют возможное как непротиворечивое, оно может иметь бытие только в качестве мысли о предшествующем бытии в реальном мире или бытии, предшествующем чистому познанию мира, каков он есть. В обоих случаях возможное теряет свою природу возможного и исчезает в субъективном бытии представлений.

Но это представленное‑бытие возможного не может дать отчет о его природе, поскольку оно, напротив, ее разрушает. Мы нисколько не постигаем возможное через ходячее употребление ни в качестве стороны нашего незнания, ни также в качестве непротиворечивой структуры, принадлежащей к нереализованному миру и находящейся вне этого мира‑здесь.

Возможное для нас появляется как свойство существующих вещей. Бросив взгляд на небо, я объявляю: «Возможно, будет дождь», и я не понимаю здесь «возможное» как существующее «без противоречия с настоящим состоянием неба». Эта возможность принадлежит небу как угроза; она представляет собой перевод туч, которые я воспринимаю, на дождь, и этот перевод тучи несут в себе, это не означает, что возможность будет реализована, но только то, что структура бытия тучи трансцендентна дождю. Возможность дана здесь как принадлежность к особому бытию, свойством которого она является. Об этом достаточно наглядно свидетельствует факт, когда равнодушно говорят о друге, которого ожидают: «Возможно, что он придет» или «Он может прийти».

Таким образом, возможное не может быть сведено к субъективной реальности. Оно не является также предшествующим по отношению к реальности или действительности. Однако оно есть конкретное свойство уже существующих реальностей. Чтобы был возможен дождь, необходимо, чтобы на небе были тучи. Абсурдно пытаться упразднить бытие, чтобы установить возможное в его чистоте; часто упоминаемый процесс перехода от небытия к бытию через возможность не соответствует действительности. Конечно, возможное состояние еще не есть существующее; но именно возможное состояние некоторого существования поддерживает своим бытием возможность и небытие своего будущего состояния.

###### \* \* \*

Безусловно, некоторые из этих замечаний могут привести нас к аристотелевской «потенции». И это значило бы попасть из огня да в полымя, то есть избежать чисто логической концепции возможного, чтобы впасть в магическую концепцию. Бытие‑в‑себе не может «быть в потенции», не может «иметь потенции». В‑себе есть то, что оно есть в абсолютной полноте своего тождества. Туча не есть «дождь в потенции», она есть в‑себе, определенное количество водяного пара, который при данной температуре и давлении строго есть то, чем он является. В‑себе есть действие. Но можно понять достаточно ясно, как научная точка зрения, стремясь дегуманизировать мир, встречала возможности как потенции и освобождалась от них, делая их чисто субъективными результатами нашего логического исчисления и нашего незнания.

Первый научный шаг корректен: возможное приходит в мир посредством человеческой реальности. Эти тучи могут преобразоваться в дождь, только если я их отсылаю к дождю, так же как ущербной луны не хватает до полной, только если я ее отсылаю к полной луне. Но можно ли впоследствии сделать из возможного простое данное нашей психической субъективности? Подобно тому как недостаток в мире может иметь место, только если он приходит в мир через бытие, которое является своим собственным недостатком, так и возможность не может существовать в мире, если она не пришла в мир через бытие, которое является своей собственной возможностью. Но как раз возможность, в сущности, не может совпадать с мышлением о возможностях.

В самом деле, если возможность не является вначале данной как объективная структура существующих вещей или отдельного бытия, мышление, каким бы способом его ни рассматривали, не может включать в себя возможное как свое содержание. И если мы действительно рассмотрим возможности в глубине божественного разума как содержание божественной мысли, то они сразу станут просто конкретными представлениями.

Допустим чисто гипотетически (хотя нельзя понять, откуда пришла бы во всякое позитивное бытие эта отрицательная сила), что Бог имел бы силу отрицать, то есть выносить о своих представлениях отрицательные суждения; тем не менее будет непонятным, каким образом он преобразовал бы эти представления в возможности. Отрицание имело бы следствием самое большее их образование в качестве «не имеющих соответствующего реального». Но сказать, что кентавр не существует, совсем не означает утверждать, что он возможен. Ни утверждение, ни отрицание не могут придать представлению свойств возможности. И если считают, что это свойство может быть дано посредством синтеза отрицания и утверждения, то снова нужно отметить, что синтез не есть сумма и что нужно будет дать представление об этом синтезе через органическую целостность, наделенную собственным значением, а не исходя из элементов, синтезом которых она является.

Точно так же чисто субъективная и негативная констатация нашего незнания, касающаяся отношения к реальности одного из наших понятий, не может выявить свойство возможности этого представления; она могла бы лишь привести нас в состояние безразличия по отношению к нему, но не придать ему права на реальность, которая является фундаментальной структурой возможного. Если добавят, что некоторые склонности заставляют меня предпочесть это или иное, то указанные склонности далеки от того, чтобы объяснить трансцендентность, а, напротив, ее предполагают. Необходимо, как мы уже видели, чтобы они существовали в качестве недостатка.

Кроме того, если возможное не является данным некоторым образом, они могут возбудить в нас желание, чтобы мое представление адекватно соответствовало реальности, не придавая, однако, ему права на реальность. Словом, постижение возможного как такового предполагает первоначальное возвышение. Всякое усилие установить возможное, исходя из субъективности, которая была бы тем, чем она является, то есть закрывалось бы в себе, в принципе обречено на неудачу. Но если истинно, что возможное есть выбор в бытии, и если истинно, что возможное может прийти в мир только через бытие, которое является своей собственной возможностью, то это предполагает для человеческой реальности необходимость быть своим бытием в форме выбора в своем бытии.

###### \* \* \*

Если возможное может прийти в мир только через бытие, которое является своей собственной возможностью, то это значит, что в‑себе, будучи по природе тем, чем оно является, не может «иметь» возможное. Его отношение к возможности может быть установлено только извне, посредством бытия, которое находится перед самими возможностями. Возможность быть остановленным складкой ковра не принадлежит ни шару, который катится, ни ковру; она может появиться только при организации шара и ковра в систему бытием, которое обладает пониманием возможностей. Но это понимание не может ни прийти к нему извне, то есть из в‑себе, ни ограничиться только бытием мышления как субъективным способом сознания; оно должно совпадать с объективной структурой бытия, которое понимает возможности.

Понять возможность как возможность или быть своими собственными возможностями и есть одна и та же необходимость для бытия, которое в своем бытии является вопросом о своем бытии. Но как раз быть своей собственной возможностью, то есть определяться через нее, — значит определяться той частью самого себя, которой нет, то есть определяться как ускользание‑от‑себя к…

Словом, с момента, когда я хочу дать отчет о моем непосредственном бытии, что оно есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является, я отбрасываюсь за его пределы к смыслу, который оказывается недосягаемым и никоим образом не может быть смешиваем с имманентным, субъективным представлением.

Декарт, постигая себя через cogito в качестве сомнения, не мог надеяться определить это сомнение как методическое сомнение или просто как сомнение, если бы он ограничился тем, что постигает чистый мгновенный взгляд. Сомнение может пониматься только исходя из всегда открытой для него возможности как очевидности его «снятия»; оно может постигаться как сомнение, только поскольку оно отсылает к возможностям эпохе, еще не реализованным, но всегда открытым. Никакой факт сознания не является, собственно говоря, этим сознанием; сознание, как только его хотят определить как сомнение, восприятие, жажда и т. д., отсылает нас к ничто того, которого еще нет.

Сознание читать (сознание о чтении) не является сознанием читать ни эту букву, ни это слово, ни эту фразу, ни даже этот параграф. Но сознание читать эту книгу отсылает ко всем страницам, еще не читанным, ко всем страницам, уже прочитанным, что, по определению, отрывает сознание от себя. Сознание, которое было бы только сознанием того, чем оно является, было бы обязанным читать по слогам.

Если выразиться точнее, каждое для‑себя является недостатком определенного совпадения с собой. Это означает, что оно преследуемо присутствием того, с которым оно должно совпасть, чтобы быть собой. Но так как это совпадение в Себе оказывается также совпадением с Собой, то, чего недостает Для‑себя в качестве бытия, усвоение которого сделало бы его Собой, есть все же еще Для‑себя. Мы видели, что Для‑себя было «присутствием, по отношению к себе»: то, что недостает в присутствии по отношению к себе, недостаток может сделать снова только присутствием к себе.

Определяющим отношением для‑себя к его возможности есть ничтожащее освобождение от присутствия по отношению к себе; это освобождение идет до трансцендентности, поскольку присутствие к себе, которого недостает для‑себя, есть присутствие, которого нет.

Таким образом, для‑себя, поскольку оно не является собой, есть присутствие по отношению к себе, которому не хватает определенного присутствия по отношению к себе, и именно в качестве недостатка этого присутствия оно есть присутствие по отношению к себе. Всякому сознанию недостает чего‑то… для. Но нужно ясно понять, что недостаток не приходит к нему извне как недостаток растущей луны по сравнению с полной. Недостаток для‑себя есть недостаток, которым оно является. Это набросок, проект присутствия по отношению к себе, как того, чего недостает для‑себя, чтобы произвести бытие для‑себя в качестве основания своего собственного ничто.

###### \* \* \*

Возможное является конститутивным отсутствием сознания, поскольку оно производит себя. Жажда, например, никогда не является достаточно жаждой, поскольку она делается жаждой, она преследуется присутствием Себя или Жаждой‑себя. Но поскольку она преследуется этой конкретной ценностью, она ставит себя под вопрос в своем бытии как недостающее определенного Для‑себя, которое ее реализовало бы как полную жажду и которое придало бы ей бытие‑в‑себе.

Это отсутствующее Для‑себя и есть Возможное. В самом деле, сказать, что Жажда стремится к своему устранению как жажда, было бы не точно; нет никакого сознания, которое намечало бы свое устранение как таковое. Однако жажда является недостатком, как мы отметили выше. Как таковая она хочет себя удовлетворить; но эта удовлетворенная жажда, которая реализовала бы себя посредством синтетического усвоения в акте совпадения Для‑себя‑желания или Жажды с Для‑себя‑рефлексией или актом утоления жажды, не предполагает, однако, устранения жажды. Она есть жажда, перешедшая к полноте бытия, жажда, которая переполняет желудок, как аристотелевская форма охватывает и трансформирует материю, она становится вечной жаждой.

Эта точка зрения более поздняя и рефлексивная, чем точка зрения человека, который пьет, чтобы избавиться от жажды, чем точка зрения человека, который идет в публичный дом, чтобы освободиться от своего сексуального желания. Жаждой, сексуальным желанием в нерефлексивном и наивном состоянии хотят наслаждаться; ищут этого совпадения с собой, которое является удовлетворением, где жажда познается как жажда в то самое время, когда ее удовлетворяют, утоляют, где от самого факта утоления она теряет свой характер недостатка, полностью осуществляясь как бытие жажды в удовлетворении и через него.

Таким образом, Эпикур одновременно не прав и прав; в самом деле, согласно ему желание есть пустота. Но никакой неотражающий проект не имеет в виду упразднить эту пустоту. Желание само по себе стремится к непрерывному продолжению; человек ожесточенно удерживает свои желания. Желание хочет быть как раз заполненной пустотой, но заполненной не полностью, как литейная форма, не до конца заполненная бронзой, которую вливали туда. Возможное сознание жажды и является сознанием удовлетворения жажды.

Известно, однако, что совпадение с собой невозможно, так как для‑себя, достигнутое через реализацию Возможного, сделается бытием‑для‑себя, имеющим другой горизонт возможностей. Отсюда постоянное разочарование, которое сопровождает полноту. Известное выражение «Только‑то и всего?» имеет в виду не конкретное удовольствие, которое дает удовлетворение, но исчезновение совпадения с собой. Посредством этого мы смутно предвидим происхождение временности, поскольку жажда является своей возможностью в то самое время, когда ее нет.

Нужно отметить, что Для‑себя отделено от присутствия по отношению к себе, которого ему недостает и которое является его собственной возможностью, в одном смысле посредством ничего и в другом — через целостность существующего в мире, поскольку недостающее возможное Для‑себя есть Для‑себя как присутствие по отношению к определенному состоянию мира. В этом смысле бытие, по ту сторону которого Для‑себя проектирует совпадение с собой и является миром или расстоянием от бесконечного бытия, по ту сторону которого человек должен соединиться со своей возможностью.

Мы будем называть «Круговоротом самости» отношение между для‑себя и возможностью, которой оно является, и «миром», целостность бытия, поскольку она осуществляется посредством круговорота самости.

###### \* \* \*

Мы можем теперь прояснить способ бытия возможного. Возможное есть то, чего недостает Для‑себя, чтобы быть собой. Не следует говорить, следовательно, что оно есть в качестве возможного. Если только под бытием не понимают бытие существующего, которое «является бывшим», поскольку оно не есть бывшее, или, если хотите, появление на расстоянии того, чем я являюсь. Оно существует не как чистое представление, даже если оно отрицаемо, но как реальный недостаток бытия, который в качестве недостатка находится по ту сторону бытия; оно имеет бытие недостатка и, как недостатку, ему не хватает бытия. Возможное не есть, возможное делает себя возможным точно так же, как Для‑себя делается бытием; оно определено посредством схематического наброска местоположения ничто, с помощью которого Для‑себя оказывается по ту сторону самого себя. Естественно, оно не полагается вначале тематически; оно намечается по ту сторону мира и дает свой смысл моему настоящему восприятию, поскольку оно постигается из мира в круговороте самости. Но возможное не является также неизвестным или бессознательным; оно намечает границы нететического сознания себя о себе в качестве нететического сознания.

Неотражающее сознание жажды (о жажде) постигается из стакана воды как желаемое, без полагания в центр Себя как цели желания. Но возможная полнота появляется как непозиционный коррелят нететического сознания себя (о себе) на горизонте стакана‑в‑середине‑мира.

«Я» и круговорот самости

Мы попытались показать в статье в «Философских исследованиях», что Эго не принадлежит к сфере для‑себя. К этому мы не будем возвращаться. Отметим здесь только основание для трансцендентности Эго: как объединяющий полюс Erlebnisse Эго пребывает в‑себе, не для‑себя. В самом деле, если бы оно было «из сознания», оно было бы своим собственным основанием в непосредственной полупрозрачности. Но тогда оно было бы тем, чем оно не было, и не было бы тем, чем оно было, что совсем не есть способ бытия Я.

Действительно, сознание Я, которое я имею, никогда его не исчерпывает, и не оно также вызывает его существование; оно всегда дается как бывшее здесь перед сознанием и в то же время как обладающее глубинами, которые должны раскрываться постепенно. Таким образом, Эго появляется для сознания как трансцендентное в‑себе, как существующее в человеческом мире, а не как из сознания. Но отсюда нельзя заключать, что для‑себя есть чистое и просто «безличностное» созерцание. Эго не есть персонализирующий полюс сознания, без которого последнее оставалось бы в безличностном виде; как раз наоборот, сознание в своей фундаментальной самости допускает появление Эго в определенных условиях в качестве трансцендентного феномена этой самости.

В самом деле, как мы видели, невозможно говорить о в‑себе, что оно есть себя. Оно просто есть. В этом смысле о Я, которое делают совсем несправедливо обитателем сознания, скажут, что оно есть Я сознания, но не что оно есть его собственное себя. Таким образом, чтобы гипостазировать отраженное бытие для‑себя в определенное в‑себе, останавливают и разрушают движение рефлексии на себя: сознание становится чистой отсылкой к Эго как к своему себя, но Эго не отсылает больше ни к чему; отношение рефлексивности преобразовали в простое центростремительное отношение, где центр есть ядро непрозрачности.

Напротив, мы показали, что себя в принципе не может обитать в сознании. Оно есть, если хотите, основание бесконечного движения, посредством которого отражение отсылает к отражающему, а последнее — к отражению; по определению, оно есть идеал, граница. И то, что его заставляет появиться в качестве границы, является ничтожащей реальностью присутствия бытия к бытию в единстве бытия как вида бытия. Таким образом, своим появлением сознание посредством чистого ничтожащего движения рефлексии делается личным, так как то, что придает бытию личное существование, не есть обладание Эго, которое есть только знак личности, однако именно его делает существующим для‑себя как присутствие по отношению к себе.

Но кроме того, это первое рефлексивное движение влечет за собой второе, или самость. В самости мое возможное отражается в моем сознании и определяет его как то, что оно есть. Самость представляет степень ничтожения более совершенную, чем чистое присутствие по отношению к себе дорефлексивного cogito в том смысле, что возможное, которым я являюсь, не есть присутствие по отношению к для‑себя как отражающее отражение, но что оно есть присутствие‑отсутствие. Однако из этого факта существование отсылки как структуры бытия для‑себя выражено еще более четко. Для‑себя является собой там, вне досягаемости, в отдалении от своих возможностей. И именно эта свободная необходимость бытия там в форме недостатка конституирует самость, или вторую существенную сторону личности. И в самом деле, как определить личность иначе, чем свободное отношение к себе?

Что касается мира, то есть целостности существующих вещей, поскольку они существуют внутри круговорота самости, он может быть только тем, что человеческая реальность возвышает к себе, или, если заимствовать у Хайдеггера его определение, «тем, исходя из чего человеческая реальность объявляет о себе, что она есть». Таким образом, возможное, которое есть мое возможное, оказывается возможным для‑себя и как таковое — присутствием по отношению к в‑себе как сознание о в‑себе. То, что я ищу напротив мира, есть как раз совпадение с для‑себя, которым я являюсь и которое есть сознание о мире. Но это возможное, которое есть присутствующее‑отсутствующее для сознания, не присутствует как объект полагающего сознания, иначе оно было бы отражающим. Удовлетворенная жажда, которая преследует мою настоящую жажду, не есть сознание себя (о себе) как удовлетворенной жажды; она есть сознание утоляющего‑жажду‑из‑стакана и не полагающее сознание себя (о себе). Она, следовательно, трансцендирует к стакану, сознанием которого она является, и как коррелят этого возможного выпитого стакана преследует полный стакан как свою возможность и конституирует ее в качестве стакана, чтобы утолить жажду.

Таким образом, мир по природе является моим, поскольку он есть коррелят в‑себе из ничто, то есть из необходимого препятствия, по ту сторону которого я нахожу себя как то, чем я являюсь в форме «иметь в бытии». Без мира нет самости, нет личности; без самости, без личности нет мира. Но эта принадлежность мира к личности никогда не полагается в плоскости дорефлексивного cogito. Было бы абсурдно говорить, что мир, поскольку он известен, известен в качестве моего. И однако эта «принадлежность ко мне» мира есть мимолетная структура и всегда показывает, что я видел. Мир мой, потому что он преследуется возможностями, сознаниями которых являются возможные сознания себя, которыми я являюсь, и именно эти возможности как таковые придают ему единство и его смысл мира.

###### \* \* \*

Изучение отрицательных действий и самообмана позволило нам приступить к онтологическому исследованию cogito и бытие cogito появилось для нас в качестве бытия‑для‑себя. Это бытие трансцендирует себя на наших глазах к ценности и возможностям, мы не смогли удержать его в субстанциальных рамках мгновенности картезианского cogito. Но как раз поэтому мы не можем удовлетвориться результатами, которые мы только что получили; если cogito не подчиняется мгновенности и трансцендирует к своим возможностям, это может быть только во временном возвышении.



*Сартр и Бовуар беседуют с Че Геварой. Гавана, февраль 1960 года.*

Сартр, как и многие представители интеллигенции, поддержал кубинскую революцию 1959 года. Сартр сам отправился на Кубу, чтобы встретиться с Фиделем Кастро и поговорить с Эрнесто Че Геварой. После гибели Гевары Сартр объявил его «не только интеллектуалом, но и самым совершенным человеком нашего века» и «самым совершенным человеком эпохи». Сартр сказал, что Че Гевара «жил своими словами, говорил своими собственными действиями, а его история и история мира шли параллельно».

Именно «во времени» для‑себя есть свои собственные возможности по способу «небытия». Именно во времени мои возможности появляются на горизонте мира, который они делают моим. Если, стало быть, человеческая реальность понимает себя в качестве временной и если смысл ее трансцендентности есть ее временность, мы не можем надеяться, что бытие‑для‑себя будет прояснено до того, как мы опишем и зафиксируем значение Временного.

Только тогда мы и сможем приступить к изучению проблемы, которая нас интересует: первоначальное отношение сознания с бытием.

Трансцендентность

Познание как тип отношения между для‑себя и в‑себе

Существует только интуитивное познание. Дедукция и рассуждение, неправильно называемые познанием, суть лишь инструменты, ведущие к интуиции. Когда ее достигают, средства, используемые для ее достижения, стушевываются перед ней; в случаях, где она не может быть достигнута, рассуждения остаются в качестве дорожных указателей, которые указывают на недостижимую интуицию; если, наконец, она была достигнута, но не является в настоящем моему сознанию, правила, которые я использовал, остаются как результаты произведенных в прошлом операций, как то, что Декарт назвал «воспоминаниями идей». И если спросят, чем является интуиция, то Гуссерль ответит в согласии с большинством философов, что это — присутствие самой «вещи» (Sache) к сознанию. Познание является, следовательно, типом бытия, которое мы описали в предшествующей главе под названием «присутствия к…». Но мы как раз установили, что в‑себе не может никогда само быть присутствием.

В самом деле, быть‑присутствующим есть способ эк‑статического бытия для‑себя. Следовательно, мы обязаны перевернуть понятия нашего определения: интуиция есть присутствие сознания к вещи. Таким образом, мы должны теперь обратиться к природе и смыслу этого присутствия для‑себя к бытию.

Мы установили во Введении, используя непроясненное понятие «сознание», необходимость для сознания быть сознанием чего‑то. В самом деле, именно посредством того, сознанием чего оно является, оно отличает себя в собственных глазах и может быть сознанием себя; сознание, которое не было бы сознанием чего‑то, не было бы сознанием вообще. Сейчас мы прояснили онтологический смысл сознания или для‑себя. Мы можем, следовательно, поставить проблему в понятиях более точных и спросить: что может означать эта необходимость для сознания быть‑сознанием чего‑то, если рассматривать его в онтологическом плане, то есть в перспективе бытия‑для‑себя?

Известно, что для‑себя есть основание своего ничто в форме призрачной диады: отражение‑отражающее. Отражающее существует только для того, чтобы отражать отражение, и отражение становится отражением, лишь поскольку оно отсылает к отражающему. Таким образом, два члена, очерченные диадой, указывают один на другой и каждый включает свое бытие в бытие другого.

Но если отражающее является не чем иным, как отражающим это отражение, и если отражение может характеризоваться только посредством своего «бытия‑чтобы отражаться в этом отражающем», два члена квазидиады, соединяя одно с другим свои ничто, ничтожатся вместе. Нужно, чтобы отражающее отражало что‑то, чтобы целое не провалилось в ничто.

Но если отражение, с другой стороны, было чем‑то независимо от своего бытия‑чтобы‑отражаться, необходимо, чтобы оно было определено не как отражение, но как в‑себе. Нужно было бы ввести плотность в систему «отражение‑отражающее» и в особенности завершить намеченное разделение. Ибо в для‑себя отражение является также отражающим.

Но если отражение определяется, оно отделяется от отражающего, и его явление отделяется от его реальности; cogito становится невозможным. Отражение не может быть сразу «что‑то отражающим» и ничем, как если бы оно определялось другой вещью, чем оно само, или, если хотите, оно отражалось бы как отношение к внешнему, которым оно не является. Что определяет отражение для отражающего, и есть всегда то, к чему оно есть присутствие. Даже радость, понимаемая в плоскости неотражающего, есть не что иное, как «отражаемое» присутствие к радостному и открытому миру, полному счастливых перспектив.

Некоторые предшествующие строки уже заставляют нас предвидеть, что небытие оказывается существенной структурой присутствия. Присутствие включает радикальное отрицание как присутствие по отношению к тому, чего нет. Присутствующим по отношению ко мне является то, чем я не являюсь.

Впрочем, заметят, что это «небытие» предполагается априори во всей теории познания. Невозможно сконструировать понятие объекта, если у нас первоначально нет отрицательного отношения, обозначающего объект в качестве того, что не является сознанием. Именно это достаточно хорошо передает выражение «не‑я», ставшее модой эпохи, хотя у тех, кто его использовал, нельзя обнаружить даже малейшего желания обосновать это «не», изначально характеризующее внешний мир.

В самом деле, ни связь представлений, ни необходимость определенных субъективных целостностей, ни временная необратимость, ни обращение к бесконечному не могут служить тому, чтобы конституировать объект как таковой, то есть служить основой для последующего отрицания, которое отделило бы не‑я и противопоставило его мне как таковому, если именно это отрицание не было бы дано вначале и если оно не было бы априори основанием всякого опыта.

Вещь и является, перед всяким сравнением, перед всякой конструкцией, тем, что она присутствует к сознанию, не будучи сознанием. Первоначальное отношение присутствия в качестве основания познания есть отрицание. Но так как отрицание идет к миру посредством для‑себя и так как вещь есть то, что она есть, в абсолютном безразличии тождества, — вещь не может быть тем, что полагает себя как не являющееся для‑себя. Отрицание идет от самого для‑себя. Нельзя понимать это отрицание как тип суждения, который касался бы самой вещи, и она сама бы отрицала, что является для‑себя; этот тип отрицания может пониматься, только если для‑себя было бы полностью готовой субстанцией, и, даже в этом случае, он мог бы появиться только как третье бытие, устанавливающее извне отрицательное отношение между двумя сущими. Но посредством первоначального отрицания как раз и конституируется для‑себя как не являющееся вещью.

###### \* \* \*

Определение, которое мы даем сейчас сознанию, может быть сформулировано в перспективе для‑себя следующим образом: «Для‑себя есть бытие, для которого его бытие стоит под вопросом в своем бытии, поскольку оно в сущности является определенным способом не быть бытием, которое оно полагает сразу в качестве другого, чем оно». Познание, следовательно, возникает как способ бытия. Познание не есть ни отношение, устанавливаемое задним числом между двумя сущими, ни активность одного из них, ни качество или свойство. Оно есть само бытие для‑себя, поскольку оно есть присутствие по отношению к… то есть поскольку оно имеет в бытии свое бытие, производя в нем небытие определенного бытия, по отношению к которому оно присутствует.

Это значит, что для‑себя может быть только в форме отражения, становясь отражающим как не являющимся определенным бытием. «Что‑то», которое должно определять отражаемое, чтобы пара «отражение‑отражающее» не провалилось в ничто, является чистым отрицанием. Отражающее определяет себя вне определенного бытия как не являющееся этим бытием; это и есть то, что называют: быть сознанием чего‑то.

Но нужно уточнить, что мы понимаем под этим первоначальным отрицанием. Следует, в самом деле, отличать два типа отрицания: отрицание внешнее и отрицание внутреннее. Первое появляется как чисто внешняя связь, установленная между двумя сущими свидетелем. Когда я говорю, например: «Стол не есть чернильница», то очевидно, что основание этого отрицания не находится ни в столе, ни в чернильнице. Оба являются тем, чем они являются, — и это все. Отрицание есть категориальная и идеальная связь, которую я устанавливаю между ними, не изменяя их во что бы то ни было, не обедняя и не обогащая ни в малейшей степени их качество: они даже не затрагиваются этим негативным синтезом. Так как это отрицание не служит им ни для обогащения, ни для конституирования, оно остается строго внешним. Но уже можно угадать смысл другого отрицания, если рассмотреть такие выражения, как: «Я небогат» или «Я некрасив». Произнесенные с определенной грустью, они не только обозначают, что отрицается определенное свойство, но что само отрицание начинает влиять на внутреннюю структуру положительного бытия, в котором отрицают свойство. Когда я говорю: «Я некрасив», я не ограничиваюсь отрицанием у меня, взятом вполне конкретно, определенного свойства, которое от этого переходит в ничто, оставляя нетронутым положительную целостность моего бытия (например, когда я говорю: «Ваза не белая, она серая», «Чернильница не на столе, она на камине»); я хочу отметить, что «не быть красивым» есть определенное отрицательное свойство моего бытия, которое меня характеризует изнутри, и в качестве отрицательности оно является реальным качеством меня самого как не являющегося красивым, и это отрицательное качество будет объяснять так же хорошо мою грусть, например, как и мои неудачи в мире.

Под внутренним отрицанием мы понимаем такое отношение между двумя сущими вещами, что та, которая отрицается другой, определяет последнюю, посредством своего отсутствия, в глубине ее сущности. Отрицание становится тогда существенной связью бытия, поскольку по крайней мере одно из сущих, которого оно касается, таково, что указывает на другое, носит другое в своей глубине как отсутствие. Во всяком случае, ясно, что этот тип отрицания не может применяться к бытию‑в‑себе. Он по природе принадлежит для‑себя. Только для‑себя может быть определено в своем бытии через бытие, которым оно не является. И если внутреннее отрицание может появиться в мире (когда, например, говорят о жемчуге, что он фальшивый, о фрукте, что он незрелый, о яйце, что оно несвежее и т. д.), то именно посредством для‑себя оно приходит в мир как всякое отрицание вообще.

Если, следовательно, только одному для‑себя принадлежит знание, то лишь ему одному свойственно появляться как не являющемуся тем, что оно знает. И так как здесь явление и бытие представляют собой только одно, поскольку для‑себя имеет бытие своего явления, то нужно понять, что для‑себя включает в свое бытие бытие объекта, которым оно не является, поскольку оно стоит под вопросом в своем бытии как не являющееся этим бытием.

###### \* \* \*

Нужно отделаться здесь от одной иллюзии, которую можно было бы сформулировать так: чтобы конституироваться самому как не являющемуся таким‑то бытием, следует предварительно иметь каким бы то ни было образом знание этого бытия, так как я не могу судить о моих различиях с бытием, о котором я ничего не знаю.

Безусловно, в нашем эмпирическом существовании мы не можем знать, чем мы отличаемся от японца или англичанина, от рабочего или монарха, не имея некоторого понятия об этих различных людях. Но эти эмпирические различия не могут для нас здесь служить основой, так как мы ограничиваемся исследованием онтологического отношения, определяющего всякий возможный опыт и устанавливающего как объект вообще может существовать для сознания.

Следовательно, не нужно, чтобы я имел какой‑либо опыт об объекте как объекте, который не является мной, перед тем как конституировать его в качестве объекта. Напротив, то, что определяет всякий возможный опыт, и есть априори появление объекта для субъекта или, поскольку появление объекта является первоначальным фактом для‑себя, первоначальное возникновение для‑себя как присутствие по отношению к объекту, которым оно не является.

Таким образом, следует переставить члены предшествующей формулы: фундаментальное отношение, посредством которого для‑себя имеется в бытии в качестве не являющегося этим отдельным бытием, по отношению к которому оно присутствует, есть основа всякого познания этого бытия.

Необходимо подробнее описать это первичное отношение, если мы хотим сделать его понятным. То, что остается истинным в изложении интеллектуалистской иллюзии, от которой мы отказались ранее, есть как раз то, что я не могу определить себя, не являясь объектом, который первоначально лишен всякой связи со мной. Я не могу отрицать, что я являлся бы таким‑то бытием на расстоянии от этого бытия. Если я постигаю бытие полностью заключенным в себя, это бытие в самом себе будет попросту тем, чем оно является, и в силу этого в нем не найдется места ни для отрицания, ни для познания. Фактически лишь исходя из бытия, которым оно не является, бытие может объявить о себе, чем оно не является. В случае внутреннего отрицания это означает, что именно там, в и на бытии, которым оно не является, для‑себя появляется, не будучи тем, что оно есть. В этом смысле внутреннее отрицание есть конкретная онтологическая связь.

Речь здесь совсем не идет об одном из тех эмпирических отрицаний, где отрицаемые свойства вначале различаются посредством их отсутствия или даже их небытия. Во внутреннем отрицании для‑себя расплющено на том, что оно отрицает. Отрицаемые свойства являются как раз тем, к чему ближе всего для‑себя; именно из них оно черпает свою отрицательную силу и постоянно ее обновляет. В этом смысле их нужно видеть в качестве конститутивного фактора его бытия, так как оно должно быть там вне себя в них; оно должно быть ими, чтобы отрицать, что оно ими является. Одним словом, начальная граница внутреннего отрицания и есть в‑себе, вещь, которая находится здесь; вне ее нет ничего, кроме пустоты, ничто, которое отличается от вещи только чистым отрицанием, которому эта вещь дает само содержание.

Трудность, с которой сталкивается материализм, выводя познание из объекта, проистекает оттого, что он хочет произвести субстанцию из другой субстанции. Но эта трудность не может нас остановить, так как мы утверждаем, что вне в‑себе нет ничего, за исключением отражения этого ничего, которое само поляризуется и определяется через в‑себе, поскольку оно есть именно ничто этого в‑себе, индивидуализированное ничто, которое есть ничто только потому, что оно не есть в‑себе.

Таким образом, в этом экстатическом отношении, являющимся конститутивным внутреннему отрицанию и познанию, как раз само в‑себе есть конкретный полюс в своей полноте, и для‑себя есть именно пустота, в которой выделяется в‑себе. Для‑себя находится вне себя в‑себе, поскольку определяется посредством того, чем оно не является; первичная связь в‑себе с для‑себя является, стало быть, связью бытия. Но эта связь не выступает ни недостатком, ни отсутствием.

В самом деле, в случае отсутствия я определяю себя посредством бытия, которым я не являюсь и которого нет или нет здесь, то есть то, что меня определяет, выступает как полость в середине того, что я буду называть моей эмпирической полнотой. Напротив, в познании, взятом как связь онтологического бытия, бытие, которым я не являюсь, представляет абсолютную полноту в‑себе. И я, напротив, оказываюсь ничем, отсутствием, определяющим себя в существовании, исходя из этой полноты.

Это означает, что в типе бытия, которое называют познанием, единственное бытие, которое можно встретить и которое постоянно здесь, и есть познаваемое. Познающего нет, оно непостигаемо. Оно есть не что иное, как то, что производит присутствие познаваемого бытие‑здесь, так что для него самого познаваемое не выступает ни присутствующим, ни отсутствующим, оно просто есть. Но это присутствие познаваемого есть присутствие по отношению к ничто, поскольку познающее — это чистое отражение небытия; присутствие появляется, следовательно, через полную просвечиваемость познаваемого для познающего как абсолютное присутствие.

###### \* \* \*

Психологическая и эмпирическая иллюстрация этого первоначального отношения дается нам через пример очарования. В самом деле, в этих случаях, представляющих непосредственный факт познания, познающее выступает исключительно чистым отрицанием; оно не находит себя нигде, его нет. Единственное определение, которое ему может соответствовать, — это то, что оно не является как раз таким очаровывающим объектом. В очаровании нет больше ничего, кроме гигантского объекта в пустынном мире. Однако очаровывающая интуиция совсем не является слиянием с объектом. Ибо условием того, чтобы было очарование, и является то, чтобы объект выделялся с абсолютной рельефностью на фоне пустоты, то есть чтобы я было как раз непосредственным отрицанием объекта и ничем, кроме этого.

Именно это чистое отрицание мы также встречаем в основе пантеистических интуиции, которые иногда описывал Руссо в качестве конкретных психических событий своей биографии, сообщая нам, что он «смешивается» с вселенной, что единственно мир возникает внезапно присутствующим как абсолютное присутствие и безусловная целостность. Конечно, мы можем понять это полное и пустынное присутствие мира, его чистое «здесь‑бытие» и вполне допускаем, что в этот исключительный момент не существовало ничего другого, кроме мира. Но это нисколько не означает, как хотел допустить Руссо, что происходит слияние сознания с миром. Это слияние означало бы затвердевание для‑себя в в‑себе и сразу же исчезновение мира и в‑себе как присутствия. Действительно, в пантеистическом замысле нет ничего, кроме мира, за исключением того, что осуществляет присутствие в‑себе как мира, то есть чистого отрицания, являющегося нететическим сознанием себя как отрицания. И именно потому, что познание есть не отсутствие, а присутствие, нет ничего, что отделяет познающего от познаваемого.

Часто определяли интуицию как непосредственное присутствие познаваемого по отношению к познающему, но редко думали о характере понятия непосредственности. Непосредственность есть отсутствие всякого посредника: это само собой разумеется, иначе был бы познаваемым только посредник, а не опосредованное. Но если мы не можем указать никакого посредника, нужно, чтобы мы отбросили сразу непрерывность и прерывность как тип присутствия познающего по отношению к познаваемому.

В самом деле, мы не будем допускать, чтобы была непрерывность познающего с познаваемым, так как она предполагает опосредствующий член, который был бы сразу познающим и познаваемым, что лишает автономии познающего перед познаваемым, включая бытие познающего в бытии познаваемого. Структура объекта тогда исчезла бы, поскольку объект требует бытия абсолютно отрицаемого посредством для‑себя в качестве бытия для‑себя. Но мы также не можем рассматривать первоначальное отношение для‑себя к в‑себе как отношение прерывности.

Конечно, разделение между двумя прерывными элементами является пустотой, то есть ничто, но реализованным ничто, то есть в‑себе. Это субстанциализированное ничто, как таковое, представляет собой плотность, никуда не ведущую, оно разрушает непосредственность присутствия, так как стало чем‑то в качестве ничто. Присутствие для‑себя по отношению к в‑себе не может выражаться ни в понятиях непрерывности, ни в понятиях прерывности, оно есть чистое тождество, подвергнутое отрицанию.

Чтобы лучше это понять, используем сравнение: когда две кривые оказываются касательными друг к другу, они представляют тип присутствия без посредников. Но таким образом взор постигает только одну линию по всей длине их касания. Если даже скрыли бы две кривые и было позволено видеть длину AB, где они касаются друг с другом, было бы невозможно их различать. В самом деле, то, что их отделяет, и есть именно ничто; нет ни непрерывности, ни прерывности, а лишь чистое тождество. Раскрыв внезапно две фигуры, мы постигаем их еще раз существующими по всей их длине; и это происходит не от быстрого реального отделения, которое вдруг было бы произведено между ними, а потому, что два движения, которыми мы проводим две кривые, чтобы они воспринимались, включают каждое отрицание как конституирующее действие.

Таким образом, то, что отделяет две кривые в самом месте их касания, есть ничто, даже не расстояние; это чистая отрицательность как противоположность конституирующему синтезу.

###### \* \* \*

Этот образ поможет лучше понять отношение непосредственности, которое первоначально объединяет познающее с познаваемым. В самом деле, обычно оказывается, что отрицание действует на «что‑то», что заранее существует до отрицания и конституирует его материю; если я говорю, например, что чернильница не есть стол, стол и чернильница — это объекты уже конституированные, бытие которых в‑себе будет опорой для отрицательного суждения. Но в случае отношения «познающее‑познаваемое» нет ничего на стороне познающего, которое могло бы создать опору для отрицания; «нет» никакого различия, никакого принципа различения, чтобы отделить в‑себе познающее от познаваемого. Но в полном неразличении бытия нет ничего, кроме отрицания, которое даже не является тем, что имеют в бытии, которое даже не полагается как отрицание.

Таким образом, наконец, познание и само познающее не являются ничем, кроме факта, «что есть» бытие, что бытие‑в‑себе дается и возвышается рельефно на фоне этого ничто. В этом смысле мы можем назвать познание чистым одиночеством познаваемого. Значит, достаточно сказать, что первоначальный феномен познания ничего не добавляет к бытию и ничего не создает. Посредством него бытие не обогащается, так как познание есть чистая отрицательность. Оно производит только то, чтобы было бытие.

Это обстоятельство «чтобы было» бытие не есть внутреннее определение бытия, которое есть то, чем оно является, но отрицательность. В этом смысле раскрытие положительного свойства бытия является противоположностью онтологическому определению для‑себя в его бытии как чистой отрицательности. Например, как мы это дальше увидим, раскрытие пространственности бытия осуществляется только с неполагающим восприятием для‑себя самим собой в качестве непространственного. И свойство непространственности для‑себя совсем не является мистическим положительным свойством духовности, которая скрывается под отрицательным названием: это по природе экстатическое отношение, так как именно посредством протяженности трансцендентного в‑себе и в этой протяженности для‑себя объявляет себя непротяженным и реализует собственную непротяженность.

Для‑себя не может быть непространственным вначале, чтобы потом вступить в отношение с пространственным бытием, поскольку, каким бы образом мы его ни рассматривали, понятие непространственного не может иметь смысла через себя; оно есть не что иное, как отрицание пространственного. Если бы смогли устранить посредством невозможного пространственные определения, раскрываемые в‑себе, для‑себя не осталось бы непространственным; оно не было бы ни пространственным, ни непространственным и стало бы невозможным характеризовать его каким бы то ни было образом по отношению к пространственному.

В этом смысле пространственное является трансцендентным определением, которое для‑себя должно воспринять точно в той же степени, в какой оно отрицает у самого себя пространственное. Как раз поэтому термин, который, по нашему мнению, лучше всего соответствует этому внутреннему отношению познания и бытия, есть слово «реализовать», которое мы используем в его двойном смысле — онтологически и гностически. Я реализую проект, поскольку я даю ему бытие; но я реализую также свою ситуацию, как я ее вижу, как я ее произвожу в бытии с моим бытием, я «реализую» размеры определенной катастрофы, трудность некоторого предприятия. Знать — значит реализовать в двух смыслах понятия. Это значит делать, чтобы существовало бытие, имея в бытии отраженное отрицание этого бытия: реальное есть реализация. Мы будем называть трансцендентностью это внутреннее и реализующее отрицание, раскрывающее в‑себе и определяющее для‑себя в его бытии.

Определение как отрицание

По отношению к какому бытию для‑себя есть присутствие? Тотчас заметим, что вопрос поставлен плохо; бытие есть то, чем оно является; оно не может обладать в себе самом определением «этого», которое ответит на вопрос «какое?». Словом, вопрос имеет смысл, только если он ставится в мире. Следовательно, для‑себя не может быть присутствующим по отношению к этому скорее, чем к тому, поскольку именно его присутствие осуществляет, что есть «этот» скорее, чем «тот». Однако примеры нам показали для‑себя, отрицающего конкретно, каким оно было бы таким‑то единичным бытием. Но, описывая отношение познания, мы беспокоились прежде всего о прояснении структуры его отрицательности. Так как она была раскрыта на примерах, эта отрицательность уже была вторичной. Отрицательность как первоначальная трансцендентность не определяется, исходя из некоторого этого, она — причина того, что некоторое это существует. Первоначальным присутствием для‑себя является присутствие по отношению к бытию.

Не скажем ли мы тогда, что оно является присутствием по отношению ко всему бытию? Но мы впали бы в этом случае в предшествующую нашу ошибку. Ибо целостность может прийти к бытию только через для‑себя. В самом деле, целостность предполагает внутреннее отношение бытия между членами квазимножества тем же образом, каким множество предполагает, чтобы быть этим множеством, внутреннее интегрирующее отношение между своими элементами; именно в этом смысле само по себе добавление является действием синтетическим. Целостность может приходить к существующим вещам только посредством бытия, которое имеет в бытии свою собственную целостность в их присутствии. И это как раз случай для‑себя, распадающейся целостности, которая темпорализуется в постоянной незавершенности.

Именно для‑себя в своем присутствии по отношению к бытию осуществляет то, что есть все бытие. В самом деле, нужно хорошо понять, что это бытие‑здесь может быть названо как это только на фоне присутствия всего бытия. Это совсем не значит, что определенное бытие нуждается во всем бытии, чтобы существовать, но что для‑себя реализуется как реализующее присутствие по отношению к этому бытию на первоначальной основе реализующегося присутствия по отношению ко всему. Но и соответственно целостность, будучи внутренним онтологическим отношением «этих», может раскрыться только в единичных «этих» и через них. Это значит, что для‑себя реализуется как реализующееся присутствие по отношению ко всему бытию в качестве реализующегося присутствия по отношению к «этим», и к единичным «этим» как реализующееся присутствие ко всему бытию.

Другими словами, присутствие для себя и по отношению к миру может реализоваться только через его присутствие по отношению к одной или многим единичным вещам и, наоборот, его присутствие по отношению к единичной вещи может реализоваться только на основе присутствия по отношению к миру. Восприятие производится лишь на онтологическом основании присутствия по отношению к миру, и мир конкретно открывается как основа каждого единичного восприятия. Остается объяснить, как появление для‑себя в бытии может производить то, что существует все (целое) и эти.

Присутствие для‑себя по отношению к бытию как целостности проистекает из того, что для‑себя имеет в бытии, в модусе бытия то, чем оно не является, а в модусе небытия — то, чем оно является, свою собственную целостность как распадающуюся целостность. В самом деле, поскольку оно делается бытием в единстве самого появления в качестве всего того, чем не является бытие, последнее находится перед ним как все то, чем для‑себя не является. Первоначальное отрицание, в действительности, оказывается радикальным отрицанием. Для‑себя, находящееся перед бытием в качестве своей собственной целостности, будучи само полным отрицанием, является отрицанием всего.

Таким образом, завершенная целостность, или мир, раскрывается как конституированный из бытия незавершенной целостности, посредством которой бытие целостности возникает в бытии. Именно через мир для‑себя заявляет о себе как о распадающейся целостности; это значит, что посредством своего появления для‑себя раскрывает бытие как целостность, поскольку для‑себя имеет в бытии свою собственную целостность в распадающемся модусе. Следовательно, сам смысл для‑себя находится вне, в бытии, но именно через для‑себя появляется смысл бытия.

###### \* \* \*

Такая тотализация бытия ничего не добавляет к бытию. Она есть не что иное, как способ, которым бытие раскрывается как не являющееся для‑себя, способ, посредством которого существует бытие; она появляется вне для‑себя, полностью недостижимая, как то, что определяет для‑себя в его бытии. Но факт открытия бытия как целостности не касается бытия, так же как факт счета двух чашек на столе не затрагивает каждую из чашек в ее существовании или в ее природе.

Это, однако, не чистое субъективное изменение для‑себя, поскольку, напротив, посредством него и становится возможной всякая субъективность. Но если для‑себя должно быть ничто, посредством которого «есть» бытие, оно может иметь здесь первоначально бытие только как целостность. Таким образом, познание есть мир; скажем, как Хайдеггер: мир и, вне этого, ничто. Только это «ничто» не является первоначально тем, в чем возникает человеческая реальность.

Ничто есть сама человеческая реальность как радикальное отрицание, посредством которого открывается мир. И, конечно, только восприятие мира как целостности выявляет на стороне мира ничто, которое поддерживает и оформляет эту целостность. Как раз это самое ничто определяет целостность как таковую в качестве абсолютного ничто, остающегося вне целостности; именно поэтому тотализация не добавляет ничего к бытию; так как она есть лишь результат появления ничто как границы бытия. Но это ничто является не чем иным, как человеческой реальностью, постигающей себя в качестве исключенной из бытия и постоянно пребывающей по ту сторону бытия вместе с ничто. Это означает то же самое, что сказать: человеческая реальность является тем, посредством чего бытие раскрывается как целостность, или человеческая реальность есть ничто вне бытия.

Это ничто как возможность находится по ту сторону мира, поскольку: 1) эта возможность раскрывает бытие как мир; 2) человеческая реальность имеет в бытии эту возможность, конституируя вместе с первоначальным присутствием по отношению к бытию круг самости. Но человеческая реальность создает незавершенную целостность из отрицаний только потому, что выдвигает конкретное отрицание, которое имеет в бытии как настоящее присутствие по отношению к бытию.

В самом деле, если бы она была чистым сознанием бытия, синкретическим и недифференцированным отрицанием, то не смогла бы определить себя и, следовательно, не смогла бы быть конкретной целостностью, хотя и распадающейся на свои определения. Она является целостностью только потому, что избегает всеми своими другими отрицаниями конкретного отрицания, которым она является в настоящем; ее бытие может быть целостностью только в той мере, в какой она есть переход ко всему, что она имеет в бытии, от частичной структуры, которой она является. В противном случае она была бы тем, что она просто есть, и никак не могла бы быть рассматриваема как целостность или нецелостность.

Однако в определенном смысле, когда отрицательная частичная структура должна появиться на фоне недифференцированных отрицаний, которыми я являюсь н частью которых она оказывается, я заявляю о себе посредством бытия в себе определенной конкретной реальности, которую я имею в небытии. Бытие, которым я не являюсь в настоящем, поскольку оно появляется на фоне целостности бытия, и есть это.

Это и есть то, чем я не являюсь в настоящем, поскольку я ничего не имею в небытии из бытия; оно открывается на недифференцированном фоне бытия, чтобы объявить о себе конкретным отрицанием, которое я имею в бытии на общем фоне моих отрицаний.

###### \* \* \*

Это первоначальное отношение целого и «этого» лежит в основании отношения между фоном и формой. «Это» появляется всегда на фоне, то есть на недифференцированной целостности бытия, поскольку Для‑себя здесь выступает как радикальное и синкретическое отрицание. Но оно всегда может раствориться в своей недифференцированной целостности, когда появится другое это. Однако появление этого или формы на фоне, будучи коррелятивным появлением моего собственного конкретного отрицания на синкретическом фоне радикального отрицания, предполагает, что я одновременно являюсь и не являюсь этим полным отрицанием, или, если угодно, я являюсь им в модусе «небытия» и я им не являюсь в модусе бытия.

В самом деле, только таким образом настоящее отрицание возникает на фоне радикального отрицания. В противном случае, в действительности, оно было бы полностью оторвано от него или растворилось бы в нем. Появление этого на всем коррелятивно определенному способу, который имеет Для‑себя, чтобы быть отрицанием самого себя.

Это существует, поскольку я не являюсь еще своими будущими отрицаниями и поскольку я не являюсь больше своими прошлыми отрицаниями. Открытие этого предполагает, что «акцент ставится» на определенном отрицании, сопровождаемом уходом других в синкретическое исчезновение фона, то есть для‑себя может существовать только как отрицание, которое конституируется на уходе в целостность радикальной отрицательности. Для‑себя не является миром, цространственностью, постоянством, материей, короче говоря, в‑себе вообще, но его способ не‑быть‑ими означает иметь в небытии этот стол, этот стакан, эту комнату на общем фоне отрицательности.

Это предполагает, следовательно, отрицание отрицания. Но отрицание, имеющее в бытии радикальное отрицание, которое оно отрицает, не прекращает быть связанным с этим последним онтологической нитью и готово слиться с ним через появление другого этого. В этом смысле «это» раскрывается как это посредством «отхода в фон мира» всех других «этих»; его определение, лежащее в начале всех определений, есть отрицание.

Нужно хорошо понять, что это отрицание, рассматриваемое со стороны этого, представляет собой полный идеал. Оно ничего не добавляет к бытию и ничего от него не забирает. Бытие, сопоставляемое с «это», есть то, чем оно является, и не прекращает быть им; оно не становится. Как таковое, оно не может быть вне самого себя в целом как структура целого, ни также быть вне себя в целом, чтобы отрицать свою тождественность с целым.

Отрицание может прийти к этому только через бытие, которое имеет в бытии одновременно присутствие по отношению ко всему бытию и по отношению к этому, то есть посредством экстатического бытия. Так как оно не затрагивает это как бытие‑в‑себе и не производит реальный синтез всех этих в целостность, то конститутивное отрицание этого есть отрицание внешнего типа; отношение этого к целому есть отношение внешнего характера.

Таким образом, мы видим появление определения как внешнего отрицания, коррелятивного внутреннему, радикальному и экстатическому отрицанию, которым я являюсь. Именно это объясняет двойственный характер мира, открывающегося одновременно как синтетическая целостность и как чисто аддитивный набор (collection) всех «этих».

В самом деле, поскольку мир является целостностью, раскрывающейся как то, в чем Для‑себя имеет в бытии радикально собственное ничто, мир открывается как синкретизм недифференцированности. Но поскольку это полное ничтожение находится всегда по другую сторону конкретного и теперешнего ничтожения, мир всегда готов открыться как выемка для появления одного или многих «этих», которые были уже в глубине недифференцированности фона, а сейчас выступают в качестве дифференцированной формы. Таким образом, когда мы постепенно приближаемся к ландшафту, который был дан нам в нерасчлененном виде, мы видим появление объектов, которые даются как уже бывшие там в качестве элементов в наборе отдельных «этих»; отсюда в опытах гештальттеоретиков непрерывный фон, когда он воспринимается как форма, разбивается на множество отдельных элементов.

###### \* \* \*

Итак, мир как коррелят распадающейся целостности появляется как прозрачная целостность в том смысле, что он никогда не является реальным синтезом, но есть идеальное ограничение посредством ничто набора этих. Так, непрерывное как формальное качество фона позволяет появиться прерывному в качестве типа внешнего отношения между этими и целостностью. Именно эту постоянную прозрачность целостности в комплекте, непрерывное в прерывном называют пространством.

В самом деле, пространство не может быть бытием. Оно есть неустойчивое отношение между существующими вещами, не имеющими никакого отношения между собой. Оно является полной независимостью существующих в‑себе, поскольку она открывается в бытии, выступающем присутствием по отношению ко «всем» в‑себе, как независимость одних по отношению к другим; и это единственный способ, которым существующие вещи могут открываться как не имеющие никакого отношения, в бытии, посредством которого отношение приходит в мир, то есть чисто внешнее отношение. И так как это внешнее отношение не может принадлежать ни тому, ни другому из рассматриваемых этих, и поскольку, с другой стороны, как чисто локальная отрицательность оно разрушает само себя, оно не может быть ни собой, ни «быть бывшим».

Бытие, становящееся пространственным, есть Для‑себя как соприсутствующее по отношению ко всем и к этому; пространство является не миром, но непостоянством мира, понимаемым как целостность, так как оно всегда может распадаться на внешнее множество. Пространство — не фон, не форма, а идеальность фона, ибо оно всегда может распадаться на формы; оно — не непрерывность, не прерывность, а постоянный переход от непрерывности к прерывности. Существование пространства доказывает, что Для‑себя, осуществляя то, что есть бытие, не добавляет ничего к нему; оно — идеальность синтеза.

Пространство не позволяет воспринять себя конкретной интуицией, так как оно не есть, но непрерывно делает себя пространственным. Оно зависит от временности и появляется во временности, поскольку оно может прийти к миру только посредством бытия, способом бытия которого является темпорализация, и так как пространство есть способ, которым это бытие экстатически теряется, чтобы реализовать бытие.

Пространственная характеристика этого не добавляется синтетически к нему, но она есть только его «место», то есть его отношение внешности на фоне, поскольку это отношение может распадаться на множество внешних отношений с другими этими, когда сам фон распадается на множество форм.

В этом смысле было бы бесполезно понимать пространство как форму, накладываемую априорной структурой нашей чувственности на феномены; пространство не может быть формой, так как оно есть ничто; оно, напротив, является признаком того, что ничего, кроме отрицания (и еще как внешний тип отношения, который оставляет нетронутым то, что он объединяет), не может прийти к в‑себе посредством Для‑себя.

Что касается Для‑себя, если оно не есть пространство, то это и означает, что оно воспринимает себя именно как не являющееся бытием‑в‑себе, поскольку в‑себе раскрывается ему в модусе внешнего отношения, называемого протяжением. Как раз потому, что оно отрицает у самого себя внешнее отношение, постигая себя как эк‑статическое, оно делает пространство протяженным.

Так как Для‑себя не находится с в‑себе в отношении смежности или индифферентной внешности, его отношение с в‑себе как основание всех отношений является отношением внутренним и оно, напротив, оказывается тем, посредством чего бытие‑в‑себе вступает в индифферентную внешнюю связь с другими существующими вещами в мире. Когда внешнее отношение индифферентности гипостазируется как существующая субстанция в себе и через себя, что может происходить только на низшей стадии познания, оно выступает как предмет исследований особого типа под именем геометрии и становится чистой спецификацией абстрактной теории множеств.

###### \* \* \*

Остается определить, каким типом бытия обладает внешнее отрицание, поскольку оно появляется в мире через Для‑себя. Мы знаем, что оно не принадлежит к этому; этот журнал не отрицает собой, что он является столом, с которого он берется, иначе он был бы эк‑статически вне себя в столе, который он отрицает, и его отношение к нему было бы внутренним отрицанием; он прекратил тем самым быть в‑себе, чтобы стать для‑себя.

Определительное отношение этого не может, следовательно, принадлежать ни к этому, ни к тому; оно их окружает, не касаясь, не придавая им ни малейшего нового свойства; оно их оставляет теми, которыми они и являются. Даже если мы рассматривали бы вещи с позиции эмпириокритического психологизма как чисто субъективные содержания, можно было бы понять только субъекта, реализующего внутренние синтетические отрицания между содержаниями, по крайней мере их бытия, в экстатической радикальной имманентности, что устранило бы всякую надежду перехода к объективности.

С большим основанием мы могли бы вообразить только Для‑себя, производящее синтетические деформирующие отрицания между трансцендентностями, которыми оно не является. В этом смысле внешнее отрицание, конститутивное этому, не может обнаружить объективного характера вещи, если мы понимаем под объективным то, что принадлежит по природе к в‑себе, или то, что тем или иным способом реально конституирует объект как он есть. Но мы не должны делать отсюда вывод, что внешнее отрицание имеет субъективное существование как чистый способ бытия Для‑себя. Этот тип существования Для‑себя есть чисто внутреннее отрицание; существование в нем внешнего отрицания было бы разрушительным для самого его существования.

Это отрицание не может быть, следовательно, способом размещения и классификации феноменов, поскольку они были бы только субъективными миражами; оно не может также «субъективизировать» бытие, поскольку его раскрытие конститутивно Для‑себя. Сам его внешний характер требует, таким образом, чтобы оно оставалось «повисшим в воздухе», внешним к Для‑себя как и к В‑себе. Но, с другой стороны, как раз потому, что такое отрицание является внешним отношением, оно не может быть посредством себя, оно отвергает все опоры, оно не может относиться ни к какой субстанции. Оно есть ничто.

Именно потому, что чернильница не есть стол, а также трубка, стакан и т. д., мы можем ее постигнуть как чернильницу. Однако, если я говорю: «Чернильница не стол», — я ничего не мыслю. Таким образом, определение является ничем, оно не принадлежит в качестве внутренней структуры ни к вещи, ни к сознанию, но его бытие является бытием‑приведенным посредством Для‑себя через систему внутренних отрицаний, в которых В‑себе раскрывается в своей индифферентности ко всему тому, что не является собой. Поскольку Для‑себя заявляет о себе через В‑себе тем, чем оно не является, по способу внутреннего отрицания, индифферентность В‑себе как индифферентность, которую Для‑себя имеет в небытии, открывается в мире как определение.

Качество и количество, потенциальность, инструментальность

Качество есть не что иное, как бытие этого, когда оно рассматривается вне всякого внешнего отношения с миром или с другими «этими». Его часто понимали как простое субъективное определение, и его бытие‑качество смешивали тогда с субъективностью психического. Проблема в таком случае, казалось, состоит в том, чтобы объяснить конституцию полюса‑объекта, понимаемого как трансцендентное единство качеств. Мы показали, что эта проблема неразрешима.

Качество не объективируется, если оно субъективно. Предположим, что мы спроектировали единство полюса‑объекта за пределами качеств, каждое из которых лучше всего давалось бы как субъективное следствие действия вещей на нас. Но желтизна лимона не является субъективным способом восприятия лимона, она есть лимон. Неверно также, что х‑объект появляется как пустая форма, удерживающая совокупность разрозненных качеств. В действительности лимон представлен полностью посредством своих качеств, и каждое из его качеств полностью объединено с каждым другим. Как раз кислота лимона является желтизной, а желтизна кислотой; едят также и цвет пирожного, а вкус пирожного есть средство, которое открывает его форму и цвет, что мы будем называть пищевой интуицией; и, наоборот, если я погружаю палец в баночку с вареньем, клейкая прохлада этого варенья является открытием его сладкого вкуса для моих пальцев. Текучесть, тепловатость, голубоватый цвет, движение волн воды бассейна даются сразу одно через другое, и именно такое полное взаимопроникновение называется «это».

Таким образом, качество вовсе не внешний аспект бытия, так как бытие, не имеющее ничего «внутри», не может ничего иметь «вне». Чтобы было качество, просто нужно, чтобы существовало бытие для ничто, которое по природе не является бытием. Однако бытие не является качеством в себе, хотя его есть ни больше, ни меньше. Но качество и есть бытие, целиком раскрывающееся в границах имеющегося. Оно совсем не вне бытия, оно все бытие, поскольку не может существовать бытия для бытия, но только для того, кто осуществляет его небытие.

Отношение Для‑себя к качеству является онтологическим. Интуиция качества вовсе не является пассивным созерцанием данного, а ум вовсе не есть В‑себе и остается тем, чем он является в этом созерцании, то есть пребывает индифферентным по отношению к созерцаемому это. Но Для‑себя заявляет о себе, чем оно не является, посредством качества. Воспринимать красное как цвет этой тетради — значит отражаться самому как внутреннее отрицание этого качества. То есть восприятие качества не является «наполнением», как этого хотел Гуссерль, но сообщением из пустоты, как из определенной пустоты этого качества.

В этом смысле качество есть присутствие, постоянно пребывающее вне досягаемости. Мы лучше узнаем первоначальный феномен восприятия, настаивая на факте, что качество находится в связи с нами в отношении абсолютной близости; оно «находится здесь», оно нас преследует, не даваясь и не уклоняясь; но следует добавить, что эта близость предполагает расстояние. Качество есть то, что находится непосредственно вне досягаемости, что, по определению, указывает нам на нас самих как пустоту. Оно является тем, созерцание которого может только усилить нашу жажду бытия, как вид недостижимой пищи усиливает голод у Тантала.

###### \* \* \*

Качество есть указание на то, чем мы не являемся, и способ бытия, в котором нам отказано. Восприятие белого является сознанием принципиальной невозможности, чтобы Для‑себя существовало как цвет, то есть как то, чем оно является. В этом смысле не только бытие не отличается от своих качеств, но еще всякое восприятие качества является восприятием этого; качество, каким бы оно ни было, раскрывается нам как бытие.

Запах, который я внезапно почувствовал с закрытыми глазами, даже перед тем, как я был бы извещен о благоухающем объекте, есть уже бытие‑запах, а не субъективное впечатление; свет, который проникает в глаза утром, через закрытые веки, есть уже бытие‑свет. Именно это становится очевидным, стоит только подумать, что качество есть. Как бытие, которое есть то, чем оно является, качество прекрасно может явиться субъективности, но оно не может включиться в нить этой субъективности, которая есть то, чем она не является, и которая не есть то, чем она является.

Сказать, что качество есть бытие‑качество, это вовсе не значит дать ему тайную поддержку, аналогичную субстанции; это значит просто отметить, что его способ бытия радикально отличен от способа бытия «для‑себя». Бытие белизны или кислоты, в самом деле, никак не может быть постигнуто в виде экстатического.

Если сейчас спросят, как получается, что «это» имеет «много» качеств, мы ответим, что в действительности, это освобождается как целостность на фоне мира и что оно дается как недифференцированное единство. Как раз для‑себя может отрицаться с различных точек зрения напротив этого и раскрывать качество как новое это на фоне вещи. Каждому отрицательному акту, которым свобода Для‑себя спонтанно конституирует свое бытие, соответствует полное раскрытие бытия «посредством бокового вида».

Этот боковой вид есть не что иное, как отношение вещи к Для‑себя, реализованное самим Для‑себя. Это есть абсолютное определение отрицательности; ибо недостаточно, чтобы Для‑себя посредством первоначального отрицания не было бы бытием, и не было бы этим бытием, нужно еще, чтобы его определение как ничто бытия было полным, чтобы оно реализовалось определенным незаменимым способом небытия этим бытием; и это абсолютное определение, которое есть определение качества как бокового вида этого, принадлежит к свободе Для‑себя; оно не есть, оно находится как бы «в бытии»; именно в этом каждый может убедиться, рассматривая, до какой степени раскрытие одного качества вещи возникает всегда как произвольность факта, постигаемого через свободу; я не могу сделать, чтобы эта кожура не была зеленой, но именно я делаю то, чтобы постигнуть ее как зеленое‑шероховатое или шероховатость‑зеленую.

Только здесь отношение форма‑фон довольно отлично от отношения этого к миру. Так как вместо того, чтобы форма появлялась на недифференцированном фоне, она полностью пропитана фоном, она его удерживает в себе как свою собственную недифференцированную плотность. Если я постигаю кожуру как зеленую, ее «блеск‑шероховатости» раскрывается как внутренний недифференцированный фон и полнота бытия зеленого. Здесь нет никакого абстрагирования в том смысле, в каком абстрагирование разделяет то, что является единым. Но реализация бытия обусловливает абстрагирование, поскольку абстрагирование не есть восприятие качества «повисшего в воздухе», но этого‑качества, где недифференцированность внутреннего фона ведет к абсолютному равновесию. Абстрагированное зеленое не теряет своей плотности бытия, иначе оно было бы не чем иным, как субъективным способом для‑себя, но блеск, форма, шероховатость и т. д., которые даются посредством него, основываются в ничтожащем равновесии простой массивности.

Абстракция является между тем феноменом присутствия по отношению к бытию, поскольку абстрактное бытие сохраняет свою трансцендентность. Но она может реализоваться только как присутствие по отношению к бытию по ту сторону бытия, она есть возвышение. Это присутствие бытия может быть реализовано только на уровне возможности и поскольку Для‑себя имеет в бытии свои возможности. Абстрактное раскрывается как смысл, который качество имеет в бытии как соприсутствующее по отношению к присутствию будущего для‑себя. Таким образом, абстрактное зеленое есть смысл‑будущего конкретного этого, поскольку оно открывается мне через свой боковой вид «зеленое‑блистающее‑шероховатое». Оно есть собственная возможность этого бокового вида, поскольку оно открывается через возможности, которыми являюсь я, то есть поскольку оно является бывшим.

Абстрактное преследует конкретное как застывшую возможность в‑себе, которую конкретное имеет в бытии. Каким бы ни было наше восприятие, как первоначальный контакт с бытием абстрактное всегда здесь, но в будущем, и именно с моим будущим я его постигаю; оно коррелятивно возможности моего настоящего и конкретного отрицания как возможности не быть больше только этим отрицанием. Абстрактное является смыслом этого, поскольку оно открывается в будущем через мою возможность закрепить в‑себе отрицание, которое я имею в бытии.

###### \* \* \*

Если нам напомнят классические апории абстракции, мы ответим, что они проистекают из предположения о различных конституциях «этого» и акта абстрагирования. Конечно, если это не включает свои собственные абстрактные части, то нет никакой возможности получить их потом оттуда. Но как раз в конституции этого как этого создается абстракция в качестве раскрытия бокового вида в моем будущем. Для‑себя является «производителем абстракции» не потому, что оно могло бы реализовать психологическую операцию абстракции, но потому, что оно появляется как присутствие по отношению к бытию с будущим, то есть по ту сторону бытия. Бытие в себе не является ни конкретным, ни абстрактным, ни настоящим, ни будущим; оно есть то, чем оно является. Однако абстракция не обогащает бытие, она есть только раскрытие ничто бытия по ту сторону его. Но мы утверждаем, что нельзя сформулировать классические возражения, выдвигаемые по отношению к абстракции, не производя их неявно из рассмотрения бытия как этого.

Первоначальное отношение этих между собой не может быть ни взаимодействием, ни причинностью, ни даже появлением на фоне мира. В самом деле, если мы предположим Для‑себя присутствующим по отношению к определенному этому, другие эти существуют в то же время «в мире» в недифференцированном виде; они образуют фон, на котором выделяется рассматриваемое это. Для установления какого‑либо отношения между одним и другим этим нужно, чтобы второе это раскрылось, появляясь на фоне мира в случае определенного отрицания, которое Для‑себя имеет в бытии. Но в то же время необходимо, чтобы каждое это находилось бы на расстоянии от другого, не являясь другим, посредством чисто внешнего отрицания. Таким образом, первоначальное отношение этого к тому есть внешнее отрицание. То появляется как не являющееся этим. И указанное внешнее отрицание раскрывается в Для‑себя как трансцендентность, оно находится вне, оно есть в‑себе. Как мы должны это понимать?

Появление этого‑того может производиться вначале только как целостность. Первичное отношение является здесь единством распадающейся целостности; Для‑себя определяется, не являясь полностью «этим‑тем» на фоне мира. «Это‑то» означает всю мою комнату, поскольку я там присутствую. Это конкретное отрицание не исчезнет во время конкретного полного распадения на это и то. Напротив, оно есть само условие распадения. Но на этом фоне присутствия и посредством него бытие обнаруживает свое внешнее отношение индифферентности; оно раскрывается мне в том, что отрицание, которым я являюсь, оказывается скорее единством‑множеством, чем недифференцированной целостностью. Мое отрицающее появление в бытии дробится на независимые отрицания, имеющие связь только от бытия отрицаний, которые я имею в бытии, то есть принимающие свое внутреннее единство от меня, а не от бытия. Я присутствую по отношению к этому столу, к этим стульям, и как таковой, я конституирую себя синтетически в качестве многоцелевого отрицания; но это отрицание чисто внутреннее, поскольку является отрицанием из бытия, пересекается зонами ничто; оно ничтожится посредством отрицания, оно есть распадающееся отрицание.

Через эти полосы ничто, которые я имею в бытии как мое собственное ничто отрицания, появляется индифферентность бытия. Но эту индифферентность я должен реализовать посредством этого ничто отрицания, которое я имею в бытии, не потому, что я первоначально присутствую по отношению к «этому», но поскольку я присутствую также и по отношению к «тому».

Именно в моем присутствии и через присутствие по отношению к столу я реализую индифферентность стула (который в настоящем я также имею в небытии) как отсутствие трамплина, остановки моего порыва в небытие, разрыва круга. То появляется на стороне «этого» в глубине общего раскрытия как того, чего я не могу ни в коем случае использовать, чтобы определить себя в небытии «этого».

Таким образом, расщепление идет от бытия, но существует расщепление и разделение только через присутствие Для‑себя по отношению ко всему бытию.

###### \* \* \*

Отрицание единства отрицаний, поскольку оно является раскрытием индифферентности бытия и поскольку оно постигает индифферентность «этого» к «тому» и «того» к этому, есть раскрытие первоначального отношения этих как внешнего отрицания. «Это» не есть «то». Внешнее отрицание в единстве распадающейся целостности выражается союзом «и». «Это не есть то» пишется «это и то».

Внешнее отрицание имеет двойное свойство бытия‑в‑себе и бытия чистой идеальности. Оно есть в‑себе, так как не принадлежит совсем к Для‑себя; как раз через абсолютную внутренность своего отрицания (поскольку в эстетической интуиции я воспринимаю воображаемый объект) Для‑себя открывает индифферентность бытия как внешнее отношение.

Впрочем, речь вовсе не идет об отрицании, которое бытие имеет в бытии; оно не принадлежит ни к какому из рассматриваемых этих, оно просто есть; оно есть то, чем оно является. Но в то же время оно ни · в коей мере не есть свойство этого, оно вовсе не выступает как одно из его качеств. Оно является полной независимостью этих как раз потому, что оно ни в том, ни в другом. Так как индифферентность бытия есть ничто, мы не можем ее ни мыслить, ни даже воспринять. Она просто означает, что исчезновение или вариации того не могут ничем коснуться этого; в этом смысле она является только ничто в‑себе, разделяющим эти, и это ничто есть единственный способ, которым сознание может реализовать монолитность тождества, характеризующую бытие.

Это идеальное ничто в‑себе и есть количество. В самом деле, количество имеет чисто внешний характер; оно ни в коей мере не зависит от добавляемых членов и является только утверждением их независимости. Считать — значит производить идеальное различие внутри распадающейся и уже данной целостности. Число, полученное прибавлением, не принадлежит ни к какому из подсчитываемых этих, ни также к распадающейся целостности, поскольку она открывается как целостность. Эти три человека, которые говорят передо мною, постигаются мной вначале как «беседующая группа» не потому, что я их считаю; и факт их счета как троих оставляет совершенно незатронутым конкретное единство их как группы. Быть «группой из трех человек» не есть конкретное свойство группы. Но это также и не есть свойство ее членов. Никто из них не может сказать, что он есть три, ни даже, что он третий, так как качество третьего есть лишь отражение свободы для‑себя, которое считает; каждый из них может быть третьим, но никто из них им не является.

Отношение количества есть, следовательно, отношение в‑себе, но чисто отрицательное внешнее отношение. И именно потому, что оно не принадлежит ни к вещам, ни к целостностям, оно изолируется и выделяется на поверхности мира как отражение ничто в бытии. Будучи чисто внешним отношением между этими, оно само является внешним к ним и, чтобы закончить, внешним к самому себе. Оно является индифферентной неуловимостью бытия, которая может появиться, только если есть бытие, и которая, хотя и принадлежит к бытию, может прийти к нему только из для‑себя, поскольку эта индифферентность раскрывается лишь посредством экстериоризации в бесконечное внешнего отношения, которое должно быть внешним бытию и самому себе.

Таким образом, пространство и количество есть лишь один и тот же тип отрицания. Посредством одного того, что это и то раскрываются как не имеющие никакого отношения ко мне, пространство и количество приходят в мир, так как и то и другое являются отношениями вещей, никак не соотносящихся, или, если хотите, являются m что отношения, постигаемого как отношение через бытие, которое есп свое собственное отношение. Тем самым можно заметить: то, что называют вместе с Гуссерлем категориями (отношение‑единства‑множества, целого к частям, более и менее, около, рядом, вследствие, первый, второй и т. д., один, два, три и т. д., в и вне чего‑либо и т. д.), являются только идеальными распределениями вещей, распределениями, которые оставляют их полностью незатронутыми, не обогащая и не обедняя их ни на йоту, и они указывают только на бесконечное различие способов, которыми свобода для‑себя может реализовывать индифферентность бытия.

###### \* \* \*

По правде говоря, мы уже встречали ускользание от себя для‑себя, поскольку оно есть необходимое условие появления этих и абстракций. Но экстатический характер для‑себя был еще лишь неявным. Если мы должны были поступать таким образом для ясности изложения, то из этого не следует заключать, что бытие раскрывается в бытии, которое сначала было бы присутствием, чтобы конституировать себе потом будущее. Но именно в бытии, которое появляется как будущее в самом себе, раскрывается бытие‑в‑себе. Это значит, что отрицание, которое для‑себя осуществляет в присутствии бытия, имеет экстатическое измерение будущего; и поскольку я не есть то, чем я являюсь (экстатическое отношение к моим собственным возможностям), я имею в небытии бытие‑в‑себе как раскрывающую реализацию этого. Это означает, что я являюсь присутствием по отношению к «этому» в незавершенности распадающейся целостности. Что отсюда следует для раскрытия этого?

Поскольку я всегда по ту сторону того, чем я являюсь, я есть будущее самого себя; «это», по отношению к которому я присутствую, появляется для меня как нечто, что я перевожу к себе. Воспринимаемое первоначально является превосходимым, оно — как проводник круга самости и появляется в границах этой самости.

В той степени, в какой я делаю себя отрицанием этого, я бегу от этого отрицания к дополнительному отрицанию, слияние которого с первым должно бы заставить появиться в‑себе, которым я являюсь; и это возможное отрицание находится в союзе с первым; оно не является любым, однако есть именно дополнительное отрицание моего присутствия по отношению к вещи. Но поскольку для‑себя конституируется как присутствие, как неполагающее сознание себя оно объявляет о себе вне себя посредством того бытия, которым не является; оно восстанавливает свое бытие вне в форме «отражение‑отражающее»; дополнительное отрицание, которым для‑себя является в качестве своей собственной возможности, есть, стало быть, отрицание‑присутствие, то есть для‑себя имеет в бытии и нететическое сознание себя, и тетическое (полагаемое) сознание бытия‑по‑ту‑сторону‑бытия. И последнее связано с настоящим этим не любой внешней связью, но связью именно дополнительной, которая находится в точной корреляции с отношением для‑себя и его будущего.

С самого начала это открывается в отрицании бытия, которое делается небытием этого не через простое присутствие, но, как отрицание, являющееся будущим в самом себе, своей собственной возможностью по ту сторону своего настоящего. И эта возможность, преследующая чистое присутствие как свой недостижимый смысл, чего ей недостает, чтобы быть в‑себе, является сначала проекцией настоящего отрицания через включение в действие.

В самом деле, всякое отрицание, совсем не имеющее по ту сторону самого себя будущего, как возможности, которая приходит к нему и к которой оно убегает, потеряло бы смысл своего включения в действие и все значение отрицания. То, что отрицает для‑себя, отрицает его «с измерением будущего», независимо от того, идет ли речь о внешнем отрицании («это не есть то», «этот стул не является столом») или об отрицании внутреннем, проводимом над самим собой.

Сказать, что «это не есть то», значит поставить во внешнее отношение «это» к «тому» и для настоящего и для будущего, или строго «теперь», но тогда отрицание имеет предварительный характер, конституирующий будущее как чистую внешность по отношению к настоящему определению «этого и того». В обоих случаях смысл приходит к отрицанию, исходя из будущего; любое отрицание является экстатическим. Поскольку для‑себя отрицается в будущем, это, отрицание которого оно осуществляет, раскрывается как идущее к себе из будущего. Возможность, которой сознание является как сознание способности не быть этим, раскрывается как потенциальность этого быть тем, чем оно является.

Первая потенциальность объекта, как коррелят включения в действие, как онтологическая структура отрицания, и есть постоянство, которое беспрерывно идет к нему из фона будущего. Раскрытие стола как стола требует постоянства от стола, которое приходит к нему из будущего и вовсе не является просто установленным данным, но потенциальностью. Это постоянство, впрочем, не приходит к столу из будущего, расположенного во временной бесконечности; бесконечное время еще не существует, стол не раскрывается как имеющий возможность быть бесконечно столом.

Время, о котором здесь идет речь, ни конечно, ни бесконечно, просто потенциальность выявляет измерение будущего.

###### \* \* \*

Смысл будущего отрицания — быть тем, чего недостает отрицанию для‑себя, чтобы стать отрицанием в‑себе. В этом смысле отрицание в будущем является уточнением отрицания в настоящем. Именно в будущем раскрывается точный смысл того, что я имею в небытии как коррелят точного отрицания, которое я имею в бытии. Полиморфное отрицание этого, где зеленое образуется из целостности «шероховатость‑свет», приобретает свой смысл, только если оно имеет в бытии отрицание из зеленого, то есть из бытия‑зеленого, фон которого стремится к равновесию индифферентности; словом, отсутствующий‑смысл моего полиморфного отрицания и есть суженное отрицание из зеленого более чистого зеленого на фоне индифферентности.

Таким образом, чистое зеленое приходит к «зеленому‑шероховатости‑свету» из фона будущего как его смысл. Мы постигаем здесь смысл того, что мы назвали абстракцией. Существующее не обладает своей сущностью как настоящее качество. Оно является самим отрицанием сущности: зеленое никогда не является зеленым. Но сущность приходит из фона будущего к существующему как смысл, который никогда не дан и который всегда его преследует. Она является чистым коррелятом чистой идеальности моего отрицания.

В этом смысле никогда нет абстрагирующей операции, если под ней понимают психологический и утверждающий акт выбора, производимого конституирующим умом. Не абстрагируют определенные качества, исходя из вещей, а напротив, следует видеть, что абстракция как способ первоначального бытия для‑себя необходима, чтобы были вообще вещи и мир. Абстрактное — это структура мира, необходимая для появления конкретного, и конкретное есть конкретное только потому, что оно идет к своему абстрактному, заявляет о себе через абстрактное тем, чем является; для‑себя есть раскрывающе‑абстрагирующее в своем бытии.

Очевидно, с этой точки зрения постоянство и абстрактное являются только одним. Если стол имеет, как стол, потенциальность постоянства, то это в той степени, в какой она имеет в бытии стол. Постоянство есть чистая возможность для «этого» быть соответствующим своей сущности. Идеальный сплав того, чего недостает, с тем, кому недостает того, чего недостает, в качестве нереализуемой целостности преследует для‑себя и конституирует в своем бытии ничто бытия. Это и есть в‑себе‑для‑себя, или ценность. Но эта ценность не находится в плоскости неотражаемого, постигаемого как для‑себя, она является только условием бытия.

Если наши дедукции точны, это постоянное указание нереализуемого слияния должно появиться не как структура неотражающего сознания, но как трансцендентное указание идеальной структуры объекта. Эта структура может быть легко раскрыта; в соответствии с указанием слияния полиморфного отрицания с абстрактным отрицанием, являющимся его смыслом, должно раскрыться трансцендентное и идеальное указание: указание слияния этого существующего со своей сущностью в будущем. И это слияние должно быть таково, чтобы абстрактное являлось бы основанием конкретного, и одновременно конкретное — основанием абстрактного; другими словами, «само» конкретное существование должно быть сущностью; сущность должна производиться как целостное затвердевание, то есть с полным богатством конкретного, однако без того, чтобы мы могли находить в ней другую вещь, чем является сама она в своей полной чистоте. Или, если хотите, форма должна быть в самой себе и полностью своей собственной материей. И наоборот, материя должна производиться как абсолютная форма.

Это невозможное слияние, постоянно подтверждаемое сущностью и существованием, не принадлежит ни к настоящему, ни к будущему, оно скорее указывает на соединение прошлого, настоящего и будущего и представляется как синтез, производимый из временной целостности. Это и есть ценность в качестве трансцендентности; именно ее называют красотой.

Красота представляет, стало быть, идеальное состояние мира, коррелятивное идеальной реализации для‑себя, где сущность и существование вещей раскрывались бы как тождество в бытии, которое в своем раскрытии сливалось бы с собой в абсолютном единстве в‑себе. Как раз поэтому красота не только является трансцендентным синтезом, который нужно произвести, но она может реализоваться лишь в тотализации нас самих и через нее; именно поэтому мы хотим красоты и потому постигаем универсум, которому недостает красоты в той мере, в какой мы сами себя постигаем в качестве недостатка.

Но красота больше не является потенциальностью вещей, как в‑себе‑для‑себя не является собственной возможностью для‑себя. Она преследует мир в качестве нереализуемой. И в той мере, в какой человек реализует красоту в мире, он реализует ее воображаемым способом. Это значит, что в эстетической интуиции я воспринимаю воображаемый объект через воображаемую реализацию самого себя в качестве целостности в‑себе и для‑себя.

Обычно красота как ценность не выражена тематически как ценность‑вне‑досягаемости‑мира. Она воспринимается неявно в вещах как отсутствие и раскрывается неявно через несовершенство мира.

###### \* \* \*

Эти первоначальные потенциальности, характеризующие это, не единственные. В самом деле, в той мере, в какой для‑себя имеет в бытии свое бытие за пределами своего настоящего, оно является раскрытием определенного бытия по ту сторону, которое приходит к «этому» из фона бытия.

Поскольку для‑себя находится по ту сторону растущей луны, возле бытия‑по‑ту‑сторону‑бытия, являющегося полной луной в будущем, полная луна становится потенциальностью растущей луны; поскольку для‑себя находится по ту сторону почки, возле цветка, цветок есть потенциальность почки. Раскрытие этих новых потенциальностеи предполагает первоначальное отношение к прошлому. Именно в прошлом постепенно раскрывается связь растущей луны с полной, почки — с цветком. И прошлое для‑себя оказывается для него знанием. Но это знание не пребывает как инертное данное. Оно, несомненно, находится позади для‑себя, как таковое непознаваемо и вне досягаемости. Однако в экстатическом единстве своего бытия, как раз исходя из этого прошлого, для‑себя заявляет о том, чем оно будет в будущем. Мое знание, касающееся луны, ускользает от меня как тематическое знание. Но я им являюсь, и мой способ бытия, по крайней мере в определенных случаях, состоит в том, чтобы то, чем я больше не являюсь, пришло ко мне в форме того, чем я еще не являюсь.

Указанным отрицанием этого, каким я был, я им являюсь вдвойне: способом уже небытия и еще небытия. Я нахожусь по ту сторону растущей луны как возможность радикального отрицания луны, являющейся полным диском, и, соответственно, на обратном пути из моего будущего отрицания к моему настоящему; полная луна возвращается к луне растущей, чтобы определить ее в это как отрицание; она есть то, чего ей недостает, и то, что недостающее делает ее бытие растущим.

Таким образом, в единстве того же онтологического отрицания я приписываю измерение будущего растущей луне как растущей, в форме постоянства и сущности; я ее конституирую в качестве растущей луны посредством определяющего возвращения к ней из того, чего ей не хватает.

Следовательно, конституируется гамма потенциальностеи, идущая от постоянства к возможностям. Человеческая реальность, возвышая себя к своей собственной возможности отрицания, производит бытие того, посредством чего отрицание через возвышение приходит в мир; это значит, что посредством человеческой реальности недостаток идет к вещам в форме «возможности», «незавершенности», «отсрочки», «потенциальности».

Тем не менее трансцендентное бытие недостатка не может иметь эк‑статическую природу недостатка в имманентности. Рассмотрим это подробнее. В‑себе не имеет в бытии свою собственную потенциальность способом «еще не». Раскрытие в‑себе есть первоначально раскрытие тождества индифферентности. В‑себе есть то, чем оно является без всякого эк‑статического рассеивания своего бытия. Оно, следовательно, совсем не имеет в бытии свое постоянство, или свою сущность, или недостающее, которого ему не хватает, как я имею в бытии свое будущее. Мое появление в мире соответственно порождает возникновение потенциальностей. Но эти потенциальности застывают в самом своем появлении; они подтачиваются внешним отношением.

Мы здесь встречаем двойной аспект трансцендентного, который в самой своей двойственности порождает пространство: целостность, которая рассредоточивается во внешних отношениях. Потенциальность идет из фона будущего к этому, чтобы его определить, но отношение этого как в‑себе в своей потенциальности является внешним отношением. Растущая луна определяется как недостаточная или лишенная чего‑то по отношению к полной луне. Но в то же время она раскрывается, будучи полностью тем, чем она является, этим конкретным знаком на небе, который ни в чем не нуждается, чтобы быть тем, чем он является. То же самое справедливо для этой почки, для этой спички, которая есть то, чем она является, в которой ее смысл бытия‑спички остается внешним, которая несомненно может воспламениться, но сейчас является этим кусочком белого дерева с темной головкой.

Потенциальности этого, хотя и находятся в строгой связи с ним, представляются как в‑себе и оказываются в состоянии индифферентности по отношению к нему. Эта чернильница может быть расколота, брошена на мрамор камина, о который она и разобьется. Но эта потенциальность полностью оторвана от нее, будучи лишь трансцендентным коррелятом моей возможности бросить ее на мрамор камина. Сама по себе чернильница ни разбиваема, ни неразбиваема, она есть. Это не означает, что я мог бы рассматривать это вне всякой потенциальности; от одного обстоятельства, что я являюсь своим будущим, это раскрывается как наделенное потенциальностями; постигнуть спичку как кусочек белого дерева с темной головкой — не значит лишить ее всякой потенциальности, но просто придать ей новое (новое постоянство — новую сущность).

###### \* \* \*

Чтобы «это» было полностью лишено потенциальностей, нужно, чтобы я был чистым настоящим, что немыслимо. Только это имеет различные потенциальности, которые эквивалентны, то есть находятся в состоянии равноценности по отношению к нему. Это значит в самом деле, что их вовсе нет в бытии.

Кроме того, мои возможности совсем не существуют, но они делают себя возможностями, поскольку подтачиваются изнутри моей свободой. То есть какой бы ни была моя возможность, ее противоположность также возможна. Я могу разбить эту чернильницу, но также поставить ее в ящик; я могу иметь в виду по другую сторону растущей луны полную луну, но также могу успешно требовать постоянства растущей луны как таковой. Следовательно, чернильница оказывается снабженной эквивалентными возможностями: быть помещенной в ящик или быть разбитой. Эта растущая луна может быть серпом в небе или неполным диском.

Указанные потенциальности, которые приходят к этому, не являясь бывшими через него и не находясь в бытии, мы назовем вероятностями, чтобы отметить их существование в форме бытия в‑себе. Мои возможности вовсе не являются, они делают себя возможностями. Но вероятности не «делают себя вероятностями», они находятся в себе как вероятности. В этом смысле чернильница есть, но ее бытие‑чернилънщы является вероятностью, так как «иметь‑в‑бытии‑чернильницу» есть чистое явление, которое основывается сразу же во внешнем отношении.

Эти потенциальности, или вероятности, которые являются смыслом бытия по другую сторону бытия, именно потому, что они находятся в‑себе по ту сторону бытия, являются ничем. Сущность чернильницы является бывшей как коррелят возможного отрицания для‑себя, но она не есть чернильница и не есть бытие; поскольку она пребывает в‑себе, она — гипостазированное отрицание, то есть именно она есть ничто; она принадлежит к оболочке ничто, которое окружает и определяет мир.

Для‑себя раскрывает чернильницу как чернильницу. Но это раскрытие происходит по ту сторону бытия чернильницы, в будущем, которого нет; все потенциальности бытия — от постоянства до некоторой определенной потенциальности — определяются как то, чем бытие еще не является, без того, чтобы оно когда‑либо действительно было ими в бытии.

Здесь, кроме того, познание не добавляет к бытию и не отнимает ничего у него, оно не украшает его никаким новым качеством. Оно устанавливает, что есть бытие, возвышая его к ничто, вступая с ним только в чисто отрицательные внешние отношения; это свойство чистого ничто потенциальности в достаточной степени вытекает из действий науки, которая, стремясь установить отношения простой внешности, радикально устраняет потенциальное, то есть сущность и возможности.

Но, с другой стороны, ее необходимость в качестве значимой структуры восприятия показывает достаточно ясно, чтобы на этом не настаивать: в самом деле, научное познание не может ни устранить, ни преодолеть потенциализирующую структуру восприятия, оно, напротив, предполагает ее.

###### \* \* \*

Мы пытались показать, как присутствие для‑себя по отношению к бытию раскрывало это как вещь; и для ясности изложения мы должны были показать последовательно различные структуры вещи — пространственность, постоянство, сущность и потенциальности.

Само собой разумеется, однако, что такое последовательное изложение не соответствовало реальному приоритету некоторых из этих моментов перед другими; появление для‑себя производит раскрытие вещи с целостностью ее структур. Впрочем, в ней нет ни одной, которая не предполагала бы все другие; это не имеет даже логического первенства над сущностью, оно ее, напротив, предполагает, и, наоборот, сущность является сущностью из этого.

Подобным образом, это, как бытие‑качество, может появиться только на фоне мира, но мир есть набор этих, и распадающееся отношение мира к этим образует из них пространственность. Однако здесь нет никакой субстанциальной формы, никакого принципа единства, чтобы находиться позади способов появления феномена; все дается сразу без всякого первенства.

По тем же самым основаниям было бы ошибочным понимать какое‑либо представительное первенство. В самом деле, наши описания привели к тому, чтобы выделить вещь в мире, и отсюда мы могли бы думать, что мир и вещь раскрываются в для‑себя в виде созерцающей интуиции; это было бы только после того, как объекты расположились бы одни по отношению к другим в практическом порядке инструментальности.

Подобную ошибку устранят, если признают, что мир появляется внутри круга самости. Он есть то, что отделяет для‑себя от него самого, или, если использовать хайдеггеровское выражение, исходя из чего человеческая реальность заявляет о себе, чем она является. Этот проект по отношению к себе со стороны для‑себя, который конституирует самость, ни в коем случае не является созерцающим покоем.

Это есть недостаток, как мы сказали, но вовсе не данный; это недостаток, который имеют в собственном бытии. Нужно хорошо понять, следовательно, что установленный недостаток, или недостаток в‑себе, исчезает во внешнем отношении; мы это показали на предшествующих страницах. Но бытие, которое конституируется само как недостаток, может определиться только там — в этом, которого ему недостает и которым он является, короче говоря, посредством постоянного отрыва от себя к себе, которое он имеет в бытии. Это значит, что недостаток может быть в самом себе своим недостатком только как отрицаемый недостаток; единственная подлинно внутренняя связь того, которому недостает чего‑то, с тем, что недостает, и является отказом.

В самом деле, в той степени, в какой бытие, которому не хватает чего‑то, не является тем, чего ему не хватает, мы постигаем в нем отрицание. Но если это отрицание не должно исчезнуть в чисто внешнем отношении, а с ним и всякая возможность отрицания вообще, его основание должно находиться в необходимости для бытия, которому недостает быть тем, что ему недостает. Таким образом, основание отрицания есть отрицание отрицания. Но это отрицание‑основание не есть больше данное как недостаток, существенным моментом которого оно является; оно есть как имеющееся в бытии; для‑себя делает себя в призрачном единстве «отражение‑отражающее» своим собственным недостатком, то есть проектируется к нему, отрицая его.

Именно только как недостаток, который нужно устранить, недостаток может быть внутренним недостатком для‑себя, и для‑себя может реализовать собственный недостаток, только имея его в бытии, то есть будучи проектом к его упразднению. Следовательно, отношение для‑себя к своему будущему никогда не является ни статичным, ни данным; но будущее приходит к настоящему для‑себя, чтобы определить его в его сердцевине, поскольку для‑себя находится уже там, в будущем, как его упразднение.

Для‑себя может быть недостатком здесь, только если оно является там ликвидацией недостатка, но ликвидацией, которую оно имеет в бытии в форме небытия. Как раз это первоначальное отношение позволяет впоследствии эмпирически констатировать отдельные недостатки как переживаемые, или претерпеваемые. Оно вообще является основой аффективности; именно им также будут пытаться объяснить психологически эти идолы и призраки, называемые склонностями, или желаниями, помещая их в психику.

Эти склонности, или силы, насильственно помещаемые в психику, сами по себе непонятны, так как психолог показывает их как существующие в себе, то есть само свойство их силы оспариваемо их глубоким покоем индифферентности, а их единство распылено в чисто внешнем отношении. Мы можем понять их только посредством проекции в в‑себе имманентного отношения бытия для‑себя к себе, и это онтологическое отношение и есть как раз недостаток.

Таким образом, мир раскрывается как преследуемый отсутствиями реализации, и каждое это появляется с рядом отсутствий, которые на него указывают и определяют его. Каждое отсутствие является бытием‑по‑ту‑сторону‑бытия, то есть отсутствием в‑себе; каждое это указывает на другое состояние своего бытия или на другие существующие вещи. Но, разумеется, эта организация в указывающие комплексы застывает и каменеет в‑себе; поскольку речь идет о в‑себе, все эти безмолвные и окаменевшие указания, которые опускаются в индифферентность изоляции в то самое время, когда они появляются, похожи на каменную улыбку в пустых глазах статуи.

Отсутствия, которые появляются позади вещей, не появляются как отсутствия, представленные вещами. Нельзя сказать также, что они раскрываются как реализованные мной, поскольку я есть трансцендентная структура психики, которая появляется только в рефлексивном сознании.

###### \* \* \*

Эти чистые требования выступают как «пустоты, которые нужно заполнить» в середине круга самости. Просто их свойство «пустот, которые нужно заполнить посредством для‑себя», обнаруживается в неотражающем сознании через личную и прямую неотложность, которая переживается как таковая, не будучи ни тематизирована, ни сообщена кому‑то.

Именно в факте и через факт их переживания как требований открывается то, что мы называем их самостью. Это и есть задачи, и этот мир есть мир задач. По отношению к задачам это, на которое они указывают, является сразу «этим из этих задач», то есть уникальным в‑себе, которое определяется ими и на которое они указывают как на способное их наполнить, и тем, что ни в коем случае не имеет в бытии эти задачи, поскольку оно находится в абсолютном единстве тождества.

Эту связь в изоляции, это отношение инерции в динамике мы и будем называть отношением средств к цели. Это есть бытие‑для, деградированное, сплющенное внешним характером, трансцендентная идеальность которого может пониматься только как коррелят бытия‑для, которое для‑себя имеет в бытии. И вещь, поскольку она покоится в тихом блаженстве индифферентности и, однако, указывает по ту сторону себя на стоящие перед ней задачи, объявляющие о ней то, что она имеет в бытии, есть инструмент, или средство. Первоначальное отношение вещей между собой, то, что появляется на основе количественного отношения «этих», и есть, следовательно, отношение инструментальности.

Эта инструментальность независима от прежде указанных структур или следует за ними; в одном смысле она их предполагает, в другом — она предполагаема ими. Вещь вовсе не есть вначале вещь, чтобы быть потом орудием; она совсем не есть вначале орудие, чтобы открыться затем как вещь; она является вещью‑орудием. Однако верно, что она будет открываться в последующем исследовании ученого как исключительно вещь, то есть как лишенная всякой инструментальности. Но как раз ученый беспокоится о том, чтобы установить чисто внешние отношения; впрочем, результат этого научного исследования есть то, что сама вещь, лишенная всякой инструментальности, исчезает, чтобы найти завершение в абсолютном внешнем отношении.

Отсюда видно, в какой мере нужно исправить формулу Хайдеггера: конечно, мир появляется в круге самости, но круг самости нететичен, объявление о том, кем я являюсь, не может само быть тетично. Быть в мире не значит ускользнуть от мира к самому себе, но означает ускользание от мира по ту его сторону, которым является будущий мир. То, что заявляет мне мир, есть только «мирское».

Тем не менее, если отсылка к бесконечности орудий никогда не приводит к для‑себя, которым я являюсь, совокупность орудий есть точный коррелят моих возможностей. И так как я являюсь своими возможностями, порядок орудий в мире есть проектируемый образ моих возможностей в‑себе, то есть того, чем я являюсь. Но этот мирской образ я никогда не могу расшифровать; я к нему приспосабливаюсь в действии и через действие; необходимо рефлексивное разделение, чтобы я мог быть самому себе объектом.

Следовательно, человеческая реальность теряется в мире не через неподлинность (неаутентичность), но быть‑в‑мире для нее — значит радикально теряться в мире посредством самого раскрытия, которое производит то, что мир есть; это значит быть беспрерывно отсылаемым, без самой возможности какого‑либо «для чего», от орудия к орудию, лишь с помощью рефлексивного вращения.

Бесполезным будет возражение, что цепь «для чего» приостанавливается в «для кого» (Worumwillen). Конечно, Worumwillen отсылает нас к структуре бытия, которую мы еще не объяснили: для‑другого. И «для кого» постоянно появляется позади орудий. Но это «для кого», конституция которого отлична от «для чего», не прерывает цепи. Оно есть просто звено и не позволяет, когда рассматривается в перспективе инструментальности, ускользнуть от в‑себе. Конечно, это — рабочая одежда для рабочего. Но именно для того, чтобы рабочий смог бы отремонтировать крышу, не пачкая себя. И, однако, не должен ли он запачкаться? Чтобы не тратить на покупку одежды самую большую часть своего заработка. Как раз этот заработок предоставляется ему как минимальное количество денег, позволяющее ему поддержать свое существование; и как раз он «поддерживается», чтобы суметь применить свою рабочую силу для ремонта крыш. И тем не менее должен ли он ремонтировать крышу? Конечно, чтобы она не протекала в помещении, где служащие заняты бухгалтерией, и т. д. Это совсем не означает, что мы всегда должны понимать другого в качестве инструмента особого типа, но просто то, что, когда мы рассматриваем другого, исходя из мира, мы вовсе не избегаем тем самым отсылки в бесконечность инструментальных комплексов.

Таким образом, в той степени, в какой для‑себя есть собственный недостаток как отказ, коррелятивно своему порыву к себе, бытие раскрывается ему на фоне мира как вещь‑орудие и мир появляется как основа индифферентности указательных комплексов инструментальности. Совокупность этих отсылок лишена значения, но именно в этом смысле нет даже возможности поставить в этой плоскости проблему значения. Работают, чтобы жить, и живут, чтобы работать. Вопрос о смысле соотношения «жизнь‑труд»: «Почему я работаю, я, который живу? Почему жить — значит работать?» — может быть поставлен только в рефлексивной плоскости, поскольку он предполагает открытие для‑себя самим собой.

###### \* \* \*

Остается объяснить, почему как коррелят чистого отрицания, которым я являюсь, инструментальность может появиться в мире? Каким образом я не являюсь бесплодным и неопределенно повторяемым отрицанием из этого как чистого этого? Как это отрицание может раскрывать множество задач, которые являются моим образом, если я есть не что иное, как чистое отрицание, которое я имею в бытии?

Чтобы ответить на эти вопросы, нужно вспомнить, что для‑себя не является просто будущим, которое идет к настоящему. Оно имеет в бытии также свое прошлое в форме «было». И экстатическая причастность трех временных измерений такова, что если для‑себя есть бытие, которое объявляет посредством своего будущего смысл того, чем оно было, оно есть также, в самом возникновении, бытие, которое имеет в бытии свое будет через перспективы определенного «было», которого оно избегает.

В этом смысле нужно искать всегда значение одного временного измерения в другом месте, в другом измерении; это и есть то, что мы назвали диаспорой: так как единство диаспорического бытия не чистая данная принадлежность, необходимо реализовывать диаспору, определяясь там, вне, в единстве себя. Следовательно, отрицание, которым я являюсь и которое открывает «это», имеется в бытии в форме «было». Это чистое отрицание, которое, как простое присутствие, не является, имеет свое бытие позади себя, как прошлое или фактичность. Нужно признать, что оно в качестве такового никогда не является отрицанием без корней. Но оно есть, напротив, определенное отрицание, если понимают под этим, что оно берет свое определение позади себя, как бытие, которое оно имеет в небытии в форме «было». Отрицание появляется как нететическое отрицание прошлого, в форме внутреннего определения, поскольку оно делается тетическим отрицанием этого.

Появление производится в единстве двойного «бытия для», поскольку отрицание производится в существовании в форме «отражение‑отражающее» как отрицание из этого, чтобы избежать прошлого, которым оно является, и оно избегает его, чтобы освободиться от этого, устремляясь в своем бытии к будущему. Именно это мы будем называть точкой зрения для‑себя на мир.

Эта точка зрения, ассимилированная в фактичности, является эк‑статическим определением отрицания как первоначального отношения к в‑себе. Но, с другой стороны, как мы видели, все то, чем является для‑себя, является им в форме «было» в качестве эк‑статической принадлежности к миру. Как раз не в будущем я нахожу свое присутствие, ведь будущее мне дает мир как коррелят будущего сознания; но мое бытие появляется в прошлом, хотя не тематизированно, а в рамках бытия‑в‑себе, то есть рельефно в середине мира.

Несомненно, это бытие является еще сознанием чего‑то, то есть для‑себя; но оно является для‑себя застывшим в‑себе и, следовательно, сознанием мира, опустившимся в середину мира. Смысл реализма, натурализма и материализма находится в прошлом: эти три философии являются описаниями прошлого, как если бы оно было настоящим. Для‑себя есть, однако, двойное бегство от мира; оно ускользает от своего собственного бытия‑в‑середине‑мира как присутствие по отношению к миру, которого оно избегает. Возможность является свободной границей бегства. Для‑себя не может бежать к трансцендентному, которым не является, но только к трансцендентному, которым является.

Именно это снимает всякую возможность остановки в этом непрерывном бегстве; если использовать вульгарный образ, позволяющий лучше понять мою мысль, то можно напомнить об осле, который тащит за собой повозку и пытается дотянуться до морковки, подвешенной к концу палки, прикрепленной к оглобле. Каждая попытка осла схватить морковку имеет следствием продвижение всей упряжки и самой морковки, остающейся всегда на том же самом расстоянии от осла.

Таким образом, мы бежим за возможностью, заставляющей появиться сам наш бег и являющейся не чем иным, как бегом, и этим самым она определяется как недостижимая. Мы бежим сами к себе и являемся поэтому бытием, которое не может с собой воссоединиться. В этом смысле бег лишен значения, поскольку граница никогда не дана, но изобретается и проектируется в той степени, в какой мы бежим к ней. И, в другом смысле, мы не можем отрицать у него этого значения, которое он отвергает, поскольку несмотря на все возможность есть смысл для‑себя; но, скорее всего, смысл бега и существует, и не существует.

###### \* \* \*

Итак, в этом самом беге от прошлого, которым я являюсь, к будущему, которым я являюсь, будущее предвосхищается по отношению к прошлому в то же самое время, когда оно придает прошлому весь его смысл. Будущее есть возвышение прошлого как в‑себе данного к в‑себе, которое было бы своим собственным основанием, то есть было бы тем, что я имел бы в бытии. Моя возможность есть свободное взятие на себя прошлого, поскольку это обратное взятие может спасти его, основывая. Я бегу от бытия без основания, которым я был, к обосновывающему действию, которым я могу быть только в форме «буду».

Таким образом, возможное есть недостаток, который для‑себя производит в бытии, то есть то, чего недостает в настоящем отрицании, поскольку оно есть определенное, отрицание (то есть отрицание, которое имеет свое качество за собой, в прошлом). Как таковое для‑себя само является определенным. Не через данное, которое было бы своим собственным качеством в мире в‑себе, но как указание возобновления, которое основывало бы эк‑статическое определение, которым для‑себя было.

Таким образом, жажда имеет три измерения. Она является настоящим бегством от состояния пустоты, которым было для‑себя. И как раз само это бегство придает данному состоянию его характер пустоты, или недостатка; в прошлом недостаток не мог быть недостатком, так как данного может «недоставать», только если оно превзойдено к… посредством бытия, которое является своей собственной трансцендентностью. Но это бегство является бегством к… и именно это «к» дает ему смысл. Как таковое, бегство есть само недостаток, который производится, то есть одновременно конституцией в прошлом данного как недостатка или потенциальности и свободным возвращением данного посредством для‑себя, которое делается недостатком в форме «отражение‑отражающее», то есть в качестве сознания недостатка. И это, к чему устремляется для‑себя, поскольку оно определено в своем бытии‑недостатке именно тем, чего не хватает, и есть возможность, как бытие жажды, не быть больше недостатком, то есть быть удовлетворенной‑жаждой.

Возможность есть указание выполнения, удовлетворения, и ценность как призрачное бытие, которое окружает и насквозь проникает для‑себя, указание жажды, которая была бы сразу данной, как она «была ею», и возвращенной, как действие «отражение‑отражающее», конституирующее ее экстатически.

Речь идет, как это видно, о полноте, которая определяется сама как жажда. В наброске этой полноты экстатическое отношение прошлое‑настоящее обеспечивает структуру «жажды» как ее смысл, и возможность, которой я являюсь, должна обеспечить саму плотность, ее плоть полноты, как рефлексия. Таким образом, мое присутствие по отношению к бытию, которое его определяет как это, есть отрицание «этого», поскольку я являюсь также определенным недостатком возле этого. В той мере, в какой моя возможность есть возможное присутствие к бытию по другую сторону его, определение моей возможности раскрывает бытие‑по‑другую‑сторону‑бытия в качестве бытия, соприсутствие которого есть соприсутствие, строго связанное с выполнением в будущем.

Следовательно, в мире открывается отсутствие как бытие, которое нужно реализовать, поскольку оно есть коррелят возможного бытия, которого мне не хватает. Стакан воды появляется перед‑тем‑как‑быть‑выпитым, то есть как коррелят жажды, постигаемый нететически и в самом своем бытии, перед тем как быть наполненным. Но все эти описания, которые предполагают отношение к будущему мира, будут более ясны, если мы сейчас покажем, как на основании первоначального отрицания время мира или универсальное время раскрывается сознанию.

Время мира

Универсальное время приходит в мир через Для‑себя. В‑себе не располагает временностью как раз потому, что оно в‑себе, и поскольку временность есть способ единственного бытия, которое постоянно находится на расстоянии от себя для себя. Напротив, Для‑себя есть временность, но оно не является сознанием временности, за исключением, когда оно производит себя в отношении «рефлексивно‑отражающего». В форме неотражающего оно открывает временность на бытии, то есть вне. Универсальная временность является объективной.

*Прошлое*«Это» не появляется как настоящее, которое потом должно стать прошлым и которое раньше было будущим. Эта чернильница, в то время как я ее воспринимаю, имеет уже в своем существовании свои три временные измерения. Поскольку я ее постигаю как постоянство, то есть как сущность, она находится уже в будущем, хотя я не являюсь настоящим по отношению к ней в моем теперешнем присутствии, но как в‑будущем‑к‑самому‑себе. И сразу же я не могу ее постигнуть иначе, как уже бывшей здесь, в мире, поскольку я здесь уже был сам как присутствие.

В этом смысле не существует совсем «синтеза узнавания», если под этим понимают прогрессивную операцию отождествления, которая через последовательную организацию многих «теперь» придавала бы длительность воспринимаемой вещи. Но Для‑себя основательно распоряжается расщеплением своей временности из раскрываемого в‑себе как огромной и однообразной стены, конца которой не видно. Я являюсь этим первоначальным отрицанием, которое я имею в бытии в форме «еще не» и «уже», возле бытия, которое есть то, чем оно является.

Если, однако, мы предполагаем сознание, появляющееся в неизменном мире возле единственного бытия, которое было бы неизменно тем, чем оно является, то оно будет раскрываться с прошлым и будущим неизменности, которые не будут нуждаться ни в какой «операции» синтеза и будут составлять только одно со своим собственным раскрытием. Операция будет необходима только в том случае, если Для‑себя должно сразу сохранять и конституировать собственное прошлое. Но из простого факта, что оно есть как собственное прошлое, так и будущее, раскрытие в‑себе может быть только временным. «Это» раскрывается во времени не потому, что оно будет преломляться через априорную форму внутреннего чувства, но потому, что оно раскрывается в открытости, само бытие которой есть темпорализация. Во всяком случае вневременность бытия представлена в самом его раскрытии; поскольку оно постигается через временность и во временности, которая темпорализуется, это первоначально появляется в качестве временного; но так как оно есть то, чем является, оно отказывается быть своей собственной временностью, оно только отражает время; кроме того, оно отражает экстатическое внутреннее отношение, которое лежит в основе временности, в качестве чисто объективного внешнего отношения.

Постоянство, как компромисс между вневременным тождеством и эк‑статическим единством темпорализации, будет появляться, следовательно, как чистое перемещение мгновений в‑себе, мелких ничто, отделенных одни от других и объединяемых отношением простой внешности, на поверхности бытия, которое сохраняет вневременную неизменность. Таким образом, неверно, что вневременность бытия ускользает от нас; напротив, она дана во времени, она основывает способ бытия универсального времени.

Поскольку, однако, Для‑себя «было» тем, что оно есть, орудие или вещь для него появляются как уже бывшие здесь. Для‑себя может быть присутствием по отношению к этому только как присутствие, которое было; всякое восприятие является в себе, и без какой‑либо «операции», узнаванием.

###### \* \* \*

Итак, то, что открывается через экстатическое единство Прошлого и Настоящего, и есть тождественное бытие. Оно постигается вовсе не как являющееся тем же самым в прошлом и в настоящем, но как являющееся им. Временность есть лишь инструмент видения. Однако это, чем оно является, «этим» уже было. Таким образом, это появляется как имеющее прошлое. Только оно отрицает быть этим прошлым, оно его только имеет.

Временность, поскольку она постигается объективно, является, следовательно, чистым призраком, так как она не дается ни как временность Для‑себя, ни также как временность, которую в‑себе имеет в бытии. В то же время трансцендентное Прошлое, будучи в‑себе в качестве трансцендентности, не может быть тем, что Настоящее имеет в бытии. Оно изолируется в призрак. И так как каждый момент Прошлого является некоторым «имеющим‑бывшее Настоящее», эта изоляция продолжается внутри самого Прошлого.

Таким образом, неизменное это раскрывается через мерцание и дробление до бесконечности призрачных в‑себе. Именно так открывается мне этот стакан или этот стол; они не длятся, они являются, и время течет по ним. Несомненно, скажут, что я не вижу их изменений. Но это значит некстати вводить здесь научную точку зрения. Эта точка зрения, которая ничего не объясняет, оспаривается самим нашим восприятием; эта трубка, этот карандаш, все эти существующие вещи, которые целиком даются в каждом из их «боковых видов» и постоянство которых полностью индифферентно к множеству боковых видов, являются поэтому, хотя и раскрывающимися во временности, трансцендентными всякой временности.

«Вещь» существует целиком, как «форма», то есть как целое, не затрагиваемое никакими поверхностными и паразитическими вариациями, которые мы можем там видеть. Каждое это раскрывается с законом бытия, определяющим его предел, то есть уровень изменения, в котором оно прекратит быть тем, чем оно является, чтобы просто больше не быть. И этот закон бытия, который выражает «постоянство», есть структура, непосредственно раскрываемая из его сущности, он определяет потенциальность‑границу этого, границу исчезновения мира.

Таким образом, Для‑себя постигает временность на бытии, как чистое отражение, которое разыгрывается на поверхности бытия без всякой возможности его изменить. Это абсолютное и призрачное ничтожимое время ученый зафиксирует в понятии однородности. Но ее трансцендентное постижение и постижение на в‑себе из эк‑статического единства темпорализующего Для‑себя производится как постижение пустой формы временного единства, без всякого бытия, которое основывало бы это единство в являющемся.

В плоскости Настоящего‑Прошлого появляется это любопытное единство абсолютного рассеивания, которое является внешней временностью, где каждое «перед» и каждое «после» находится «в‑себе», изолированное от других своей индифферентностью внешнего отношения, и где, однако, эти мгновения объединяются в единство бытия из того же самого бытия; это общее бытие, или Время, является не чем иным, как самим рассеиванием, понимаемым как необходимость и субстанциальность. Эта противоречивая сущность может появиться только на двойном основании из Для‑себя и из В‑себе.

Исходя из этого, для научной рефлексии, поскольку она стремится гипостазировать отношения внешнего характера, В‑себе будет пониматься, то есть мыслиться впустую, не как трансцендентность, рассматриваемая через время, но как содержание, которое переходит от мгновения к мгновению; точнее, как множество внешних и строго подобных друг к другу содержаний.

###### \* \* \*

Наше описание универсальной временности исходило до сих пор из гипотезы, что ничего не приходит из бытия, за исключением его вневременной неизменности. Но как раз из бытия приходит нечто — то, что мы назовем, за неимением лучшего, исчезновениями и явлениями. Эти явления и исчезновения должны быть объектом прояснения — чисто метафизического, а не онтологического, так как нельзя понять их необходимость ни исходя из структур бытия Для‑себя, ни исходя из структур В‑себе; их существование — это существование из метафизического и случайного факта.

Мы не знаем точно, что идет из бытия в феномен явления, поскольку этот феномен является уже фактом темпорализованного «этого». Однако опыт нас учит, что есть появления и устранения различных «этих», и, как мы знаем сейчас, восприятие раскрывает В‑себе и вне В‑себе ничто, отсюда мы можем рассматривать в‑себе как основание этих появлений и устранений.

Мы, кроме того, ясно видим, что принцип тождества как закон бытия в‑себе требует, чтобы исчезновение и явление были бы полностью внешними к явившемуся или исчезнувшему в‑себе, в противном случае в‑себе было бы и тут же не было. Исчезновение не может быть этим вырождением бытия, которое является концом. Только Для‑себя может знать эти вырождения, поскольку в нем самом заключен его собственный конец. Бытие, квазиутверждение, где утверждающее приклеивается утверждаемым, существует без внутренней конечности, в собственном напряжении «самоутверждения». Его «до сих пор» ему полностью внешне.

Таким образом, исчезновение означает не необходимость некоторого после, которое может обнаруживаться только в мире и для некоторого в‑себе, но необходимость определенного квазипосле. Это «квазипосле» может выражаться так: бытие‑в‑себе не может действовать посредником между собой и своим ничто.

Подобно этому, явления — не приключения появляющегося бытия. Это предшествование себе, которое предполагало бы приключение, мы можем найти только в Для‑себя, появлением которого являются внутренние приключения как цель. Бытие есть то, что оно есть. Оно есть «без начала», без детства и юности; являющееся для себя самого не новость, оно сразу есть бытие без связи с некоторым «перед», которое оно имело бы в бытии в форме небытия и где оно имелось бы в бытии как чистое отсутствие. Здесь мы опять находим квазипоследовательность, то есть полную внешность являющегося к своему ничто.

Но чтобы эта абсолютная внешность была бы данной в форме «имеется», уже нужен мир, то есть возникновение Для‑себя. Абсолютная внешность В‑себе по отношению к В‑себе осуществляет то, что само ничто, которое есть квазиперед появлением или квазипосле исчезновения, не может даже найти место в полноте бытия.

Именно только в единстве мира и на фоне мира может появиться это, которого не было, может быть раскрыто это отношение‑отсутствия‑отношения, которое является внешностью; ничто бытия, предшествующее по отношению к являющемуся, которого «не было», может прийти только ретроспективно в мир через Для‑себя, являющегося своим собственным ничто и своим собственным предшествованием.

Таким образом, возникновение и устранение этого являются двусмысленными феноменами. То, что приходит к бытию через Для‑себя здесь, и есть чистое ничто, еще‑не‑бытие и болыпе‑небытие. Рассматриваемое бытие не является тут основанием, а также миром как целостностью, постигаемой перед или после. Но, с другой стороны, поскольку возникновение раскрывается в мире через Для‑себя, которое есть свои собственные «перед» и «после», явление дается вначале как приключение; мы постигаем появляющееся это как находящееся уже здесь в мире, как его собственное отсутствие, поскольку мы сами были бы уже присутствующими по отношению к миру, из которого оно было отсутствующим.

Таким образом, вещь может появиться из своего собственного ничто. Речь идет здесь не о концептуальном изображении ума, а о первоначальной структуре восприятия. Первичная причинность — это есть постижение являющегося перед тем, как оно появилось, как обнаруживающегося уже здесь в своем собственном ничто, чтобы приготовить свое появление. Причинность просто есть первичное постижение временности являющегося как эк‑статического способа бытия. Но случайное свойство события как эк‑статическая конституция явления распадается в самом восприятии, «перед» и «после» застывают в своем ничто‑в‑себе; выступая в своей индифферентности тождества, небытие являющегося в предшествующий момент раскрывается как индифферентная полнота бытия, существующего в этот момент; отношение причинности распадается в чисто внешнее отношение между предшествующими «являющемуся» «этими» и им самим.

Таким образом, двусмысленность появления и исчезновения проистекает из того, что они даются как мир, как пространство, как потенциальность и инструментальность, как само универсальное время под видом целостностей в постоянном распадении.

###### \* \* \*

Таково, следовательно, прошлое мира, осуществленное из непрерывных мгновений, связанных друг с другом посредством чисто внешнего отношения. Через свое прошлое, как мы уже отметили, Для‑себя основывается в определенном В‑себе.

В Прошлом Для‑себя, ставшее В‑себе, открывается как находящееся в середине мира; оно есть, оно потеряло свою трансцендентность. И отсюда его бытие переводится в прошлое через время; нет никакого различия между Прошлым Для‑себя и прошлым мира, который стал ему соприсутствующим, кроме того, что Для‑себя имеет в бытии свое собственное прошлое.

Есть только одно Прошлое, которое является прошлым бытия, или объективным Прошлым, в котором я был. Мое прошлое есть прошлое в мире, принадлежностью которого я являюсь, которого я избегаю в тотальности прошлого бытия.

Это значит, что существует совпадение для одного из временных измерений, между экстатической временностью, которую я имею в бытии, и временем мира как данным чистым ничто. Именно через Прошлое я принадлежу к универсальной временности, а через настоящее и будущее я ее избегаю.

*Настоящее*Настоящее Для‑себя является присутствием по отношению к бытию, и как такового его нет. Но оно есть раскрытие из бытия. Бытие, которое показывается Присутствию, дается как являющееся в Настоящем. Именно по этой причине Настоящее дается антиномично — как не являющееся, когда оно переживается, и как являющееся единственной мерой Бытия, поскольку оно открывается как являющееся тем, что оно есть в Настоящем. Бытие переполняет Настоящее, но это обилие может быть постигнуто только через инструмент восприятия, которым является Прошлое, то есть как то, чего больше нет. В действительности, эта книга на моем столе есть в настоящем и она была (тождественная сама себе) в Прошлом. Таким образом, Настоящее раскрывается через первоначальную временность как универсальное бытие, и в то же время оно является ничем — ничем более, чем бытие; оно есть чистое скольжение протяженности бытия, чистое ничто.

Предшествующие размышления, казалось бы, показывают, что ничего не исходит из бытия в настоящем, за исключением его бытия. Это значило бы забыть, что бытие раскрывается в Для‑себя то как неподвижное, то как движущееся и что два понятия «движение» и «покой» находятся в диалектической связи. Однако движение не может быть произведено онтологически ни из природы Для‑себя, ни из его фундаментального отношения к В‑себе, ни из того, что мы можем первоначально открыть в феномене Бытия.

Нельзя рассматривать возможность мира без изменения, за исключением чисто формальной возможности, но изменение вовсе не является движением. Изменение есть изменение качества этого; оно производится, как мы видели, сразу посредством возникновения или распадения формы. Движение, напротив, предполагает постоянство. Если бы это должно было бы сразу перейти из одного места в другое и подвергнуться радикальному изменению своего бытия во время этого перемещения, это изменение было бы отрицающим движение, поскольку не было бы больше ничего, что находилось бы в движении.

Движение является чистым изменением места определенного этого, остающегося в то же время неизменным, как это достаточно показывает постулат непрерывности пространства. Для движения, которое нельзя вывести ни из какой существенной характеристики присутствующих вещей, которое было отрицаемо в онтологии элеатской школы и стало необходимым в картезианской онтологии, знаменитая ссылка на «щелчок» имеет, однако, точную ценность факта; она участвует во всей случайности бытия и должна быть принята как данное.

###### \* \* \*

Мы увидим сейчас, что необходимо Для‑себя, чтобы «имелось» движение; это делает особенно трудным точное указание на то, что приходит из бытия в чистое движение; но, во всяком случае, несомненно, что Для‑себя здесь, как и в другом месте, ничего не добавляет к бытию; здесь, как и в другом месте, оно есть чистое Ничто, на фоне которого возвышается движение. Но если в силу самой природы движения запрещена попытка его выведения, по крайней мере возможно и даже необходимо осуществить его описание. Что нужно, однако, понимать под смыслом движения?

Полагают, что движение является просто склонностью (affection) бытия, поскольку движущая сила находится около движения в том виде, в каком она была раньше. Часто формулировали принцип, что перевод не деформирует переводимую фигуру, поскольку кажется очевидным, что движение, добавленное к бытию, не изменяет его; конечно, как мы видели, «это» остается неизменным.

Нет ничего более типичного в этой концепции как сопротивление, которое встретила теория Эйнштейна об «изменениях массы», поскольку она, кажется, особенно нападает на то, что делает бытие изменчивым. Отсюда вытекает, очевидно, принцип относительности движения, который лучше всего воспринимается, если он характеризует внешние свойства бытия и если никакое внутриструктурное изменение не определяет его. Тогда движение становится только внешним отношением бытия к его среде, и стало равнозначным говорить, что бытие находится в движении, а его окружение — в покое или, наоборот, окружение находится в движении, а рассматриваемое бытие — в покое. С этой точки зрения движение появляется ни как бытие, ни как способ бытия, но как полностью десубстанциализированное отношение.

Но тот факт, что движущееся тело является тождественным самому себе в начале движения и в конце, то есть в двух остановках движущегося тела, не предрешает ничего о том, чем оно было, когда оно было в движении. Таким же образом можно сказать, что вода, помещенная в автоклав, не подвергается никакой трансформации во время кипения, под предлогом, что она обнаруживает одни и те же свойства, когда она холодная и когда охлаждается.

Тот факт, что можно приписать различные последовательные положения движущемуся телу во время его движения и что в каждом положении оно появляется подобным самому себе, не должен нас остановить, так как эти положения определяют пройденное пространство, а не само движение. Как раз, напротив, эта математическая склонность толковать движущееся тело как бытие в покое, которое перемещало бы длину какой‑то линии, не выводя ее из покоя, и лежит в основе апорий элеатов.

Таким образом, утверждение, что бытие остается неизменным в своем бытии, каким оно предстает в покое или в движении, для нас выступает простым постулатом, который мы не можем принять без критики. Чтобы подвергнуть его критике, обратимся к аргументам элеатов, и в особенности к аргументу в отношении стрелы. Стрела, говорят нам, когда она проходит через положение AB, «находится» точно там, как была бы там в покое, с границей своего наконечника в А и границей своего конца в В. Это кажется очевидным, если допустить, что движение перекрывается бытием и что, следовательно, ничего не дает возможности обнаружить, находится бытие в движении или в покое. Одним словом, если движение есть акциденция бытия, движение и покой оказываются неразличимыми.

Аргументы, которые обычно противопоставляют самой знаменитой из апорий элеатов — апории «Ахилл и Черепаха», здесь малозначимы. К чему, в самом деле, возражать, что элеаты основывались на разделении до бесконечности пространства, не учитывая в равной степени разделение до бесконечности времени? Здесь стоит вопрос ни о положении, ни о мгновении, а о бытии. Мы приближаемся к правильному пониманию проблемы, когда отвечаем элеатам, что они рассматривали не движение, а пространство, которое поддерживает движение.

###### \* \* \*

Пространство есть ничто отношения, постигаемого как отношение бытием, которое является своим собственным отношением. Факт прохождения в месте, вместо того чтобы там быть, может, следовательно, интерпретироваться только в понятиях бытия. Это значит, что место, основанное бытием, не является больше достаточным для основания своего места; оно только делает его набросок; его внешние отношения с другими «этими» не могут быть установлены через Для‑себя, поскольку необходимо, чтобы оно их устанавливало, исходя из определенного этого, которое есть.

Однако эти отношения не могут исчезнуть, поскольку бытие, исходя из которого они устанавливаются, не является чистым ничто. Просто в самом «теперь», в котором их устанавливают, оно является уже внешним к ним, то есть одновременно с их раскрытием уже раскрываются новые внешние отношения, рассматриваемое «это» которых является основанием и которые находятся с первыми во внешнем отношении. Но эта непрерывная внешность пространственных отношений, определяющих место бытия, может найти свое основание только в факте, что рассматриваемое это внешне себе.

В самом деле, сказать, что это проходит место, означает, что его там уже больше нет, когда оно еще там, то есть что оно находится в отношении самого себя не в экстатическом отношении бытия, но в чисто внешнем отношении. Таким образом, «место» есть в той степени, в какой «это» раскрывается как внешнее к другим «этим». И существует переход в это место в той степени, в какой бытие не понимается больше в этой внешности, но, напротив, уже является ей внешним. Следовательно, движение есть бытие некоторого бытия, которое внешне самому себе. Единственный метафизический вопрос, который ставится в случае движения, является вопросом внешнего отношения к себе. Что мы должны понимать под этим?

В движении бытие нисколько не изменяется, проходя от А к В. Это означает, что его качество, поскольку оно представляет бытие, которое открывается как это в Для‑себя, не преобразуется в другое качество. Движение ни в коей мере не равнозначно становлению; оно не изменяет сущность качества, так же как оно его не актуализирует. Качество остается точно тем, чем оно является; изменяется именно способ его бытия. Этот красный шар, который катится по бильярду, вовсе не прекращает быть красным, но это красное, которым он является, не является им по тому же самому способу, какой существовал, когда шар был в покое; красное остается в неопределенном состоянии между исчезновением и постоянством.

В самом деле, поскольку уже в В оно оказывается внешним к тому, каким оно было в А, происходит уничтожение красного, но поскольку оно находится в С, по другую сторону В, оно внешне к самому этому уничтожению. Таким образом, оно ускользает от бытия посредством исчезновения и от исчезновения — посредством бытия. Оно вливается, следовательно, в класс «этих» в мире, свойством которого является не быть никогда без того, чтобы они оказались многими ничто. Единственное отношение, которое Для‑себя может первоначально постигнуть в этих, и является отношение быть внешним к себе. Так как внешнее отношение является ничем, необходимо, чтобы имелось бытие, которое являлось бы в себе своим собственным отношением, чтобы было «внешнее отношение к себе».

Одним словом, нам невозможно определить в чистых понятиях В‑себе, что открывается в Для‑себя как внешнее‑отношение‑к‑себе. Это внешнее отношение может открыться только для бытия, являющегося уже в себе там тем, чем оно является здесь, то есть для сознания. Это внешнее‑отношение‑к‑себе появляется как чистая страсть бытия, то есть как невозможность для определенных «этих» одновременно быть собой и быть своим собственным ничто, о чем должно свидетельствовать что‑то существующее как ничто в мире, то есть как существенное ничто.

###### \* \* \*

Внешнее‑отношение‑к‑себе совсем не является экстатическим в действительности; отношение движущегося тела к самому себе есть чистое отношение индифферентности и может открыться только свидетелю. Исчезновение и появление не могут производиться. Это ничто, которое соизмеряет и обозначает внешнее‑отношение‑к‑себе, и есть траектория как конституция внешнего отношения в единстве того же самого бытия.

Траектория и есть линия, которая проводится, то есть она есть быстрое появление синтетического единства в пространстве, хитрость, которая проваливается тут же в бесконечное множество внешних отношений. Когда это находится в покое, пространство есть; когда оно в движении, пространство порождается или становится.

Траектория никогда не есть, поскольку она ничто; она тотчас рассеивается в чистые внешние отношения между различными местами, то есть в простое внешнее отношение индифферентности или пространственности. Движения больше нет; это наименьшее — бытие из бытия, которое совсем нельзя достигнуть ни в исчезновении, ни в бытии; это возникновение в самой глубине бытия‑в‑себе внешнего отношения индифферентности. Это чистое колебание бытия есть его случайное приключение. Для‑себя может его постигнуть только посредством временного экстаза и в постоянном и экстатическом отождествлении движущегося тела с собой. Это отождествление не предполагает никакой операции и, в частности, никакого «синтеза узнавания», но оно есть нечто иное Для‑себя; как единство экстатического бытия Прошлого с Настоящим.

Таким образом, временное отождествление движущегося тела с собой через постоянное положение своего собственного внешнего отношения раскрывает траекторию, то есть обнаруживает пространство в форме рассеивающегося становления. Посредством движения пространство порождается во времени; движение проводит линию как набросок внешнего отношения к себе. Линия исчезает в то же самое время, как и движение, и этот призрак временного единства пространства постоянно основывается во вневременном пространстве, то есть в чистом множестве рассеивания, которое есть без становления.

Для‑себя является в настоящем присутствием по отношению к бытию. Но вечное тождество постоянного не позволяет постигнуть это присутствие как отражение в вещах, поскольку ничего не приходит, чтобы различить то, что есть, от того, что постоянно было, Настоящее измерение универсального времени было бы, следовательно, непостижимо, если бы не было движения. Именно движение определяет в чистом настоящем универсальное время. С самого начала потому, что универсальное время открывается как настоящее колебание; уже в прошлом оно не что иное, как исчезающая линия, распадающийся след; в будущем его совсем нет из‑за отсутствия возможности быть своим собственным проектом; оно как постоянное прогрессирующее движение щели в стене. Его бытие имеет, впрочем, непостижимую двусмысленность мгновения, так как нельзя сказать, ни что оно есть, ни что его нет; кроме того, едва появившись, оно уже превзойдено и оказывается внешним себе.

Универсальное время, таким образом, прекрасно символизируется Настоящим Для‑себя; внешнее отношение к себе бытия, которое не может ни быть, ни не быть, отсылает к образу Для‑себя, спроектированному в плоскость В‑себе, бытия, которое имеет в бытии то, чем оно не является, и в небытии то, чем оно является. Всякое различие есть различие, которое отделяет внешнее отношение к себе, где бытие не является, чтобы быть своей собственной внешностью, но, напротив, оно «есть бытие» через отождествление экстатического свидетеля, от чистого темпорализующего экстаза, где бытие имеет в бытии то, чем оно не является.

Для‑себя объявляет о себе своим Настоящим посредством подвижности; оно является своим настоящим одновременно с настоящим движением, именно движение будет брать на себя реализацию универсального времени, поскольку Для‑себя объявляет о своем настоящем посредством настоящего движущегося тела. Эта реализация будет выделять взаимную внешность мгновений, поскольку настоящее движущегося тела определяется, в силу самой природы движения, как внешнее отношение к своему прошлому и как внешнее по характеру отношение к этому внешнему. Деление до бесконечности времени основано на этом абсолютном внешнем отношении.

*Будущее*Первоначально будущее является возможностью этого присутствия, которое я имею в бытии по ту сторону реального к определенному в‑себе, находящемуся по другую сторону реального в‑себе. Мое будущее влечет за собой в качестве будущего соприсутствия набросок будущего мира и, как мы это видели, именно будущий мир раскрывается в Для‑себя, которым я буду, а не сами возможности Для‑себя, которые постижимы только рефлексивным взглядом. Мои возможности являются смыслом того, чем я являюсь, возникая сразу по другую сторону в‑себе, присутствием к которому я являюсь; будущее в‑себе, открывающееся моему будущему, находится в прямой и близкой связи с реальным присутствием, по отношению к которому я являюсь. Это и есть настоящее измененное в‑себе, так как мое будущее есть не что иное, как мои возможности присутствия по отношению к определенному в‑себе, которое я изменил.

Таким образом, будущее мира раскрывается в моем будущем. Оно сделано из гаммы потенциальностей, которые идут из простого постоянства и чистой сущности вещи до возможностей. Как только я фиксирую сущность вещи, как только я ее постигаю как стол или чернильницу, я являюсь уже там, в будущем: сначала, поскольку ее сущность может быть только соприсутствием по отношению к моим последующим возможностям не‑быть‑больше‑только‑этим‑отрицанием, а потом, поскольку ее постоянство и сама ее инструментальность стола или чернильницы отсылают нас к будущему.

Мы достаточно развивали эти соображения в предшествующих разделах, чтобы здесь ими не заниматься. Мы только хотим подчеркнуть, что всякая вещь с момента своего появления как вещь‑орудие, размещает сразу некоторые из своих структур и свойств в будущее. С момента появления мира и «этих» существует универсальное будущее. Мы только отметили выше, что всякое будущее «состояние» мира остается ему чуждым, в полном взаимно‑внешнем отношении индифферентности. Существуют будущие состояния мира, определяющиеся случайностями и становящиеся автономными вероятностями, которые не делают себя вероятностями, но являются в качестве вероятностей, как многие «теперь», полностью конституированные, с хорошо определившимся содержанием, но еще не реализованные. Эти будущие состояния принадлежат к каждому «этому» или набору «этих», но они находятся вне.

Чем же тогда, однако, является универсальное будущее? Его нужно рассматривать как абстрактные рамки этой иерархии эквивалентностей, которые являются определенными будущими состояниями, содержащими взаимно‑внешние отношения, которые сами являются внешними, суммой в‑себе, которая сама пребывает в себе. Это значит, что какой бы ни была вероятность, влекущая за собой будущее, будущее есть и будет, но тем самым это индифферентное и внешнее к настоящему будущее, составленное из индифферентных друг к другу «теперь», объединенных существенным отношением «перед‑после» (поскольку это отношение, лишенное своего экстатического характера, имеет лишь смысл внешнего отрицания), есть ряд пустых вместилищ, связанных друг с другом единством рассеивания.

В этом смысле будущее то появляется как настоятельность и угроза, поскольку я тесно связываю будущее из этого со своим настоящим посредством проекта моих собственных возможностей по другую сторону соприсутствующего, то эта угроза распадается в чистую внешность, и я постигаю будущее только в аспекте чистого формального вместилища, безразличного к тому, что его наполняет, и однородного в пространстве как простой закон внешнего, то, наконец, оно раскрывается как ничто в‑себе, поскольку оказывается чистым рассеиванием по другую сторону бытия.

###### \* \* \*

Временные измерения, посредством которых вневременное это дается нам со своей вневременностью, приобретают новые качества, когда они появляются на объекте: бытие‑в‑себе, объективность, внешнее отношение индифферентности, абсолютное рассеивание. Время, поскольку оно открывается в экстатической временности, которая темпорализуется, является везде трансцендентностью к себе и отсылает от «перед» к «после» и от «после» к «перед». Но эта трансцендентность к себе, поскольку она постигается на в‑себе, не имеется в бытии, она есть бывшая в нем.

Связь Времени является чистым призраком, объективным отражением экстатического проекта Для‑себя к самому себе и связью в движении Человеческой реальности. Но эта связь не имеет никакого разумного основания, если рассматривают Время само по себе, она проваливается тут же в абсолютное множество мгновений, которые, взятые по отдельности, теряют всякую временную природу и сводятся просто к полной вневременности этого.

Следовательно, Время является чистым ничто в‑себе, которое может казаться имеющим бытие только посредством самого акта, в котором Для‑себя переходит через него, чтобы его использовать. Кроме того, это бытие особой формы, которая выделяется на фоне индифферентности времени и которую мы назовем промежутком времени. В самом деле, наше первое восприятие объективного времени является практическим; как раз, будучи своими возможностями по другую сторону соприсутствующего бытия, я открываю объективное время как коррелят в мире из ничто, которое меня отделяет от моей возможности.

С этой точки зрения время появляется как конечная, организованная форма в глубине неопределенного рассеивания; промежуток времени сжимается из времени в глубине абсолютной декомпрессии (разжатия), и именно проект нас самих в отношения наших возможностей реализует сжатие. Это сжатие времени, конечно, является формой рассеивания и отделения, так как оно выражает в мире расстояние, которое отделяет меня от самого себя. Но, с другой стороны, поскольку я всегда проектирую себя по отношению к возможности только посредством организованного ряда подчиненных возможностей, которые являются тем, что я имею в бытии, чтобы быть… и поскольку их нетематическое и непозиционное раскрытие дается в неполагающем открытии главной возможности, к которой я себя проектирую, время раскрывается для меня как объективная временная форма, как организованная последовательность вероятностей: эта объективная форма, или промежуток, выступает в качестве траектории моего действия.

Таким образом, время появляется через траектории. Но так же, как пространственные траектории уменьшаются и проваливаются в чистую статическую пространственность, временная траектория проваливается, как только она переживается не просто в качестве того, что подразумевает объективно наше ожидание нас самих. В самом деле, вероятности, которые мне открываются, стремятся естественно изолироваться в вероятности в себе и занять место, строго отдельное от объективного времени; промежуток времени исчезает, время открывается как перелив ничто на поверхности строго вневременного бытия.

Познание

Этот краткий набросок раскрытия мира в Для‑себя позволяет нам сделать заключение. Мы согласимся с идеализмом, что бытие Для‑себя есть познание бытия, но добавим, что существует бытие этого познания. Тождество бытия Для‑себя и познания вытекает не из того, что познание есть мера бытия, а из того, что Для‑себя объявляет о себе тем, чем оно является посредством в‑себе, то есть тем, чем оно является в своем бытии, отношением к бытию. Познание есть не что иное, как присутствие бытия к Для‑себя, и Для‑себя есть только ничто, реализующее это присутствие.

Таким образом, познание по своей природе является бытием экстатическим и совпадает поэтому с экстатическим бытием Для‑себя. Для‑себя не существует сначала, чтобы потом познавать, и нельзя сказать также, что оно существует только поскольку оно познает или является познающим, что заставило бы исчезнуть бытие в упорядоченной бесконечности отдельных знаний. Но как раз абсолютное появление Для‑себя в середине бытия и по другую сторону бытия, исходя из бытия, которым оно не является и в качестве отрицания этого бытия и своего ничтожения, именно это абсолютное и первичное событие есть познание.

Одним словом, если радикально перевернуть идеалистическую позицию, познание растворяется в бытии: оно не есть ни атрибут, ни функция, ни акциденция бытия; но есть только бытие. С этой точки зрения кажется необходимым полностью покинуть идеалистическую позицию, и, в частности, становится возможным рассматривать отношение Для‑себя с В‑себе как онтологическое фундаментальное отношение. С точки зрения этой целостности появление Для‑себя не только является абсолютным событием для Для‑себя, это также нечто, что происходит с В‑себе, единственно возможное приключение В‑себе; в самом деле, все происходит, как если бы Для‑себя посредством своего ничтожения конституировалось в «сознание чего‑то», то есть своей трансцендентностью избегало этого закона В‑себе, в котором утверждение склеивается с утверждаемым. Для‑себя через свое отрицание себя становится утверждением о В‑себе.

Интенциональное утверждение является в качестве обратной стороны внутреннего отрицания; оно может быть только посредством бытия, которое является своим собственным ничто, и из бытия, которое не является утверждающим бытием. Но тогда в квазицелостности Бытия, утверждение достигает В‑себе: как раз приключением В‑себе является быть утверждаемым. Это утверждение не может быть произведено как утверждение о себе посредством В‑себе, не являясь деструктивным для его бытия‑в‑себе; оно достигает в‑себе, поскольку реализуется через Для‑себя; оно есть в качестве пассивного экстаза В‑себе, который оставляет его неизменным и, однако, осуществляется в нем и исходя из него. Все происходит, как если бы имелась Страсть Для‑себя, которая терялась бы, чтобы утверждение «мир» случилось В‑себе. И, конечно же, это утверждение существует только для Для‑себя, оно есть само Для‑себя и исчезает с ним. Но оно не происходит в Для‑себя, так как оно есть сам эк‑стаз и, если Для‑себя является одним из его членов (утверждающий), другой член, В‑себе, присутствует для него реально; именно вне, на бытии есть мир, который открывается мне.

###### \* \* \*

С другой стороны, мы согласимся с реализмом в том, что как раз само бытие присутствует по отношению к сознанию в познании и что Для‑себя ничего не добавляет к В‑себе, кроме самого факта, что существует В‑себе, то есть утвердительное отрицание. В самом деле, мы ставили задачу показать, что мир и вещь‑орудие, пространство и количество, как и универсальное время, были чистыми, субстанциализированными ничто и не изменили совсем чистое бытие, раскрываемое посредством них.

В этом смысле все есть данное, все есть присутствие ко мне без расстояния и в полной своей реальности; ничего из того, что я вижу, не происходит от меня, нет ничего вне того, что я вижу, или того, что я мог бы видеть. Бытие находится повсюду вокруг меня, кажется, я мог бы его коснуться, схватить; представление как психическое событие оказывается чистой выдумкой философов. Но это бытие, которое «меня окружает» со всех сторон и ничто от которого меня не отделяет, оно и есть как раз ничто, которое меня отделяет от него, и, поскольку оно есть ничто, оно непреодолимо.

«Существует» бытие, поскольку я являюсь отрицанием бытия, и мирское, пространственное, количество, инструментальность, временность приходят к бытию, так как я являюсь отрицанием бытия; они ничего не прибавляют к бытию и являются чистыми ничтожащими условиями того, что «существует», они только реализуют это существует. Но эти условия, которые являются ничем, отделяют меня более радикально от бытия и не будут наделять его призматическими деформациями, через которые я еще мог бы надеяться его раскрыть. Сказать, что существует бытие, ничего не стоит, и тем не менее это значит произвести полную метаморфозу, поскольку бытие существует только Для‑себя. Ни в его качестве, присущем ему, нет того, что оно относительно к Для‑себя, ни в его бытии, поэтому мы избегаем кантовского релятивизма; но именно в своем «существует», как в своем внутреннем отрицании, Для‑себя утверждает то, что не может утверждаться, познает бытие таким, какое оно есть, несмотря на то, что «такое, какое оно есть», не может принадлежать к бытию.

В этом смысле Для‑себя сразу же является непосредственным присутствием по отношению к бытию и сразу ускользает как бесконечное расстояние между собой и бытием. Как раз его познание имеет идеалом быть‑тем‑что‑познают и первоначальной структурой не‑быть‑тем‑что‑познано. Мирское, пространственное и т. д. только выражают это не‑быть. Таким образом, я нахожусь всегда между собой и бытием как ничто, которое не есть бытие. Мир является человеческим. Можно видеть весьма особую позицию сознания: бытие находится повсюду, напротив меня, вокруг меня, оно давит на меня; оно осаждает меня, и я постоянно отсылаюсь от бытия к бытию; этот стол, который находится здесь, есть бытие и больше ничего; эта скала, это дерево, этот пейзаж — из бытия и ничего другого. Я хочу постигнуть это бытие и нахожу только себя.

Как раз познание, посредник между бытием и небытием, отсылает меня к абсолютному бытию, если я хочу познания субъективного, и отсылает меня ко мне, когда я думаю постигнуть абсолютное. Сам смысл познания в том, что оно не есть, и не есть то, чем оно является, так как, чтобы знать бытие таким, каково оно есть, нужно быть этим бытием; но существует это «такое, какое оно есть», только поскольку я не являюсь бытием, которое я познаю, и если бы я им стал, тогда бытие «такое, какое оно есть» исчезло бы и не могло бы даже больше быть мыслимо.

Речь здесь не идет ни о скептицизме, который предполагает как раз, что «такое, какое оно есть», принадлежит к бытию, ни о релятивизме. Познание ставит нас в присутствие абсолютного, и существует одна истина познания. Но эта истина, хотя и не дает нам ничего — не более и не менее — кроме абсолютного, остается строго человеческой.

Альбер КамюАнтропоморфный мир(из произведений «Миф о Сизифе» и «Бунтующий человек»

Введение

Начало всех великих действий и мыслей ничтожно. Великие деяния часто рождаются на уличном перекрестке или у входа в ресторан. Бывает, что привычные декорации рушатся. Подъем, трамваи, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда, четверг, пятница, суббота, все в том же ритме — вот путь, по которому легко идти день за днем. Но однажды встает вопрос «зачем?». Все начинается с этой окрашенной недоумением скуки. «Начинается» — вот что важно. Скука является результатом машинальной жизни, но она же приводит в движение сознание. Скука пробуждает его и провоцирует дальнейшее: либо бессознательное возвращение в привычную колею, либо окончательное пробуждение. А за пробуждением рано или поздно идут следствия: либо самоубийство, либо восстановление хода жизни. Скука сама по себе омерзительна, но здесь я должен признать, что она приносит благо. Ибо все начинается с сознания, и ничто помимо него не имеет значения. Наблюдение не слишком оригинальное, но речь как раз и идет о самоочевидном.

Изо дня в день нас несет время безотрадной жизни, но наступает момент, когда приходится взваливать ее груз на собственные плечи. Мы живем будущим: «завтра», «позже», «когда у тебя будет положение», «с возрастом ты поймешь». Восхитительна эта непоследовательность — ведь в конце концов наступает смерть. Приходит день, и человек замечает, что ему 30 лет. Тем самым он заявляет о своей молодости. Но одновременно он соотносит себя со временем, занимает в нем место, признает, что находится в определенной точке графика. Он принадлежит времени и с ужасом осознает, что время — его злейший враг. Он мечтал о завтрашнем дне, а теперь знает, что от него следовало бы отречься.

Стоит спуститься на одну ступень ниже — и мы попадаем в чуждый нам мир. Мы замечаем его «плотность», видим, насколько чуждым в своей независимости от нас является камень, с какой интенсивностью нас отрицает природа, самый обыкновенный пейзаж. Основанием любой красоты является нечто нечеловеческое. Стоит понять это, и окрестные холмы, мирное небо, кроны деревьев тут же теряют иллюзорный смысл, который мы им придавали. Отныне они будут удаляться, превращаясь в некое подобие потерянного рая. Сквозь тысячелетия восходит к нам первобытная враждебность мира. Он становится непостижимым, поскольку на протяжении веков мы понимали в нем лишь те фигуры и образы, которые сами же в него и вкладывали, а теперь у нас больше нет сил на эти ухищрения.

Становясь самим собой, мир ускользает от нас. Расцвеченные привычкой, декорации становятся тем, чем они были всегда. Они удаляются от нас. Подобно тому, как за обычным женским лицом мы неожиданно открываем незнакомку, которую любили месяцы и годы, возможно, настанет пора, когда мы станем стремиться к тому, что неожиданно делает нас столь одинокими. Но время еще не пришло, и пока что у нас есть только эта плотность и эта чуждость мира — этот абсурд.

Люди также являются источником нечеловеческого. В немногие часы ясности ума механические действия людей, их лишенная смысла пантомима явственны во всей своей тупости. Человек говорит по телефону за стеклянной перегородкой; его не слышно, но видна бессмысленная мимика. Возникает вопрос: зачем же он живет? Отвращение, вызванное бесчеловечностью самого человека, пропасть, в которую мы низвергаемся, взглянув на самих себя, эта «тошнота», как говорит Сартр, — это тоже абсурд. Точно так же нас тревожит знакомый незнакомец, отразившийся на мгновение в зеркале или обнаруженный на нашей собственной фотографии, — это тоже абсурд.

###### \* \* \*

Наконец, я подхожу к смерти и тем чувствам, которые возникают у нас по ее поводу. О смерти все уже сказано, и приличия требуют сохранять здесь патетический тон. Но что удивительно: все живут так, словно «ничего не знают». Дело в том, что у нас нет опыта смерти. Испытанным, в полном смысле слова, является лишь то, что пережито, осознано. У нас есть опыт смерти других, но это всего лишь суррогат, он поверхностен и не слишком нас убеждает. Меланхолические условности неубедительны. Ужасает математика происходящего. Время страшит нас своей доказательностью, неумолимостью своих расчетов. На все прекрасные рассуждения о душе мы получали от него убедительные доказательства противоположного. В неподвижном теле, которое не отзывается даже на пощечину, души нет. Элементарность и определенность происходящего составляют содержание абсурдного чувства. В мертвенном свете рока становится очевидной бесполезность любых усилий. Перед лицом кровавой математики, задающей условия нашего существования, никакая мораль, никакие старания не оправданы a priori.

Обо всем этом уже не раз говорилось. Я ограничусь самой простой классификацией и укажу лишь на темы, которые само собой разумеются. Они проходят сквозь всю литературу и философию, наполняют повседневные разговоры. Нет нужды изобретать что‑либо заново. Но необходимо удостовериться в их очевидности, чтобы суметь поставить основополагающий вопрос. Повторю еще раз: меня интересуют не столько проявления абсурда, сколько следствия. Если мы удостоверились в фактах, то какими должны быть следствия, куда нам идти? Добровольно умереть или же, несмотря ни на что, надеяться? Но прежде всего необходимо хотя бы вкратце рассмотреть, как осмыслялась эта ситуация в прошлом.

Первое дело разума — отличать истинное от ложного. Однако стоит мышлению заняться рефлексией, как сразу же обнаруживается противоречие. Здесь не помогут никакие убеждения. В ясности и элегантности доказательств никто на протяжении стольких веков не превзошел Аристотеля: «В итоге со всеми подобными взглядами необходимо происходит то, что всем известно, — они сами себя опровергают. Действительно, тот, кто утверждает, что все истинно, делает истинным и утверждение, противоположное его собственному, и тем самым делает свое утверждение неистинным (ибо противоположное утверждение отрицает его истинность); а тот, кто утверждает, что все ложно, делает и это свое утверждение ложным. Если же они будут делать исключение — в первом случае для противоположного утверждения, заявляя, что только оно одно не истинно, а во втором — для собственного утверждения, заявляя, что только оно одно не ложно, — то приходится предполагать бесчисленное множество истинных и ложных утверждений, ибо утверждение о том, что истинное утверждение истинно, само истинно, и это может быть продолжено до бесконечности.

Этот порочный круг является лишь первым в том ряду, который приводит погрузившийся в самого себя разум к головокружительному водовороту. Сама простота этих парадоксов делает их неизбежными. Каким бы словесным играм и логической акробатике мы ни предавались, понять — значит, прежде всего, унифицировать. Даже в своих наиболее развитых формах разум соединяется с бессознательным чувством, желанием ясности. Чтобы понять мир, человек должен свести его к человеческому, наложить на него свою печать. Вселенная кошки отличается от вселенной муравья. Трюизм «всякая мысль антропоморфна» не имеет иного смысла.

В стремлении понять реальность разум удовлетворен лишь в том случае, когда ему удается свести ее к мышлению. Если бы человек мог признать, что и вселенная способна любить его и страдать, он бы смирился. Если бы мышление открыло в изменчивых контурах феноменов вечные отношения, к которым сводились бы сами феномены, а сами отношения резюмировались каким‑то единственным принципом, то разум был бы счастлив. В сравнении с таким счастьем миф о блаженстве показался бы жалкой подделкой. Ностальгия по Единому, стремление к Абсолюту выражают сущность человеческой драмы. Но из фактического присутствия этой ностальгии еще не следует, что жажда будет утолена. Стоит нам перебраться через пропасть, отделяющую желание от цели, и утверждать вместе с Парменидом реальность Единого (каким бы оно ни было), как мы впадаем в нелепые противоречия. Разум утверждает всеединство, но этим утверждением доказывает существование различия и многообразия, которые пытался преодолеть.

Так возникает второй порочный круг. Его вполне достаточно для того, чтобы погасить наши надежды.

###### \* \* \*

Речь снова идет об очевидных вещах. Повторю еще раз, что они интересуют меня не сами по себе, а с точки зрения тех последствий, которые из них выводятся. Мне известна и другая очевидность: человек смертей. Но можно пересчитать по пальцам тех мыслителей, которые сделали из этого все выводы. Точкой отсчета данного эссе можно считать этот разрыв между нашим воображаемым знанием и знанием реальным, между практическим согласием и стимулируемым незнанием, из‑за которого мы спокойно уживаемся с идеями, которые перевернули бы всю нашу жизнь, если бы мы их пережили во всей их истинности. В безысходной противоречивости разума мы улавливаем раскол, отделяющий нас от собственных наших творении.

Пока разум молчит, погрузившись в недвижный мир надежд, все отражается и упорядочивается в единстве его ностальгии. Но при первом же движении этот мир дает трещину и распадается: познание остается перед бесконечным множеством блестящих осколков. Можно прийти в отчаяние, пытаясь собрать их заново, восстанавливая первоначальное единство, приносившее покои нашим сердцам. Столько веков исследований, столько самоотречения мыслителей, а в итоге все наше познание оказывается тщетным. Кроме профессиональных рационалистов, все знают сегодня о том, что истинное познание безнадежно утрачено. Единственной осмысленной историей человеческого мышления является история следовавших друг за другом покаяний и признаний в собственном бессилии.

Действительно, о чем, по какому поводу я мог бы сказать: «Я это знаю!» О моем сердце — ведь я ощущаю его биение и утверждаю, что оно существует. Об этом мире — ведь я могу к нему прикоснуться и опять‑таки полагать его существующим. На этом заканчивается вся моя наука, все остальное мыслительные конструкции. Стоит мне попытаться уловить это «Я», существование которого для меня несомненно, определить его и резюмировать, как оно ускользает, подобно воде между пальцами.

Я могу обрисовать один за другим образы, в которых оно выступает, прибавить те, что даны извне: образование, происхождение, пылкость или молчаливость, величие или низость и т. д. Но образы эти не складываются в единое целое. Вне всех определений всегда остается само сердце. Ничем не заполнить рва между достоверностью моего существования и содержанием, которое я пытаюсь ей придать. Я навсегда отчужден от самого себя. В психологии, как и в логике, имеются многочисленные истины, но нет Истины. «Познай самого себя» Сократа ничем не лучше «будь добродетелен» наших проповедников: в обоих случаях обнаруживаются лишь наши тоска и неведение. Это бесплодные игры с великими предметами, оправданные ровно настолько, насколько приблизительны наши о них представления.

Шероховатость деревьев, вкус воды — все это тоже мне знакомо. Запах травы и звезды, иные ночи и вечера, от которых замирает сердце, — могу ли я отрицать этот мир, всемогущество коего я постоянно ощущаю? Но всем земным наукам не убедить меня в том, что это мой мир. Вы можете дать его детальное описание, можете научить меня его классифицировать. Вы перечисляете его законы, и в жажде знания я соглашаюсь, что все они истинны. Вы разбираете механизм мира — и мои надежды крепнут.

Наконец, вы учите меня, как свести всю эту чудесную и многокрасочную вселенную к атому, а затем и к электрону. Все это прекрасно, я весь в ожидании. Но вы толкуете о невидимой планетной системе, где электроны вращаются вокруг ядра, вы хотите объяснить мир с помощью одного‑единственного образа. Я готов признать, что это недоступная для моего ума поэзия. Но стоит ли негодовать по поводу собственной глупости? Ведь вы уже успели заменить одну теорию на другую. Так наука, которая должна была наделить меня всезнанием, оборачивается гипотезой, ясность затемняется метафорами, недостоверность разрешается произведением искусства. К чему тогда мои старания? Мягкие линии холмов, вечерний покой научат меня куда большему.

###### \* \* \*

Итак, я возвращаюсь к самому началу, понимая, что с помощью науки можно улавливать и перечислять феномены, нисколько не приближаясь тем самым к пониманию мира. Мое знание мира не умножится, даже если мне удастся прощупать все его потаенные извилины. А вы предлагаете выбор между описанием, которое достоверно, но ничему не учит, и гипотезой, которая претендует на всезнание, однако недостоверна. Отчужденный от самого себя и от мира, вооруженный на любой случай мышлением, которое отрицает себя в самый миг собственного утверждения, — что же это за удел, если я могу примириться с ним, лишь отказавшись от знания и жизни, если мое желание всегда наталкивается на непреодолимую стену? Желать — значит вызывать к жизни парадоксы. Все устроено так, чтобы рождалось это отравленное умиротворение, дающее нам беспечность, сон сердца или отречение смерти.

По‑своему интеллект также говорит мне об абсурдности мира. Его оппонент, каковым является слепой разум, может сколько угодно претендовать на полную ясность — я жду доказательств и был бы рад получить их. Но, несмотря на вековечные претензии, несмотря на такое множество людей, красноречивых и готовых убедить меня в чем угодно, я знаю, что все доказательства ложны. Для меня нет счастья, если я о нем не знаю. Этот универсальный разум, практический или моральный, этот детерминизм, эти всеобъясняющие категории — тут есть над чем посмеяться честному человеку. Все это не имеет ничего общего с умом, отрицает его глубочайшую суть, состоящую в том, что он порабощен миром.

Судьба человека отныне обретает смысл в этой непостижимой и ограниченной вселенной. Над ним возвышается, его окружает иррациональное — и так до конца его дней.



*Альбер Камю с братом Люсьеном.Алжир, 1920 год.*

Родители Камю родились и жили в Алжире, а их предки поселились в Северной Африке ещё после завоевания её французами в 1830 году. Отец Альбера Камю погиб в Первую мировую войну; после его смерти семья жила на небольшую пенсию от французского правительства. Впервые Камю познакомился с книгами в школе; большую роль в его дальнейшей судьбе сыграл учитель Луи Жермен, который давал Альберу бесплатные уроки для подготовки к вступительным экзаменам в лицее. После окончания лицея в 1933 году Камю поступил в Алжирский университет, где слушал лекции по философии и истории философии, этике и социологии, психологии и классической литературе.

«Униженное мышление»

Познакомимся с темами и порывами, родившимися в пустыне. Достаточно их перечислить, сегодня они хорошо известны. Всегда имелись защитники прав иррационального. Традиция так называемого «униженного мышления» никогда не прерывалась. Критика рационализма проводилась столько раз, что к ней, кажется, уже нечего добавить. Однако наша эпоха свидетельствует о возрождении парадоксальных систем, вся изобретательность которых направлена на то, чтобы расставить разуму ловушки. Тем самым как бы признается первенство разума. Но это не столько доказательство эффективности разума, сколько свидетельство жизненности его надежд. В историческом плане постоянство этих двух установок показывает, что человек разрывается двумя стремлениями: с одной стороны, он стремится к единству, а с другой — ясно видит те стены, за которые не способен выйти.

Атаки на разум, пожалуй, никогда не были столь яростными, как в настоящее время. После великого крика Заратустры: «Случай — это старейшая знать мира, которую возвратил я всем вещам… когда учил, что ни над ними, ни через них никакая вечная воля — не хочет», после болезни и смерти Кьеркегора, «той болезни, у которой последнее есть смерть и смерть в которой есть последнее», последовали другие, знаменательные и мучительные, темы абсурдной мысли. Или, по крайней мере, — этот нюанс немаловажен — темы иррациональной и религиозной мысли. От Ясперса к Хайдеггеру, от Кьеркегора к Шестову, от феноменологов к Шелеру, в логическом и в моральном плане целое семейство родственных в своей ностальгии умов, противостоящих друг другу по целям и методам, яростно преграждает царственный путь разума и пытается отыскать некий подлинный путь истины.

Я исхожу здесь из того, что основные мысли этого круга известны и пережиты. Какими бы ни были (или не могли бы быть) их притязания, все они отталкивались от неизреченной вселенной, где царствуют противоречие, антиномия, тревога или бессилие. Общими для них являются и вышеперечисленные темы. Стоит отметить, что и для них важны, прежде всего, следствия из открытых ими истин. Это настолько важно, что заслуживает особого внимания.

Но пока что речь пойдет только об их открытиях и первоначальном опыте. Мы рассмотрим только те положения, по которым они полностью друг с другом согласны. Было бы самонадеянно разбирать их философские учения, но вполне возможно, да и достаточно, дать почувствовать общую для них атмосферу.

###### \* \* \*

Хайдеггер хладнокровно рассматривает удел человеческий и объявляет, что существование ничтожно. Единственной реальностью на всех ступенях сущего становится «забота». Для потерявшегося в мире и его развлечениях человека забота выступает как краткий миг страха. Но стоит этому страху дойти до самосознания, как он становится тревогой, той постоянной атмосферой ясно мыслящего человека, «в которой обнаруживает себя экзистенция».

Этот профессор философии пишет без всяких колебаний и наиабстрактнейшим в мире языком: «Конечный и ограниченный характер человеческой экзистенции первичнее самого человека». Он проявляет интерес к Канту, но лишь с тем, чтобы показать ограниченность «чистого разума».

Вывод в терминах хайдеггеровского анализа: «миру больше нечего предложить пребывающему в тревоге человеку». Как ему кажется, забота настолько превосходит в отношении истинности все категории рассудка, что только о ней он и помышляет, только о ней ведет речь. Он перечисляет все ее обличья: скука, когда банальный человек ищет, как бы ему обезличиться и забыться; ужас, когда ум предается созерцанию смерти. Хайдеггер не отделяет сознания от абсурда. Сознание смерти является зовом заботы, и «экзистенция обращена тогда к самой себе в своем собственном зове посредством сознания». Это голос самой тревоги, заклинающий экзистенцию «вернуться к самой себе из потерянности в анонимном существовании».

Хайдеггер полагает также, что нужно не спать, а бодрствовать до самого конца. Он держится этого абсурдного мира, клянет его за бренность и ищет путь среди развалин.

Ясперс отрекается от любой онтологии: ему хочется, чтобы мы перестали быть «наивными». Он знает, что выход за пределы смертной игры явлений нам недоступен. Ему известно, что в конце концов разум терпит поражение, и он подолгу останавливается на перипетиях истории духа, чтобы безжалостно разоблачить банкротство любой системы, любой всеспасительной иллюзии, любой проповеди. В этом опустошенном мире, где доказана невозможность познания, где единственной реальностью кажется ничто, а единственно возможной установкой — безысходное отчаяние. Ясперс занят поисками нити Ариадны, ведущей к божественным тайнам.

В свою очередь Шестов на всем протяжении своего изумительно монотонного труда, неотрывно обращенного к одним и тем же истинам, без конца доказывает, что даже самая замкнутая система, самый универсальный рационализм всегда спотыкаются об иррациональность человеческого мышления. От него не ускользают все те иронические очевидности и ничтожнейшие противоречия, которые обесценивают разум. И в истории человеческого сердца, и в истории духа его интересует один‑единственный, исключительный предмет. В опыте приговоренного к смерти Достоевского, в ожесточенных авантюрах ницшеанства, проклятиях Гамлета или горьком аристократизме Ибсена он выслеживает, высвечивает и возвеличивает бунт человека против неизбежности. Он отказывает разуму в основаниях, он не сдвинется с места, пока не окажется посреди блеклой пустыни с окаменевшими достоверностями.

###### \* \* \*

Самый, быть может, привлекательный из всех этих мыслителей Кьеркегор на протяжении, по крайней мере, части своего существования не только искал абсурд, но и жил им. Человек, который восклицает: «Подлинная немота не в молчании, а в разговоре», с самого начала утверждается в том, что ни одна истина не абсолютна и не может сделать существование удовлетворительным. Дон Жуан от познания, он умножал псевдонимы и противоречия, писал одновременно «Назидательные речи» и «Дневник соблазнителя», учебник циничного спиритуализма. Он отвергает утешения, мораль, любые принципы успокоения. Он выставляет на всеобщее обозрение терзания и неусыпную боль своего сердца в безнадежной радости распятого, довольного своим крестом, созидающего себя в ясности ума, отрицании, комедианстве, своего рода демонизме.

Этот лик, нежный и насмешливый одновременно, эти пируэты, за которыми следует крик из глубины души, — таков сам дух абсурда в борьбе с превозмогающей его реальностью. Авантюра духа, ведущая Кьеркегора к милым его сердцу скандалам, также начинается в хаосе лишенного декораций опыта, передаваемого им во всей его первозданной бессвязности.

В совершенно ином плане, а именно с точки зрения метода, со всеми крайностями такой позиции, Гуссерль и феноменологи восстановили мир в его многообразии и отвергли трансцендентное могущество разума. Вселенная духа тем самым неслыханно обогатилась. Лепесток розы, межевой столб или человеческая рука приобрели такую же значимость, как любовь, желание или законы тяготения. Теперь мыслить не значит унифицировать, сводить явления к какому‑то великому принципу. Мыслить — значит научиться заново видеть, стать внимательным; это значит управлять собственным сознанием, придавать, на манер Пруста, привилегированное положение каждой идее и каждому образу. Парадоксальным образом все привилегированно. Любая мысль оправдана предельной осознанностью.

Будучи более позитивным, чем у Кьеркегора и Шестова, гуссерлевский подход, тем не менее, с самого начала отрицает классический метод рационализма, кладет конец несбыточным надеждам, открывает интуиции и сердцу все поле феноменов, в богатстве которых есть что‑то нечеловеческое. Этот путь, ведущий ко всем наукам и в то же время ни к одной. Иначе говоря, средство здесь оказывается важнее цели. Речь идет просто о «познавательной установке», а не об утешении. По крайней мере, поначалу.

«Абсурдный человек»

Как не почувствовать глубокое родство всех этих умов? Как не увидеть, что их притягивает одно и то же не всем доступное и горькое место, где больше нет надежды? Я хочу, чтобы мне либо объяснили все, либо ничего не объясняли. Разум бессилен перед криком сердца. Поиски пробужденного этим требованием ума ни к чему, кроме противоречий и неразумия, не приводят. То, что я не в силах понять, неразумно. Мир населен такими иррациональностями. Я не понимаю уникального смысла мира, а потому он для меня безмерно иррационален. Если бы можно было хоть единожды сказать: «это ясно», то все было бы спасено. Но эти мыслители с завидным упорством провозглашают, что нет ничего ясного, повсюду хаос, что человек способен видеть и познавать лишь окружающие его стены.

Человек сталкивается с иррациональностью мира. Он чувствует, что желает счастья и разумности. Абсурд рождается в этом столкновении между призванием человека и неразумным молчанием мира…

Что представляет собой «абсурдный человек»? Он ничего не предпринимает ради вечности и не отрицает этого. Не то чтобы ему вообще была чужда ностальгия. Но он отдает предпочтение своему мужеству и своей способности суждения. Первое учит его вести не подлежащую обжалованию жизнь, довольствоваться тем, что есть; вторая дает ему представление о его пределах. Уверившись в конечности своей свободы, отсутствии будущности у его бунта и в бренности сознания, он готов продолжить свои деяния в том времени, которое ему отпущено жизнью. Здесь его поле, место его действий, освобожденное от любого суда, кроме его собственного. Более продолжительная жизнь не означает для него иной жизни. Это было бы нечестно. А что говорить о той иллюзорной вечности, именуемой судом потомков, на который полагалась г‑жа Ролан, — эта «опрометчивость наказана по заслугам». Потомство охотно цитирует ее слова, но забывает судить по ним о ней самой. Ведь г‑жа Ролан безразлична потомству.

Нам не до ученых рассуждений о морали. Дурные человеческие поступки сопровождаются изобилием моральных оправданий, и я каждый день замечаю, что честность не нуждается в правилах. Абсурдный человек готов признать, что есть лишь одна мораль, которая не отделяет от бога: это навязанная ему свыше мораль. Но абсурдный человек живет как раз без этого бога. Что до других моральных учений (включая и имморализм), то в них он видит только оправдания, тогда как самому не в чем оправдываться. Я исхожу здесь из принципа его невиновности.

Невиновность опасна. «Все дозволено», восклицает Иван Карамазов. И эти слова пронизаны абсурдом, если не истолковывать их вульгарно. Обращалось ли внимание на то, что «все дозволено» — не крик освобождения и радости, а горькая констатация? Достоверность бога, придающего смысл жизни, куда более притягательна, чем достоверность безнаказанной власти злодеяния. Нетрудно сделать выбор между ними. Но выбора нет, и поэтому приходит горечь. Абсурд не освобождает, он привязывает. Абсурд не есть дозволение каких угодно действий. «Все дозволено» не означает, что ничто не запрещено. Абсурд показывает лишь равноценность последствий всех действий. Он не рекомендует совершать преступления (это было бы ребячеством), но выявляет бесполезность угрызений совести. Если все виды опыта равноценны, то опыт долга не более законен, чем любой другой. Можно быть добродетельным из каприза.

###### \* \* \*

Все моральные учения основываются на той идее, что действие оправдывается или перечеркивается своими последствиями. Для абсурдного ума эти следствия заслуживают лишь спокойного рассмотрения. Он готов к расплате. Иначе говоря, для него существует ответственность, но не существует вины. Более того, он согласен, что прошлый опыт может быть основой для будущих действий. Время воодушевляет другое время, жизнь служит другой жизни. Но в самой жизни, в этом одновременно ограниченном и усеянном возможностями поле, все выходящее за пределы ясного видения кажется непредвиденным. Какое правило можно вывести из этого неразумного порядка? Единственная истина, которая могла бы показаться поучительной, не имеет формального характера: она воплощается и раскрывается в конкретных людях. Итогом поисков абсурдного ума оказываются не правила этики, а живые примеры, доносящие до нас дыхание человеческих жизней. Таковы приводимые нами далее образы — они придадут абсурдному рассуждению конкретность и теплоту.

Нет нужды говорить, что пример не обязательно является образцом для подражания (если таковой вообще возможен в мире абсурда), что эти иллюстрации — вовсе не модели. Кроме того, что я не склонен выдвигать образцовые модели, выдвигать их было бы столь же смешно, как сделать из книг Руссо тот вывод, что нам нужно встать на четвереньки, или вывести из Ницше, что мы должны грубить собственной матери. «Быть абсурдным необходимо, — пишет один современный автор, — но нет нужды быть глупцом».

Установки, о которых пойдет речь, становятся вполне осмысленными, только если мы рассмотрим и противоположные установки. Внештатный разносчик писем равен завоевателю при условии одинаковой ясности их сознания. Так что безразлично, о каком опыте идет речь. Главное, служит он человеку или вредит ему. Опыт служит человеку, когда осознается.

Образы и опыты

Маркиз де Сад

Исторически первым последовательным наступлением против всех ранее принятых ценностей был штурм, предпринятый маркизом де Садом. Сад сконструировал боевую машину из собранных воедино аргументов вольнодумства вплоть до аббата Мелье и Вольтера. Его отрицание приняло, разумеется, самые крайние формы. Из бунта Сад выводит только абсолютное «нет».

Был ли Сад атеистом? В дотюремный период он говорит о своем атеизме в «Диалоге между священником и умирающим», и ему веришь; но затем начинаешь сомневаться в этом из‑за его яростного святотатства. Один из самых жестоких его персонажей, Сен‑Фон, вовсе не отрицает Бога. Он довольствуется тем, что развивает гностическую теорию злого демиурга и делает из этой теории соответствующие выводы. Сен‑Фон, скажут мне, не маркиз де Сад. Персонаж никогда не тождествен создавшему его романисту. Однако вполне вероятно, что романист — это все его персонажи вместе взятые. Так вот, все атеисты Сада принципиально отрицают существование Бога, и довод их прост и ясен: существование Бога предполагало бы его равнодушие, злобу или жестокость. Самое значительное произведение Сада заканчивается демонстрацией тупости и злобности божества. Невинную Жюстину застигает в пути гроза, и преступник Нуарсей дает обет обратиться в христианство, если молния пощадит ее. Но молния поражает Жюстину. Нуарсей торжествует, и человек по‑прежнему будет отвечать преступлением на преступление Бога.

Во всяком случае, писатель составил себе представление о Боге как о существе преступном, пожирающем и отрицающем человека. Согласно Саду, история религий ясно показывает, что божеству свойственно убивать. Тогда какой человеку смысл быть добродетельным? Первый богоборческий порыв толкает тюремного философа к самым крайним выводам. Если уж Господь отрицает и уничтожает человека, то нет никаких препятствий к тому, чтобы отрицать и убивать себе подобных. Этот судорожный вызов совершенно не похож на спокойное отрицание, характерное еще для «Диалога» 1782 года. Разве можно назвать спокойным или счастливым человека, который восклицает: «Ничего для меня, ничего — от меня!» и делает вывод: «Нет, нет, и добродетель, и порок — все уравняется в могиле». Идея Бога — это единственное, «чего нельзя простить человеку». Слово «простить» уже знаменательно у этого учителя пыток. Но он сам себе не может простить идею, которую полностью опровергает его безысходный взгляд на мир и положение узника. Двойной бунт будет отныне направлять мысль Сада — бунт против миропорядка и бунт против себя самого. Так как эти два бунта противоречат друг другу всюду, но только не в потрясенной душе изгоя, его философствование всегда будет двусмысленным или строгим в зависимости от того, рассматривают ли его в свете логики или же стремясь к сопереживанию.

###### \* \* \*

Итак, Сад отрицает человека и его мораль, поскольку и то и другое отрицается Богом. Но одновременно он отрицает и Бога, до сих пор выступавшего для него в роли поручителя и сообщника. Во имя чего он это делает? Во имя инстинкта, самого сильного у человека, которого людская ненависть вынудила жить в тюремных стенах — речь идет о половом влечении. Что это за инстинкт? С одной стороны, это крик самой природы, а с другой — слепой порыв к полному обладанию людьми даже ценой их уничтожения. Сад отрицает Бога во имя природы — идеологический материал для этого он почерпнет из рассуждений современных ему механицистов. Сад изображает природу как разрушительную силу. Природа для него — это секс; собственная логика заводит философа в хаотическую вселенную, в которой господствует только неиссякаемая энергия вожделения. Здесь его воспламененное царство, откуда он черпает самые вызывающие свои высказывания: «Что значат все живые создания по сравнению с любым из наших желаний!» Герой Сада пускается в длинные рассуждения о том, что природа нуждается в преступлении, что разрушение необходимо ради созидания, что, разрушая себя, человек тем самым способствует делу созидания в природе. И цель всех этих рассуждений — обосновать абсолютную свободу Сада‑узника, осужденного столь несправедливо, что он не может не желать, чтобы все взлетело на воздух. В этом он противостоит своему времени: ему нужна не свобода принципов, а свобода инстинктов.

Без сомнения, и Сад мечтал о всемирной республике, план построения которой излагает один из его персонажей, мудрый реформатор Заме. Таким образом, он показывает нам, что одно из возможных направлений бунта — освобождение всего мира. Оно будет происходить по мере того, как движение бунта станет набирать скорость и ему будет все труднее мириться с какими‑либо границами. Но все в нем противоречит этой благочестивой мечте. Другом рода человеческого его не назовешь, филантропов он ненавидит. Равенство, о котором Сад порой заводит речь, для него понятие чисто математическое: равнозначность объектов, каковы суть люди, отвратительное равенство жертв. Тому, кто доводит свое желание до конца, необходимо господствовать над всем и всеми; подлинное исполнение такого желания в ненависти. В республике Сада нет свободы для принципа, зато есть вольнодумство. «Справедливость, — пишет сей необычный демократ, — не обладает подлинным существованием. Это не что иное, как божество всех страстей».

###### \* \* \*

Нет ничего более разоблачительного, чем пресловутое сочинение, прочитанное Дольмансе из «Философии в будуаре». Оно носит любопытное название: «Еще одно усилие, французы, если вы хотите быть республиканцами». Монархия, утверждая идею Бога, установившего законы, тем самым утверждала и саму себя. Республика же не опирается ни на что иное, кроме себя самой, и нравы в ней неизбежно лишены всякой опоры. Сомнительно, однако, чтобы Сад обладал глубоким чувством святотатства и чтобы квазирелигиозный страх божий привел его к выводам, которые он излагает. Скорее всего, выводы Сада были на самом деле его априорными убеждениями, и лишь затем он нашел необходимые доводы в пользу абсолютной свободы нравов, которой писатель требовал от современного ему правительства. Логика страстей опрокидывает традиционный порядок рассуждения и ставит заключение перед посылками. Чтобы убедиться в этом, достаточно оценить замечательный ряд софизмов, при помощи которых Сад оправдывает клевету, воровство и убийство, требуя, чтобы новое общество отнеслось к ним терпимо.

Однако именно в этом его мысль достигает наибольшей глубины. С редкостной для его эпохи проницательностью Сад отрицает гордый союз свободы и добродетели. Свобода, особенно если это мечта узника, не терпит никаких границ. Она либо является преступлением, либо перестает быть свободой. Сад никогда не менял своего мнения в этом существенном вопросе. Проповедуя одни противоречия, он выказывает железную последовательность в том, что касается смертной казни. Большой любитель изысканных истязаний и теоретик сексуальных преступлений, он терпеть не мог убийства по суду. «Мое республиканское заточение, с гильотиной перед глазами, причиняло мне боль во сто крат большую, чем все мыслимые Бастилии». В этом отвращении он черпал мужество вести себя стоически во время террора и даже великодушно вступиться за тещу, несмотря на то, что именно она засадила его в тюрьму.

Но ненависть писателя к смертной казни — это прежде всего ненависть к людям, которые настолько уверовали в собственную добродетель или в правоту своего дела, что решаются карать без колебаний, между тем как сами они преступники. Нельзя в одно и то же время позволять преступление себе и назначать наказание другим. Надо распахнуть двери тюрем или же доказать свою безупречную добродетельность, что невозможно. Как только человек допустил возможность убийства, хотя бы и единственный раз, он должен признать убийство всеобщим правилом. Преступник, действующий в согласии с природой, не может без обмана изображать из себя законника. «Еще одно усилие, если вы хотите быть республиканцами» означает: «Допустите единственно разумную свободу преступления, и вы всегда будете пребывать в состоянии мятежа, как пребывают в состоянии благодати». Тотальное подчинение злу пролагает путь страшной аскезе, которая должна ужаснуть республику просвещения и естественной доброты. Такая республика, чьим первым актом протеста по многозначительному совпадению стало сожжение рукописи «Ста двадцати дней Содома», не могла не изобличить эту еретическую свободу и не засадить своего столь компрометирующего сторонника обратно в каменный мешок. Тем самым республика дала ему чудовищную возможность продвинуть еще дальше свою мятежную логику.

###### \* \* \*

Всемирная республика могла быть мечтой, но вовсе не искушением Сада. В политике его подлинной позицией является цинизм. В «Обществе друзей преступления» он упорно объявляет себя сторонником правительства и его законов, однако же оставляет за собой право нарушать эти законы. Так сутенеры голосуют за депутата‑консерватора. Задуманный Садом проект предполагает благожелательный нейтралитет властей относительно аморальных поступков. Республика преступления не может быть всеобщей, по крайней мере, какое‑то время. Она должна делать вид, что соблюдает законность. Однако в мире, где единственным принципом является убийство, под небом злодеяния Сад во имя преступной природы повинуется на деле только закону неутолимого желания. Но безграничное желание означает согласие с тем, что ты сам становишься объектом безграничных желаний. Позволение уничтожать предполагает, что и ты сам можешь быть уничтожен. Следовательно, необходимо бороться за власть. В этом мире действует один закон — закон силы, а источник его — воля к власти.

Поборник преступления в действительности уважает только два рода власти: власть, основанную на случайности происхождения, — такую власть он видит в современном ему обществе, и власть, которую захватывает угнетенный, когда он через злодейство добивается равенства с вольнодумцами‑вельможами, обычными героями Сада. Эта маленькая группа властителей, эти посвященные сознают, что обладают всеми правами. Если кто‑то хотя бы на миг усомнится в этой страшной привилегии, он тотчас изгоняется из стаи и снова становится жертвой. Таким образом, можно прийти к своего рода моральному бланкизму, когда небольшое число мужчин и женщин решительно попирают касту рабов, поскольку обладают особым знанием. Единственная проблема для них состоит в том, чтобы организоваться ради воплощения в жизнь всей полноты своих прав, таких же ужасных, как их вожделения.

Они не могут надеяться навязать свою власть всему миру, пока мир не примет закон преступления. Сад никогда и не думал, что его нация согласится на дополнительное усилие, которое сделает ее «республиканской». Но если преступление и вожделение не являются законом для всего мира, если они не царят хотя бы на ограниченной территории, они выступают уже не как основа единства людей, а как причина конфликтов между ними. Преступление и вожделение уже не являются законом, и человека ждут случайность и распад. Следовательно, надо из обломков создать мир, который точно соответствовал бы новому закону Требование целостности, не достигнутое творением, удовлетворяется во что бы то ни стало в микрокосме. Закону силы всегда недоставало терпения достичь мирового господства. Поэтому он вынужден спешно отграничить территорию, где будет воплощать себя в жизнь, и, если потребуется, окружить ее колючей проволокой и сторожевыми вышками.

В творениях Сада закон силы создает закрытые помещения, замки за семью стенами, откуда бежать невозможно и где по неумолимому регламенту беспрепятственно действует общество вожделения и преступления. Самый разнузданный мятеж против морали, требование тотальной свободы приводят к порабощению большинства. Эмансипация человека завершается для Сада в казематах распутства, где своего рода политбюро порока управляет жизнью и смертью мужчин и женщин, навсегда попавших в пекло необходимости. Его творчество изобилует описаниями особых мест, где вольнодумцы‑вельможи, демонстрируя своим жертвам их беспомощность и полнейшую порабощенность, при каждом удобном случае повторяют слова герцога Бланжи, обращенные к маленькому народу «Ста двадцати дней Содома»: «Вы уже мертвы для мира».

Точно так же жил и Сад в башне Свободы, но только в Бастилии. Его абсолютный бунт укрывается вместе с ним в мрачной крепости, откуда нет выхода никому — ни узнику, ни тюремщику. Чтобы утвердить свою свободу, Сад вынужден организовать абсолютную необходимость. Безграничная свобода желания означает отрицание другого человека, а также отказ от всякой жалости. Необходимо покончить с человеческим сердцем, этой «слабостью духа». Крепкая ограда и регламент помогут в этом. Регламент, играющий важнейшую роль в воображаемых замках Сада, освящает вселенную подозрительности. Он призван все предусмотреть, чтобы непредсказуемые нежность или жалость не нарушали планов дивного удовольствия. Странное удовольствие, получаемое по команде! «Ежедневно подъем в десять часов утра…» Но нужно воспрепятствовать вырождению услады в привязанность, а для этого — набросить на удовольствие узду и затянуть ее. Нужно еще сделать так, чтобы объекты наслаждения никогда не воспринимались как личности. Если человек есть «род абсолютно материального растения», то его можно считать только объектом, а именно — объектом эксперимента. В республике Сада, огороженной колючей проволокой, существуют только механизмы и механики. Регламенту как способу функционирования механики здесь подчинено все. В отвратительных монастырях Сада существуют свои правила, многозначительным образом списанные из уставов религиозных общин. Согласно этим правилам, распутник должен публично исповедоваться. Но знак плюс меняется на знак минус: «Если его поведение безупречно, он проклят».

Сад строит таким образом идеальные общества, как это было принято в его время. Но, наперекор своей эпохе, он возводит в закон природную злобность человека. Он кропотливо воздвигает град силы и ненависти, будучи его предтечей. Завоеванную свободу он даже переводит на язык цифр. Свою философию Сад резюмирует в сухой бухгалтерии преступления: «Убитых до 1 марта: 10. После 1 марта: 20. Возвращается назад: 16. Итого: 46». Безусловно, предтеча, но, как видим, еще скромный.

Если бы этим все и ограничилось, Сад заслуживал бы только интерес, вызываемый обычно непризнанными предтечами. Но, подняв однажды подъемный мост, приходится жить в замке. Каким бы тщательным ни был регламент, невозможно предусмотреть все. Он может разрушать, но не созидать. Владыки этих истязаемых общин не находят в регламенте вожделенного удовлетворения… Сад частенько вспоминает «сладкую привычку к преступлению». Однако здесь нет ничего похожего на сладость — скорее, здесь чувствуется ярость человека, закованного в кандалы. Ведь речь идет о наслаждении, а максимальное наслаждение совпадает с максимальным разрушением. Обладать тем, кого убиваешь, совокупляться с воплощенным страданием, — вот мгновение тотальной свободы, ради которого и задумана вся организация жизни в замках. Но с того момента, когда сексуальное преступление уничтожает объект сладострастия, оно уничтожает и само сладострастие, которое существует только в миг уничтожения. Значит, надо подчинять себе новый объект и снова его убивать, а затем следующий и за ним — бесконечную череду всех возможных объектов. Так возникают мрачные скопления эротических и криминальных сцен, застылость которых в романах Сада парадоксальным образом оставляет у читателя впечатление омерзительной бесполости.

###### \* \* \*

Что остается делать в этом универсуме наслаждению, огромной живой радости влекущихся друг к другу тел? Речь идет о напрасном стремлении избежать отчаяния, которое снова кончается отчаянием, переходом от рабства к рабству, от тюрьмы к тюрьме. Если подлинна только природа, если ее закон — только вожделение и разрушение, тогда от разрушения к разрушению не хватит и всего человеческого царства, чтобы утолить жажду крови, а потому не остается ничего, кроме всеобщего уничтожения. Согласно формуле Сада, нужно стать палачом природы. Но как раз этого добиться не так‑то просто. Когда все жертвы отправлены на тот свет и счет их закрыт, палачи остаются в обезлюдевших замках наедине друг с другом. И кое‑чего им еще недостает. Тела замученных распадутся на природные элементы, из которых возродится жизнь. Убийство оказывается незавершенным: «Убийство отнимает у индивида только первую жизнь; нужно было бы отобрать у него и вторую…» Сад замышляет покушение на мироздание: «Я ненавижу природу… Я хотел бы расстроить ее планы, преградить ей путь, остановить движение светил, сотрясти планеты, плавающие в космических пространствах, уничтожить все, что служит природе, и оказать содействие всему, что ей вредит, короче говоря, оскорбить природу в ее созданиях, но я не в состоянии этого достичь». Тщетно писатель воображает механика, способного превратить в пыль всю Вселенную. Он знает, что и в пыли, оставшейся от планет, продолжится жизнь. Покушение на сотворенный мир неосуществимо. Все разрушить невозможно, всегда обнаруживается остаток. «Я не в состоянии этого достичь…» Вид неумолимой ледяной Вселенной вызывает у Сада жестокий приступ меланхолии, и этим он трогает наше сердце, сам того не желая. «Быть может, мы смогли бы взять штурмом Солнце, отобрать его у Вселенной или же воспользоваться им и устроить мировой пожар. Вот это были бы преступления!..» Да, это были бы преступления, но не окончательное преступление! Нужно сделать еще что‑то; и вот палачи начинают угрожающе присматриваться друг к другу…

Они одиноки, и правит ими единственный закон — закон силы. Поскольку палачи приняли его, будучи владыками, они уже не могут отвергнуть его даже тогда, когда он оборачивается против них. Всякая власть, всякая сила стремится быть единственной и одинокой. Нужно убивать еще и еще, и теперь властители терзают уже друг друга. Сад осознает подобный результат, но не отступается. Своеобразный стоицизм порока бросает луч света в глубины бунта. Такой стоицизм не станет искать союза с миром симпатии и компромисса. Подъемный мост не опустится, стоицизм примирится с собственной гибелью. Необузданная сила отказа безоговорочно принимает самые крайние последствия своих действий, и это не лишено величия. Господин соглашается стать в свою очередь рабом и даже, может быть, желает этого. «Даже эшафот стал бы для меня троном сладострастия».



Камю относился к коммунизму со скепсисом, находя в нём своего рода «светскую религию», но это не помешало ему вступить в 1935 году в коммунистическую партию. Однако всего через два года, в 1937 году он был исключён из партии из‑за нежелания осудить колониальную политику французского государства в Алжире. В 1938 году Альбер Камю был нанят на работу корреспондентом в газету «Республиканский Алжир», где писал о политических и экономических событиях. В общем счёте было опубликовано около 1500 статей Камю, в числе которых были обзоры на произведения Жан‑Поля Сартра. Благодаря этим статьям, Камю стал известен во Франции.

В таком случае самое грандиозное разрушение совпадает с самым неистовым утверждением. Властители бросаются в схватку друг с другом, и замок их, возведенный во славу вольнодумства, оказывается «усеянным трупами вольнодумцев, сраженных в расцвете своего дарования». Самый сильный, переживший остальных, будет одиноким. Единственным, которого и восславил Сад, восславив тем самым, в конечном счете, самого себя. Это он царит там, став наконец владыкой и Богом. Но как раз в минуту его высочайшего триумфа мечта рассыпается в прах. Единственный превращается в узника, чьими безграничными фантазиями он был порожден. Они сливаются воедино. Единственный по‑настоящему одинок, томясь в окровавленной Бастилии, в стенах которой заточена еще не утоленная жажда наслаждений, отныне лишенная объекта. Он восторжествовал только в мечтах, и эти десятки томов, переполненных жестокостями и философствованием, подводят итог безрадостной аскезе, галлюцинаторному движению от абсолютного «нет» к абсолютизму «да» и, наконец, примирению со смертью, которая превращает убийство всего и всех в коллективное самоубийство.

###### \* \* \*

Казнили Сада символически — точно так же и он убивал только в воображении. Прометей превращается в Онана. Сад окончит жизнь, оставаясь по‑прежнему узником, но на сей раз не тюрьмы, а сумасшедшего дома, разыгрывая пьесы на сцене судьбы в окружении безумцев. Мечта и творчество принесли Саду жалкий суррогат удовлетворения, которого не дал ему миропорядок. Писатель, конечно, ни в чем себе не отказывал. Для него, по крайней мере, все границы уничтожались, и желание могло идти до последних пределов. В этом Сад предстает истинным литератором. Он сотворил фантастический мир, чтобы дать себе иллюзию бытия. Он поставил превыше всего «нравственное преступление, совершаемое при помощи пера и бумаги». Его неоспоримая заслуга состоит в том, что он впервые с болезненной проницательностью, присущей сосредоточенной ярости, показал крайние следствия логики бунта, забывшей правду своих истоков. Следствия эти таковы: замкнутая тотальность, всемирное преступление, аристократия цинизма и воля к апокалипсису. Эти последствия скажутся много лет спустя. Но, изведав их, испытываешь впечатление, что Сад задыхался в собственных тупиках и что он мог обрести свободу только в литературе. Любопытно, что именно Сад направил бунт на путь искусства, по которому романтизм поведет его еще дальше вперед. Сад окажется одним из тех писателей, о которых он сам говорил: «Развращенность столь опасна, столь деятельна, что целью обнародования их чудовищной философской системы становится лишь одно — распространить и за пределы их жизней все совершенные ими преступления; сами они уже не могут это сделать, но зато могут их проклятые писания, и сия сладостная мысль утешает их в отказе от всего существующего, к которому их вынуждает смерть». Так мятежное творчество Сада свидетельствует о желании пережить в нем себя самого. Даже если бессмертие, к которому он страстно стремится, — это бессмертие Каина, он все равно жаждет его и вопреки самому себе самым достоверным образом свидетельствует о метафизическом бунте.

Впрочем, сами его наследники внушают уважение к нему. Не все они писатели. Безусловно, Сад страдал и умер ради того, чтобы распалять воображение обитателей богатых кварталов и завсегдатаев литературных кафе. Но это не все. Успех Сада в нашу эпоху объясняется мечтой, роднящей его видение мира с современным мироощущением. Речь идет о требовании тотальной свободы и дегуманизации, хладнокровно осуществляемой рассудком.

Низведение человека до уровня объекта экспериментов, регламент, определяющий отношения между волей к власти и человеком‑объектом, замкнутое пространство этого жуткого опыта, — таковы уроки, которые воспримут теоретики силы, когда вознамерятся создать эпоху рабов.

Руссо и революция

Трактат Руссо «Об общественном договоре» — это прежде всего исследование законности власти. Носящая скорее юридический, чем фактографический характер, эта книга никоим образом не является собранием социологических наблюдений. Исследуются — и уже поэтому оспариваются принципы. Исследование исходит из предпосылки, что традиционная законность, предполагающая божественное происхождение, не оправдала себя. И вот, в противовес ей, оно провозглашает другую законность и другие принципы. «Общественный договор» — это своего рода катехизис, у которого он заимствует догматический язык и тон. Как 1789 год завершает завоевания английской и американской революций, так и Руссо доводит до логического завершения теорию договора, которую выдвигал до него Гоббс. «Общественный договор» дает широкое толкование и догматическое изложение новой религии, в которой богом является разум, совпадающий с природой, а его представителем на земле вместо короля — народ, рассматриваемый как воплощение общей воли.

Нападки на традиционный порядок очевидны: уже в первой главе Руссо старается доказать, что договор между гражданами, созидающий народ, предшествует договору между народом и королем, на основе которого образуется королевство. До Руссо Бог создавал королей, а те в свою очередь создавали народы. Начиная с «Общественного договора», народы созидают себя сами, прежде чем сотворять королей. Что касается Бога, то о нем до поры до времени речи больше нет. Мы имеем здесь политический эквивалент революции, произведенной в физике Ньютоном. Источник власти уже не произвол, а общее согласие. Иными словами, власть является уже не тем, что она есть на самом деле, а тем, чем она должна быть. К счастью, по Руссо, сущее невозможно отделить от должного. Народ — суверен «уже в силу того, что он всегда является тем, чем он должен быть». Ввиду допущенного здесь предвосхищения основания можно было бы сказать, что с разумом, к которому столь упорно взывали в ту эпоху, здесь обходятся не слишком корректно. Ясно, что «Общественный договор» дает начало новой мистике — мистике общей воли, постулируемой так же, как постулируется сам Господь Бог. «Каждый из нас, — говорит Руссо, — передает в общее достояние и подчиняет высшему руководству общей воли свою личность и все свои силы; в результате для всех нас вместе каждый член «превращается в неотделимую часть целого».

Эта политическая личность, ставшая суверенной, столь же определенна, как и божественная. К тому же политическая личность получает и все атрибуты божественной. Она воистину непогрешима, поскольку суверен не может желать злоупотреблений. «По закону разума, ничто не происходит без причины». Политическая личность является тотально свободной, если верно, что абсолютная свобода — это свобода по отношению к себе самому. Поэтому Руссо заявляет: если бы суверен предписал сам себе такой закон, от которого он не мог бы себя освободить, это противоречило бы самой природе политического тела. Политическое лицо является также неотчуждаемым, неделимым, и, наконец, оно ставит себе целью разрешить великую теологическую проблему — противоречие между всемогуществом и безвинностью божества. Общая воля принудительна; ее власть не имеет границ. Но наказание, которое она налагает на того, кто отказывается ей повиноваться, представляет собой не что иное, как способ «принудить быть свободным». Обожествление завершается, когда Руссо, отделяя суверена от самых его корней, приходит к различению общей воли и воли всех. Это логически следует из его предпосылок. Если человек по природе добр, если природа в нем отождествляется с разумом, то он будет демонстрировать превосходство разума, при том единственном условии, что он выражает себя свободно и естественно. Следовательно, человек уже не может пересмотреть свое решение, ставшее отныне выше его самого. Общая воля — это прежде всего выражение универсального разума, который категоричен. Родился новый Бог.

Вот почему в «Общественном договоре» чаще всего встречаются слова «абсолютный», «священный», «нерушимый». Определенное таким образом политическое тело, закон которого — священная власть, является не чем иным, как результатом замены мистического тела исторического христианства. К тому же «Общественный договор» завершается описанием гражданской религии, что делает Руссо предшественником современных обществ, исключающих не только оппозицию, но даже нейтралитет. Руссо первым в новое время устанавливает гражданское вероисповедание. Он первым оправдывает и смертную казнь в гражданском обществе, и абсолютное подчинение подданного власти суверена. «Именно для того, чтобы не стать жертвой убийцы, надо дать согласие на свою смерть, если станешь убийцей». Странное оправдание, но оно предполагает, что нужно уметь умереть, если того требует суверен, и что человек обязан в случае необходимости согласиться с выдвинутыми против него обвинениями суверена. Этим мистическим представлением объясняется молчание Сен‑Жюста с момента его ареста и до казни на эшафоте. В дальнейшем в этом же следует искать разгадку вдохновенных самооговоров на сталинских процессах.

Здесь мы видим зарю новой религии со своими мучениками, аскетами и святыми. Чтобы правильно судить о влиянии этого Евангелия, надо иметь представление о вдохновенном тоне речей, произносившихся в Бастилии над останками ее узников. Фоше восклицает: «День откровения наступил… Восстали кости, услышав глас французской свободы; они свидетельствуют против столетнего угнетения и смерти, пророчествуя о возрождении человеческой природы и жизни народов». И далее прорицает: «Мы подошли к середине времен. Тиранам приходит конец». Это момент восхищенной и благородной веры, когда восторженный народ опрокидывает в Версале эшафот и разрушает орудие колесования. Эшафоты воспринимаются как алтари религии и несправедливости. Новая вера не может их терпеть. Но приходит срок, когда она, став догматической, воздвигает собственные алтари и требует безусловного поклонения. Тогда вновь появляются эшафоты и, несмотря на алтари, свободу, клятвы и празднества Разума, мессы новой веры будут совершаться среди потоков человеческой крови. Как бы там ни было, для того чтобы 1789 год стал началом царствования «святого человечества» и «господа нашего — рода человеческого», сначала должен исчезнуть низложенный суверен. Убийство короля‑священника ознаменует новую эпоху, длящуюся до сих пор.

Идеи Руссо воплощены в истории Сен‑Жюстом. Суть его выступления на судебном процессе над королем сводилась к тому, что особа короля не является неприкосновенной и судить его должно Национальное собрание, а не трибунал. Аргументы Сен‑Жюст позаимствовал у Руссо. Трибунал не может выступить в роли арбитра между королем и сувереном. Общая воля не может быть объявлена перед обычными судьями. Она превыше всего. Таким образом были провозглашены ненарушимость и трансцендентность этой воли. Известно, что главным вопросом процесса была, наоборот, неприкосновенность особы короля. Борьба между благодатью и справедливостью ярче всего проявляется в 1793 году, когда сразились не на жизнь, а на смерть два понимания высшего начала. Впрочем, Сен‑Жюст прекрасно сознает значимость происходящего: «Один и тот же дух вдохновляет людей и когда они судят короля, и когда они устанавливают республику».

Знаменитая речь Сен‑Жюста являлась, в сущности, образцовым теологическим трудом. «Людовик нам чужд» — таков тезис юного обвинителя. Если бы естественный или гражданский Договор мог еще связывать короля и народ, между ними существовало бы взаимное обязательство: воля народа не могла бы выступить в качестве абсолютного судьи, с тем чтобы вынести абсолютный приговор. Поэтому Сен‑Жюст убеждал, что народ и король ничем не связаны. Чтобы доказать, что народ сам по себе является вечной истиной, нужно показать, что монархия сама по себе является вечным преступлением. И Сен‑Жюст излагает в качестве аксиомы мысль о том, что любой король — мятежник или узурпатор. Самодержец восстает против народа, узурпируя у него абсолютный суверенитет. Монархия — это не король, «монархия — это преступление». Не то или иное преступление, а преступление вообще, преступление как таковое, то есть абсолютное святотатство. Таков точный, до предела заостренный смысл фразы Сен‑Жюста, получившей чрезмерно широкое толкование. «Невозможно царствовать, оставаясь безвинным». Любой король виновен, и всякий, кто стремится стать королем, уже в силу этого обречен на смерть. Сен‑Жюст утверждает то же самое, когда вслед за тем доказывает, что суверенитет народа есть «нечто священное». Граждане являются неприкосновенными и священными друг для друга и могут принуждать друг друга к чему‑либо лишь посредством закона, выражающего их общую волю. И только Людовик лишен этой особой неприкосновенности и защиты закона, поскольку находится вне общественного договора. Он отнюдь не является одной из составных частей общей воли, будучи уже в силу своего существования святотатцем по отношению к этой всемогущей воле. Он не «гражданин», а быть гражданином — это единственный способ причаститься к новому божеству. «Что такое король по сравнению с простым французом?» Следовательно, короля надо судить, и только судить.

###### \* \* \*

Но кто выступит в роли истолкователя общей воли и вынесет приговор? Национальное собрание, которое в силу своего происхождения сохраняет полномочия этой воли и в своей вдохновенной соборности причастно к новому божеству. Нужно, чтобы приговор утверждался народом? Известно, что усилия роялистов в Национальном собрании были направлены, в конечном счете, именно к этому. Они стремились таким путем спасти короля от логики юристов‑буржуа, предпочитая отдать его, по крайней мере, во власть стихийных страстей и сострадания народа. Но Сен‑Жюст и здесь доводит свою логику до конца, воспользовавшись придуманным Руссо противопоставлением между общей волей и волей всех. Пусть даже помилуют все, общая воля не допустит этого. Самому народу не дозволяется предать забвению преступление тирании. Разве народ не вправе отказаться от своих претензий к королю? Но мы далеки от права, мы находимся в области теологии. Преступление короля является вместе с тем грехом в отношении высшего порядка. Преступление совершается, затем прощается, наказывается или забывается. Но преступление монархии перманентно, оно связано с особой короля, с его существованием. Сам Христос, прощавший виновных, не может простить ложных богов. Они должны исчезнуть или победить. Народ, прощая преступление сегодня, завтра увидит его во всей силе, даже если преступник мирно почивает в тюрьме. Следовательно, есть только один выход: «Отомстить за убийство народа, казнив короля».

Речь Сен‑Жюста направлена только на то, чтобы закрыть для короля все выходы, кроме единственного, ведущего на эшафот. Если принять предпосылки «Общественного договора», то такой исход логически неизбежен. И тогда, наконец, «короли удалятся в пустыню и природа вступит в свои права». Конвент мог сколько угодно призывать к сдержанности и заявлять, что он не предрешает, будет ли Людовик XVI судим или же Конвент лишь определит меры безопасности. Но в данном случае Конвент отступил от собственных принципов и, прибегнув к потрясающему лицемерию, пытался скрыть свою подлинную цель основание нового абсолютизма. Во всяком случае, Жак Ру выразил правду исторического момента, когда назвал короля Людовиком Последним, тем самым показывая, что подлинная революция, уже совершившаяся на уровне экономики, завершается на уровне философии, что знаменует сумерки богов. В 1789 году были поколеблены принципы теократии, а в 1793 году было уничтожено ее олицетворение.

###### \* \* \*

21 января с убийством короля‑священника завершается то, что знаменательно называли страстями Людовика XVI. Разумеется, стыд и позор представлять как великий момент нашей истории публичную казнь человека слабого и доброго. Эшафот, на котором ему отрубили голову, вовсе не вершина. Но, как бы то ни было, и по своим мотивам, и по своим последствиям суд над королем означает поворот нашей современной истории. Этот суд символизирует ее десакрализацию и развоплощение христианского бога. До сих пор Бог принимал участие в истории через королей. Но его исторического представителя убивают, короля больше нет. Следовательно, остается только видимость Бога, сосланного в небеса принципов.

Революционеры могли ссылаться на Евангелие, но на деле они нанесли христианству страшнейший удар, от которого оно не оправилось и доныне. Похоже, что казнь короля, сопровождавшаяся, как известно, сценами импульсивных самоубийств и сумасшествия, и впрямь совершалась в полном сознании значимости происходящего. Людовик XVI, видимо, порой сомневался в своем божественном праве, хотя неизменно отвергал все законопроекты, которые покушались на его веру в это право. Но с того момента, как он стал догадываться о своей участи или узнал о ней, он, судя по всему, принял на себя бремя своей божественной миссии; об этом свидетельствуют его высказывания о том, что посягательство на его особу равносильно посягательству на Короля‑Христа, на воплощение божества, а не на дрожащую от страха человеческую плоть. Его настольной книгой в Тампле стало «Подражание Иисусу Христу». Мягкость и безупречность поведения, которыми отмечены последние часы этого человека средних способностей и не слишком тонкой душевной организации, его безразличие к внешнему миру и, наконец, его минутное слабодушие на эшафоте в полном одиночестве под рокот страшного барабана, заглушившего его голос, далекий от народа, к которому он взывал с надеждой быть услышанным, — все это наводит на мысль, что умирает не Капет, но Людовик, носитель божественного права, а вместе с ним в определенном смысле и историческое христианство. Чтобы еще убедительнее подтвердить эту священную связь, исповедник поддерживает короля в минуту упадка духа, напоминая ему о его «сходстве» со страдающим богом. И тогда Людовик XVI обретает душевные силы, одновременно обретая язык этого бога. «Я выпью эту чашу до дна», — говорит он. Затем, весь дрожа, он предает себя в гнусные руки палача.

Но той религии, которая казнит бывшего суверена, предстоит теперь установить новую власть; закрыв церковь, она должна попытаться воздвигнуть собственный храм. Кровь богов, забрызгавшая священника, который сопровождал Людовика XVI, знаменует новое крещение. Жозеф де Местр считал Революцию сатанинской. Нетрудно понять, почему и в каком смысле. Мишле, однако, был ближе к истине, называя ее чистилищем. В этот тоннель слепо устремляется эпоха, чтобы открыть новый свет, новое счастье и лик истинного бога. Но каким будет новый бог? Обратимся с этим вопросом к Сен‑Жюсту.

1789 год, еще не утверждая божественности человека, утверждает божественность народа, в той мере, в какой его воля совпадает с волей природы и разума. Если общая воля выражается свободно, она не может быть ничем иным, кроме универсального проявления разума. Если народ свободен, он непогрешим. Поскольку король мертв и цели старого деспотизма сброшены, народ теперь может высказать то, что всегда и везде было, есть и будет истиной. Народ — это оракул, к которому надо обращаться, чтобы понять, чего требует вечный порядок Вселенной. Вечные принципы управляют нашим поведением: Истина, Справедливость и, наконец, Разум. Таков новый бог. Верховное существо, которому поклоняются девушки на празднестве Разума, есть всего лишь старый бог, развоплощенный, внезапно лишившийся всякой связи с землей и заброшенный, словно мяч, в пустое небо великих принципов. Лишенный своих представителей, какого‑либо посредничества, бог философов и адвокатов обладает только силой доказательств. В сущности, он совсем слабосилен, и понятно, почему проповедовавший терпимость Руссо полагал, однако, что атеистов следует приговаривать к смертной казни. Чтобы долгие годы поклоняться теореме, веры недостаточно — нужна еще и полиция. Но это время еще не настало. В 1793 году новая вера еще вне посягательств; как полагал Сен‑Жюст, можно управлять, согласно разуму. Искусство управления, по Сен‑Жюсту, не порождало доныне ничего, кроме чудовищ, потому что никто не хотел править в согласии с природой. Время чудовищ и насилия позади. «Сердце человеческое восходит от природы к насилию, от насилия — к морали». Следовательно, мораль есть не что иное, как природа, наконец‑то обретенная после веков отчуждения. Пусть только дадут человеку законы, «согласные с природой и сердцем», и он перестанет быть несчастным и развращенным. Всеобщее избирательное право, основа новых законов, должно силой ввести универсальную мораль. «Наша цель — создать такой порядок вещей, чтобы утвердилась всеобщая склонность к добру».

###### \* \* \*

Совершенно естественно, что религия разума устанавливает республику законов. Общая воля выражается в законах, кодифицированных ее представителями. «Народ совершает революцию, законодатель создает республику». «Бессмертные, бесстрастные, защищаемые отважными людьми», установления будут, в свою очередь, управлять жизнью всех людей во всеобщем согласии, исключая возможность противоречий, поскольку, повинуясь законам, все повинуются лишь самим себе. «Вне законов, — заявляет Сен‑Жюст, — все бесплодно и мертво». Это римская республика, формальная и правовая. Известно пристрастие Сен‑Жюста и его современников к римской древности. Этот юный декадент, проводивший целые часы в Реймсе при закрытых ставнях в комнате с черными обоями, украшенными стеклянными слезками, мечтал о спартанской республике. Автор «Органта», длинной скабрезной поэмы, он тем острее чувствовал потребность в умеренности и добродетели. В своих предписаниях Сен‑Жюст отказывал в мясной пище детям до 16 лет, мечтая о народе вегетарианцев и революционеров. «После римлян мир опустел!» — восклицал он. Но наступали героические времена, и теперь могли появиться новый Катон, Брут, Сцевола. Вновь расцветала пышным цветом риторика латинских моралистов. «Порок, добродетель, развращенность» — эти понятия то и дело возникают в риторике того времени и чаще всего в речах Сен‑Жюста, которыми он сам себя беспрерывно оглушал. Причина тут простая. Сие прекрасное здание не могло обойтись без Добродетели, это понимал уже Монтескье. Французская революция, стремясь построить историю на принципе абсолютной чистоты, открывает новые времена вместе с эрой формальной морали.

Действительно, что такое добродетель? Для тогдашнего буржуазного философа — это соответствие природе, а в политике — соответствие закону, выражающему общую волю. «Мораль — утверждает Сен‑Жюст, — сильнее тиранов». Мораль только что казнила Людовика XVI. Всякое неповиновение закону обусловливается не его изъянами, что считалось невозможным, а не достатком добродетельности у строптивого гражданина. Вот почему республика — это не только сенат; республика, подчеркивает Сен‑Жюст, — это добродетель. Всякая моральная развращенность есть вместе с тем и развращенность политическая, и наоборот. И потому устанавливается принцип постоянных репрессий, вытекающий из самой доктрины. Бесспорно, Сен‑Жюст был искренен в своем желании всеобщей идиллии. Он действительно мечтал о республике аскетов, о гармоничном человечестве, предающемся беспорочным играм невинного детства под присмотром и защитой тех мудрых старцев, которых Сен‑Жюст заранее украсил трехцветной перевязью и белым султаном. Известно также, что с начала революции Сен‑Жюст, как и Робеспьер, высказывался против смертной казни. Он требовал только, чтобы осужденные за убийство всю жизнь ходили в черном одеянии. Он желал справедливости, которая стремилась бы «видеть в обвиняемом не виновного, но лишь слабого», и это замечательно. Он мечтал также о республике прощения, которая признавала бы, что у колючего и твердого древа преступления нежные корни. Во всяком случае, одно из его восклицаний вырывается прямо из сердца, и забыть его невозможно: «Мучить народ — это просто ужасно!» Да, это ужасно. Но сердце может это чувствовать и, тем не менее, подчиняться принципам, которые предполагают в итоге мучение народа.

Мораль, когда она формальна, пожирает. Перефразируя Сен‑Жюста, можно сказать: невозможно быть добродетельным, оставаясь безвинным. Кого же считать виновным с того момента, когда законы уже не в силах поддерживать согласие, когда единство, которое должно было покоиться на принципах, распадается? Фракции. А кто такие фракционеры? Это люди, самой своей деятельностью отрицающие необходимое единство. Фракция разрушает целостность суверена. Следовательно, фракция святотатственна и преступна. Нужно покончить с нею, с нею одной. Ну а если фракций много? Все будут разгромлены раз и навсегда. Сен‑Жюст восклицает: «Или добродетели, или Террор!» Нужно закалить свободу, и в проекте Конституции, обсуждаемом в Конвенте, появляется упоминание о смертной казни. Абсолютная добродетель невозможна; в силу неумолимой логики республика прощения превращается в республику гильотин. Уже Монтескье увидел в этой логике одну из причин упадка обществ, утверждая, что избыток власти становится все большим тогда, когда законы его не предусматривают. Чистый закон Сен‑Жюста не принимал в расчет ту старую как сама история, истину, что закон по своей сути обречен быть нарушенным.

###### \* \* \*

Сен‑Жюст, современник Сада, приходит к оправданию преступления, хотя опирается на иные принципы. Спору нет, Сен‑Жюст — это анти‑Сад. Если девиз маркиза мог бы звучать так: «Отворите двери тюрем или докажите вашу добродетель», то девиз Конвента был бы иным: «Докажите вашу добродетель или отправляйтесь в тюрьму». Однако в обоих случаях узаконивается терроризм, индивидуальный у вольнодумца, государственный — у служителя культа добродетели. Абсолютное добро и абсолютное зло, если они последовательны в своей логике, требуют одной и той же страсти. Разумеется, в случае Сен‑Жюста существует двойственность. В его письме Вилену д’Обиньи, написанном в 1792 году, есть что‑то безумное. Этот символ веры преследуемого преследователя заканчивается судорожным признанием: «Если Брут не будет убивать других, он убьет себя сам». Человек столь упорно серьезный, от природы холодный, логичный, невозмутимый дает повод заподозрить у него разнообразные психические отклонения. Сен‑Жюст изобрел того рода серьезность, которая превращает историю двух последних столетий в нудный черный роман. Он говорил: «Тот, кто насмехается над главой правительства, стремится к тирании». Странная максима, особенно если вспомнить, чем тогда расплачивались за простое обвинение в склонности к тирании. Во всяком случае, эта максима предуготавливает времена Кесарей‑педантов. Сен‑Жюст подает пример; сам его тон непререкаем. Этот каскад безапелляционных утверждений, этот аксиоматический и сентенциозный стиль рисуют его облик точнее, чем самые верные натуре портреты. Сентенции раздаются, словно сама мудрость народа; дефиниции, составляющие целую науку, следуют друг за другом, как холодные четкие команды. «Принципы должны быть умеренными, законы — неумолимыми, смертные приговоры — окончательными». Это стиль гильотины.

Подобный закоренелый логицизм предполагает, однако, глубокую страсть. Здесь — и не только здесь — мы снова видим страсть к единству. Всякий бунт предполагает единство. Революция 1789 года требует единства отчизны. Сен‑Жюст мечтает об идеальном граде, где нравы, соответствующие, наконец, законам, приведут к расцвету непорочности человека и тождеству человеческой природы и разума. И если фракции пытаются воспрепятствовать осуществлению этой мечты, то логика этой страсти будет проявляться все более резко. Так как существуют фракции. Напрашивается только один вывод — что, видимо, принципы неверны. Нет, преступны фракции, поскольку принципы остаются неприкосновенными. «Настала пора вернуть всех к морали, а на аристократию обрушить всю силу террора». Но существуют не только аристократические фракции, приходится считаться с республиканцами и вообще со всеми теми, кто критикует действия Законодательного собрания и Конвента. И эти тоже виновны, поскольку угрожают единству. Сен‑Жюст провозглашает великий принцип тираний XX века: «Патриотом является тот, кто безоговорочно поддерживает республику; тот, кто порицает ее в каких‑либо частностях, — предатель». Кто критикует, тот предатель; кто не поддерживает республику открыто — подозрителен. Когда разум и свободное волеизъявление индивидов не доходят до систематического созидания единства, нужно решительно отсекать все инородные тела. Таким образом, нож гильотины становится резонером, чья функция — опровергать. «Мошенник, которого трибунал приговорил к смерти, заявляет, что он хочет бороться с угнетением, потому что не желает покоряться гильотине!»

Это возмущение Сен‑Жюста трудно было понять ею современникам, поскольку до сих пор эшафот как раз и был одним из самых ярких символов угнетения. Но в пределах этого логического бреда эшафот, как завершение сен‑жюстовского понимания добродетели, есть свобода. Он утверждает рациональное единство и гармонию града. Он очищает (и это точное слово) республику, он устраняет упущения, которые противоречат общей воле и универсальному разуму. «У меня оспаривают звание филантропа, — восклицает Марат в совершенно ином стиле. — О, какая несправедливость! Кто же не видит, что я хочу отсечь немного голов, чтобы тем самым спасти многие другие?»

###### \* \* \*

Сен‑Жюст до конца будет утверждать, что эшафот функционирует в пользу общей воли, поскольку действует он ради добродетели. «Революция, подобная нашей, — это не процесс, это раскаты грома над злодеяниями». Добро испепеляет, невинность обращается в карающую молнию. Даже жуиры — и в первую очередь жуиры — это контрреволюционеры. Заявив, что идея счастья нова для Европы (по правде говоря, новой она была, прежде всего, для него самого, считавшего, что история остановилась на Бруте), Сен‑Жюст замечает, что некоторые «составили себе ужасное представление о счастье и путают его с удовольствием». Их тоже надо строго наказывать. В финале этой драмы уже не стоит вопрос о большинстве или меньшинстве. Потерянный, но все еще желанный рай всеобщей невинности отдаляется, а на несчастной земле, где грохочут гражданская и межгосударственные войны, Сен‑Жюст, вопреки самому себе и своим принципам, объявляет, что виновны все, если родина в опасности. Серия рапортов о заграничных фракциях, закон от 22 прериаля, речь 15 апреля 1794 года о необходимости полиции знаменуют этапы перерождения Сен‑Жюста. Тот же самый человек, который был столь благороден, что считал бесчестным сложить оружие, если где‑то еще существуют рабы и господа, дал согласие приостановить действие Конституции 1793 года и чинил произвол. В речи, составленной им в защиту Робеспьера, он отрицает славу и бессмертие, обращаясь только к абстрактному провидению. Вместе с тем он признавал, что добродетель, из которой он сделал религию, не имеет иного вознаграждения, кроме истории и настоящего, и что добродетель должна любой ценой установить собственное царство. Он не любил власть «злую и жестокую», которая, по его словам, «не считаясь с законами, стремится к угнетению». Но законом была добродетель, и проистекала она от народа. Поскольку народ теряет нравственную силу, закон замутняется, угнетение возрастает. В таком случае виновна не власть, а народ, в ней принцип должен был оставаться чистым. Столь далеко идущее и столь кровавое противоречие могло разрешиться только при помощи еще более далеко идущей логики и окончательного безмолвного приятия принципов перед лицом смерти. Сен‑Жюст, во всяком случае, остался на уровне этого требования. Теперь, наконец, он должен был обрести величие и самостоятельную Жизнь в веках и в небесах, о которых так прочувственно говорил.

###### \* \* \*

Сен‑Жюст давно чувствовал, что его требование предполагает волную и безоговорочную самоотдачу. Он говорил: те, кто совершают в мире революции, «те, кто творят добро», могут успокоиться только в могиле. Убежденный, что его принципы восторжествуют тогда, когда достигнут апогея в добродетели и счастье зарода, и, понимая, быть может, что он требует невозможного, Сен‑Жюст заранее отрезал себе путь к отступлению, публично заявив, что закололся бы в тот день, когда отчаялся бы, потеряв веру в свой народ. Однако он‑то и отчаялся, усомнившись в самом терроре. «Революция оледенела, все принципы ослабли; остаются только красные колпаки на головах интриганов. Опыт террора помешал распознать преступления, как слишком крепкие ликеры не дают распознать свой вкус». Сама добродетель «сочеталась с преступлением во времена анархии». Сен‑Жюст говорил, что все преступления проистекают от тирании, являющейся первым преступлением, и что перед неудержимым напором преступления революция сама прибегла к тирании и стала преступной. Следовательно, невозможно извести ни преступления, ни фракции, ни ужасный гедонизм; верить в этот народ нельзя, нужно подчинить его своей власти. Но ведь нельзя править, оставаясь безвинным. Так что приходится либо страдать от зла, либо служить ему; либо допустить, что в принципах есть изъян, либо признать, что и народ в целом, и отдельные люди виновны. И тогда загадочный и прекрасный Сен‑Жюст отворачивается от былой веры: «Не так уж много теряешь вместе с жизнью, в которой пришлось бы стать соучастником или немым свидетелем зла». Брут, который покончил бы с собой, если бы не убил никого другого, начинает с того, что убивает других. Но других слишком много, убить их всех невозможно. Значит, надо умереть самому и лишний раз доказать, что бунт, когда он не идет на лад, колеблется между уничтожением других и самоуничтожением. Последнее, во всяком случае, несложно: нужно лишь опять‑таки следовать своей логике до конца.

Незадолго до смерти в своей речи в защиту Робеспьера Сен‑Жюст вновь утверждает великий принцип своей деятельности — тот самый, в силу которого он сам будет осужден: «Я не принадлежу ни к одной из фракций, я буду сражаться с ними всеми». Таким образом, он заранее признал решение общей воли, то есть Национального собрания. Он пошел на гибель ради верности принципам и вопреки всякой реальности, потому что мнение Национального собрания можно было пересилить только фанатизмом и красноречием какой‑нибудь фракции. Но когда принципы слабеют, люди могут спасти их, а вместе с ними и собственную веру лишь одним способом — умереть за них. В удушающем зное июльского Парижа Сен‑Жюст, упорно отвергая реальность и весь мир, признается, что он ставит свою жизнь в зависимость от принципов.



Перед Второй мировой войной Камю переехал в Париж, где, уже в ходе войны, опубликовал своё произведение «Миф о Сизифе». Тогда же он познакомился с Сартром и участвовал в постановках его пьес.

После окончания войны начинается постепенный разрыв Камю с левым движением и лично с Сартром — Камю сотрудничает в то время с анархистами и революционными синдикалистами и печатается в их журналах и газетах. В 1951 году в анархистском журнале «Либертер» выходит книга Альбера Камю «Бунтующий человек». Левые критики, включая Сартра, сочли идеи Камю отказом от политической борьбы за социализм; ещё большую критику левых вызвала поддержка Камю французской общины Алжира после начавшейся там войны за независимость.

…С момента, когда Национальное собрание осудит его, и до той минуты, когда он подставит затылок под лезвие гильотины, Сен‑Жюст не промолвит ни слова. Это долгое молчание более значительней, чем сама его смерть. Когда‑то он сетовал, что вокруг тронов царило молчание, и потому он так хотел вволю и ярко говорить. Но в конце, презирая и тиранию, и загадочный народ, не желающий пребывать в согласии с чистым Разумом, Сен‑Жюст погружается в молчание. Его принципы не могут прийти в соответствие с реальностью; все идет не так, как должно идти; поэтому принципы остаются одинокими, немыми и недвижными. Предаться им — значит и в самом деле умереть, умереть от некой невозможной любви, которая составляет полную противоположность любви человеческой. Сен‑Жюст умирает, а вместе с ним умирает и надежда на новую религию.

###### \* \* \*

«Все камни отесаны для здания свободы, — говорил Сен‑Жюст, — но из этих камней вы можете выстроить для нее и храм, и гробницу». Сами принципы «Общественного договора» служили руководством для возведения гробницы, вход в которую замуровал потом Наполеон Бонапарт. Руссо, у которого хватало здравого смысла, отлично понимал, что общество, описанное в «Общественном договоре», подходит разве что для богов. Последователи Руссо усвоили его учение буквально и постарались обосновать божественность человека. Красное знамя, символ закона военного времени, то есть исполнительной власти при старом режиме, становится революционным символом 10 августа 1792 года. Переход знаменательный, и Жорес комментирует его так: «Это мы, народ, воплощаем в себе право… Мы не бунтовщики. Бунтовщики находятся в Тюильри». Но так легко богом не станешь. Даже древние боги не погибали от первого же удара, и революции уже XIX века должны будут завершить уничтожение божественного принципа. Париж поднимется тогда, чтобы подчинить короля закону, установленному народом, и не дать ему восстановить власть, основанную на божественном принципе. Именно таково символическое значение трупа, который инсургенты 1830 года поволокут через залы Тюильри и усадят на трон, чтобы воздать ему издевательские почести. В ту эпоху на короля еще могут быть возложены почетные обязанности, но отныне возлагаются они народом; Хартия — закон для короля. Он уже не Величество. Поскольку со старым режимом во Франции тогда было покончено, после 1848 года нужно было упрочить новый режим, и потому история XIX века до 1914 года — это история восстановления народовластия в борьбе со старорежимными монархиями, то есть история утверждения гражданского принципа. Этот принцип восторжествует в 1919 году, когда в Европе будут свергнуты все абсолютистские монархии. Повсюду суверенитет народа заменяет собой, по праву и согласно разуму, суверенитет самодержца. Только тогда обнаружатся последствия принципов 1789 года. Мы, ныне живущие, первые, кто может ясно об этом судить…

Якобинцы ужесточили принципы до такой степени, что разрушили то, на чем до сих пор эти принципы покоились. Проповедники Евангелия, они стремились основать братство на абстрактном римском праве. Божественные заповеди они заменили законом, который, как предполагалось, должен был быть признан всеми, поскольку он являлся выражением общей воли. Закон находил свое оправдание в естественной добродетели и, в свою очередь, оправдывал ее. Но как только возникает одна‑единственная фракция, все умозаключения рушатся и становится очевидным, что добродетель нуждается в оправдании, чтобы не оказаться абстрактной. Буржуазные юристы XVIII века, уничтожая своими принципами справедливые и живые завоевания народа, подготовили сразу два вида современного нигилизма: нигилизм индивида и нигилизм государства.

Действительно, закон может управлять только как закон универсального Разума. Но он никогда таковым не является, и его оправдание теряет смысл, если человек не добр по своей природе. Приходит день, когда идеология сталкивается с психологией. И тогда уже не остается места для законной власти. Следовательно, закон эволюционирует до тех пор, пока не отождествляется с законодателем и с новым произволом. Куда же тогда идти? Происходит утрата ориентиров: потеряв точную формулировку, закон становится все более расплывчатым и кончает тем, что из всего делает преступление. Закон все еще управляет, но он уже не имеет твердо установленных границ. Сен‑Жюст предвидел эту тиранию, прикрывающуюся именем безмолвствующего народа «Хитроумное преступление превратится в своего рода избранничество, и мошенники окажутся в Ноевом Ковчеге». Но это неизбежно. Если великие принципы не обоснованы, если закон выражает только временные настроения, им можно вертеть, как заблагорассудится, его можно навязывать. Де Сад или диктатура, индивидуальный терроризм или терроризм государственный — и то и другое оправдано одним и тем же отсутствием оправдания — становятся одной из альтернатив XX века с того момента, когда бунт обрубает свои собственные корни и отказывается от всякой конкретной морали.

###### \* \* \*

Бунтарское движение, возникшее в 1789 году, не может остановиться в своем развитии. Для якобинцев, и тем более для романтиков, Бог не совсем еще умер. Они еще оставляют Верховное существо. Разум некоторым образом еще является посредником между ним и людьми. Но Бог, по меньшей мере, развоплощен; его бытие сведено к теоретическому существованию морального принципа. Буржуазия властвовала на протяжении всего XIX века только благодаря тому, что ссылалась на эти абстрактные принципы. Короче говоря, не будучи столь благородной, как Сен‑Жюст, буржуазия воспользовалась этой ссылкой в качестве оправдания, исповедуя, во всяком случае на практике, противоположные ценности. В силу своей продажной сущности и обескураживающего лицемерия буржуазия способствовала окончательной дискредитации принципов, к которым она обращалась. В этом отношении вина ее безмерна.

Как только вечные принципы вкупе с формальной добродетелью будут подвергнуты сомнению и всякая ценность будет дискредитирована, разум придет в движение, не сообразуясь уже ни с чем, кроме собственных успехов.

Разум возжелает властвовать, отрицая все то, что было, и утверждая все то, что будет. Разум станет завоевательным.

Гегель

Справедливость, разум, истина еще сияли на якобинском небосводе; эти неподвижные звезды могли хотя бы служить ориентирами. Немецкая мысль XIX века, и в особенности гегелевская, стремилась продолжить дело французской революции, устранив причины ее поражения. Гегель видел, что абстрактность якобинских принципов таила в себе террор. По его мнению, абсолютная и абстрактная свобода должна была привести к терроризму; царство абстрактного права совпадает с царством угнетения. Так, Гегель замечает, что период от Августа до Александра Севера (235 год) — это время расцвета правоведения, но вместе с тем и самой беспощадной тирании. Чтобы преодолеть это противоречие, надо было стремиться к конкретному обществу, воодушевляемому принципом, который не был бы формальным и предусматривал бы гармоничное сочетание свободы и необходимости. В конечном счете, немецкая мысль заменила всеобщий, но абстрактный разум Сен‑Жюста и Руссо понятием не столь искусственным, но еще более двусмысленным — конкретной всеобщностью. До сих пор разум царил над соотносимыми с ним явлениями. Слившись отныне с потоком исторических событий, разум освещает их, а они становятся его плотью.

Можно уверенно сказать, что Гегель рационализировал все вплоть до иррационального. Но в то же время разум у Гегеля охвачен дрожью безумия, в него внесена безмерность, и результат — налицо. Недвижную мысль своего времени немецкая мысль неожиданно вовлекла в неудержимое движение. Истина разум и справедливость неожиданно воплотились в становлении мира. Но, вовлекая их в постоянное ускорение, немецкая идеология отождествила их бытие с их движением и отнесла завершение этого бытия в конец исторического становления, словно таковой возможен. Из ориентиров эти ценности превратились в цели. Что касается средств для достижения этих целей, а имен но жизни и истории, то они уже не руководствуются никакими предшествующими ценностями. Напротив, многие гегелевские аргументы состоят в доказательстве того, что моральное сознание во всей своей банальности, повинуясь справедливости и истине, как если бы эти ценности существовали вне мира, как раз ставит под угрозу воцарение этих ценностей. Таким образом, правило действия стало самим действием, которое должно развертываться во мраке, ожидая финального озарения. Разум, на холящийся во власти подобного романтизма, — это уже не что иное, как неукротимая страсть.

Цели остались теми же самыми, только усилилось стремление; мысль стала динамичной, а разум оказался становлением и завоеванием. Действие — уже не более чем расчет, сообразующийся с результатами, а не с принципами. Вследствие этого действие становится тождественным вечному движению. Точно так же в XIX веке все научные дисциплины преодолели неподвижность и отошли от идеи классификации, что было характерно для научной мысли XVIII века. Подобно тому, как Дарвин сменил Линнея, философы непрерывной диалектики сменили гармонии иных и бесплодных конструкторов разума. С этого момента возникает идея (враждебная всей античной мысли, которая частично обнаруживала себя в революционном французском духе), что человек не обладает данной ему раз и навсегда природой, что он не завершенное создание, а становление, творец которого отчасти он сам. С Наполеоном и Гегелем, этим Наполеоном от философии, начинаются времена действенности. До Наполеона люди открывали пространство универсума, начиная с него мировое время и будущее.

###### \* \* \*

Рассматривать творчество Гегеля в связи с этим новым этапом развития бунтарского духа — дело необычное. Ведь в каком‑то смысле все его работы дышат ужасом перед раздором, он хотел быть духом примирения. Но это лишь одна из ипостасей системы, являющейся по своему методу самой двусмысленной в философской литературе. Постольку, поскольку для Гегеля все действительное разумно, она оправдывает все манипуляции, проделываемые идеологом над действительностью. То, что называет панлогизмом Гегеля, есть оправдание существующего порядка вещей. Но его пантрагизм возвеличивает и разрушение как таковое. Безусловно, все примиряется в диалектике, и нельзя полагать одну крайность без того, чтобы не возникла другая; у Гегеля, как во всякой великой философии, есть чем исправить Гeгeля. Но философские труды редко постигаются одним лишь разумом; гораздо чаще они воспринимаются одновременно и разумом, и сердцем с его страстями, которые вовсе не склонны к примирению.

Как бы то ни было, именно у Гегеля революционеры XX века обнаружили целый арсенал, с помощью которого были окончательно уничтожены формальные принципы добродетели. Революционеры унаследовали видение истории без трансценденции, истории, сводящейся к вечному спору и к борьбе воль за власть. В своем критическом аспекте революционное движение нашего времени есть, прежде всего, беспощадное разоблачение формального лицемерия, присущего буржуазному обществу. Отчасти обоснованная претензия современного коммунизма, как и более легковесная претензия фашизма, заключается в разоблачении мистификации, которая разлагает демократию буржуазного типа, ее принципы и ее добродетели. Божественная трансценденция вплоть до 1789 года служила для оправдания королевского произвола. После французской революции трансцендентность формальных принципов, будь то разум или справедливость, служит для оправдания господства, которое не является ни справедливым, ни разумным. Следовательно, эта трансцендентность — маска, которую надо сорвать. Бог умер, но, как предупреждал Штирнер, нужно убить мораль принципов, где еще таится воспоминание о Боге. Ненависть к формальной добродетели, этой ущербной свидетельнице и защитнице божества, лжесвидетельнице на службе у несправедливости, остается одной из пружин сегодняшней истории. «Нет ничего чистого» — от этого крика судорогой сводит наше столетие. Нечистое, то есть история, вскоре станет законом, и пустынная земля будет предана голой силе, которая установит или отринет божественность человека. Тогда насилию и лжи предаются так, как отдают себя религии, — в том же самом патетическом порыве.

Но первой основательной критикой чистой совести, разоблачением прекрасной души и выявлением недейственности этих Добродетелей мы обязаны Гегелю, для которого идеология истины, красоты и добра есть религия людей, которые ими не обладают. Если Сен‑Жюста существование фракций застигает врасплох, нарушая идеальный порядок, который им утверждается, то Гегель не только не удивлен этим, но и утверждает, напротив, что фракционность присуща духу изначально. Для якобинцев весь мир добродетелен. А начатое Гегелем и ныне торжествующее движение предполагает, что никто не добродетелен, но добродетельным станет весь мир. Вначале, по Сен‑Жюсту, все идиллично, а по Гегелю — все трагично. Но в итоге они приходят к одному и тому же выводу. Нужно уничтожать тех, кто уничтожают идиллию, или уничтожать ради сотворения идиллии. Гегелевское преодоление Террора завершается только его расширением.

Это не все. Сегодняшний мир, по всей видимости, может быть только миром господ и рабов, поскольку современные идеологии, меняющие облик мира, научились у Гегеля осмыслять историю с точки зрения диалектики господства и рабства. Если под пустынным небом в первое утро мира существуют только господин и раб, если даже между трансцендентным богом и людьми есть только связь господина и раба, то на свете нет иного закона кроме закона силы. Только Бог или принцип, возвышающийся над господином и рабом, до сих пор могли выступать в качестве посредника между ними и способствовать тому, чтобы история людей не сводилась только к их победам или поражениям. Напротив, усилия Гегеля, а затем гегельянцев были направлены на последовательное уничтожение всякой трансценденции и всякой ностальгии по трансценденции. Хотя этой ностальгии у Гегеля было бесконечно больше, нежели у первых гегельянцев, которые в итоге над ним восторжествовали, однако именно он дал окончательное оправдание духа силы для XX века на уровне диалектики господина и раба. Победитель всегда прав — таков один из уроков, которые можно извлечь из величайшей немецкой философской системы XIX века.

###### \* \* \*

«Феноменология духа» в определенном аспекте есть размышление об отчаянии и смерти. Отчаяние это, правда, методическое, поскольку в конце истории оно должно преобразиться в удовлетворение и абсолютную мудрость. Однако недостаток подобной педагогики состоит в том, что она предполагает только совершенных учеников, и в том, что ее приняли дословно, тогда как словом она желала только возвестить дух. Так произошло со знаменитым анализом господства и рабства.

Животное, по Гегелю, обладает непосредственным сознанием внешнего мира, самоощущением, но отнюдь не самосознанием, которое отличает человека. Человек, по сути, рождается только с того момента, когда он осознает самого себя как субъекта познающего. Следовательно, суть человека — самосознание. Чтобы утвердить себя, самосознание должно отличать себя от того, чем оно не является. Человек — это существо, которое отрицает для того, чтобы утвердить свое бытие и свою особость. От природного мира самосознание отличается не простым созерцанием, в котором оно отождествляется с внешним миром и забывает себя самого, а вожделением, которое оно может испытывать по отношению к миру. Это вожделение напоминает ему о нем самом во времени, где внешний мир явлен самосознанию как его иное. В вожделении внешний мир предстает как сущее и как то, чего самосознание лишено, но чего оно хочет для своего бытия, желая уничтожения этого сущего. Самосознание, таким образом, есть вожделение. Но для того чтобы быть, самосознание должно быть удовлетворено: удовлетвориться же оно может лишь насыщением своего вожделения. Поэтому, чтобы насытиться, оно действует, а действуя, отрицает, уничтожает то, чем насыщается. Самосознание есть отрицание. Действие — это уничтожение, рождающее духовную реальность сознания. Но уничтожать объект, не обладающий сознанием, например, мясо в акте поедания, — это присуще также и животному. Потреблять — еще не значит быть сознательным. Нужно, чтобы вожделение сознания обращалось на нечто отличное от бессознательной природы. Единственное в мире, что отличается от такой природы, самосознание. Следовательно, необходимо, чтобы вожделение обратилось к другому вожделению и чтобы самосознание насытилось другим самосознанием. Проще говоря, человек не признан другими и сам себя не признает человеком, пока он ограничивается чисто животным существованием. Он нуждается в признании со стороны других людей. В принципе, любое сознание есть лишь желание быть признаваемым и одобряемым, как таковое, другими сознаниями. Мы порождены другими. Только в обществе мы обретаем человеческую ценность, которая выше животной ценности.

Высшая ценность для животного — сохранение жизни, и сознание должно возвыситься над этим инстинктом, чтобы обрести человеческую ценность. Оно должно быть способно рисковать собственной жизнью. Чтобы быть признанным другим сознанием, человек должен быть готов подвергнуть риску свою жизнь и принять возможность смерти. Таким образом, фундаментальные человеческие взаимоотношения — это отношения чисто престижные, постоянная борьба за признание друг друга, борьба не на жизнь, а на смерть.

###### \* \* \*

На первом этапе развития своей диалектики Гегель утверждает: поскольку смерть объединяет человека и животное, их различие в том, что человек принимает смерть, а то и желает ее. В этой изначальной борьбе за признание человек отождествляется тогда с насильственной смертью. Гегель принимает традиционный девиз: «Умри, но стань». Однако призыв «стань тем, кто ты есть» уступает место призыву «стань тем, кем ты еще не являешься». Это первобытное и неистовое желание быть признанным, которое совпадает с волей к бытию, утолится лишь признанием, которое, постепенно распространяясь, станет всеобщим. Поскольку точно так же каждый желает быть признанным всеми, борьба за жизнь прекратится лишь с признанием всех всеми, что будет означать конец истории. Бытие, стремящееся к гегелевскому сознанию, рождается в нелегко завоеванной славе в общественном одобрении. Немаловажно отметить, что в идее вдохновляющей наши революции, высшее благо совпадает в действительности не с бытием, а с абсолютной кажимостью. Во всяком случае, вся человеческая история — это только длительная смертельная борьба за завоевание всеобщего престижа и абсолютной власти. Эта борьба сама по себе империалистична. Мы далеки от доброго дикаря XVIII века и от «Общественного договора». В шуме и ярости веков каждое сознание, чтобы существовать, желает смерти другого. К тому же эта безысходная трагедия абсурдна, ибо в том случае, когда одно из сознаний уничтожено, победившее сознание остается непризнанным ведь оно не может быть признано тем, чего уже не существует. В действительности философия кажимости упирается здесь в свой предел.

Никакая человеческая реальность не могла бы возникнуть, если бы, по мысли Гегеля, можно сказать, счастливой для его системы не обнаружилось с самого начала два рода сознания, из которых одному недостает мужества отказаться от жизни и поэтому оно согласно признать другое сознание, не будучи само им признано. Короче, оно допускает, чтобы его рассматривали как вещь. Сознание, ради сохранения животной жизни отказывающееся от независимости, — это сознание раба. Другое, получившее признание и независимость, — это сознание господина. Они различаются при их столкновении, когда одно склоняется перед другим. На этой стадии дилемма «быть свободными или умереть» сменяется дилеммой «убить или поработить». Эта последняя отразится на дальнейшем ходе истории, хотя абсурд остается непреодоленным.

Свобода господина тотальна, прежде всего, по отношению к рабу, поскольку раб тотально признает ее, а затем и по отношению к природному миру, поскольку раб своим трудом преображает его в предметы наслаждения своего господина, потребляемые им в постоянном самоутверждении. Однако эта автономия не абсолютна. К несчастью для него, господин признан в своей автономности сознанием, которое сам он автономным не признает. Следовательно, он не может быть удовлетворен, и его автономия только негативна. Господство — это тупик. Поскольку господин никоим образом не может отказаться от господства и стать рабом, вечная участь господ — жить неудовлетворенными или быть убитыми. Роль господина в истории сводится только к тому, чтобы возрождать рабское сознание, единственное, которое действительно творит историю. Раб не дорожит своей участью, он хочет ее переменить. Следовательно, он может воспитать себя вопреки господину; то, что именуют историей, является лишь чередой длительных усилий, предпринимаемых ради обретения подлинной свободы. Уже посредством труда, путем преобразования природного мира в мир технический раб освобождается от той природы, которая предопределила его рабство, ибо он не смог возвыситься над ней благодаря приятию смерти. Пока смертная тоска, испытанная в униженности всего его существа, не поднимет его на уровень человеческой всеобщности, раб как бы не существует. Отныне он знает, что эта всеобщность реальна; ему уже не остается ничего иного, как завоевывать ее в длинном ряду сражений с природой и сражений со своими господами. Следовательно, история — это история труда и бунта. Нет ничего удивительного в том, что марксизм‑ленинизм извлек из этой диалектики современный идеал воина‑рабочего.

Оставим в стороне описание состояний рабского сознания (стоицизм, скептицизм, несчастное сознание), которое можно встретить на последующих страницах «Феноменологии духа». Но нельзя пренебречь следствиями иного аспекта этой диалектики — уподоблением отношений раб — господин отношениям ветхозаветного бога и человека. Комментатор Гегеля замечает: если бы господин существовал реально, он был бы Богом. Сам Гегель называет подлинного Бога Господином мира. В своем описании несчастного сознания он показывает, как раб‑христианин, стремясь отрицать то, что его угнетает, укрывается в потустороннем мире и вследствие этого ставит над собой нового господина в лице Бога. В другом месте Гегель отождествляет верховного господина с абсолютной смертью. Борьба возобновляется, но уже на высшем уровне — между порабощенным человеком и жестоким богом Авраама. Преодоление этого нового разрыва между вселенским богом и личностью достигнуто через Христа, который примиряет в себе всеобщее и единичное. Но Христос в каком‑то смысле составляет часть земного мира. Его можно было видеть, он жил, и он умер. Следовательно, он только этап на пути ко всеобщему; он также подлежит диалектическому отрицанию. Нужно только признать в нем человекобога, чтобы достигнуть высшего синтеза. Перескакивая через промежуточные этапы, достаточно сказать, что этот синтез, после своего воплощения в церкви и в Разуме, завершается абсолютным Государством, воздвигнутым воинами‑рабочими; здесь мировой дух рефлектирует наконец в самого себя во взаимном признании каждого всеми и во всеобщем примирении всего того, что существовало под солнцем. С того мгновения, «когда видение духовное совпадает с телесным», каждое сознание станет лишь зеркалом, отражающим другие зеркала, и само будет бесконечно отражаться в отраженных образах. Град человеческий отождествится с Градом Божьим\*; всеобщая история в качестве суда над миром вынесет свой приговор, где добро и зло будут оправданы. Государство станет Судьбой и одобрением всякой реальности, провозглашенной в «духовный день Богоявления».

###### \* \* \*

Таковы в итоге основные идеи, которые, вопреки или благодаря крайней их абстрактности, буквально подняли революционный дух, дав ему внешне различные направления. Этот дух теперь обнаружился в идеологии нашего времени. Имморализм, научный материализм и атеизм, окончательно вытеснив антитеизм бунтарей прошлого, под парадоксальным влиянием Гегеля соединились с революционным движением, которое до Гегеля никогда в действительности не отрывалось от своих моральных, евангельских и идеалистических корней. Эти тенденции, даже если они вовсе не исходят непосредственно от Гегеля, проистекают из неоднозначности его учения и его критики трансценденции. Гегель окончательно разрушил всякую вертикальную трансцендентность, и в первую очередь трансцендентность принципов, — вот в чем его неоспоримое своеобразие. Несомненно, он восстанавливает имманентность духа в становлении мира. Но имманентность эта подвижна, она не имеет ничего общего с древним пантеизмом. Дух существует и не существует в мире; здесь он творит себя и здесь он будет пребывать. Тем самым ценность переносится в конец истории. А до этого — никакого критерия для обоснования ценностного суждения. Нужно жить и действовать ради будущего. Всякая мораль становится предварительной. В своих самых глубинных тенденциях XIX и XX столетий — это эпохи, когда была сделана попытка жить без трансценденции.

Один комментатор, правда, левый гегельянец, но в данном вопросе ортодокс, отмечает, кстати сказать, враждебность Гегеля к моралистам и говорит, что единственной аксиомой для него была жизнь в соответствии с нравами и обычаями своего народа. Эту максиму социального конформизма Гегель действительно утверждал самым циничным образом. Кожев, однако, добавляет, что такой конформизм законен равно настолько, насколько нравы этого народа соответствуют духу времени, иначе говоря, настолько, насколько они прочны и противостоят критике и революционным нападкам. Но кто определит их прочность? Кто сможет судить о законности такого конформизма? Целое столетие капиталистический режим Запада отражал мощные атаки. Должно ли в силу этого считать его законным? И наоборот, должны ли были люди, преданные Веймарской республике, отвернуться от нее и в 1933 году клясться в своей верности Гитлеру, потому что республика пала под ударами гитлеризма? Должно ли предавать Испанскую республику в тот самый час, когда восторжествовал режим генерала Франко? Следуя традиции, реакционная мысль оправдала бы подобные выводы в своих собственных целях. Новым было то, что эти выводы ассимилировала с неисчислимыми для себя последствиями революционная шваль. Упразднение всяких моральных ценностей и принципов, подмена их фактом, этим калифом на час, но калифом реальным, могли привести, как мы прекрасно видели, только к политическому цинизму, будь он индивидуальным или, что куда серьезнее, государственным. Политические или идеологические движения, вдохновленные Гегелем, едины в своем подчеркнутом пренебрежении к добродетели.

###### \* \* \*

Тем, кто прочитал Гегеля с чувством отнюдь не отвлеченной тревоги, в Европе, уже раздираемой несправедливостью, этот философ не смог помешать ощутить себя заброшенными в мир, лишенный нравственной чистоты и принципов, в тот самый мир, которому, по словам Гегеля, внутренне присуща греховность уже потому, что он освободился от Духа. Разумеется, в конце истории Гегель отпускает грехи. Однако сейчас всякое человеческое действие сопряжено с виной. «Невинно только отсутствие действия, бытие камня, но даже о жизни ребенка этого уже не скажешь». Однако невинность камня недоступна. Без невинности — никакой гармонии во взаимоотношениях, никакого разума. Без разума — голая сила, господин и раб, и все это до тех пор, пока не воцарится разум. Для раба — одинокое страдание, для господина — беспочвенная радость; и то и другое не заслуженны. Как тогда жить, в чем найти опору, если дружба возможна только в конце времен? Единственный выход — с оружием в руках установить определенный порядок. «Убить или поработить». Те, кто прочитал Гегеля только с чувством безмерной тревоги, фактически не удержали в памяти ничего, кроме первого члена этой дилеммы. Они почерпнули из трудов Гегеля философию презрения и отчаяния, считая себя рабами, и только рабами, которые ввиду смерти абсолютного Господина связаны с земными господами силой кнута. Эта философия нечистой совести научила их только тому, что всякий раб является таковым лишь по собственному согласию и может освободиться не иначе как путем отказа, который совпадает со смертью. Отвечая на этот вызов, наиболее гордые из них полностью отождествили себя с этим отказом и тем самым обрекли себя на смерть. В конечном счете, мысль о том, что отрицание само по себе является позитивным актом, заранее оправдывает различного рода отрицания и предвещает кредо Бакунина и Нечаева: «Наше дело — разрушать, а не строить». Для Гегеля нигилист — это только скептик, у которого нет иного выхода, кроме противоречия или философского самоубийства. Но сам Гегель породил нигилистов другого сорта, которые, превратив скуку в принцип действия, отождествят свое самоубийство с философским убийством.

Taк появляются террористы, решившие, что ради бытия нужно убивать и умирать, поскольку человека и историю невозможно творить без жертвоприношений и убийства. Эту важную мысль о том, что всякий идеализм ничего не стоит, если ради него не рискуют жизнью, должны были довести до конца молодые люди, которые проповедовали ее не с университетской кафедры, чтобы потом мирно умереть в постели, а среди взрывов бомб и до тех пор, пока не оказывались на виселице. Действуя таким образом, они даже в самих своих заблуждениях исправляли своего учителя и вопреки ему показали, что, по крайней мере, одна аристократия стоит выше омерзительной аристократии успеха, восхваляемой Гегелем, — аристократия жертвенности.

Иного рода наследники Гегеля, которые прочтут его более вдумчиво, остановят свой выбор на другом члене дилеммы и провозгласят, что раб может освободиться, только порабощая в свой черед. Постгегельянские доктрины, предав забвению мистический аспект мысли учителя, привели этих наследников к абсолютному атеизму и научному материализму. Но подобную эволюцию нельзя вообразить без абсолютного исчезновения всякого трансцендентного принципа объяснения и без полного ниспровержения якобинского идеала. Безусловно, имманентность — не атеизм. Но имманентность в движении является, если позволительно так выразиться, предварительным атеизмом. Расплывчатый образ Бога, который у Гегеля еще отражается в мировом духе, нетрудно будет изгладить. Из двусмысленной формулы Гегеля «Бог без человека значит не больше, чем человек без Бога» его последователи сделают решительные выводы. Давид Штраус в своей «Жизни Иисуса» обособляет теорию Христа, который рассматривается как Богочеловек. Бруно Бауэр («Критика евангельской истории») создает своего рода материалистическое христианство, настаивая на человеческой природе Христа. Наконец, Фейербах (которого Маркс считал великим мыслителем, признавая себя его критичным учеником) в «Сущности христианства» всякую теологию заменит религией человека и человеческого рода, которую примет немалая часть современной ему интеллигенции. Фейербах поставил себе задачу доказать, что различие между человеческим и божественным иллюзорно, что оно представляет собой лишь различие между сущностью человека, то есть человеческой природой, и индивидом. «Тайна Бога есть не более чем тайна любви человека к самому себе». И тогда явственно слышатся слова нового странного пророчества: «Индивидуальность заняла место веры, разум — место Библии, политика — место религии и Церкви, земля — место неба, труд заменил молитву, нищета стала земным адом, а человек — Христом». Так что существует лишь один ад, и он от мира сего; против него‑то и необходимо бороться. Политика — это религия; трансцендентное христианство, принадлежащее миру иному, отрекшись от раба, укрепляет земных владык и создает еще одного владыку — на небесах. Вот почему атеизм и революционный дух — это не более чем две стороны одного и того же освободительного движения.

###### \* \* \*

Таков ответ на постоянно возникающий вопрос: почему революционное движение отождествляется скорее с материализмом, нежели с идеализмом? Потому что поработить Бога, поставить его себе на службу означает уничтожить трансцендентность, которая поддерживала прежних господ, и с возвышением всего нового подготовить времена человека‑царя. Когда нищета будет преодолена, когда исторические противоречия будут исчерпаны, «подлинным богом, богом человеческим, будет Государство».

Фейербах дает начало внушающему ужас оптимизму, который мы видим в действии еще и сегодня и который кажется противоположностью нигилистического отчаяния. Но это лишь видимость. Нужно знать последние выводы Фейербаха в его «Теогонии», чтобы разглядеть глубоко нигилистические корни этих воспламенений, мыслей. Вопреки самому Гегелю Фейербах утверждает, что человек есть лишь то, что он ест; мыслитель так подытоживает свою философию будущего: «Истинная философия заключается в отрицании философии. Никакой религии — такова моя религия. Никакой философии — такова моя философия».

Цинизм, обожествление истории и материи, индивидуальный террор или государственное преступление — этим не ведающим пределов следствиям вскоре предстоит во всеоружии появиться на свет из двусмысленной концепции мира, которая предоставляет одной лишь истории создавать ценности и истину. Если ничто не может ясно мыслиться, пока в конце времен не будет явлена истина, то всякое действие — произвол и в мире царствует сила «Если действительность немыслима, — восклицает Гегель, — нужно придумать немыслимые понятия». Немыслимое понятие, как и заблуждение, в самом деле нуждается в том, чтобы его придумали. Но нельзя рассчитывать, что его примут благодаря убедительности, которая относится к порядку истины; немыслимое понятие, в конце концов, должно быть навязано. Позиция Гегеля выражена в его словах: «Вот истина, которая, однако, кажется нам заблуждением, но которая истинна именно потому, что ей случается быть заблуждением. Что касается доказательства, то оно будет предоставлено не мной, а историей в ее завершении». Подобное притязание может повлечь за собой только две позиции: или временный отказ от всякого утверждения до предоставления доказательств, или же утверждение всего того в истории что, по всей видимости, обречено на успех, и в первую очередь — утверждение силы. В обоих случаях это нигилизм. Как бы там ни было, нельзя понять революционную мысль XX века, если пренебречь тем фактом, что по несчастной случайности она черпала значительную часть своего вдохновения в философии конформизма и оппортунизма.



*Альбер Камю во время Нобелевского банкета 10 декабря 1957 года.*

В 1957 году Альберу Камю была присуждена Нобелевская премия по литературе «за огромный вклад в литературу, высветивший значение человеческой совести». Камю принял премию, в отличие от Сартра, который позже отказался от Нобелевской премии, указав на то, что комитет, принимая решение о том, какого писателя удостоить медали, руководствуется не художественными, а политическим критериям. В речи по случаю вручения премии Камю сказал, что «слишком крепко прикован к галере своего времени, чтобы не грести вместе с другими, даже полагая, что галера провоняла селёдкой, что на ней многовато надсмотрщиков и что, помимо всего, взят неверный курс».

В конечном счете, именно то, что могло бы оправдать притязания Гегеля, делает его в интеллектуальном смысле навсегда уязвимым. Он полагал, что в 1807 году с приходом Наполеона и его самого история завершилась, что оправдание стало возможным и нигилизм побежден. «Феноменология духа», эта Библия, которая пророчествовала только о прошлом, установила границу времени. В 1807 году все грехи были прощены и сроки истекли. Но история продолжалась. С тех пор вопиют другие грехи и являют миру позор прежних преступлений, полностью оправданных немецким философом. Обожествление Гегелем себя самого вслед за обожествлением Наполеона, отныне безвинного, потому что ему удалось остановить историю, продолжалось не более семи лет. Вместо тотального оправдания миром вновь завладел нигилизм. У философии, даже рабской, тоже есть свои Ватерлоо.

Но ничто не может подавить стремление к божественному в сердце человека. Пришли и приходят другие — те, кто, забывая Ватерлоо, все еще претендуют на то, чтобы завершить историю. Обожествление человека еще не закончено и будет достигнуто не раньше чем в конце времени. Нужно готовить этот апокалипсис и, за неимением Бога, строить хотя бы церковь. В конце концов, история, которая еще не остановилась, позволяет увидеть перспективу, которая могла бы быть перспективой гегелевской системы; но это возможно лишь по той простой причине, что историю пока, если не ведут, то влекут духовные сыны Гегеля. Когда холера уносит в расцвете славы философа Йенской баталии, порядок всего того, что последует, уже предрешен. Небо пусто, земля отдана беспринципной силе.

Избравшие убийство и выбравшие рабство будут последовательно выступать на авансцену истории от имени бунта, отвернувшегося от своей истины.

Ницще

«Мы отрицаем Бога, мы отрицаем ответственность Бога; только так мы освободим мир». Похоже, что у Ницше нигилизм становится пророческим. Но если в его творчестве выдвигать на первый план не пророка, а клинициста, то из его произведений не извлечешь ничего, кроме заурядной низкой жестокости, которую он всей душой ненавидел. Провидческий, методический, одним словом, стратегический характер его мысли не подлежит сомнению. У Ницше впервые нигилизм становится осознанным. У хирургов и пророков есть то общее, что они мыслят и действуют с расчетом на будущее. Все размышления Ницше были связаны с грядущим апокалипсисом, но он не воспевал его, так как предугадывал, что, в конце концов, апокалипсис примет гнусный деляческий облик, а стремился избежать его, преобразив в возрождение. Ницше распознал нигилизм и исследовал его, как исследуют клинический случай. Он называл себя первым законченным нигилистом Европы. Не по пристрастию, а по состоянию духа и еще потому, что был он слишком значительным мыслителем, чтобы отвернуться от наследия своей эпохи. И себе самому, и другим он поставил диагноз: бессилие верить и потеря изначального фундамента всякой веры — доверия к жизни. Вопрос: «Можно ли жить бунтом?» — превратился у него в вопрос: «Можно ли жить, ни во что не веря?» Ницше дает утвердительный ответ. Да, можно, если отсутствие веры превратить в метод, если вывести из нигилизма его крайние следствия и если, пролагая в пустыне путь грядущему и встречая его с доверием, испытывать при этом первобытное чувство боли и радости.

Вместо методического сомнения Ницше использовал методическое отрицание, усердное разрушение всего, что позволяет нигилизму прятаться от самого себя, ниспровержение идолов, скрывающих смерть Бога. «Чтобы воздвигнуть новый храм, нужно разрушить — таков закон». Тот, кто хочет быть творцом добра и зла, сначала должен стать разрушителем и уничтожить прежние ценности. «Таким образом, высшее зло составляет часть высшего блага, а этим высшим благом является творец». «Рассуждение о методе» своего времени Ницше написал по‑своему, без тех свободы и ясности, свойственных французскому XVII веку, которыми он так восхищался, но с проницательностью безумца, присущей XX веку, который он считал веком гениальности. Этот ницшевский метод бунта нам и предстоит изучить.

###### \* \* \*

Итак, первый шаг Ницше — согласиться с тем, что он знает. Атеизм для него нечто само собой разумеющееся; он «радикален и конструктивен». Если верить Ницше, то его высшее предназначение в том, чтобы спровоцировать своего рода кризис и дать окончательное решение проблеме атеизма. Мир движется наугад, у него нет конечной цели. Бог тогда бесполезен, поскольку он ничего не хочет. Если бы он чего‑либо хотел — а в этом узнаваема традиционная формулировка проблемы зла, — на Бога следовало бы возложить ответственность за «ту сумму страданий и бессмыслицы, которая снижает общую ценность становления». Известно, что Ницше не скрывал своей зависти к Стендалю, которому принадлежит формулировка: «Единственным извинением Богу служит то, что он не существует». Лишенный божественной воли, мир в равной мере оказался лишенным единства и цели. По этой причине мир не подлежит суду. Всякое ценностное суждение, применяемое к нему, в конечном счете оборачивается клеветой на жизнь. В таком случае о том, что есть, судят в сопоставлении с тем, что должно быть, — с царством небесным, с вечными идеями или с моральным императивом. Но того, что должно быть, не существует; этот мир нельзя осуждать от имени «ничто». «Преимущества нашего времени: ничто не истинно, все дозволено». Этих высказываний, отражающихся в тысячах других, торжественных или ироничных, достаточно, во всяком случае, для доказательства, что Ницше взвалил на свои плечи все бремя нигилизма и бунта. В своих рассуждениях, впрочем, ребяческих, о «дрессировке и отборе» он выразил крайности нигилистической логики: «Проблема: какими средствами достижима строгая форма великого заразительного нигилизма, который вполне научно проповедовал бы и практиковал добровольную смерть?»

При этом Ницше отдает нигилизму ценности, которые традиционно рассматривались, как сдерживающие нигилизм. В первую очередь — мораль. Нравственное поведение, и то, образ которого явил Сократ, и то, которое проповедуется христианством, уже само по себе есть знак декаданса. Оно хочет заменить человека из плоти и крови отраженным человеком. Подобная мораль осуждает мир страстей и мук во имя гармоничного мира, от начала и до конца вымышленного. Если нигилизм есть бессилие верить, его самый серьезный симптом обнаруживается не в атеизме, а в бессилии верить в то, что есть, видеть то, что происходит, жить тем, что тебе предлагается. Эта ущербность лежит в основе всякого идеализма. Мораль лишена веры в мир. Для Ницше подлинная мораль неотделима от ясности ума. Философ суров к всякого рода «клеветникам на мир», поскольку он видит в этой клевете позорную склонность к бегству. Для него традиционная мораль — это лишь особый случай имморализма. «Именно добро, — говорит Ницше, — нуждается в оправдании». И еще: «Именно по моральным соображениям однажды перестанут делать добро».

###### \* \* \*

Несомненно, философия Ницше вращается вокруг проблемы бунта. Точнее говоря, с бунта она и началась. Но ощущается некая подмена, произведенная Ницше. Бунт, полагает он, исходит из того, что «Бог умер»; это воспринимается как свершившийся факт. Бунт обращается против всего того, что тщится заменить собой умершее божество и порочит мир, безусловно, никем не управляемый, но остающийся единственной кузницей богов. Вопреки мнению его христианских критиков, Ницше не замышлял убийства Бога. Он нашел Бога мертвым в душе своей эпохи. Он первым осознал огромность события и сделал вывод, что этот бунт приведет к возрождению, только если им управлять. Любое иное отношение к бунту, будь то сожаление или снисходительность, неизбежно ведут к апокалипсису. Ницше не изложил философию бунта, но воздвиг философию из бунта.

Если Ницше нападает на христианство, то это в первую очередь относится к христианской морали. Он никогда не затрагивает личности Христа, с одной стороны, и цинизма церкви с другой. Известно, что Ницше с чувством знатока восхищался иезуитами. «В сущности, — писал он, — только моральный Бог отвергнут». Для Ницше, как и для Толстого, Христос не бунтарь. Суть его учения сводится к тотальному согласию, к непротивлению злу. Не следует убивать, даже ради того, чтобы помешать убийству. Нужно принять мир таким, каков он есть, отказаться умножать его несчастья, но согласиться лично страдать от существующего в мире зла. Царство небесное нам непосредственно доступно. Оно есть не что иное, как внутренняя расположенность, которая позволяет нам привести наши поступки в соответствие с этими принципами и благодаря которой мы можем испытать непосредственное блаженство. По Ницше, не вера, а дела — завет Христа. В таком случае история христианства представляет собой лишь долгий путь измены этому Евангелию. Уже Новый Завет несет на себе печать искажения, и от Павла до Вселенских соборов церковная служба заставляет забыть о делах.

В чем же заключается глубокое искажение, которое вносит христианство в Евангелие своего Господа? В идее суда, чуждой учению Христа, и соотносительных с ней понятиях кары и вознаграждения. Отныне природа становится историей, причем историей знаменательной: рождается идея человеческой тотальности. От Благовещения до Страшного суда у всего человечества нет иной задачи, как сообразоваться с явно моральными целями заранее написанного повествования. Единственное различие заключается в том, что персонажи в эпилоге подразделяются на добрых и злых. Суждение Христа состоит лишь в том, что природный грех не имеет значения; историческое же христианство сделает всю природу источником греха. «Что отрицает Христос? Все то, что носит ныне имя христианина». Христианство полагает, что борется с нигилизмом, давая миру руководящее начало. В действительности же оно само нигилистично постольку, поскольку, навязывая жизни воображаемый смысл, мешает открыть ее подлинный смысл: «Всякая Церковь есть камень, наваленный на гроб человекобога; она стремится силой помешать его воскресению». Вывод Ницше парадоксален, но знаменателен: Бог умер по вине христианства, из‑за того что оно секуляризовало священное. Речь здесь идет об историческом христианстве и «его достойном презрения глубинном двоедушии».

То же самое обвинение Ницше предъявляет социализму и всем формам гуманитаризма. Социализм — это не более чем выродившееся христианство. В самом деле, он поддерживает ту же веру в целесообразность истории, веру, которая предает природу и жизнь, заменяя реальные цели идеальными, и усугубляет расслабленность человеческой воли и воображения. Социализм нигилистичен в том отныне точном смысле, который Ницше вкладывает в это слово. Нигилизм — это не безверие вообще, а неверие в то, что есть. В этом смысле все виды социализма суть проявления христианского декаданса в еще более выродившейся форме. Для христианства вознаграждение и кара предполагали историю. Но в силу неумолимой логики вся история, в конечном счете, означает кару и вознаграждение: с этого дня родился коллективистский мессианизм. Поэтому равенство душ перед Богом после его смерти ведет просто‑напросто к равенству. Ницше опять‑таки борется против социалистических доктрин как доктрин моральных. Нигилизм, проявляющийся в религии или в проповеди социализма, есть логическое завершение развития наших так называемых высших ценностей. Вольный ум ниспровергает эти ценности, разоблачая иллюзии, на которых эти ценности покоятся, сделку, которую они предполагают, и преступление, которое они совершают, мешая ясному уму выполнить свою миссию — превратить пассивный нигилизм в нигилизм активный.

В этом мире, избавленном от Бога и от идолов морали, человек остался одиноким и без господина. В отличие от романтиков, Ницше менее всего давал повод думать, что такая свобода может быть легкой. Это ощущение безграничной свободы поставило его в один ряд с теми, о которых он сам сказал, что они страдают от новой скорби и от нового счастья. Начнем с того, что кричать так может только скорбь. «Увы, ниспошлите же на меня безумие… Не будучи выше закона, я оказываюсь отверженнейшим из отверженных». И правда, тому, кто не может быть выше закона, остается найти другой закон или впасть в безумие. Как только человек перестает верить в Бога и жизнь вечную, он «становится ответственным за все то, что существует, за все то, что, будучи рождено в муках, обречено страдать всю жизнь». Это ему, и только ему одному, надлежит обрести порядок и закон. Тогда начинается время отверженных, изнурительный поиск оправданий, бесцельная ностальгия, «самый болезненный, самый мучительный вопрос, идущий из самой глубины сердца: где я смогу почувствовать себя дома?».

###### \* \* \*

Человек вольного ума, Ницше знал, что свобода духа — не удобство, но величие, к которому стремятся и которого изредка достигают в изнурительной борьбе. Он знал, что для того, кто хочет быть выше закона, велик риск опуститься ниже закона. Вот почему Ницше понял, что разум находит свое подлинное освобождение, только принимая на себя новые обязательства. Суть его открытия состоит в том, что если вечный закон не есть свобода, то тем более не является свободой отсутствие закона. Если ничто не истинно, если в мире нет порядка, то ничто не запрещено; чтобы запретить какое‑либо действие, нужно иметь ценность и цель. Но в то же время ничто не разрешено; и чтобы остановить выбор на другом действии, также нужно иметь ценность и цель Абсолютная власть закона не есть свобода, но не большей свободой является абсолютная неподвластность закону. Расширение возможностей не дает свободы, однако отсутствие возможностей есть рабство. Но анархия — это тоже рабство. Свобода есть только в том мире, где четко определены как возможное, так и невозможное. Без закона нет свободы. Если судьбой не управляет некая высшая ценность, если царем является случай, начинается путь в темноте, страшная свобода слепца. Итак, в поисках самого полного освобождения Ницше останавливает свой выбор на самой полной зависимости. «Если мы не превратим смерть Бога в великое отречение и беспрерывную победу над нами самими, нам придется заплатить за эту потерю». Иными словами, в философии Ницше бунт ведет к аскезе. И более глубокая логика рассуждений Ницше заменяет карамазовское «если нет ничего истинного, то все дозволено» формулой «если нет ничего истинного, то ничто не дозволено». Отрицание того, что хоть что‑то в этом мире может быть запрещено, равноценно отказу от того, что дозволено. Там, где никто не может больше сказать, что есть черное и что есть белое, свет гаснет и свобода становится добровольной тюрьмой.

В этот тупик, куда Ницше методически заталкивает свой нигилизм, он, можно сказать, ринулся с какой‑то пугающей радостью. Его явная цель — создать для своего современника невыносимую ситуацию. Похоже, что его единственная надежда состоит в том, чтобы довести противоречие до крайности. Тогда, если человек не захочет погибать в петле, которая его душит, ему не останется ничего иного, как одним ударом обрубить веревку и создать свои собственные ценности. Смерть Бога ничего не завершает и может быть пережита лишь при том условии, что готовится воскрешение. «Если не находят величия в Боге, — говорит Ницше, — его не находят нигде. Нужно или отрицать, или созидать его». Отрицать величие было задачей мира, который окружал Ницше и который, как он видел, стремился к самоубийству. Созидать величие было сверхчеловеческой задачей, ради которой он готов был умереть. Он знал, что творчество возможно только в крайнем одиночестве и что человек мог бы решиться на это колоссальное усилие, только если бы в состоянии самой крайней нищеты духа ему оставалось или согласиться на такое деяние, или умереть. Итак, Ницше буквально кричит человеку, что земля — это его единственная истина, которой он должен быть верен, что именно на земле он должен жить и совершать Дело своего спасения. Но он в то же время учит человека, что жить на земле без закона невозможно, потому что сама жизнь как раз и предполагает существование закона. Как жить свободным и без закона? На эту загадку человек должен ответить под страхом смерти.

###### \* \* \*

Ницше, по крайней мере, не пытается уйти от решения проблемы. Он отвечает, и ответ его таков: риск. Дамокл никогда не плясал так хорошо, как под нависшим мечом. Нужно принять приемлемое и терпеть нестерпимое. С того момента, когда становится ясно, что мир не имеет никакой цели, Ницше предлагает признать его невинность, утверждая, что не может быть миру судьей, поскольку невозможно осудить его за какое‑либо намерение. Следовательно, все ценностные суждения надо заменить одним единым «да», полностью и с благодарностью принимая земной мир. Таким образом, абсолютное отчаяние перейдет в бесконечную радость, а слепое рабство — в беспощадную свободу. Быть свободным — это как раз и значит отказаться от целей. Невинность становления, как только принимаешь ее, знаменует максимум свободы. Вольный ум любит все необходимое. Согласно глубокой мысли Ницше, необходимость на уровне явлений, если только она абсолютна и безоговорочна, не предполагает никакого принуждения. Тотальное приятие тотальной необходимости — таково парадоксальное определение свободы. Вопрос «Свободен от чего?» заменяется в таком случае вопросом «Свободен для чего?». Свобода совпадает с героизмом. Она представляет собой аскетизм великого человека, «до предела натянутую тетиву».

Такое высшее приятие, порожденное изобилием и полнотой, есть безграничное утверждение вины самой по себе и страдания, зла и убийства, всего проблематичного и странного, что только есть в существовании. Такое приятие проистекает из решительной воли быть тем, кто ты есть, в мире таком, каков он есть. «Смотреть на самого себя как на некую фатальность, не желать действовать иначе, чем действуешь…» Слово сказано. Ницшеанская аскеза, обусловленная признанием фатальности, ведет к ее обожествлению. И чем судьба неумолимее, тем она восхитительнее. Бог морали, жалость, любовь враждебны фатальности в той мере, в какой они пытаются ее компенсировать. Ницше не желает выкупа. Радость становления есть радость уничтожения. Предоставленный самому себе человек терпит крах. Бунтарский порыв человека, отстаивавшего свое право на бытие, исчезает в абсолютном подчинении индивида становлению. «Всякий индивид соучаствует во всем космическом бытии, знаем мы это или нет, хотим мы того или нет». Таким образом, индивид теряется в судьбе человеческого рода и вечном движении миров. «Все бывшее — вечно, и море вновь выбрасывает его на берег».

Ницше возвращается тем самым к истокам мысли, к досократикам, отрицавшим конечные цели, чтобы сохранить в неприкосновенности вечность выдвигаемого ими первоначала. Вечна только та сила, у которой нет цели, гераклитовская «игра». Все свои усилия Ницше направляет на то, чтобы продемонстрировать наличие закона в становлении и игры — в необходимости: «Ребенок — это невинность и забвение, возобновление, игра, колесо, катящееся само по себе, перводвижение, священный дар говорить «да»». Мир божествен, поскольку беспричинен. Вот почему только искусству, столь же безосновному, дано понять его. Никакое суждение не дает представления о мире, но искусство может научить нас повторять мир, как повторяется он сам в вечных возвращениях. На одном и том же песке изначальное море неутомимо пишет одни и те же слова и выбрасывает на берег одни и те же существа, изумленные самим фактом своего существования. И, по крайней мере, тот, кто согласен возвращаться и согласен с мыслью о том, что все возвращается, тот, кто стал эхом, и эхом радостным, — тот причастен божественности мира.

Таким окольным путем, наконец, вводится божественность человека. Мятежник, сначала отрицающий Бога, вознамеривается затем его заменить. Но мысль Ницше состоит в том, что мятежник становится Богом только тогда, когда он отказывается от всякого бунта, даже такого, который творит богов, чтобы исправить этот мир. «Если Бог есть, как я могу вынести, что я не Бог?» На самом деле единственным божеством является мир. Чтобы причаститься его божественности, достаточно сказать ему «да». «Не молить, а благословлять», и вся земля станет обиталищем человекобогов. Сказать миру «да», повторять это «да» — означает воссоздавать одновременно мир и самого себя, стать великим художником‑творцом. Заповедь Ницше сосредоточена в слове «творчество» во всей его двусмысленности. Ницше всегда прославлял только эгоизм и черствость, свойственные всякому творцу. Переоценка ценностей сводится к замене ценности судьи ценностью творца — уважением и страстной любовью к существующему. Лишенная бессмертия божественность определяет свободу творца. Дионис, бог земли, вечно вопиет, разрываемый титанами. Но в то же время он олицетворяет потрясенную красоту, совпадающую с мукой. По мысли Ницше, сказать «да» земле и Дионису означает сказать «да» своим страданиям. Принять одновременно все — и высшее противоречие, и страдание — значит господствовать надо всем. Ницше соглашался заплатить за такое царство. Подлинна только «тяжелая и страждущая» земля. Она единственное божество. Подобно Эмпедоклу, бросившемуся в кратер Этны, чтобы отыскать истину там, где она существует, то есть в недрах земли, Ницше предлагает человеку броситься в космическую бездну, чтобы обрести там свою вечную божественность и самому стать Дионисом. «Воля к власти», таким образом, оканчивается пари — точно так же, как «Мысли» Паскаля, о которых она так часто заставляет нас вспоминать. Человек достигает пока не самой достоверности, а только воли к ней, а это отнюдь не одно и то же. Потому Ницше испытывал колебания у этой границы: «Вот что в тебе непростительно: тебе предоставляют полномочия, а ты отказываешься поставить под ними свою подпись». Однако сам он был вынужден поставить свою подпись. Но имя Диониса обессмертили лишь письма к Ариадне, написанные философом в состоянии безумия.

###### \* \* \*

В определенном смысле бунт у Ницше все еще завершается превознесением зла. Разница состоит в том, что зло больше не является возмездием. Оно принимается как одна из возможных ипостасей добра, а еще точнее — как фатальность. Его принимают с тем, чтобы преодолеть, и, если можно так выразиться, в качестве лекарства. У Ницше речь шла только о гордом примирении души с тем, чего избежать невозможно. Известно, однако, каковы были его последователи и во имя какой политики ссылались на авторитет того, кто называл себя последним антиполитичным немцем. Он воображал тиранов художниками. Но для посредственностей тирания куда естественнее, нежели искусство. «Уж лучше Цезарь Борджиа, чем Парцифаль!» — восклицал Ницше. Что ж, были среди его поклонников и Цезарь, и Борджиа, но лишенные аристократизма чувств, которым он наделял великих личностей Возрождения. Он призывал человека склониться перед вечностью рода и отдаться на волю великого круговращения времен, а в ответ на место рода поставили расу и заставили индивида склониться перед этим мерзким идолом. Жизнь, о которой он говорил со страхом и трепетом, деградировала до уровня доморощенных биологических представлений. Раса невежественных господ, невразумительно бормочущих что‑то о воле к власти, в конце концов приписала ему «безобразие антисемитизма», которое Ницше всегда презирал.

Он верил в мужество в сочетании с разумом; именно это он и называл силой. Прикрываясь именем Ницше, мужество обратили против разума и, таким образом, эту неотъемлемую его добродетель превратили в ее противоположность — в насилие с пустыми глазницами. Следуя закону гордого ума, он отождествил свободу и одиночество. Его «глубокое одиночество полудня и полуночи» затерялось в механизированной толпе, нахлынувшей в конце концов на Европу. Защитника классического вкуса, иронии, суровой дерзости, аристократа, говорившего, что аристократизм состоит в том, чтобы творить добро, не спрашивая себя, зачем, и утверждавшего, что вызывает подозрения человек, которому нужны основания для собственной честности, истового поклонника прямоты («прямота, ставшая инстинктом, страстью»), ревностного поборника «высшей справедливости высшего ума, смертельным врагом которого является фанатизм», через 33 года после смерти в его родной стране провозгласили учителем лжи и насилия и сделали ненавистными понятия и добродетели, ставшие благодаря его жертвам достойными восхищения. Если не считать Маркса, в истории человеческой мысли превратности судьбы учения Ницше не имеют себе равных; нам никогда не возместить несправедливость, выпавшую на его долю. Разумеется, в истории известны философские учения, которые были извращены и преданы. Но до Ницше и национал‑социализма не было примера, чтобы мысль, освященная благородством и терзаниями единственной в своем роде души, была представлена миру парадом лжи и чудовищными грудами трупов в концлагерях. Проповедь сверхчеловечества, приведшая к методическому производству недочеловеков, — вот факт, который, без сомнения, должен быть разоблачен, но который требует также истолкования. Если последним результатом великого бунтарского движения XIX и XX веков должно было стать это безжалостное порабощение, то не повернуться ли спиной к бунту, не повторить ли отчаянный крик Ницше, обращенный к его эпохе: «Моя совесть и ваша совесть уже не одно и то же!»

Сразу же признаем, что для нас всегда останется немыслимым отождествление Ницше и Розенберга. Мы должны быть адвокатами Ницше. Он сам говорил это, заранее разоблачая своих грязных эпигонов: «Тот, кто освободил свой разум, должен еще и очиститься». Но проблема состоит в том, чтобы, по крайней мере, выяснить, не исключает ли очищения такое освобождение ума, каким его представлял себе Ницше. Само движение, которое привело к Ницше и которое влекло его, имеет свои законы и свою логику, чем, возможно, и объясняется кровавая пародия на его философию. Не было ли в его трудах чего‑то такого, что могло бы быть использовано как призыв к окончательному убийству? Отрицая дух ради буквы и даже то в букве, что еще несет на себе следы духа, не могли ли убийцы найти в учении Ницше повод для своих действий? Приходится ответить — да. Стоит пренебречь методическим аспектом ницшеанской мысли (а ведь нет уверенности, что сам Ницше никогда не забывал о нем), и окажется, что его бунтарская логика не знает пределов.

Заметим, что убийство может найти свое оправдание не только в ницшеанском отказе от идолов, но и в безоглядном приятии порядка вещей, которое является итогом философии Ницше. Если сказать «да» всему, то можно сказать «да» и убийству. Впрочем, есть два способа дать согласие на убийство. Если раб говорит «да» всему, он тем самым говорит «да» существованию своего господина и своему собственному страданию; Иисус проповедует непротивление злу. Если господин говорит «да» всему, он говорит «да» и рабству, и страданию других; вот вам тиран и прославление убийства. «Разве не смешно, что если ты веришь в священный незыблемый закон, то ты не будешь лгать, не будешь убивать, тогда как сама суть существования — вечная ложь, вечное убийство?» Это действительно так, и метафизический бунт в своем первом порыве был только протестом против лжи и преступления существования. Ницшеанское «да», забывая о первоначальном «нет», отрицает бунт как таковой, одновременно отрицая мораль, которая отвергает мир, каков он есть. Ницше страстно призывает римского Кесаря, обладающего душой Христа. Это означало одновременно сказать «да» и рабу, и господину. Но, в конечном счете, сказать «да» обоим означает освятить сильнейшего из двух, то есть господина. Кесарь должен был неизбежно отказаться от власти духа ради царства дела. «Как извлечь пользу из преступления?» — задавался вопросом Ницше, как истинный профессор, верный собственному методу. Кесарь должен был ответить: умножая преступления. «Когда цели велики, — к своему несчастью писал Ницше, — человечество пользуется иной меркой и уже не осуждает преступление как таковое, даже если оно применяет еще более страшные средства». Он умер в 1900 году, на пороге века, в котором этот принцип должен был стать смертельным. Тщетно восклицал Ницше в минуты просветления: «Легко говорить о всякого рода аморальных поступках, но найдутся ли силы вынести их? Например, я не смог бы перенести, если бы я нарушил слово или убил; не знаю, как долго бы я мучился, но, в конце концов, умер бы от этого. Такова была бы моя участь». После того как было дано согласие на тотальность человеческого эксперимента, могли прийти другие, которые, будучи далеки от подобных мучений, направили бы все свои силы на ложь и убийство. Ответственность Ницше заключается в том, что, по высшим соображениям метода, он в расцвете своего дарования узаконил, пусть даже на мгновение, то право на бесчестье, о котором уже говорил Достоевский: можно быть уверенным в том, что, если предоставить людям это право, они ринутся его осуществлять.

###### \* \* \*

Но невольная ответственность Ницше простирается еще дальше. Ницше является именно тем, кем он сам себя признавал, — самой чуткой совестью нигилизма. Решающий шаг, который нужно сделать бунтарскому духу, скачок от отрицания идеала к секуляризации идеала. Поскольку спасение человека недостижимо в Боге, оно должно совершиться на земле. Поскольку миром никто не управляет, человек с того момента, как он принимает мир, должен взять эту задачу на себя, что ведет к высшему человечеству. Ницше требовал управления будущим человека. «На нашу долю выпадет задача управлять землей:. И еще: «Приближается время, когда надо будет бороться за власть на земле, и эта борьба будет вестись во имя философских принципов». Таким образом Ницше возвестил XX век. Но если Ницше возвестил его, то именно потому, что ему была понятна внутренняя логика нигилизма, и потому, что он знал: одним из итогов нигилизма является господство. Тем самым Ницше подготовил это господство.

Для человека без Бога существует такая свобода, какой ее представлял себе Ницше, то есть свобода одиночества. Бывает свобода полудня, когда колесо мира останавливается и человек говорит «да» тому, что есть. Но то, что есть, находится в становлении. Нужно сказать «да» становлению. В конце концов, свет угасает, ось дня клонится вниз. Тогда история начинается вновь, и в истории нужно искать свободу; истории нужно сказать «да». Ницшеанство, теория индивидуальной воли к власти, было обречено вписаться в тотальную волю к власти. Оно было ничто без мирового господства. Очевидно, Ницше ненавидел либеральных мыслителей‑гуманистов. Слова «свобода духа» он воспринимал в их самом крайнем смысле — как божественность индивидуального духа. Но Ницше не мог помешать либеральным мыслителям исходить из того же факта, из которого исходил он сам, — смерти Бога, и не мог помешать тому, чтобы следствия оказались для них одинаковыми. Ницше прекрасно видел, что гуманитаризм есть не что иное, как христианство, лишенное высшего оправдания, сохранившее конечные цели, отвергнув первопричины. Но он не заметил, что доктрины социалистической эмансипации в силу неумолимой логики нигилизма должны были взять на себя то, о чем мечтал он сам, — сотворение сверхчеловечества.

Философия секуляризирует идеал. Но приходят тираны и вскоре секуляризируют философские учения, дающие им на это право. Ницше уже предвидел подобную колонизацию в отношении Гегеля, своеобразие которого, по Ницше, состояло в том, что он изобрел такой пантеизм, где зло, заблуждение и страдание больше не могли служить аргументами против Бога. «Но государство, власть предержащие немедленно использовали эту грандиозную инициативу». Однако сам Ницше замыслил систему, где преступление уже не могло бы послужить аргументом против чего бы то ни было и где единственной ценностью была бы божественность человека. Эта грандиозная инициатива тоже должна была быть использована. В этом отношении национал‑социализм является не более чем временным наследником, впечатляющим в своем неистовстве завершением нигилизма. По‑иному логичны и честолюбивы будут те, кто, корректируя Ницше по Марксу, предпочтут говорить «да» только истории, а не творению в целом. Мятежник, которого Ницше поставил на колени перед космосом, отныне будет поставлен на колени перед историей. Что же тут удивительного? Ницше, по крайней мере, в своем учении о сверхчеловеке, и Маркс в своей теории бесклассового общества — оба заменяют потусторонний мир отдаленным будущим. В этом Ницше не был верен древним грекам и учению Христа, которые, по его мнению, заменяли потустороннее насущным и безотлагательным. Маркс, как и Ницше, мыслил стратегически и так же ненавидел формальную добродетель. Эти два бунта, равно заканчивающиеся приятием одной из сторон реальности, соединятся в марксизме‑ленинизме и воплотятся в той касте, о которой Ницше уже говорил: она должна «заменить священника, воспитателя, врача». Коренное различие между двумя мыслителями заключается в том, что Ницше в ожидании сверхчеловека предлагал сказать «да» тому, что есть, а Маркс — тому, что находится в становлении. Для Маркса природа есть то, что покоряют, чтобы подчинить истории. Для Ницше это то, чему подчиняются, чтобы подчинить себе историю. В этом различие между христианином и греком. Во всяком случае, Ницше предвидел то, что должно произойти: «Современный социализм стремится создать своего рода мирской иезуитизм, превратить всякого человека в средство». И еще: «Благосостояние — вот чего желает современный социализм. Это ведет к такому духовному рабству, какого еще не видел мир. Интеллектуальный цезаризм нависает над всем, что делают торговцы и философы».

###### \* \* \*

Пройдя горнило ницшеанской философии, бунт в своей безумной одержимости свободой завершается биологическим или историческим цезаризмом. Абсолютное «нет» побудило Штирнера обожествить одновременно индивида и преступление. Но абсолютное «да» привело к универсализации убийства и обобществлению самого человека. Марксизм‑ленинизм реально взял на вооружение ницшеанскую волю к власти, предав забвению некоторые ницшеанские добродетели.

Великий мятежник, таким образом, собственными руками создает царство неумолимой необходимости, чтобы стать в нем пленником. После того как он ускользнет из тюрьмы Бога, его заботой будет построить тюрьму разума и истории и таким образом окончательно замаскировать и освятить тот нигилизм, который он надеялся победить.

Маркс

В Англии XIX века со всеми ее страданиями и страшной нищетой, обусловленными переходом от земельного капитала к промышленному, у Маркса было достаточно материала для впечатляющей критики ранней стадии капитализма. Что же касается социализма, то здесь он мог опираться лишь на уроки французских революций, во многом, кстати, расходящиеся с его собственным учением, и был вынужден говорить о нем лишь отвлеченно и в будущем времени. Неудивительно поэтому, что в его учении вполне законный критический метод уживается с весьма спорным утопическим мессианством. Беда в том, что этот критический метод, по определению применимый только к реальной действительности, все более и более расходился с фактами по мере того, как хотел сохранить верность мессианству. Давно замечено — и это само по себе является показательным, — что люди черпают из мессианских доктрин лишь то, что, по их представлениям согласуется с истиной. Это противоречие было присуще Марксу еще при его жизни. Учение, изложенное в «Коммунистическом манифесте», уже не казалось столь же неоспоримым через 20 лет, после выхода «Капитала». Впрочем, «Капитал» остался незавершенным, поскольку под конец жизни Маркс погрузился в изучение массы новых и неожиданных социально‑экономических явлений, к которым нужно было заново приспособить его систему. Эти явления относились, в частности, к России, о которой он до той поры отзывался с пренебрежением. Известно, наконец, что Институт Маркса — Энгельса в Москве прервал в 1935 году издание полного собрания сочинений Маркса, хотя ему предстояло выпустить еще более 30 томов: их содержание, по всей видимости, оказалось недостаточно «марксистским».

Как бы то ни было, после смерти Маркса лишь горстка учеников осталась верной его критическому методу. Те же из марксистов, что считают себя вершителями истории, взяли на вооружение пророческие и апокалипсические аспекты его учения, дабы с их помощью совершить марксистскую революцию в тех условиях, в которых, по мнению Маркса, она как раз и не имела шансов произойти. О Марксе можно сказать, что большинство его предсказаний вошли в противоречие с фактами, тогда как пророчества стали объектом все возрастающей веры. Объясняется это просто: предсказания были рассчитаны на ближайшее будущее и могли подвергнуться проверке. А пророчества, относящиеся к отдаленному будущему, обладали тем самым преимуществом, которое обеспечивает незыблемость религий: их невозможно подтвердить. Когда предсказания не сбываются единственной надеждой остаются пророчества. Из этого следует, что лишь они одни и движут историей. Марксизм и его наследники будут рассмотрены здесь именно под углом зрения пророчества.

###### \* \* \*

Маркс — пророк буржуазный и в то же время революционный. Эта вторая его ипостась более известна, нежели первая. Но первая способна многое объяснить в судьбе второй. Мессианство христианского и буржуазного происхождения, одновременно историческое и научное, повлияло у него на мессианство революционное, которое было порождено немецкой идеологией и французскими революционными выступлениями.

При сопоставлении с античным миром схожесть христианского и марксистского миров представляется поразительной. Их роднит общий взгляд на мировые процессы, столь отличающийся от воззрений античности. Прекрасное определение этого взгляда было дано Ясперсом: «Именно христианской мысли присуще понимание истории как в высшей мере единого процесса». Христиане первыми усмотрели и в человеческой жизни, и в чередовании мировых событий некую связную историю, разворачивающуюся от начала к концу, в ходе которой человек либо удостаивается спасения, либо обрекает себя на вечную гибель. Философия истории родилась из христианских представлений, непостижимых для греческого духа. Греческое понятие о становлении не имеет ничего общего с нашей идеей исторической эволюции. Между ними та же разница, что между окружностью и прямой линией. Греки представляли себе мир цикличным. Аристотель, к примеру, считал себя почти что современником Троянской войны. Чтобы распространиться по всему Средиземноморью, христианству пришлось эллинизироваться и тем самым придать своему учению известную гибкость. Но именно благодаря христианству в античный мир были введены два дотоле не связанных между собой понятия — история и возмездие. Идея посредничества роднит христианство с греческой мыслью. Понятие историчности, которое мы найдем потом в немецкой идеологии, связывает его с иудаизмом.

Разница между античным и христианским мировоззрением будет особенно заметна, если мы вспомним о той вражде, которую историческое мышление питает к природе: для него она является предметом не созерцания, а преобразования. Как христиане, так и марксисты стремятся покорить природу. А греки полагали, что лучше всего следовать ее велениям. Греческая любовь к космосу недоступна первым христианам, которые к тому же ждали скорого конца света. Эллинизм в сочетании христианством породил впоследствии восхитительное цветение альбигойской культуры с одной стороны и «Цветочки» Франциска Ассизского — с другой. Но с появлением инквизиции и последующим искоренением катарской ереси церковь снова отгораживается от мира и мирской красоты, признавая превосходство истории над природой. Тот же Ясперс мог с полным основанием сказать: «Именно христианство мало‑помалу лишило мир его субстанции… ибо та основывалась на совокупности символов». То были символы божественной драмы, разыгрывающейся во времени. Природа превратилась теперь всего лишь в декорацию этой драмы. Прекрасное равновесие человеческого начала и природы, дружеское согласие человека с миром, возвышавшее и украшавшее всю античную мысль, было нарушено прежде всего христианством, нарушено в пользу истории. Появление на исторической арене северных народов, не привыкших жить в согласии с природой, только ускорило этот процесс. А начиная с того момента, когда божественность Христа была поставлена под сомнение, когда усилиями немецкой идеологии он был превращен всего лишь в символ человекобога, понятие посредничества сходит на нет и воскресает иудаистское видение мира. Вновь воцаряется беспощадный бог небесных воинств, любое проявление красоты оплевывается как источник праздных наслаждений и сама природа объявляется подлежащей покорению. С этой точки зрения Маркса можно считать Иеремией бога истории и святым Августином революции. Простое сравнение Маркса с одним из его современников — искусным идеологом реакции Жозефом де Местром — позволит объяснить эти реакционные аспекты его учения.

###### \* \* \*

Жозеф де Местр отвергал якобинство и кальвинизм, в которых, по его мнению, подводился итог «всех злокозненных мыслей за последние три столетия», противопоставляя им христианскую философию истории. Вопреки всем расколам и ересям он стремился воссоздать «хитон без шва», то есть подлинно вселенскую церковь. Целью де Местра, как явствует из его масонских увлечений, было построение всемирного христианского града. Когда церковь сможет объять весь мир, считал де Местр, она станет плотью этого первого и последнего Адама. В его «Санкт‑Петербургских вечерах» содержится масса высказываний на этот счет, поразительно напоминающих мессианские формулировки Гегеля и Маркса. Де Местр мечтал о новом Иерусалиме, земном и в то же время небесном граде, «чьи жители, проникнутые единым духом, будут взаимно одухотворять друг друга и делиться между собой своим счастьем» и где «человек обретет самого себя после того, как его двойственная природа уничтожится, а оба начала этой двойственности сольются воедино».

Гегель тоже мечтал примирить все противоречия в граде абсолютного знания, где духовное зрение сольется с телесным. Но грезы де Местра больше напоминают предвидение Маркса о «разрешении спора между сущностью и существованием между свободой и необходимостью». Зло, согласно де Местру, является не чем иным, как нарушением единства. И человечество должно снова обрести его как на небе, так и на земле. Но каким образом? На сей счет де Местр, приверженец старого режима, не оставил столь же ясных указаний, как Маркс. Однако он жил в предчувствии великого религиозного переворота, в сравнении с которым 1789 год покажется лишь «устрашающим предисловием». Он цитировал апостола Иоанна, требовавшего, чтобы мы делали правду, что вполне согласуется с духом современной революционной программы, и апостола Павла, возвещавшего: «Последний же враг истребится — смерть». Сквозь преступления, насилие и смерть человечество стремится к исполнению этого пророчества, которым будет оправдано все на свете. Земля представлялась де Местру «огромным алтарем, на котором все сущее должно бесконечно, безрассудно и безостановочно приноситься в жертву до тех пор, пока не истребится всякое зло, вплоть до смерти самыя смерти». Но его фатализм активен. «Человек должен действовать так, как если бы он был всемогущ, и смиряться так, как если бы он был совершенно немощен». Та же самая разновидность творческого фатализма встречается и у Маркса. Де Местр, разумеется, оправдывал уже установившийся порядок. А Маркс — тот порядок, который еще в свое время установится. Самая красноречивая похвала капитализму была произнесена самым лютым его врагом. Маркс был настроен антикапиталистически лишь потому, что капитализм обречен. На смену ему должен прийти новый строй, который от лица истории потребует нового конформизма. Что же касается средств, то и у Маркса, и у де Местра они одинаковы: политический реализм, дисциплина, сила. Когда де Местр вслед за Боссюэ утверждает: «Еретик — это тот, у кого есть собственные идеи», то есть идеи, не согласующиеся с социальной или религиозной традицией, он дает определение старого как мир и вечно обновляющегося конформизма. Таким образом, этот поборник реакции и меланхолический певец палачей смыкается с теперешними прокурорами в обличье дипломатов.

Все эти черты сходства не делают, разумеется, де Местра марксистом и не превращают Маркса в ортодоксального христианина. Марксистский атеизм абсолютен. Однако он воссоздает высшее существо на уровне человека. «Критика религии завершается учением, что человек — высшее существо для человека». С этой точки зрения социализм оказывается очередной попыткой обожествления человека и принимает некоторые черты традиционных религий. Это сопоставление, во всяком случае, позволяет выявить христианские истоки любого исторического мессианизма, в том числе и революционного. Единственное различие состоит в несовпадении цели. Как для де Местра, так и для Маркса конец времен знаменует собой осуществление великой мечты — примирение волка с ягненком, совместное преклонение пред алтарем преступника и жертвы, обретение или повторное обретение земного рая. Но для Маркса исторические законы являются отражением реальной действительности, тогда как для де Местра они отражают божественную реальность. Для Маркса материя является субстанцией, а для де Местра субстанция Бога воплощается в материальном мире. Их принципиальные установки разделены вечностью, зато их практические выводы сходятся в историческом плане.

Де Местр ненавидел Грецию (которая смущала Маркса, равнодушного ко всякой солнечной красоте), он обвинял ее в том, что она растлила Европу, передав ей свой дух раздора. Было бы справедливее сказать, что греческая мысль была как раз выражением единения, поскольку не могла обойтись без посредников, что ей был неведом изобретенный христианством дух тотальной историчности, который, оторвавшись от своих религиозных корней, грозит теперь уничтожить Европу. «Сыщется ли вымысел, безумие или порок, у которых не было бы греческого имени, эмблемы, личины?» — писал де Местр. Не будем принимать в расчет его пуританское негодование. Эта бурная вспышка на самом деле свидетельствует о разрыве современного духа со всем античным миром и о его тесной связи с авторитарным социализмом, которому предстояло десакрализировать христианство и сделать его одной из составных частей новой воинствующей Церкви.

###### \* \* \*

Научное мессианство Маркса имеет буржуазное происхождение. Прогресс, будущее науки, культ техники и производительных сил — все это буржуазные мифы, ставшие в XIX веке настоящими догмами. Любопытно отметить, что «Коммунистический манифест» вышел в свет в том же году, что и «Будущее науки» Ренана. Этот труд, скучноватый с точки зрения современного читателя, дает, однако, исключительно четкое представление о почти мистических надеждах на будущее, пробужденных в XIX веке развитием промышленности и поразительными успехами науки. Эти надежды неотделимы от самого буржуазного общества, являвшегося зачинателем технического прогресса.

Понятие прогресса зародилось в эпоху Просвещения и буржуазной революции. В 1750 году Тюрго дает первое ясное определение нового закона: «Преобладающее большинство рода человеческого, чередуя покой с борением и добро со злом неустанно, хоть и медленно, движется ко все большему совершенству». Сорель был совершенно прав, утверждая, что философия прогресса как нельзя лучше подходит для общества, желающего наслаждаться материальным благополучием, зависящим от технического прогресса. Когда ты уверен, что завтрашний день, в силу самого порядка вещей, принесет тебе больше благ, чем сегодняшний, ты можешь спокойно почивать на лаврах. То есть прогресс, как это ни парадоксально, может служить оправданием консерватизма. Основанный на вере в будущее, он позволяет господину жить со спокойной совестью. А рабу, который сегодня прозябает в нищете и уже не может рассчитывать на загробное воздаяние, он обещает, что уж будущее‑то наверняка будет за ним. Таким образом, оно превращается в единственный вид собственности, которую господа охотно уступают рабам.

Все эти рассуждения, как видим, нельзя считать неактуальными. Они актуальны, поскольку революционный дух подхватил эту двусмысленную и удобную идею — идею прогресса. Речь, разумеется, идет об иной его разновидности — ведь даже у Маркса встречается немало насмешек над рациональным буржуазным оптимизмом. Его собственное понимание прогресса, как мы увидим, было другим. И, однако, мысль его определяется нелегким поступательным движением к светлому будущему. Гегель и марксизм сокрушили формальные ценности, освещавшие якобинцам прямой путь истории к счастью. И в то же время сохранили саму идею этого поступательного движения, спутав ее с социальным прогрессом и объявив исторической необходимостью. Таким образом, они оказались продолжателями буржуазной мысли XIX века. Токвиль, зараженный энтузиазмом Пекера (который оказал влияние на Маркса), торжественно заявлял: «Постепенное, последовательное развитие идеи равенства составляет суть как прошлого, так и будущего всемирной истории». Отсюда — один шаг до марксизма, заменившего равенство уровнем производства и вообразившего, будто на последнем этапе этого производства свершится некое чудо преображения, в результате которого возникнет общество всеобщего призрения.

###### \* \* \*

Что же касается неизбежности эволюции, то Огюст Конт еще в 1822 году дал ей систематическое определение посредством закона о трех стадиях. Выводы Конта странным образом напоминают основные постулаты, принятые научным социализмом. Позитивизм с достаточной ясностью выявил последствия идеологической революции XIX века, одним из участников которой был Маркс, революции, переместившей райский сад и божественное откровение из начала времен, где их привыкла видеть религиозная традиция, в конец всемирной истории. Эра позитивизма, пришедшая на смену эпохам теологии и метафизики, должна была совпасть с появлением «религии человечества». Анри Гуйе точно определил деятельность Конта, сказав, что она сводилась к поискам человека, лишенного и намека на божественное. Первоначальная цель Конта, заключавшаяся в повсеместной замене абсолютного относительным, вскоре сменилась обожествлением этого относительного и проповедью новой универсальной религии, лишенной трансцендентного. Конт видел в якобинском культе разума одно из провозвестий позитивизма и с полным правом считал себя истинным преемником революционеров 1879 года. Он продолжал и развивал эту революцию, искореняя из нее трансцендентные принципы и последовательно заменяя их религией рода человеческого. Его девиз «Устранить Бога во имя религии» ничего иного и не означает. Стоя у истоков мании, которой предстояло большое будущее, он возомнил себя апостолом Павлом этой новой религии и хотел заменить римский католицизм католицизмом парижским. Он надеялся увидеть в церквах «статуи обожествленного человечества на месте прежних алтарей Бога». И рассчитывал, что ему удастся начать проповедь позитивизма в соборе Парижской богоматери никак не позже 1860 года. Этот расчет не так смехотворен, как может показаться. Осажденный позитивистами собор все еще не сдается.

Но проповедь «религии человечества» и впрямь началась во второй половине XIX века; Маркс, который, конечно же, не читал Конта, стал одним из ее пророков. Он понял одно: религия бестрансцендентного должна называться политикой. Впрочем, и сам Конт не мог этого не знать или, по крайней мере, не отдавать себе отчет, что его «религия» обожествляет социум и предполагает политический реализм, отрицание прав личности и установление деспотизма. Общество, в котором ученые исполняют роль священников, а две тысячи банкиров и технократов властвуют над ста двадцатью миллионами европейцев; общество, в котором личная жизнь абсолютно неотделима от жизни общественной, а абсолютное послушание всемогущему первосвященнику осуществляется «на деле, в мыслях и в сердце», — такова утопия Конта, ставшая прообразом того, что можно назвать «горизонтальными революциями» нашего времени. Подлинная утопичность этой идеи состоит, кстати говоря, в том, что ее создатель, уверенный во всемогуществе науки, забыл предусмотреть в своем обществе полицию. Его последователи оказались более практичными, и «религия человечества» и в самом деле была основана, но только на людской крови и страданиях.

###### \* \* \*

Если ко всем этим соображениям добавить, что мысль об исключительной роли промышленного производства была заимствована Марксом у буржуазных экономистов, а суть своей теории трудовой стоимости он взял у Рикардо, экономиста времен буржуазной промышленной революции, то будет позволительно говорить о его буржуазных пророчествах. Наши сопоставления призваны лишь доказать, что учение Маркса, не будучи началом и концом человеческой мысли, как того хотелось бы современным разнузданным марксистам, представляется, напротив, выражением его человеческой натуры: Маркс был сначала чьим‑то продолжателем, а потом чьим‑то предшественником. Его учение, которое он считал реалистическим, и было таковым в эпоху обожествленной науки, дарвиновской теории эволюции, паровых двигателей и текстильной промышленности. Но ведь через сотню лет наука столкнулась с относительностью, неопределенностью и случайностью, а экономике пришлось считаться с электричеством, черной металлургией и атомной энергией. И неспособность «чистого» марксизма усвоить всю эту массу достижений оказалась также свидетельством краха современного ему буржуазного оптимизма.

Этот крах делает смехотворными попытки марксистов цепляться за устаревшие на сто лет, а потому переставшие быть научными истины. Мессианство XIX века, как революционное, так и буржуазное, не устояло перед развитием той науки и той истории, которые были им в той или иной степени обожествлены.

Но пророчества Маркса по сути своей являются также и революционными. Поскольку вся реальность человеческой жизни основывается на производственных отношениях, историческое становление революционно хотя бы потому, что существует экономика. На каждом уровне производства она вызывает к жизни противоречия, которые во имя достижения более высокого уровня разрушают соответствующее ей общество. Капитализм — последняя из этих стадий, ибо он порождает условия разрешения всех противоречий, в которых экономика прекратит свое существование. И тогда вся наша история превратится в предысторию. В каком‑то смысле эта схема напоминает гегелевскую, только диалектика рассматривается в ней с точки зрения производства и труда, а не с точки зрения духа. Сам Маркс, разумеется, никогда не говорил о диалектическом материализме. Заботу о прославлении этого логического монстра он предоставил своим продолжателям. Но в то же время он утверждал, что действительность диалектична и экономична. Действительность — это бесконечный процесс становления, чреватый плодотворными конфликтами, неизменно разрешающимися высшим синтезом, который порождает свою противоположность и таким образом движет историю вперед. То, что для Гегеля было движением действительности по направлению к духу, становится у Маркса экономикой, развивающейся в сторону бесклассового общества. Любая вещь является одновременно собственной противоположностью, и это противоречие понуждает ее превратиться в нечто иное. Так капитализм, будучи буржуазным, таит в себе революционные зачатки и расчищает путь для коммунизма.

Своеобразие Маркса заключается в утверждении, что история, будучи диалектикой, является еще и экономикой. Более высокопарный Гегель заявлял, что она есть материя и в то же время дух. Причем она может быть материей лишь в той мере, в какой является духом, и наоборот. Маркс же, отрицая дух как последнюю субстанцию, провозглашает исторический материализм. Здесь можно сразу же повторить вслед за Бердяевым, что диалектика и материализм несовместимы. Возможна только диалектика мысли. Впрочем, само понятие материализма достаточно двусмысленно. Произнося это слово, мы тем самым уже признаем, что в мире существует нечто помимо материи. С тем большим основанием эта критика может быть отнесена к историческому материализму. История тем и отличается от природы, что она преобразует ее посредством воли, науки и страсти. Стало быть, Маркс не является чистым материалистом по той простой причине, что ни чистого, ни абсолютного материализма не существует. Он был чистым материалистом в столь малой степени, что признавал: если оружие может способствовать торжеству теории, то и теория может с тем же успехом превратиться в оружие. Позицию Маркса можно с большим основанием назвать историческим детерминизмом. Он не отрицает существование мысли, а только считает, что она полностью обусловлена внешней действительностью. «У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»\*. Это поразительно грубое определение лишено всякого смысла. Вопрос о том, как и каким образом «идеальное» может быть «пересажено в голову», кажется сущим пустяком в сравнении с возникающей вслед за тем необходимостью определить, что же это за «преображение» Но Маркс был представителем куцей философии своего времени. Выяснить то, что он хотел этим сказать, можно на других примерах.

###### \* \* \*

Человек был для него всего лишь продуктом истории, и в частности истории средств производства. Он полагал, что человек отличается от животного тем, что способен производить средства к собственному существованию. Если ему нечего есть, не во что одеться, негде жить — он уже не человек.

Маркс доказывает, что зависимость эта является постоянной и необходимой. «…История промышленности… является раскрытой книгой человеческих сущностных сил…» С присущей ему склонностью к обобщениям он извлекает из этого, в общем‑то, приемлемого положения, такой вывод: экономическая зависимость является для человека единственной и самодостаточной, что, разумеется, следовало бы еще доказать. Можно согласиться с тем, что она играет огромную роль в генезисе людских поступков и мыслей, но не заключать же отсюда, подобно Марксу, что борьба немецких государств против Наполеона объясняется лишь нехваткой у них кофе и сахара. Впрочем, чистый детерминизм тоже абсурден. Будь это не так, было бы достаточно единственного верного утверждения, чтобы мы могли, от следствия к следствию, добраться до абсолютной истины. А поскольку это не так, мы либо никогда не делали ни одного истинного утверждения, включая то, на котором основан детерминизм, либо нам случается высказать истину, но она остается без последствий, и тем самым доказывается ложность детерминизма. Приходится признать, что у Маркса были свои доводы; чуждые чистой логике, позволявшие ему прибегать к столь произвольным упрощениям.

Считать коренной особенностью человека экономическую зависимость — значит сводить его к социальным отношениям. В XIX веке было неопровержимо установлено, что человек не может жить без общества. Отсюда можно сделать пристрастный вывод: человек чувствует себя одиноким в обществе только по социальным причинам. В самом деле, если одиночество объясняется чем‑то внешним для человека, то ему открыт путь к трансцендентному. Социальные же отношения, напротив, создаются самим человеком, а если вдобавок к этому предположить, что они, в свою очередь, творят человека, то можно считать, что найдено исчерпывающее объяснение этой проблемы, которое позволяет устранить понятие трансцендентности. Человек становится тогда, как это и хотелось Марксу, «автором и действующим лицом собственной истории». Пророческая миссия Маркса революционна потому, что он завершает негативное движение, начатое философами Просвещения. Якобинцы уничтожили трансцендентность личностного бога, но заменили ее трансцендентностью принципов. А Маркс основал современный атеизм, покончив и с этим видом трансцендентности. В 1789 году вера была заменена разумом. Но этот разум в неизменности своей был трансцендентен. Действуя куда решительнее Гегеля, Маркс свел на нет трансцендентность разума и низверг его в историю. До них разум был регулятивным принципом, теперь он превратился в средство завоевания. Маркс пошел дальше Гегеля и даже объявил его идеалистом (которым тот не был или был в той же степени, в которой сам Маркс был материалистом) именно потому, что в учении Гегеля царство духа каким‑то образом восстанавливает надисторические ценности. «Капитал» принимает диалектику господства и рабства, заменяя самосознание экономической самостоятельностью, а конечное царство абсолютного духа — воцарением коммунизма. «…Атеизм есть гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия религии, а коммунизм — гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия частной собственности». У религиозного отчуждения тот же источник, что и у отчуждения экономического. Покончить с религией можно, только обеспечив абсолютную независимость человека от его экономических потребностей. Революция, таким образом, отождествляется с атеизмом и царством человека.

Вот отчего Маркс вынужден был всячески подчеркивать экономическую и социальную зависимость человека. Его самые плодотворные усилия были направлены на то, чтобы разоблачить реальность, скрывавшуюся за формальными ценностями, вторыми кичилась современная ему буржуазия. Маркс был несравненным обличителем. С невиданной до него силой он бичевал жалкое и алчное общество, лицемерно поступившееся понятиями чести и разума в угоду корыстным целям. Крайняя нищета, порожденная процветающей экономикой, принудила Маркса выдвинуть на первый план социально‑экономические отношения и придала особый пыл его пророчествам о наступлении царства человека.

###### \* \* \*

Учитывая все это, можно лучше понять чисто экономическое объяснение истории, предпринятое Марксом. Если все принципы ложны, истинна только реальность нищеты и тяжкого труда. А если к тому же удастся доказать, что именно этой реальности достаточно, чтобы объяснить все прошлое и будущее человечества, то с принципами будет раз и навсегда покончено, равно как и с обществом, которое так ими кичилось. Этим и предстояло заняться Марксу.

Человек появился вместе с производством и обществом. Неравноценность земельных угодий, более или менее стремительное усовершенствование орудий производства, борьба за существование — все это быстро привело к зарождению социального неравенства, которое воплотилось в противоречиях между производством и распределением, a зaтeм — в классовой борьбе. Эти противоречия и эта борьба являются двигателями истории. Античное рабство и феодальное крепостничество были этапами долгого пути, приведшего к классическому ремесленному укладу, где производитель является хозяином средств производства. В это время открытие международных торговых путей и новых рынков сбыта способствовало преодолению провинциального уровня производства. Противоречие между способом производства и новыми потребностями распределения уже предвещают конец эпохи мелкотоварного и сельскохозяйственного производства. Промышленная революция, изобретение парового двигателя и борьба за рынки сбыта не могли не завершиться разорением мелких собственников и образованием крупных мануфактур. Средства производства сосредотачиваются тогда в руках тех, кто мог их купить; а у подлинных производителей, то есть рабочих, остается только сила их рук, которые они могут продать «денежному мешку». Итак, буржуазный капитализм определяется отделением производителей от средств производства. Из этого противоречия проистекает целая серия неопровержимых выводов, позволяющих Марксу возвестить конец всех социальных противоречий.

Здecь необходимо сразу же заметить, что твердо установленный принцип диалектической борьбы вряд ли может так внезапно утратить свою состоятельность. Либо он изначально и навсегда справедлив, либо никогда не был истинен. Маркс говорил, что грядущая социалистическая революция упразднит классы, подобно тому, как революция 1789 года упразднила сословия. Но как с исчезновением сословий не исчезли классы, так и с исчезновением классов не исчезнет какая‑то иная форма социальных противоречий. А ведь суть марксистских пророчеств зиждется именно на этом утверждении.

###### \* \* \*

Основные черты марксистской схемы общеизвестны. Вслед за Адамом Смитом и Рикардо Маркс определяет стоимость любого товара количеством труда, который его произвел. Количество труда, проданное пролетарием капиталисту, само является товаром, стоимость которого определяется количеством труда необходимого для воспроизводства, то есть для поддержания жизни пролетария. Приобретая этот товар, капиталист обязуется назначить за него плату, достаточную для того, кто его продает, то есть трудящийся смог прокормиться и хоть как‑то просуществовать. Но одновременно капиталист получает право заставить рабочего трудиться столько времени, сколько тот сможет. А может он куда больше, чем ему нeoбxoдимo для поддержания жизни. Если при двенадцатичасовом рабочем дне половина времени уходит на покрытие нужд рабочего, то остальные шесть часов он трудится бесплатно, создавая прибавочную стоимость, составляющую доход капиталиста. Стало быть, интересы предпринимателя сводятся к тому, чтобы максимально увеличить продолжительность рабочего дня, а если это уже невозможно — повысить нормы выработки. Выполнение первого требования зависит от жестокости работодатeля и от полицейского произвола. Второе решается организацией труда. Она ведет сначала к его разделению, а затем к применению машины, которая обесчеловечивает рабочего. Кроме того, бoрьбa за внешние рынки и необходимость все больших капиталовложений в новое оборудование способствует концентрации производства. Сначала мелкие предприятия поглощаются более крупными, которые в состоянии, например, в целях конкуренции дольше поддерживать убыточные цены. Затем все большая и большая часть прибыли вкладывается в новые машины и аккумулируется в постоянном капитале. Это движение, с одной стороны, ускоряет разорение средних классов, пополняющих ряды пролетариата, а с другой — сосредотачивает в руках немногих богатства, созданные исключительно пролетариями. Таким образом, численность пролетариата возрастает по мере возрастания его нищеты. Капитал сосредоточивается в руках не скольких хозяев, чье растущее могущество основано на краже. Сотрясаемые беспрестанными кризисами, измученные противоречиями собственной системы, эти хозяева уже не могут обеспечить прожиточный минимум своим рабам, попадающие в зависимость от частной или общественной благотворительности. И вот неизбежно наступает день, когда огромная армия угнетенных бросает вызов кучке презренных предпринимателей. Это и есть день революции. «Гибель буржуазии и победа пролетариата одинаково неизбежны».

Далее Маркс вводит два понятия, одно из которых является экономическим, — это тождественность развития производства и развития общества, а второе — чисто доктринальным, — это миссия пролетариата. Оба эти понятия сливаются в том, что можно назвать активным фатализмом Маркса.

Тот же процесс экономического развития, который сосредоточивает капитал во все меньшем количестве рук, делает антагонизм все более жестоким и в то же время в некотором роде ирреальным. Создается впечатление, что на вершине развития производительных сил достаточно легкого толчка, чтобы пролетариат стал единственным хозяином средств производства, уже изъятых из сферы частной собственности и сконцентрированных в огромную и единую общую массу. Частная собственность, сосредоточенная в руках единственного владельца, отделена от коллективной собственности только жизнью одного человека. Неотвратимым итогом частного капитализма является своего рода государственный капитализм, который достаточно затем поставить на службу коллектива, чтобы родилось новое общество, где труд и капитал, слившись воедино, приведут к изобилию и справедливости. Принимая во внимание этот процесс со счастливым исходом, Маркс не уставал подчеркивать революционную роль, которую, пусть неосознанно, играет в нем буржуазия. Он говорил об «историческом праве» капитализма, источнике нищеты и в то же время прогресса. Историческая миссия и оправдание капитала состоят, по мнению Маркса, в том, что они подготавливают условия для высшего способа производства. Способ этот, сам по себе не являясь революционным, будет лишь увенчанием революции. Только основы буржуазного производства революционны. Когда Маркс утверждает, что человечество ставит перед собой лишь такие вопросы, которые оно в силах разрешить, он указывает тем самым, что решение революционной проблемы находится в зародыше уже в самой капиталистической системе. И рекомендует не только терпеть буржуазный строй, но и способствовать его созиданию, а не возвращаться к менее развитым способам производства. Пролетарии «могут и должны участвовать в буржуазной революции, поскольку она является предпосылкой рабочей революции».

Таким образом, Маркс является пророком производства, и дозволительно думать, что не где‑то еще, а именно в этом пункте он отдал своей системе предпочтение перед действительностью. Он не уставал защищать Рикардо, экономиста манчестерской формы капитализма, от тех, кто обвинял его в желании развивать производство ради производства («Он желал это с полным основанием!» — восклицал Маркс), не считаясь с нуждами людей. «В этом и состоит его достоинство», — подчеркивал Маркс с той же беззастенчивостью, что и Гегель. И в самом деле, какое значение имеют человеческие жертвы, если они послужат спасению всего человечества! Прогресс подобен «тому отвратительному языческому идолу, который не желал пить нектар иначе как из черепов убитых». Он перестанет быть пыткой только после промышленного апокалипсиса, в день всеобщего примирения.

###### \* \* \*

Но если пролетариат не может ни избежать этой революции, ни отказаться от овладения средствами производства, сумеет ли он хотя бы использовать их ради всеобщего блага? Где гарантия того, что из его собственной гущи не появятся новые сословия и классы с присущими им противоречиями? Гарантию такого рода дает Гегель. Пролетариат принужден использовать свои богатства ради всеобщего блага. Ведь он и есть воплощение всеобщего, в противоположность частному, то есть капитализму. Антагонизм между капиталом и пролетариатом — это последняя фаза борьбы между единичным и всеобщим в исторической трагедии раба и господина. Схема развития общества, начертанная Марксом, завершается тем, что пролетариат вбирает в себя все остальные классы, кроме преступной кучки хозяев, которых неминуемо должна смести революция. Более того, доведя пролетария до полной нищеты, капитализм мало‑помалу лишает его всех особенностей, которые могли бы отделять его от остальных людей. У пролетариата не остается ничего — ни собственности, ни морали, ни отечества. Он сохраняет связи лишь с человеческим родом, чьим обездоленным и неумолимым представителем отныне является. Утверждая себя, он тем самым утверждает все и всех остальных. И делает это не потому, что пролетарии — это боги, а как раз в силу того, что они низведены до бесчеловечного уровня. «Только пролетарии, полностью лишенные понятия о собственной личности, способны к подлинному самоутверждению».

Именно такова миссия пролетариата: превратить наихудшее унижение в высшее человеческое достоинство. Подобно Христу в человеческом обличье, пролетариат своими страданиями и битами искупает коллективный грех отчуждения. Будучи сначала тысячелетним выразителем тотального отрицания, он становится затем глашатаем окончательного утверждения. «Философия не может быть воплощена в действительность без упразднения пролетариата, пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию в действительность» или: «Пролетариат может существовать… только во всемирно‑историческом смысле… Коммунизм… вообще возможен лишь как «всемирно‑историческое» существование».

Но этот Христос является в то же время мстителем. Он, по убеждению Маркса, приводит в исполнение приговор, который вынесла себе частная собственность. «Ныне все дома мечены таинственным красным крестом. Судья — это история, исполнитель приговора — это пролетариат». Кризисы будут следовать за кризисами, обнищание пролетариата будет углубляться, пока наконец не разразится всемирный кризис, в котором погибнет мир товарообмена, и история, претерпев последнюю вспышку насилия, перестанет быть насилием. И придет конечное царство.

###### \* \* \*

Вполне понятно, что этот фатализм мог быть доведен (как это произошло с мыслью Гегеля) до политического квиетизма теми марксистами, кто, подобно Каутскому, считал, будто пролетариат столь же мало способен произвести революцию, как буржуазия — помешать ей. Даже Ленин, сторонник активных аспектов марксистского учения, в непримиримом тоне писал в 1905 году: «Только реакционная мысль может искать спасения пролетариата в чем‑то ином, кроме массированного развития капитализма». Природа экономики, согласно Марксу, не делает скачков в своем развитии, ее нельзя насиловать. Совершенно неверно утверждать, будто социалисты‑реформисты в этом вопросе остались верными Марксу. Напротив, фатализм исключает любые реформы, способные в какой‑то мере смягчить катастрофический аспект эволюции и, следовательно, отсрочить неотвратимый конец. Логика подобной позиции требует одобрения всего, что может способствовать растущему обнищанию пролетариата. Рабочему нельзя давать ничего, чтобы в будущем он мог иметь все.

Тем не менее, Маркс осознавал опасность этого квиетизма. Захват власти невозможно откладывать на неопределенное время. Наступит день, когда ее нужно брать, но как раз относительно этого дня в сочинениях Маркса царит весьма сомнительная ясность — это чувствует каждый его читатель. В этом пункте Маркс постоянно себе противоречил. Он отметил лишь, что общество «исторически вынуждено пройти через диктатуру пролетариата». Что же касается характера этой диктатуры, то здесь его определения противоречивы. Он был убежден, что вынес недвусмысленный приговор государству, сказав, что его существование неотделимо от рабства. И в то же время протестовал против замечания Бакунина, кстати, справедливого, считавшего понятие временной диктатуры несовместимым с тем, что нам известно о человеческой природе.

Маркс, разумеется, полагал, что диалектические истины выше истины психологической. А чему учит диалектика? Тому, что ликвидация «государства имеет у коммунистов только тот смысл, что она является необходимым результатом отмены классов, вместе с которыми отпадает сама собой потребность в организованной силе одного класса для удержания в подчинении других классов»\*. Согласно знаменитой формулировке, руководство людьми должно смениться управлением вещами. Итак, диалектика на сей счет высказывается вполне определенно и оправдывает пролетарское государство лишь в течение того времени, когда буржуазия должна быть уничтожена или растворена в пролетариате. Но и пророчество, и фатализм допускают, к сожалению, и другие толкования. Если царство наверняка придет, что по сравнению с этим значат годы? Страдания кажутся вечными тому, кто не верит в будущее. Но что такое сто лет муки для того, кто утверждает, будто сто первый год будет годом созидания вселенского Града? В перспективе пророчества ничто не имеет значения. Как бы то ни было, с исчезновением класса буржуазии пролетариат установит царство всечеловека на вершине развития производства, что вытекает из самой логики производственного развития. И разве так уж важно, что все это свершится с помощью диктатуры и насилия? Кто вспомнит о воплях казненных в этом новом Иерусалиме, преисполненном рокота чудесных машин?

###### \* \* \*

Итак, золотой век, отодвинутый в конец истории и вдвойне заманчивым образом совпадающий с апокалипсисом, оправдывает все. Нужно как следует призадуматься над поразительным честолюбием марксизма, оценить весь размах его проповеди, чтобы понять, что столь пылкая надежда поневоле заставляет забыть об остальных проблемах, кажущихся второстепенными. «Коммунизм как… подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека; а потому как полное, происходящее сознательным образом и с сохранением всего богатства достигнутого развития, возвращение человека к самому себе как человеку общественному, т. е. человечному. Такой коммунизм, как завершенный натурализм, равен гуманизму… он есть подлинное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком… между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение».

Здесь только форма выражения силится быть научной. Но чем, по сути дела, эта тирада отличается от пророчеств Фурье, вещавшего о «плодоносных пустынях, опресненных морях, чья вода отдает фиалками, о вечной весне…»? Вечная весна людей предсказывается нам языком папских энциклик. Чего может желать и на что может надеяться лишенный Бога человек, как не на царствие человека? Этим и объясняется восторг учеников Маркса. «В безмятежном обществе легко забыть о смерти», — говорил один из них. Конечно, подлинным проклятием нашего общества является тот факт, что страх перед смертью является в нем роскошью, доступной скорее бездельнику, чем труженику, задыхающемуся под бременем своих забот. Но всякий социализм утопичен, и научный — прежде всего. Утопия заменяет Бога будущим. Она отождествляет будущее с моралью, а единственная ценность, которую она признает, должна служить этому будущему. Отсюда следует, что она почти всегда была принудительной и авторитарной.

Есть, конечно, основания настаивать на том, что в основе марксистских мечтаний лежат этические требования. Перед тем как приступить к рассмотрению краха марксизма, нужно сказать, что требования эти составляют подлинное величие Маркса. Краеугольным камнем его рассуждений был вопрос о труде, о его исконном достоинстве и несправедливом унижении. Он восстал против сведения труда к товару, против низведения труженика до уровня вещи. Он напомнил привилегированным классам, что их привилегии отнюдь не божественны, а право на собственность не является вечным. Он заставил мучиться угрызениями совести тех, у кого она была нечиста, и с небывалой смелостью обличал тот класс, чье преступление состояло не столько в обладании властью, сколько в злоупотреблении ею ради выгоды бездарного и пошлого общества. Мы обязаны ему мыслью, заключающей в себе все отчаяние нашего времени — а отчаяние в данном случае лучше всякой надежды, — мыслью о том, что труд, превратившийся в унижение, уже не имеет ничего общего с жизнью, хотя длится столько же, сколько и сама жизнь. И кто теперь в этом обществе, каким бы тщеславным оно ни было, может спать спокойно, зная, что все его низменные наслаждения зиждутся на труде миллионов мертвых душ? Требуя для труженика подлинных богатств, заключающихся не в деньгах, а в праве на отдых и свободное творчество, Маркс, в сущности, требовал восстановления достоинства человека. И — это следует особо подчеркнуть — он вовсе не предусматривал дополнительных унижений, которые от его имени были навязаны человеку. Есть у него фраза, на редкость ясная и резкая, которая раз и навсегда отказывает его торжествующим ученикам в величии и гуманизме, свойственных ему самому: «Цель, нуждающуюся в неправедных средствах, нельзя считать праведной целью».

Hо здесь уже чувствуется ницшеанская трагедия. Размах пророчеств Маркса щедр и всеобъемлющ, но учение его ограниченно. Сведение всех ценностей к единственной, исторической, не могло не повлечь за собой самых крайних последствий. Маркс верил, что, по меньшей мере, цели истории окажутся совместимыми с моралью и разумом. В этом состояла его утопичность. А судьба утопии, как это ему было небезызвестно, заключается в служении цинизму, хотел он этого или не хотел. Маркс разрушил всякую трансцендентность, а затем по собственной воле совершил переход от факта к долженствованию. Но у этого долженствования нет иного принципа, кроме факта. Требование справедливости превращается в несправедливость, если оно не основывается, прежде всего, на этическом оправдании справедливости. В противном случае и преступление в один прекрасный день может стать долгом. Когда добро и зло внедрены во время и смешаны с событиями, ничто уже не может считаться добрым или злым, но лишь преждевременным или устаревшим.

###### \* \* \*

Какие ошибки в пророчествах Маркса были выявлены самой историей? Известно, что экономическое развитие современного мира опровергло, прежде всего, некоторую часть постулатов Маркса. Оказалось, что революция, которая должна была свершиться в конечной точке двух параллельных движений — безграничной концентрации капитала и безграничного обнищания пролетариата, либо не свершится, либо не должна была свершиться. Капитал и пролетариат в равной степени оказались неверны Марксу. Тенденция, подмеченная в промышленной Англии XIX века, в одних случаях превратилась в собственную противоположность, в других — усложнилась. Экономические кризисы, которым следовало учащаться, стали, напротив, более редкими: капитализм овладел тайнами планового хозяйства и со своей стороны способствовал росту государства‑молоха. Кроме того, с образованием акционерных обществ капитал, вместо того чтобы концентрироваться, порождает новую категорию мелких собственников, которые отнюдь не поощряют забастовок. Мелкие предприятия были во множестве уничтожены конкуренцией, как это и предвидел Маркс. Но усложнение производства способствовало появлению вокруг крупных фирм множества мелких мануфактур. В 1938 году Форд мог заявить, что на него работают 5200 независимых мастерских. Эта тенденция с тех пор усилилась. Нет сомнения, что в силу вещей Форд главенствует над всеми этими предприятиями. Но главное в том, что эти мелкие промышленники образуют промежуточный социальный слой, усложняющий надуманную схему Маркса.

И наконец, закон концентрации оказался совершенно ложным по отношению к сельскому хозяйству, на которое Маркс смотрел излишне легкомысленно. Здесь разрыв между теорией и практикой громаден. С какой‑то точки зрения история социализма в нашем столетии может рассматриваться, как борьба рабочего движения с классом крестьянства. Эта борьба продолжает — в историческом плане — идеологическую борьбу XIX века между авторитарным социализмом и социализмом анархистского толка, чье крестьянское и ремесленническое происхождение очевидно. Стало быть, в идеологическом багаже своей эпохи Маркс имел достаточно материала для размышления над крестьянской проблемой. Но ею страсть к системе упростила ее. И это упрощение в свое время дорого обошлось кулакам, представлявшим собой более пяти миллионов исторических исключений, которые по средством казней и высылок были незамедлительно приведены к правилу.

Та же страсть к упрощению отвлекла Маркса и от национальной проблемы и это в век развития национальностей! Он полагал, что развитие торговли и обмена, не говоря уже о пролетаризации, сокрушит национальные барьеры. Но случилось так, что эти барьеры сокрушили пролетарский идеал. Межнациональная борьба оказалась почти столь же важной для объяснения истории, как и борьба классовая. Но национальные особенности не могут целиком объясняться экономикой; стало быть, марксистское учение проморгало их.

###### \* \* \*

Пролетариат тоже не укладывался в отведенную ему схему. Поначалу оправдались опасения Маркса: реформистские и профсоюзные движения добились повышения уровня жизни и улучшения условий труда. Эти достижения, разумеется, не могли должным образом решить социальную проблему. Но нищенское положение английских текстильных рабочих по сравнению с эпохой Маркса не только не ухудшилось, как он это предсказывал, но, напротив, претерпело изменения к лучшему. Впрочем, Маркс не пожалел бы об этом, поскольку равновесие системы было восстановлено другой ошибкой в его предсказаниях. В самом деле, нетрудно заметить, что наиболее активной участницей революционного и профсоюзного движения всегда была рабочая элита отнюдь не парализованная голодом. Нищета и вырождение остались тем же самым, чем они были до Маркса и чего он вопреки всякой очевидности, не хотел замечать, — фактором рабства, а не революции. Треть тружеников Германии в 1931 году оказалась без работы. И тогда буржуазному обществу пришлось выискивать средства для содержания безработных, создавая тем самым условия, необходимые, по мнению Маркса, для революции. Но что хорошего в положении, когда будущие революционеры вынуждены получать хлеб от государства? Эта навязанная им привычка сменилась другими, уже менее бескорыстными, — и Гитлер не преминул воспользоваться ими в своих целях.

И наконец, численность рабочего класса не возрастает до бесконечности. Сами условия промышленного производства, о которых должен радеть каждый марксист, способствовали значительному росту среднего класса и даже появлению новой социальной прослойки — техников. Столь дорогой Ленину идеал общества, в котором инженер будет в то же время чернорабочим, не выдержал испытания фактами. Главный из этих фактов состоит в том, что наука и техника до такой степени усложнились, что один человек более не в силах овладеть совокупностью их принципов и практических приемов. Вряд ли представимо, например, чтобы современный физик имел всеобъемлющие познания в биологии. Даже в собственной науке он не может претендовать на равный авторитет во всех ее секторах. То же самое касается и техники. Начиная с того момента, когда производительность труда, которую и буржуазные ученые, и марксисты рассматривают как безотносительное благо, достигла неимоверной степени развития, разделение труда, которого Маркс надеялся избежать, стало неизбежным. Каждый рабочий вынужден выполнять личное задание, не имея понятия об общем плане, в котором принимает участие своим трудом. А те, кто сводят воедино труд каждого, в силу самой своей должности превратились в прослойку, чья социальная важность оказалась решающей.

Идея миссии пролетариата до сих пор не нашла своего воплощения в истории; в этом и заключается крах марксистских предсказаний. Банкротство Второго Интернационала доказало, что судьба пролетариата определяется отнюдь не экономическими условиями его существования и что, вопреки известно формуле, у него все‑таки есть отечество. В большинстве своем пролетариат принял или вынужден был принять войну и волей‑неволей поддерживал националистические безумства того времени. Маркс полагал, что перед тем как одержать победу, рабочий класс должен был достичь юридической и политическое зрелости. Его заблуждение состояло лишь в том, что он верил будто крайняя нищета, в особенности среди индустриальных рабочих, может привести к политической зрелости. Нельзя впрочем, отрицать, что революционный порыв рабочих масс был заторможен разгромом анархистской революции во время и после Коммуны. В конце концов, марксизм легко взял верх в рабочем движении начиная с 1872 года, как по причине своего величия, так и потому, что социалистическое движение, которое могло бы ему противостоять, было потоплено в крови; среди мятежников 1871 года практически не было марксистов. Эта автоматическая чистка революции силами полицейских государств продолжается и по сей день. Революция все более и более начинает зависеть от своих бюрократов и доктринеров с одной стороны, и от ослабевших и сбитых с толку масс — с другой. Когда революционная элита гильотинирована, а Талейран остался в живых, кто может противостоять Бонапарту?

Но к этим историческим резонам добавляются еще и экономические нужды. Нужно познакомиться с текстами Симоны Вей об условиях жизни заводских рабочих, чтобы понять, до какой степени морального истощения и молчаливого отчаяния может довести рационализация труда. Симона Вей справедливо отмечала, что эти условия вдвойне бесчеловечны, ибо рабочие лишены как денег, так и собственного достоинства Труд, который может заинтересовать работника, труд творческий, даже плохо оплачиваемый, не унижает человека. А промышленный социализм не сделал ничего существенного для улучшения условий жизни рабочих, поскольку не коснулся самого принципа производства и организации труда, перед которым он преклоняется. Он мог предложить рабочему лишь историческое оправдание, равноценное обещанию небесного блаженства тому, кто умирает в муках; он и не подумал вознаградить его творческой радостью. Политическая форма общества на данном уровне уже не имеет значения; важны лишь установки технической цивилизации, от которой в равной мере зависят и капитализм, и социализм. Любая мысль, не занятая решением этой проблемы, имеет лишь косвенное отношение к страданиям трудящихся.

###### \* \* \*

В результате простой игры экономических сил, столь восхищавших Маркса, пролетариат отказался от возложенной на него тем же Марксом исторической миссии. Марксу можно простить его заблуждение, поскольку человек, заботящийся о судьбах цивилизации, видя вырождение правящих классов, инстинктивно начинает искать элиту, способную их заменить. Но это положение само по себе бесплодно. Революционная буржуазия взяла власть в 1789 году потому, что уже обладала ею. По выражению Жюля Моннеро, право в ту эпоху шло по пятам факта. А факт состоял в том, что буржуазия уже располагала командными постами и невиданной дотоле силой — деньгами. Совсем не так обстоит дело с пролетариатом, у которого нет ничего, кроме нищеты и надежд, и которого держит в этой нищете все та же буржуазия. Буржуазные классы выродились вследствие безумного роста производства и материального могущества; и сама атмосфера этого безумия не способствовала появлению элиты.

А критика этой системы производства и развитие революционного сознания могли, напротив, выковать ее элитарную замену. Именно по этому пути и пошел революционный синдикализм, стремясь посредством профессионального воспитания и культурной работы создать новые кадры, в которых так нуждался и до сих пор нуждается наш лишенный чести и совести мир. Но все это не делается в один день, а тем временем новые хозяева земли были тут как тут: их цель состояла в немедленном использовании несчастий ради грядущего блага, а вовсе не в безотлагательном облегчении теперешней тяжкой участи миллионов людей.

Социалисты авторитарного толка сочли, что история движется чересчур медленно и что для ее ускорения необходимо передать миссию пролетариата горстке доктринеров. Тем самым они оказались первыми, кто отвергал эту миссию. А ведь она существует, хотя и не в том исключительном смысле, который закрепил за ней Маркс, а наравне с миссиями любых других человеческих групп, которые способны извлечь плодотворную гордость из своего труда и своих страданий. Но чтобы она проявилась, нужно пойти на рискованный шаг: довериться свободе и спонтанному рабочему движению. Авторитарный социализм узурпировал эту живую свободу ради идеальной, будущей свободы. А сделав это, он вольно или невольно усилил процесс порабощения трудящихся, начавшийся в эпоху заводского капитализма.

Совместное воздействие этих двух факторов привело к тому, что на протяжении полутора столетий, за исключением лишь периода Парижской Коммуны, последнего прибежища бунтарской революции, единственная историческая миссия пролетариата состояла в том, чтобы его предали. Пролетарии сражались и умирали, чтоб привести к власти военных или интеллектуалов, будущих военных, которые в свой черед навязывали им иго рабства. В этой борьбе, однако, они черпали свое достоинство, признаваемое всеми, кто решился разделить их надежды и горести. Достоинство это было завоевано ими вопреки воле прежних и нынешних господ. Оно отрицает этих господ всякий раз, когда они думают использовать его в своих целях. В каком‑то смысле достоинство предвещает их закат.

###### \* \* \*

Итак, экономические предсказания Маркса были, по меньшей мере, поставлены под вопрос действительностью. В его воззрениях на мир экономики верным остается лишь представление об образовании общества, все более и более определяемого ритмом производства. Но и эту концепцию он разделял с буржуазной идеологией своей эпохи, полной веры в будущее. Буржуазные иллюзии относительно науки и технического прогресса, разделяемые авторитетными социалистами, породили цивилизацию укротителей машин, которая вследствие конкуренции или воли к власти может распасться на враждебные блоки, но в плане экономики остается подчиненной одним и тем же законам: аккумуляции капитала, рационализации и беспрерывного роста производства. Политические различия, касающиеся большего или меньшего могущества государства, бывают ощутимы, но экономическое развитие способно свести их на нет. Только разница во взглядах на мораль, только формальная добродетель, противопоставленная историческому цинизму, кажется незыблемой, Но и в этом случае императив производства довлеет над обоим мирами и фактически — в плане экономики — превращает их в единое целое.

Как бы там ни было, если экономический императив и невозможно отрицать, то его последствия оказываются совсем не такими, как их представлял себе Маркс. Экономически капитализм угнетает посредством накопления. Он угнетает тем, что уже накоплено, аккумулирует в процессе самовозрастания и чем больше аккумулирует, тем сильнее эксплуатирует. Маркс не представлял иного выхода из этого порочного круга, кроме революции. С ее приходом, полагал он, накопление окажется необходимым лишь в той малой степени, в какой оно обеспечивает поддержание общественного производства. Но революция в свой черед индустриализируется, и тогда становится очевидным, что накопление зависит не от капитализма, а от самой техники и что машина, так сказать, взывает к машине. Любое жизнеспособное общество нуждается в накоплении, а не в расточении своих доходов. Оно накапливает, чтобы расти самому и наращивать свою мощь. Будь оно буржуазным или социалистическим, это общество откладывает справедливость на будущее ради укрепления своей силы.

Но одна сила неминуемо сталкивается другими. Она оснащается и вооружается, поскольку и другие делают то же самое. Она не перестает заниматься накоплением — и будет заниматься им до тех пор, пока ей не удастся в одиночку овладеть всем миром, ради чего, разумеется, она должна будет развязать войну. Вплоть до этого момента пролетариат едва получает то, что ему необходимо для существования, Революция бывает вынуждена путем огромных человеческих издержек создавать промежуточное индустриально‑капиталистическое общество. Рента заменяется людскими страданиями. Рабство становится всеобщим, а небесные врата остаются закрытыми. Таков экономический закон мира, живущего культом производства, а действительность оказывается еще более кровавой, чем этот закон.

Революция, загнанная в тупик своими буржуазными противниками и нигилистическими поборниками, оборачивается рабством. Если она не сумеет пересмотреть свои принципы и избрать иные пути, у нее не останется иного выхода, кроме рабских мятежей, потопляемых в крови, до жуткой надежды на атомное самоубийство. Воля к власти и нигилистическая борьба за мировое господство не просто разогнали туман марксистской утопии. Она в свой черед стала историческим фактом, который можно использовать, как и любой другой исторический факт. Она, желавшая подчинить себе историю, затерялась в ней; она, стремившаяся воспользоваться любыми средствами, сама стала циничным средством достижения самой банальной и самой кровавой из возможных целей. Непрерывное развитие производства отнюдь не разрушило капиталистический строй в угоду революции. Оно в равной степени разорило и буржуазное и революционное общество в угоду звероголовому идолу власти.

###### \* \* \*

Каким же образом социализм, называющий себя научным, мог дойти до такого противоречия с фактами? Ответ прост: он ненаучен. Крах социализма обусловлен его довольно двусмысленным методом, притязающим одновременно на детерминизм и пророчество, диалектику и догму. Если дух — всего лишь отражение вещей, он может опережать их ход разве что гипотетически. Если теория определяется экономикой, она может описывать производство в прошлом, но отнюдь не в будущем, второе остается всего лишь вероятностью. Задача исторического материализма может состоять лишь в критике современного общества, а об обществе будущего он — оставаясь научным — может лишь строить предположения. Не потому ли, кстати, его главный труд называется «Капиталом», а не «Революцией»? Но Маркс и марксисты взялись за пророчества о будущем и о коммунизме в ущерб своим же постулатам и научному методу.

Эти пророчества могли бы быть научными, не претендуй они на абсолютность. Но марксизм не научен, а в лучшем случае наукообразен. Он — воплощение коренного разлада между научным разумом, плодотворным орудием поиска мысли и даже бунта, и разумом историческим, детищем немецкой идеологии, порожденным ею в процессе отрицания всех высших принципов. Исторический разум не есть разум, который, согласно своему предназначению, судит о мире. Притязая на суждение о мире, он в то же время движет им. Увязнув в гуще событий, он силится ими управлять. Он относится к миру и как наставник, и как завоеватель. Впрочем, эти туманные определения скрывают за собой наипростейшую суть, Если свести человека к истории, у него не останется иного выбора, кроме растворения в ее шуме и ярости или придания ей обличья человеческого разума. Следовательно, история современного нигилизма есть всего лишь затянувшаяся попытка придать истории видимость порядка, который был ею утрачен, — придать чисто человеческими силами, а то и просто силой. Такой псевдоразум в конце концов становится неотличимым от стратегии завоевания и ждет своего часа, чтобы взойти на престол идеологической империи. Так какое же отношение все это имеет к науке? Нет ничего менее воинственного, чем разум. История не делается со щепетильностью ученого; тот, кто претендует на научную объективность, тем самым отрекается от участия в историческом творчестве. Разум не проповедует, а ввязавшись в проповедь, перестает быть разумом. Вот почему исторический разум иррационален и романтичен, вот почему он напоминает то систематизированный бред сумасшедшего, то мистическое утверждение слова божия.

В конечном счете, от пророчеств Маркса, противоречащих его же двум основным принципам — экономике и науке — осталось лишь страстное провозвестие некоего события, которое должно произойти в весьма отдаленном будущем. Любимой уловкой марксистов являются речи о затянувшейся отсрочке этого события и о том, что в один прекрасный день им будет оправдано все. Иначе говоря, мы находимся в чистилище, и нас уверяют, что ада не будет.

В связи с этим возникает проблема иного порядка. Если борьбы одного или двух поколений в процессе благоприятного экономического развития достаточно для достижения бесклассового общества, то жертвы, приносимые участниками этой борьбы, вполне оправданны: ведь они видят будущее во вполне конкретном обличье, в облике своего ребенка, например. Но если не хватит и жертв многих поколений и мы должны вступить в бесконечную полосу разрушительных всемирных битв, нам придется искать опору в вере, чтобы научиться умирать и умерщвлять. Беда в том, что эта новая вера основывается на чистом разуме не в большей мере, чем все предыдущие.