

ББК 87.8
УДК 141



МІЖНАРОДНИЙ ФОНД "ВІДРОДЖЕННЯ"
ПРОГРАМА "ТРАНСФОРМАЦІЯ ГУМАНІТАРНОЇ ОСВІТИ В УКРАЇНІ"

Розроблено за підтримки Фонду міжнародного співробітництва
Українського державного університету імені Шевченка

СУЧАСНА ЗАРУБІЖНА ФІЛОСОФІЯ

ТЕЧІЇ І НАПРЯМИ

ХРЕСТОМАТІЯ

Допущено Міністерством освіти України

*Навчальний посібник для студентів гуманітарних
факультетів вищих навчальних закладів*

КИЇВ
ВАКЛЕР
1996

1 Дильма

ББК 87.6

УДК 141



*Розповсюдження та тиражування без офіційного дозволу
видавництва заборонено*

Упорядники В.В.Лях, В.С.Пазенок
Головний редактор С.Л.Удовік
Науковий редактор О.В.Білий
Редактори І.А.Аніна, С.М.Іващенко, В.Л.Кабак.

ISBN 966-543-070-X

© Ваклер, 1996

© В.В.Лях, В.С.Пазенок –
упорядкування, 1996

Жан-Поль Сартр

У хрестоматії подано з деякими скороченнями переклад вступу та першої частини ("Проблеми Ніщо") фундаментальної праці відомого французького філософа-екзистенціаліста Жан-Поля Сартра (1905–1980) "Буття і Ніщо". Філософське вчення Ж.-П. Сартра більш відоме широкому загалу через його художні твори (романи "Нудота", "Слова", збірка оповідань "Мур", драматичні п'єси) та висловлені в них парадоксальні афоризми: "Пекло – це інші люди", "Людина засуджена на свободу", "Я відповідальний за самого себе і за всіх", "Ми ніколи не були такими вільними, як під час фашистської окупації" та інші. А тим часом, філософська позиція Сартра має строго логічне обґрунтування, яке своєю скрупульозністю не поступається аналітичним викладкам М. Хайдеггера.

У запропонованій праці Сартр розглядає два види буття: "буття-в-собі" (*etre-en-soi*), або предметне буття, та "буття-для-себе" (*etre-pour-soi*), або буття людської свідомості. "Буття-у-собі" характеризується абсолютною нерухомістю, масивністю, непроникністю для свідомості тощо. Зустріч свідомості з байдужим буттям викликає почуття "нудоти". Згідно з попередньо визначеною феноменологічною установкою, мислитель прагне зняти, вилучити будь-які "людські", осмислені визначення буття-в-собі, тому воно позбавлене руху, становлення, активності. Єдине позитивне, і водночас самодостатнє визначення цього буття таке: "Буття є те, що воно є" (*Sartre J.-P. L'Être et le Néant. - Paris, 1947. - P.34*).

На відміну від буття-в-собі буття-для-себе відзначається абсолютною рухомістю, плінністю, активністю та порожністю. Свідомість не має ніякого субстанційного, вона існує лише в міру того, як з'являється. За Сартром, свідомість – це "Ніщо" (негація, заперечення, запитання), і в цьому розумінні являє собою такий самий абсолют, як і буття-в-собі. У зовнішньому світі речей "Ніщо" виступає як "недостатність", "рідкість", або як "щільна" чи "отвір". Філософ обґрунтовує "онтологізм", об'єктивність і самодостатність виявленої ним сфери "Ніщо". Це у свою чергу веде до визнання її абсолютності, роблячи "ніщо" визначальною характеристикою людського буття. Таку можливість людини привнести в світ "ніщо" Сартр назвав "свободою", котра відповідно набуває того ж таки "онтологічного" статусу. "Свобода" у Сартра – онтологічна структура людського буття, що виступає як чиста негативна діяльність. Як і інші його екзистенційні поняття, вона має безпосередній зв'язок з попередньо обраною концепцією феноменологічної свідомості. Ця феноменологічна позиція зумовлює також безпосередню "очевидність" свободи: вона одвічно притаманна людському існуванню. Внаслідок цього людина не може вибирати, бути чи не бути вільною: "Людина засуджена бути вільною" (*Sartre J.-P. Op. cit. - P.639*).

Екзистенціалістська концепція Сартра пропонує нам позицію відокремленого індивіда, що має мужньо і послідовно відкидати від себе "заклики", "завбливості" світу, відстоюючи своє право на безпосередній (нічим не детермінований) вибір.

Однак це не означає, що екзистенціалізм "помер" остаточно і безповоротно. Більшість його понять і смислових утворень вийшли в повсякденний обіг і контекст західної культури. Окремі його розгалуження знаходимо у психології, соціології, педагогіці тощо. Окрім того, нафос індивідуального подолання репресивних тенденцій світу арештою ніколи не згасав у культурно-історичному розвитку, та навіть і сьогодні ми його подибуємо в різних варіантах здійснення певної програми, що відома під назвою "мистецтво жити". Зокрема, доніть плідною виявилася спроба побудувати на цій основі систему індивідуального самовизначення, сформувати смислове ядро екзистенції. Отже, і в цьому плані "філософія існування" не втратила свого значення, а її класичні твори продовжують спонукати людську думку до пошуків визначальних характеристик людського буття.

БУТТЯ І НІЩО НАРИС ФЕНОМЕНОЛОГІЧНОЇ ОНТОЛОГІЇ*

ВСТУП

У ПОШУКАХ БУТТЯ

I. ФЕНОМЕН

Сучасне мислення досягло значного прогресу в редукуванні існуючого до серії феноменів, що його маніфестують. Метою цього редукування було знайти можливість подолання певної кількості дуалізмів, які заважають філософії, і

* Sartre J.- P. L'Être et le Neant. Essai d'ontologie phenomenologique. – Paris, 1943.

© Sartre J.- P., 1943.

© Переклад – В.В. Лях., 1996.

поставити на їхнє місце монізм феномена. Чи була ця спроба успішною?

У першу чергу ми звичайно повинні позбутися того дуалізму, який протиставляє в існуючому внутрішнє зовнішньому. Для існуючого більше немає зовнішнього, якщо під цим розуміти поверхневу оболонку, що приховує від погляду справжню природу об'єкта. А ця істинна природа, у свою чергу, якщо це має бути утаєна реальність речі, яку можна передчувати або передбачати, але якої годі досягти, оскільки це є "внутрішнє" розглядуваного об'єкта – така природа більше не існує. Феномени, що маніфестують існує, не є ні зовнішніми, ні внутрішніми, всі вони рівноцінні і співвідносяться з іншими феноменами, жоден з них не є переважачим. Наприклад, сила не є метафізичним потягом (*conatus*) невідомого виду, прихованим по той бік її проявів (прискорення, відхилення тощо); вона являє собою сукупність цих проявів. Подібним чином електричний струм не має таємного зворотного боку; це є лише сукупність фізико-хімічних дій, які його проявляють (електроліз, розжарення вуглецевої нитки, переміщення стрілки гальванометра тощо). Жодна з таких дій сама по собі не є достатньою для того, аби розкрити його. Проте ніяка дія не вказує на щось, що було б по той бік неї; вона вказує лише на саму себе і на цілісну серію.

Цілком зрозуміло, що дуалізм буття і феномена не має більше легального статусу в філософії. Феномен співвідноситься з цілою серією проявів, а не з прихованою реальністю, яка мовби ввібрала в себе все буття існуючого. Він у в своїй частковості не є суперечливою маніфестацією цього буття. Щодо зовнішнього, яке люди припускали в ноуменальній реальності, то вони уявляли феномен як щось суто негативне. Це було те, "що не є буття"; він не мав іншої форми існування, окрім ілюзії і помилки. Проте навіть таке існування було запозиченим. Воно само було оманюю, і філософи стикалися з великими труднощами при відстоюванні зчеплення існування феномена, оскільки він сам по собі не може бути абсорбованим у глибочинь нефеноменального буття. Але коли ми одного разу втекли від того, що Ніцше назвав "ілюзією світу-поза-сценою", і якщо ми більше не віримо в буття-поза-феноменом, то тоді феномен стає цілком позитивним і його сутністю є "проявлене".

яке більше не протистоїть буттю, а, навпаки, виступає його мірилом. Буття існуючого характеризує якраз те, що його проявляє. Таким чином, ми підійшли до ідеї феномена, саме такого, якого ми, наприклад, подибуємо в "феноменології" Гуссерля або Хайдеггера – феномен або відносно-абсолютне. Відносність феномена залишається, позаяк "з'являтися", по суті, припускає когось, для якого щось з'являється. Одначе він не має подвійної відносності кантівського *Erscheinung*². Це – не виступ на поверхні істинного буття, котре для нього могло би бути абсолютним. Те, що для нього є безумовним, це – те, що він є проявом самого себе. Феномен може бути вивчений і описаний як такий, якому властиве безумовне вказування на самого себе.

Дуалізм потенційного й актуального руйнується одним помахом. Актуальним є все. Позаду актуального не існує ніякого потенційного, ані *hexis* (досвідченості), ані сили. Ми, скажімо, відмовляємося вбачати під "генієм" – у тому розумінні, в якому говоримо, що Пруст "мав геніальність", або що він "був" геній – особливу здатність продукувати певні твори, яка повністю не вичерпується в тому, що зроблено ним. Геній Пруста не полягає ні в його творах, розглянутих ізольовано, ні в суб'єктивній здатності продукувати їх; це – творчість, що розглядається як цілісна маніфестація цієї особистості.

Ось чому ми, зрештою, так само можемо відкинути дуалізм видимості й сутності. Видимість не приховує сутності, а проявляє її; вона є цією сутністю. Сутність існуючого не є більше властивістю, зануреною в порожнину цього існуючого; вона – це закон прояву, який панує над послідовністю даних проявів, першопричина цієї серії. Номіналізму Пуанкаре, котрий визначав фізичну реальність (наприклад, електричний струм) як суму її різних маніфестацій, Дюгем правомірно протиставив власну теорію, яка спирається на поняття синтетичної єдності цих маніфестацій. Звичайно, феноменологія – це щось інше, ніж номіналізм. Але сутність, як першопричина серії, є напевно лише причинним зв'язком проявів; це є прояв сам по собі. Сказане пояснює, як можливо мати інтуїцію сутності (приміром, *Wesensschau* Гуссерля). Феноменальне буття проявляє саме себе; воно

² *Erscheinung* (нім.) – проявлене, зовнішнє, зовнішній вигляд. Прим. перекл.

проявляє як свою сутність, так і своє існування, і це є нічим іншим, як добре зчепленою серією його проявів.

Чи означає це, що, зводючи існуюче до його проявів, ми досягли успіхів у подоланні всіх дуалізмів? Радше здається, що ми їх перетворили на новий дуалізм: скінченного та нескінченного. Однак, фактично, існуюче не може бути зведеним до скінченної серії проявів, оскільки кожен з них має відношення до предмета, що постійно змінюється. Незважаючи на те, що об'єкт здатний розкривати себе лише через окремих *Abschattung*^{*}, поодинокий факт його буття, наявність суб'єкта передбачає можливість існування різноманітних точок зору на цей *Abschattung*. Цього досить для того, щоб при розгляді *Abschattung* множити його до нескінченності. Більше того, якщо серія проявів скінченна, то це могло б означати, що перші прояви не мали б змоги знову проявитися, що абсурдно, або що вони можуть бути дані одночасно, відразу, що є ще більшим абсурдом. Справді, зрозуміймо, що наша теорія феномена замінює реальність речі об'єктивністю феномена, і що вона засновує його посилення на нескінченність. Реальність цієї чашки полягає в тому, що вона є тут, і що вона – не я. Ми проявимо це, сказавши, що серія її проявів пов'язана з певним законом, який не залежить від моєї примхи. Однак прояв, зведений до самого себе і без посилення на ту серію, частину якої він собою являє, може бути лише інтуїтивною і суб'єктивною повнотою, відповідно до способу, котрим суб'єкт діяв. Якщо феномен є проявом себе як трансцендентного, то необхідно, щоб сам суб'єкт виходив за межі прояву в напрямі до цілісної серії, членом якої він є. Він мусить зрозуміти Червоне через своє сприйняття червоного. Під Червоним тут мається на увазі закон серії (електричний струм через електроліз і т.д.). Проте якщо трансцендентність об'єкта ґрунтується на каузальній необхідності, згідно з якою феномен завжди має виходити за свої межі, то результатом є те, що за цим принципом об'єкт постулює серію своїх проявів як нескінченну. Таким чином, феномен, що є скінченим, сам по собі вказує на свою скінченність, але водночас для того, аби бути скопленим у вигляді прояву-того-що-проявляється, він вимагає, щоб його піднесли до нескінченності.

* *Abschattung* (нім.) – відтінок, нюанс. Прим. перекл.

Ця нова опозиція "скінченності і нескінченності", або краще, "нескінченності в скінченності", заміщає дуалізм буття і прояву. Фактично, те, що з'являється, то – лише аспект об'єкта, а об'єкт є водночас всередині цього аспекту і поза ним. Він є цілком всередині, якраз у цьому аспекті, проявляючи сам себе; він виказує себе як структура феномена, яка водночас є законом серії. Об'єкт є цілком зовні і для цієї самосерії ніколи не з'явиться й не може з'явитися. Таким чином, зовнішнє протистоїть внутрішньому в якійсь новий спосіб, а буття-яке-не з'являється – проявленому. Це мовби певна "потенція" повертається для того, щоб оселитися в феномені і надати йому відповідної трансцендентності – потенція, яка має бути розгорнута в серію реальних або можливих проявів. Геніальність Пруста, якщо навіть звести її до створених ним праць, не дорівнює нескінченності можливих точок зору на його доробок і таких, які ми будемо висловлювати щодо "невичерпності" Прустівської творчості. Однак чи не є ця невичерпність, що натякає на трансцендентність і посиляється на нескінченність, "досвідченістю" (*hexis*) стосовно об'єкта на саме той момент, коли хтось сприймає його. Зрештою, ця сутність докорінно відрізняється від індивідуального сприйняття, в якому проявляє себе, хоча за принципом вона є те, що повинно мати здатність проявляти себе через нескінченну серію індивідуальних маніфестацій.

Що ми набули чи втратили, замінивши розмаїття опозицій єдиним дуалізмом, на якому всі вони ґрунтуються? Незабаром ми це побачимо. На даний момент перший наслідок "теорії феномена" полягає в тому, що проявлене не співвідноситься з буттям так, як Кантівський феномен співвідносився з ноуменом. З цього часу за проявленим нема нічого, воно вказує лише на саме себе (й цілісну серію проявів), і не може спиратися ні на яке інше буття, окрім власного. Виявлене не здатне бути нічим іншим, як тільки тонасеннюкою плівкою ніщо, яка відділяє буття-предмет від буття-абсолюту. Якщо сутністю прояву є проявлення (*paraître*), яке вже не протистоїть якомусь іншому буттю, то цілком правомірно виникає проблема буття цього проявлення. Це й є та проблема, якою ми тут займатимемося, і яка буде відправним пунктом у нашому дослідженні буття і ніщо.

II. ФЕНОМЕН БУТТЯ І БУТТЯ ФЕНОМЕНА

Феномен не підтримується ніяким існуванням, відмінним від його власного; він має власне буття. Найпершим буттям, на яке ми натрапляємо в нашому онтологічному дослідженні є буття прояву. Чи воно само являє собою прояв? Спершу здається, що саме так. Феномен – це те, що проявляє себе, а буття відповідним чином проявляє себе в усьому цьому, як тільки ми можемо говорити про нього, і як тільки маємо певне його розуміння. Тому для нього мусить існувати феномен буття, прояв буття як такий, що піддається описові. Буття має розкриватися нам через якийсь різновид безпосереднього доступу – в нудзі, нудоті тощо, а онтології слід бути описом феномена буття, як воно розкриває себе; тобто без посередника. Проте створення будь-якої онтології ми мусимо розпочати з попереднього запитання: чи таким чином феномен буття досягає ідентичності з буттям феномена? Або, інакше кажучи, те буття, яке проявляє себе для мене, яке з'являється мені, чи має воно ту ж саму природу, що й буття існуючого, котре з'являється мені? Здається, що тут немає труднощів. Гуссерль показав, як завжди залищається можливою ейдетична редукція; тобто, як повсякчас зберігається здатність переходу від конкретного феномена до його сутності. Для Хайдеггера також "людська реальність" є онтико-онтологічною; тобто завжди можливий перехід від феномена до буття. Але перехід від часткового об'єкта до сутності – це перехід від гомогенного до гомогенного. Чи є таким процес переходу від існуючого до феномена буття: чи є перехід від існуючого в напрямі до феномена буття справді переходом від нього до його буття таким самим, як перехід від часткового виду червоного до його сутності? Дозвольте нам розглянути це в подальшому.

У частковому об'єкті повсякчас можна розрізнити такі якості як колір, запах і т.д. І виходячи з цього, завжди можливо визначити сутність, на яку вони вказують, так само як знак вказує на своє значення. Тотальність "об'єкт-сутність" утворює організоване ціле. Сутність не є в об'єкті: вона являє собою значення об'єкта, закон серії проявів, які

розкривають його. Але буття не є ні однією з якостей об'єкта, властивістю буття, що сприймається разом з іншими, ні значенням об'єкта. Об'єкт не відноситься до буття як до значення; наприклад, годі було б визначити буття як присутність – оскільки відсутність також розкриває буття, бо не бути тут все ще означає бути. Об'єкт не володіє буттям, а його існування – то не участь у бутті, і не якийсь наш вид відношення. Він є. Це єдиний спосіб визначити манеру його буття; тому що об'єкт не приховує його буття; і тим більше не розкриває його. Об'єкт не приховує його, для нього було б даремним намагатися відштовхнути в бік якісь якості існуючого для того, аби виявити буття позаду них; буття однаковою мірою є буттям їх усіх. Об'єкт не проявляє буття, для нього було б даремним відсилати самого себе до об'єкта для того, щоб схопити своє буття. Існуюче – то феномен; це означає, що воно позначає себе як організовану цілісність якостей. Воно позначає себе, а не своє буття. Буття є просто умовою всіх проявів; воно є буття-для-прояву (*etre-pour-devoiler*), а не проявлене буття (*etre devoile*). Що ж означає це переважання в онтологічному плані, про яке говорив Хайдеггер? Напевно, я можу переважати цей стіл, або цей стілець у іншому бутті, і порушити питання про буття-стола або буття-стілця¹. Проте в ту саму мить, коли я відвертаю свої очі від стола-феномена задля того, щоб зафіксувати буття-явище, котре більше не виступає умовою всякого прояву, але яке саме щось проявляє – феномен, як такий, у свою чергу, потребує якогось буття, на основі якого він міг би себе розкривати.

Якщо буття феномена не знаходить вирішення в феномені буття і коди, незважаючи на це, ми не можемо щось сказати стосовно буття, не розглядаючи цей феномен буття, то тоді передовсім треба встановити точне відношення, яке пов'язує феномен буття з буттям феномена. Ми зможемо це зробити легше, якщо візьмемо до уваги, що загальний підсумок попередніх зауважень безпосередньо стимулювався проявами інтуїції щодо феномена буття. Розглядаючи небуття як умову прояву, а буття як прояв, який може бути зафіксований у поняттях, ми передусім зрозуміли, що знання саме по собі неспроможне давати підставу для буття; тобто, що буття феномена годі звести

¹ Або: "... питання про стола-буття або стільця-буття". Прим. перекл.

до феномена буття. Одним словом, феномен буття є "онтологічним" у тому розумінні, як ми говоримо про онтологічне доведення св. Ансельма і Декарта. Він – це поклик до буття; як феномен він потребує якоїсь основи, що є трансфеноменальною. Феномен буття вимагає трансфеноменальності буття. Це не означає, що буття перебуває утаємненим за феноменом (ми бачили, що феномен не приховує буття), і що феномен є проявом, який відсилає до певного виду буття (феномен існує *лише як прояв*; тобто він сам указує на основу буття). Виходячи з попередніх міркувань, ми маємо взяти до уваги те, що буття феномена (незважаючи на спільну з феноменом поширеність) не здатне бути предметом феноменальної умови – яка існує лише доти, доки вона себе проявляє – і що, отже, воно перевершує знання, яке ми маємо про нього, і забезпечує основу для такого знання.

III. ДОРЕФЛЕКТИВНЕ COGITO І БУТТЯ PERCIPERE

Можливо спробують заперечити, що згадувані стосовно всього цього труднощі стосуються певної концепції буття, певного виду онтологічного реалізму, зовсім несумісного з самим поняттям *прояву*. Буття прояву визначає той факт, що воно з'являється. І оскільки ми обмежили реальність до феномена, то можемо сказати, що він є як тільки він з'являється. Чому б не просунути цю ідею до її крайньої межі і зазначити, що буття прояву є його проявлення? Це просто спосіб знаходження нових слів для того, аби прикрити старий вислів Берклі: "*Esse est percipi*"*. І фактично саме це зробили Гуссерль і його послідовники, коли після здійснення феноменологічної редукції вони трактують ноему як нереальне й оголошують, що їхнє *esse* є *percipi*.

Здається, що славнозвісна формула Берклі не може задовольнити нас – через дві суттєві причини: одна стосується природи *percipi*, інша – природи *percipere*.

Природа percipi. Якщо кожна метафізика фактично передбачає теорію пізнання, то кожна теорія пізнання у

* Бути – значить бути у сприйнятті (лат.). Прим. перекл

свою чергу передбачає якусь метафізику. З-поміж усього іншого це означає, що ідеалізм, орієнтований на редукування буття до знання, яке ми про нього маємо, першим наважився дати деякий різновид гарантії щодо буття знання. З іншого боку, якщо він розпочинається (через прийняття знання як даного) без буття, стурбованого встановленням основи для свого буття, і якщо потім він стверджує, що *esse est percipi*, то цілісність "сприйняття-що-сприймається" втрачає опору у вигляді міцного буття і таким чином провалюється в ніщо. Тому буття знання не може вимірюватися знанням; воно не підкоряє *percipi*.⁸ Отже, буття-основа (*l'etre-fondement*) для *percipere* і *percipi* не може належати до *percipi*; воно мусить бути трансфеноменальним. Повернімось тепер до відповідного пункту. Ми вже погодилися з тим, що *percipi* відсилає до несуб'єктивного буття в напрямі закону прояву, але все ще відстоюємо те, що це трансфеноменальне буття є буттям суб'єктивним. Таким чином, *percipi* має посилатися на *percipiens* – обізнаний на знання, а знання на буття того, хто знає (зважаючи на його стан буття, а не буття знання); тобто знання відсилає до свідомості. Це – те, що розумів Гуссерль; якщо ноема для нього є чимось нереальним, співвідносним з ноезою, і якщо її онтологічним законом є *percipi*, то ноеза, навпаки, з'являється йому як реальність, характерний закон для якої – подання себе рефлексії, що знає її як "те, що вже до цього було". Для цього закону буття статус обізнаного суб'єкта означає бути – свідомим. Свідомість не являє собою часткове знання, котре можна було б назвати внутрішнім смислом, або самопізнанням; вона є виміром трансфеноменального буття в суб'єкті.

Придивімося уважніше до цього виміру буття. Ми сказали, що свідомість є буття, що знає, виходячи з її здатності бути, а не пізнавати. Це означає, що ми повинні відкинути примат знання, якщо хочемо обґрунтувати це ж знання. Звичайно, свідомість може пізнавати і пізнавати себе. Але вона в самій собі є щось інше, ніж знання, що звернене на самого себе.

⁸ Само собою зрозуміло, що будь-яка спроба замінити *percipere* іншим аттюдом реальності так само залилася б безплідною. Якщо припустити, що буття проявляється в людині в "діянні", то тоді ще потрібно було б підкріпити буття цього діяння поза дією.

Як показав Гуссерль, усяка свідомість є свідомістю чогось. Це означає, що нема свідомості, яка б не була *покладанням* (*position*) щодо якогось трансцендентного об'єкта, або, коли хочете, що свідомість не має "вмісту" (*contenu*). Слід відмовитися від цих нейтральних "даних", які, відповідно до системи вибраних рекомендацій, засновували б себе "у світі", або "у психиці". Стіл – не у свідомості – і навіть не в здатності уявлення. Він – у просторі, поруч з вікном і т.д. Справді, існування столу для свідомості є центром непрозорості і знадобився б нескінченний процес для того, щоб скласти опис загального змісту якоїсь речі. Ввести цю непрозорість у свідомість означало б посилання на нескінченну інвентаризацію, яку вона мала б провести щодо самої себе, зробити з свідомості річ і відмовитися від *cogito*. Першою процедурою філософії має стати виштовхування речей зі свідомості і відновлення їхнього справжнього зв'язку зі світом, усвідомлення того, що свідомість є позиційною свідомістю щодо світу. Будь-яка свідомість позиційна в тому розумінні, що вона виходить за межі самої себе (*se transcende*) з тим, задля того, аби досягнути якогось об'єкта, і вичерпує саму себе в цьому процесі покладання (*position*). Усе, що є *інтенцією* в моїй теперішній свідомості, спрямовано назовні, до столу; будь-яка моя пізнавальна або практична діяльність, кожна моя емоційність даної миті виходять за межі самих себе, вони спрямовуються на стіл і поглинаються ним. Будь-яка свідомість не є знанням (наприклад, існують емоційні стани свідомості), але будь-яка пізнавальна свідомість не може бути нічим іншим, окрім знання про свій об'єкт.

Проте необхідна і достатня умова для того, аби пізнавальна свідомість була знанням про об'єкт, полягає в тому, щоб вона була усвідомленням самої себе як буття, що пізнає. Ось необхідна умова: якби моя свідомість не була свідомістю існуючої свідомості цього столу, то вона була б свідомістю цього столу при відсутності свідомості буття. Або, інакше кажучи, вона була б свідомістю, що не знала б про саму себе, несвідомою свідомістю – що є абсурдом. А ось достатня умова: достить мені мати свідомість наявності свідомості цього столу для того, щоб я дійсно мав свідомість. Цього замало, звичайно, задля того, аби обстою-

вати, що цей стіл існує в собі, але принаймні досить для твердження, що він існує для мене.

Чим є ця свідомість свідомості? Ми настільки постраждали від ілюзії примату знання, що ладні відразу зробити зі свідомості якусь *ідею ідеї* в манері Спінози; тобто знання про знання. Ален, бажаючи прояснити смисл фрази "Знати означає бути свідомим знання", інтерпретував її таким чином: "Знати – це знати, що хтось знає". Отже, як би ми визначили рефлексію чи позиційну свідомість свідомості, або ще краще, знання свідомості? Це була б свідомість повна і спрямована на якусь річ, що не є нею; тобто на свідомість як об'єкт рефлексії. Таким чином, вона трансцендентувала б сама себе і, як позиційна свідомість про світ, висчерпувала б себе у цьому спрямуванні на свій об'єкт. Лише цей об'єкт, саме він, був би свідомістю.

Нам здається неможливим прийняти таку інтерпретацію свідомості. Фактично, зведення останньої до знання спричиняє наші попередні зауваження до свідомості суб'єкт-об'єктного дуалізму, що є типовим для знання. Але якщо приймаємо закон парності знавця-знаючого, то тоді буде потрібен третій термін для того, аби знавець у свою чергу став знаючим, і ми опинимось перед дилемою. Або зупиняємось на будь-якому елементі серії – знавець, знаючий знавець, знавець стосовно знаючого знавця і т.д. У цьому випадку тотальність феномена падає в незнання; тобто ми завжди наштовхуємось на рефлексію, котра не усвідомлює себе, і на кінцеве поняття. Або ж ми стверджуємо необхідність нескінченної регресії (*ідея ідейної ідеї* тощо), що є абсурдним. Таким чином, до необхідності онтологічно встановити свідомість ми мусимо додати нову необхідність: тобто визначити її епістемологічно. Чи зобов'язані ми після всього цього вводити закон такої парності у свідомість? Саме свідомість не є дуалістичною. Якщо ми хочемо уникнути нескінченної регресії, то повинні ігнорувати безпосереднє, некогнітивне відношення Я до самого себе.

До того ж, рефлектуюча свідомість постулює свідомість, що рефлектує, як свій об'єкт. У цьому акті рефлексії я переходжу межі судження про свідомість, що рефлектує; я присоромлений нею, я пишаюсь нею, я бажаю її, я заперечую її і т.д.

V. ОНТОЛОГІЧНЕ ДОВЕДЕННЯ*

Буттю не було віддано те, що йому належить. Ми вважали, що обійдемося без припущеної трансфеноменальності стосовно буття феномена, оскільки розкрили трансфеноменальність буття свідомості. Навпаки, ми дійшли думки, що ця сама трансфеноменальність вимагає того ж, що і буття феномена. Існує "онтологічне доведення", котре впливає не з рефлексивного *cogito*, а з дорефлексивного буття *recréiens*. Зараз ми спробуємо це продемонструвати.

Усяка свідомість є свідомістю про щось. Це визначення свідомості може бути взято у двох добре розрізняваних розуміннях: або ж ми маємо на увазі під цим те, що свідомість встановлює буття свого об'єкта, або це означає, що вона у своїй глибинній природі є відношенням до якогось трансцендентального буття. Проте перше значення формули руйнується само по собі: бути свідомим про щось – це бути перед якоюсь конкретною і наповненою присутністю, що не є свідомістю. Звичайно, можна мати свідомість відсутності. Проте ця відсутність з необхідністю виявляє певне тло присутності. Однак, як ми бачили, свідомість є реальною суб'єктивністю, а враження – це суб'єктивна повнота. Але ця суб'єктивність не може вийти з самої себе, щоб встановити якийсь трансцендентний об'єкт, надаючи йому повноту враження. Якщо ж хочуть, за будь-яку ціну, встановити буття феномена, що залежало б від свідомості, то потрібно, аби об'єкт відрізняв себе від свідомості не через свою присутність, а через свою відсутність, не через власну повноту, а через своє ніщо. Якщо буття належить до свідомості, то об'єкт не являє собою свідомість не в тому розумінні, що він є інше буття, а в тому, що він – у небутті. Це є його потяг до нескінченності, про який ми говорили в першій частині цього твору. Приміром, для Гуссерля поживавлення гілетичного ядра лише через інтенції, що можуть знайти свою повноту в цьому гіле (*hyle*), зовсім не досить для того, щоб змусити нас вийти з суб'єктивності. інтенції справді об'єктивні – це

* За браком місця випущено IV-й розділ "Буття *recréiens*". Прим. переклад

інтенції пусті, інтенції, які передбачають через теперішні й суб'єктивні прояви нескінченну загальну низку проявів.

Далі нам неодмінно слід зрозуміти, що інтенції націлені на прояви, які ніколи не даються водночас. Для нескінченної низки термінів у принципі неможливе одночасне існування перед свідомістю, так само, як і їхня відсутність, окрім одного, котрий виступає основою об'єктивності. Якщо присутні ці враження – навіть в нескінченній кількості, – то вони розчиняються в суб'єктивності, саме їхня відсутність дає їм об'єктивне буття. Отже, буття об'єкта є чисте небуття. Воно визначається як *недостатність* (*manque*). Це саме те, що ховається, і в принципі ніколи не може бути даним, те, що видає себе зникаючими і послідовними контурами.

Проте як може небуття бути основою буття? Як суб'єктивне, відсутнє, очікуване стає через це об'єктивним. Велика радість від того, що я сподіваюсь, біль, що я маю сумнів, одержуючи від цього факту певну трансцендентність. Щодо цього я згоден. Але така трансцендентність в іманентності не змушує нас вийти з суб'єктивності. Це правда, що речі даються профілями, – тобто, простіше, через прояви. І правда, що кожен прояв відсилає назад до інших проявів. Однак кожен із них уже в самому собі є трансцендентним буттям, а не суб'єктивним матеріалом вражень – повнотою буття, а не недостатністю – присутністю, а не відсутністю, саме тому даремно намагатися зробити фокус, обґрунтовуючи *реальність* об'єкта на суб'єктивній повноті вражень, а його об'єктивність – на небутті; ніколи об'єктивне не вийде з суб'єктивного, трансцендентне – з іманентного, а буття – з небуття. Але скажуть, що Гуссерль саме так визначав свідомість як трансцендентне. Справді, це якраз те, що він встановив, зробивши суттєве відкриття. Проте від тої миті, коли з нами, сутність якої є *регісірі*, він робить ірреальне, корелят нозі, мислитель загалом зраджує своєму принципу.

Свідомість являє собою свідомість про щось: це означає, що трансцендентність – суттєва (*constitutive*) структура свідомості; тобто, що свідомість народжується *віднесеною* (*portée sur*) до якогось буття, що не є нею. Це саме те, що ми називаємо онтологічним доведенням. Безсумнівно, можуть заперечити, мовляв, існування цієї вимоги свідомості

зовсім не свідчить про те, що вона має бути задоволена. Проте це заперечення не може мати значення супроти того, що Гуссерль назвав інтенційністю і якій він, безперечно, не надавав суттєвого характеру.

Сказати, що свідомість – це свідомість про щось, означає, що у свідомості нема буття за межами цього певного зобов'язання бути інтуїцією, що проявляє щось, тобто трансцендентним буттям. Не лише чиста суб'єктивність зазнає поразки, трансцендуючи себе для встановлення об'єктивного, якщо вона дається спочатку, але навіть і "чиста" суб'єктивність зникає. Те, що можна назвати власне суб'єктивним, так саме ця свідомість свідомості. Але треба, аби ця свідомість (буття) свідомості визначила себе певним чином, а вона може себе визначити лише як прояв на себе інтуїція, інакше нічого нема. Однак така інтуїція містить в собі проявлене (*le revele*). Абсолютна суб'єктивність може себе встановлювати лише перед лицем чогось проявленого, іманентність здатна себе визначити тільки через осягнення трансцендентного. Можна подумати, що тут дається взнаки відгомін Кантівського спростування проблематичного ідеалізму. Проте це більше скидається на Декарта. Ми існуємо тут, на цьому плані буття, а не свідомості; йдеться не про те, аби показати, що прояв внутрішнього смислу містить в собі існування явищ об'єктивних і просторових, а про те, що свідомість містить в своєму бутті буття неусвідомлене й непроявлене. Зокрема, нічого не варте заперечення, що суб'єктивність справді містить в собі об'єктивність, і що вона конститує саму себе, встановлюючи об'єктивне: ми бачили, що суб'єктивність не в змозі заснувати об'єктивне. Сказати, що свідомість – це свідомість про щось, означає твердити, що вона повинна себе проявити як проявлене – проявне якогось буття, що не є нею, і котре дається як таке, що вже існує, коли свідомість його виявляє.

Отже, ми відправилися від чистого явища і дійшли до повноцінного буття. Свідомістю є якесь буття, існування котрого передбачає сутність, і навпаки, вона є свідомістю про якесь буття, сутність котрого містить в собі існування, тобто зовнішній прояв якого вимагає буття. Буття є всюди. Звичайно, ми могли б прикласти до свідомості визначення, яке Хайдеггер призначив для *Dasein*, і сказати,

що вона є буття, для якого у своєму бутті існує питання про своє буття, але слід було б його доповнити і сформулювати приблизно так: *свідомість є буттям, для якого у своєму бутті є питання про своє буття, оскільки це буття містить в собі якесь інше буття, ніж воно само.*

Звісна річ, це буття є іншим лише як не проявлене буття вищ, а не якесь ноуменальне буття, що ховається за ними. Це – буття цього столу, цієї пачки тютюну, цієї лампи, або більш загально – буття світу, охопленого (*imprégné*) свідомістю. Вона просто вимагає, аби буття того, що з'являється не існувало лише в міру того, як воно з'являється. Трансфеноменальне буття того, що існує для свідомості, є самим собою в собі (*lui-même en soi*).

VI. БУТТЯ – В – СОБІ

Тепер для нас можливо оформити декілька уточнень щодо феномена буття, якими ми керувалися для того, щоб зробити попередні зауваження. Свідомість – це проявне-проявлене існуючого, а існуюче з'являється перед свідомістю на основі його буття. Проте первісна характеристика буття існуючого ніколи не розкривається перед свідомістю сама по собі. Існуюче не можна відділити від його буття, буття – це завжди присуття основа існуючого, воно повсюдно присутнє в ньому, і ніде. Немає такого буття, яке не було б певним способом буття, і яке не досягалось би через цей певний спосіб буття, який його проявляє і приховує одночасно. Однак свідомість здатна завжди переважати існуюче, не стосовно його буття, а стосовно смислу цього буття. Ось чому ми називаємо це онтико-онтологічним, оскільки фундаментальна характеристика її трансценденції полягає в тому, щоб трансцендувати онтичне до онтологічного. СENS буття існуючого, позаяк воно розкривається в свідомості, – це феномен буття. Такий сENS сам має котресь буття, ґрунтуючись на якому він себе проявляє.

Це саме та точка зору, що відома під назвою схоластичного аргументу, згідно з яким існує порочне коло в будь-якому твердженні стосовно буття, оскільки будь-яке

судження про буття вже містить в собі буття. Але насправді не існує порочного кола, адже зовсім нема потреби переходити (*de passer*) в новому бутті від попереднього смислу до його смислу: смисл буття має значення для буття кожного феномена, включаючи своє власне буття. Феномен буття не є буттям, як ми це вже відзначили. Однак він указує на буття і вимагає його – хоча, правду кажучи, онтологічне доведення, яке ми розглядали вище, не призначене для нього ні спеціально, ні виключно; існує лише одне онтологічне доведення, котре має силу закону для всієї сфери свідомості. Проте цього доведення досить, щоб узаконити всі знання (*enseignement*), які ми зможемо вилучити з феномена буття. Феномен буття, подібно до будь-якого первісного феномена, безпосередньо відкритий для свідомості. Кожної миті ми тут маємо те, що Хайдеггер назвав предонтологічним розумінням його, тобто таке, яке не супроводжується фіксуванням у судженнях і поясненнях. Таким чином, тепер для нас мовиться про те, аби врахувати це явище і спробувати зафіксувати за допомогою цього засобу сенс буття. Проте ми маємо завбачити, що:

1) це пояснення смисла буття має значення лише для буття феномена. Оскільки буття свідомості докорінно інше, то його смисл з необхідності матиме часткове пояснення, в термінах проявлене – проявне якогось типу буття, буття – для – себе, котре ми визначимо пізніше і яке протистоїть буттю – в собі цього феномена;

2) пояснення смислу буття-в-собі, яке ми тут спробували зробити, може бути лише попереднім. Аспекти, котрі нам проявлятимуться, міститимуть інші значення, які нам потрібно буде осягнути і зафіксувати в подальшому. Зокрема, попередні розмірковування дали змогу розрізнити дві абсолютно різні царини буття: буття дорефлексивного *co-dito* і буття феномена. Але хоча згідно з концепцією буття має таку особливість – бути поділеним на дві царини, що не спілкуються між собою, ми все ж повинні пояснити, що ці дві області можуть бути поставлені під одну й ту саму рубрику. Це примусить нас досліджувати ці два типи буття, і зрозуміло, що ми не зможемо справжнім чином скопити смисл одного або іншого доти, доки не встановлено їхній істинний зв'язок із поняттям буття взагалі та з тими відношеннями, які їх пов'язують. Справді, ми встановили

(через розгляд непозиційної самосвідомості), що буття феномена ні в якому разі не може впливати (*agir*) на свідомість. Тому, ми відкидаємо вбік реалістичну концепцію зв'язку феномена зі свідомістю.

Ми також показали (через розгляд безпосереднього дорефлексивного *cogito*), що свідомість не здатна вийти зі своєї суб'єктивності, якщо ця остання була дана їй від початку, і що вона неспроможна ні впливати на трансцендентне буття, ні утворювати без суперечностей пасивні елементи, необхідні для того, аби уможливити, починаючи з них, встановлення трансцендентного буття: тим самим ми також відкинули ідеалістичний розв'язок цієї проблеми. Здається, що ми перекрили собі всі виходи, і прирекли себе на розгляд трансцендентного буття та свідомості як на дві закриті тотальності, без можливості сполучення між ними. Нам потрібно буде довести, що проблема дає змогу іншого вирішення, поза межами реалізму й ідеалізму.

Однак існує певна кількість характеристик, які можуть бути встановлені безпосередньо, оскільки для більшості вони випливають з них самих, із того, про що ми щойно говорили.

Ясна прозорість феномена буття часто була затьмарена досить поширеним забобою, який ми назовемо креатинізмом. З того часу, як вважалось, що Бог дав буття світові, воно завжди видавалось наділеним певною пасивністю. Але творення *ex nihilo** не може пояснити раптове виникнення буття, тому що, для буття, досягнутого в якійсь суб'єктивності (навіть в божественній), існує внутрішньо суб'єктивний спосіб буття. Такій суб'єктивності годі тут мати навіть уявлення про якусь об'єктивність, і, отже, вона не може навіть відчувати волю до творення об'єктивного. Втім буття, що раптово поставлене поза суб'єктивним через осяяння, про яке говорив Лейбніц, здатна утверджувати себе лише через відсторонення й опозицію до свого творця; інакше воно розчиняється в ньому. Теорія безперервного творення, знімаючи з буття те, що німці називають *Selbständigkeit* самостояння, примушує його зникати в божественній суб'єктивності. Якщо буття існує перед лицем Бога, то це означає, що воно має свою власну опору і не зберігає жодного сліду божественного творіння. Одне

* *Ex nihilo* – з нічого. Прим. перекл.

слово, якщо навіть воно було створене, то буття-в-собі не мало б пояснення через творіння, оскільки воно відновлює своє буття по той бік творення.

Це було б рівноцінно сказати, що буття не створене. Проте не слід з цього робити висновок, що воно породжує саме себе, що передбачало б те, що воно є попередником себе. Буття не може бути *causa sui*^{*} на кшталт свідомості. Воно є самим собою. Це означає, що немає ні пасивності, ні активності. Обидва ці поняття – суто людські і означають людську поведінку або знаряддя людської поведінки. Активність є тоді, коли якесь свідоме буття володіє якимись засобами щодо якоїсь мети. І ми називаємо пасивними об'єкти, на котрі спрямована наша активність, оскільки вони не націлені спонтанно на мету, якій ми примушуємо їх слугувати. Одне слово, людина активна, а знаряддя, котрі вона застосовує, називаються пасивними. Ці поняття, зведені до абсолюту, взагалі втрачають будь-яке значення. Зокрема, буття не є активним: для того, щоб була мета і засоби, потрібно, щоб існувало буття. Ще сильніший аргумент існує на користь того, що буття не може бути пасивним, позаяк для того, аби бути пасивним, треба бути. Свідомість-в-собі буття знаходиться по той бік як активності, так і пасивності.

Так само буття перебуває по той бік як заперечення, так і ствердження. Останнє завжди є ствердженням чогось; тобто акт ствердження відрізняється від стверджуваного. Але якщо ми вважатимемо, що якесь ствердження, в якому стверджуване приходить для того, щоб наповнити твердження, і змішується з ним, то таке ствердження не може бути стверджувальним – через надмірну переповненість і через безпосередню присутність ноеми в ноезі. Добре тут те, що ми знаходимо буття – якщо ми зможемо визначити його ясніше – у зв'язку зі свідомістю: існує ноема в ноезі, тобто внутрішня присутність в собі без найменшої дистанції. З такої точки зору не слід було б називати це "іманентністю", тому що іманентність, незважаючи ні на що, все ще є зв'язком із собою; вона є тією найменшою дистанцією, яку можна дозволити собі від себе. Однак буття – це не зв'язок із собою, воно є самим собою (*soi*). Воно є іманентністю, неспроможною себе реалізувати,

* *Causa sui* – причина самого себе (лат.). Прим. перекл.

спердженням, нездатним себе затвердити, активністю, якій годі діяти, оскільки вона обліплена собою. Все відбувається таким чином, що нібито для того, аби звільнити себе від вона буття, потрібно було б розтиснути буття. А втім можна погодитися з тим, що буття якогось ствердження є індіферентним; індіферентність-в-собі перебуває по той бік нескінченності самостверджень, принаймні там, де є нескінченна кількість способів самоствердження. Ми можемо підсумувати ці перші результати, сказавши, що буття є в собі.

Однак якщо буття є в собі, то це означає, що воно не відсилає себе, як це робить само-свідомість. Воно є цією самістю. Воно є настільки самим собою, що постійна рефлексія, котра конститує себе, розчиняється в тотожності. Ось чому буття, у своїй основі, є по той бік себе, і наша перша формула може бути приблизною, пристосованою до потреб мови. Справді, буття є непрозорим для самого себе виключно тому, що сповнене самим собою. Це саме те, що ми краще б виразили, сказавши, що буття є те, що воно є. З першого погляду, ця формула суто аналітична. Насправді, вона далека від конститування себе в принцип тотожності, оскільки цей останній є принципом необумовленим усіма аналітичними судженнями. По-перше вона (формула) означає єдиний регіон буття: регіон буття-в-собі. Згодом ми побачимо, що буття-для-себе визначається, напакі, як таке, що не є, і не таке, як є. Отже, йдеться тут про регіональний принцип і, як такий, – синтетичний. Окрім того, слід протиставити цій формулі: буття-в-собі є те, що воно є, іншу формулу, котра визначає буття свідомості: справді, це останнє, як ми згодом побачимо, повинно бути тим, чим воно є.

Це нам нагадує про специфічне значення, яке нам необхідно дати слову "є" у фразі: буття є те, що воно є. Від того часу, як існують різновиди буття, які повинні бути тим, чим вони є, факт буття, яке є, аж ніяк не являє собою характеристику чисто аксіоматичну: він є випадковим принципом буття-в-собі. В цьому розумінні принцип тотожності, принцип аналітичних суджень, виступає також регіональним синтетичним принципом буття. Він означає непрозорість буття-в-собі. Ця непрозорість не містить нашого покладання через зв'язок з в-собі; в тому розумінні, що ми

були б зобов'язані це *осягнути й дослідити*, позаяк ми знаходимося "ззовні". Буття-в-собі майже не має всередині, котре б протистояло якомусь ззовні й було б аналогічним якомусь судженню, якомусь закону, якомусь усвідомленню себе. Буття-в-собі не має прихованого, воно є масивністю. В певному розумінні це можна визначити як синтез. Але найнепорушнішим з усіх: синтез самого себе з собою.

Із цього, очевидно, випливає, що буття ізольоване у своєму бутті, і не містить ніякого зв'язку з тим, що не є ним. Переходи, становлення, все те, що дає змогу сказати, що буття, ще не є тим, чим буде, і вже є таким, чого не було – все це йому відмовлено за принципом. Тому що буття є буттям становлення, і внаслідок цього перебуває поза будь-яким становленням. Воно є те, що воно є, а це означає, що внаслідок самого себе буття не може навіть бути тим, чим воно не є; справді, ми бачили, що воно не оповите жодним запереченням. Воно є повною позитивністю. Буття не знає навіть *інаковості*: ніколи не ставить себе як інше, як якесь інше буття; не здатне підтримувати ніякого зв'язку з іншими. Буття – саме по собі невизначне і вичерпується у бутті. З цієї точки зору, як ми це побачимо пізніше, воно уникає тривалості часу. Воно є, а коли воно провалюється, то не можна навіть сказати, що його більше нема. Або, принаймні, це саме свідомість може усвідомити його, як неіснуючого більше, якраз тому, що вона є часовою тривалістю. Але саме буття не існує як недостатність тут, де воно було; повна позитивність буття перетворюється на свій крах. Воно було, а зараз є інше буття: ось і все.

І нарешті – це буде наша третя характеристика – буття-в-собі *є*. Це означає, що буття не може бути ні таким, що випливає з можливого, ні зведеним до необхідності. Остання має відношення до зв'язку між ідеальними пропозиціями, а не до існуючого. Існуючий феномен ніколи не може впливати з якогось іншого існуючого, оскільки воно є існуючим. Це те, що ми будемо називати *випадковістю* буття-в-собі. Але буття-в-собі тим більше не може впливати з можливого. Можливе – це структура для-себе, тобто воно належить до іншої царини буття. Буття-в-собі ніколи не є ні можливим, ні неможливим, воно *є*. Це те, що свідомість визначатиме – в антропоморфних термінах, – говорячи, що воно є *надлишком* (*de trop*), тобто, що

свідомість абсолютно не може витворити його з нічого, ні від іншого буття, ні від можливого, ні від якогось необхідного закону. Нестворене, без основи для буття, без будь-якого зв'язку з іншим буттям, буття-в-собі є надлишком для вічності.

Буття є. Буття є в собі. Буття є те, що воно є. Ось три характеристики, які тимчасове дослідження феномена буття дає нам змогу визначити в бутті феномена. На даний момент нам неможливо просунути далі наше наукове дослідження. Це ще не є визначенням у-собі – яке завжди є лише те, що воно є, – котре нам допоможе встановити і прояснити відношення з для-себе. Отже, ми відправилися від "проявів" і поступово прийшли до постулювання двох типів буття: в-собі і для-себе, про які ми маємо поки-що лише поверхові і неповні відомості. Купа питань існує ще без відповіді: який утаємний сенс цих двох типів буття? Який смисл мають вони, той і інший, відносно буття взагалі? Який сенс буття, оскільки воно містить в собі ці дві царини буття, що так радикально відрізняються? Якщо ідеалізм і реалізм (обидва) зазнають поразки при поясненні зв'язку, який поєднує насправді ці царини, що безпосередньо не сполучаються, то яке інше вирішення можна знайти для цієї проблеми? і яке буття феномена здатне бути трансфеноменальним?

Щоб спробувати дати відповідь на ці запитання, ми написали дану працю.

Частина перша

ПРОБЛЕМА НІЩО

I. ПОХОДЖЕННЯ НЕГАЦІЇ

1. ЗАПИТАННЯ

Наше дослідження привело нас в серце буття. Однак ми наштовхнулися на безвихідь, тому що не в змозі були встановити зв'язок між двома царинами буття, що їх ми відкрили. Без сумніву, це сталося тому, що ми вибрали невдалий підхід. Сам Декарт зіткнувся з аналогічною проблемою, коли мав справу з відношенням між душею і тілом. Тоді для розв'язання цієї проблеми він задумав розглянути її на тому рівні, де відбувається поєднання мислячої і просторової субстанцій – тобто в уяві. Його думка є слушною. Звичайно, наша справа не зовсім така, як у Декарта, і ми не так, як він, розуміємо уяву. Але ми повинні мати на увазі нагадування про те, що нема користі від того, що ми спочатку розділимо два терміни якогось відношення задля того, аби згодом знову намагатися з'єднати їх до купи. Цим відношенням є синтез. Отже, результати аналізу не можуть знову прикриватися моментами цього синтезу.

Відношення регіонів буття має оригінальне походження і є частиною самої структури цих буттів. Але це ми розкрили в нашому попередньому підході. Тепер досить відкрити очі і щиро запитати ту тотальність, якою є людина-в-світі. Саме через опис цієї тотальності, ми зможемо відповісти на такі два запитання:

1) Яким є синтетичне відношення, що його ми назвали буттям-у-світі?

2) Якими мусять бути людина і світ для того, щоб відношення між ними було можливим? Щоправда, ці два питання взаємопов'язані, і ми не можемо сподіватися відповісти на них окремо. Проте кожен тип людської поведінки, що є поведінкою людини у світі, здатен вивільнити для нас одночасно людину, світ і відношення, що з'єднують їх, лише за умови, що ми розглянемо ці форми поведінки як реальності, що досягаються об'єктивно, а не як суб'єктивні афекти, які розкривають себе лише перед рефлексією.

Ми не будемо обмежувати себе вивченням одиничної моделі поведінки. Навпаки, спробуємо описати декілька і, переходячи від одного типу поведінки до іншого, намагатимемось проникнути в глибинний смисл відношення "людина-світ". Однак насамперед ми мусимо вибрати одиничну модель, котра слугуватиме нам сходами, що схилюватимуть нас у нашому дослідженні.

Тепер те ж саме дослідження постачає нам бажаний тип поведінки: це людина в стані я є – якщо я розумію її такою, якою вона є в цю мить у світі, то я встановлюю, що вона стоїть перед буттям в позиції запитання. Тієї ж самої миті, коли я запитую "Чи є якась поведінка, яка розкриває мені зв'язок людини з світом?", я ставлю запитання. Його я можу розглядати об'єктивно, для його змісту мало значить, чи той, хто запитує, є я сам, чи це буде читач, котрий читає мою книгу й запитує слідом за мною. Але з іншого боку, питання не є просто об'єктивною тотальністю слів, надрукованих на цій сторінці; воно є байдужим щодо символів, що виражають його. Саме людське ставлення наповнює слово значенням. Що це ставлення відкриває нам?

У кожному запитанні ми стоїмо перед буттям, яке ми запитуємо. Кожне запитання передбачає буття, котре запитує, і буття, про яке запитують. Це – не первісне відношення людини до буття-в-собі, а навпаки, воно знаходиться в межах цього відношення і підтримує його. З іншого боку, те буття, яке ми запитуємо, ми запитуємо про щось. Те, стосовно чого я запитую буття, причетне до трансцендентного буття. Я запитую буття про спосіб його буття або про його буття. З цієї точки зору, питання є різновидом очікування: я чекаю відповіді від буття, котре запитують. Тобто, на підставі дозапитальних тісних стосунків з буттям я очікую від нього розкриття його буття, або

способу його буття. Відповідь буде або "так", або "ні". Це призводить до існування двох рівноцінно об'єктивних і протилежних можливостей, які в принципі відрізняють питання від ствердження і заперечення. Існують запитання, які на перший погляд не дозволяють негативної відповіді – наприклад, подібне до того, яке ми поставили раніше: "Що це ставлення нам відкриває?" Але тепер ми бачимо, що завжди можлива на запитання такого типу відповідь: "Нічого", або "Нікого", або "Ніколи". Отже, з цієї миті, коли я запитую: "Чи є якась поведінка, яка може проявити мені зв'язок людини зі світом?", я в принципі допускаю можливість такої негативної відповіді і: "Ні, такої поведінки не існує". Це означає, що ми допускаємо існування перед трансцендентним фактом небуття такої поведінки.

Можуть спробувати не повірити в об'єктивне існування небуття, можуть сказати, що в цьому разі такий факт просто відсилає мене до моєї суб'єктивності; я мусив би навчитися від трансцендентного буття, що розшукувана поведінка є чистою фікцією. Але, по-перше, назвати цю поведінку чистою фікцією означає замаскувати негачію, не зрушивши її з місця. "Бути чистою фікцією" дорівнює тут вислову "бути лише фікцією". Отже, знищити реальність негачії означає примусити реальність відповіді розсіятися. Фактично, відповідь – це те саме буття, що дає її мені; тобто проявляє мені негачію. Таким чином, для того, хто запитує, існує безперервна і об'єктивна можливість негативної відповіді. Через зв'язок із цією можливістю, той, хто запитує, від того самого факту, що він ставить себе мовби у стан невизначеності: він не знає, чи буде відповідь ствердною, чи негативною. Отже, питання – це міст, прокладений між двома небуттями: небуття знання в людині, можливість небуття буття в трансцендентському бутті. Нарешті, питання містить в собі існування якоїсь істини. Через те ж саме питання запитувач стверджує, що він очікує на об'єктивну відповідь, таку, щодо якої ми можемо сказати: "Це саме так, а не інакше". Одне слово, істина, як така, що відрізняється від буття, вводить третє небуття, що визнається питанням: обмежуване небуття. Це потрійне небуття зумовлює кожне питання і, зокрема, метафізичне питання, що є саме нашим питанням.

Ми вирушили на пошуки буття, і нам здавалося, що серія наших запитань привела нас в саме серце буття. Але тієї самої миті, коли ми думали, що досягли мети, побіжний погляд на саме питання раптом відкрило нам, що нас оточує ніщо. Перманентна можливість небуття, ззовні нас і всередині, зумовлена нашими питаннями щодо буття. Окрім того, це є небуттям, що ставить обмеження для відповіді: те, чим буття буде, з необхідністю виростає на основі того, що воно не є. Якби там не було, відповідь можна сформулювати так: "Буттям є це, а ззовні цього – нічого".

Отже, нова компонента реальності приходить, щоб нам проявитися: небуття. Внаслідок цього наша проблема ускладнюється, оскільки ми повинні прослідкувати не тільки зв'язок людського буття з буттям-в-собі, а й зв'язок буття з небуттям, і ці зв'язки людського небуття – з трансцендентним буттям. Але спробуємо розглянути проблему далі.

2. НЕГАЦІЯ

Нам можуть заперечити, що буття-в-собі не може примножувати негативні відповіді. Хіба ми самі не сказали, що воно перебуває поза межами ствердження і заперечення? Окрім того, звичайний досвід, проведений над собою, здається не розкриває нам небуття. Наприклад, я вважаю, що в моєму гаманці є півтори тисячі франків, а знаходжу там лише тисячу триста, то нам скажуть, що цей досвід розкриває для мене не небуття півтори тисячі франків, а просто те, що я нарахував тисячу триста франків. Власне негация (ми говорили) немислима, вона з'являється лише на рівні дії судження, завдяки якому я проводжу порівняння між очікуваними результатами і одержаними. Таким чином, негация здатна бути просто якістю судження, а очікування запитувача може бути очікуванням судження-відповіді. Що ж до Ніщо, то воно спроможна обрати своє походження від негативних суджень; воно може бути поняттям, що встановлює трансцендентний зв'язок усіх цих суджень, пропозиційною функцією типу "X не є".

Ми бачимо, куди веде ця теорія; її прихильники примушують нас дійти висновку, що буття-в-собі є повною

позитивністю і не містить в собі ніякої негациї. З іншого боку, це негативне судження завдяки існуванню суб'єктивної дії строго ототожнюється зі стверджувальним судженням. Вони не бачать, що, скажімо, Кант відрізняв у своїй внутрішній текстурі негативний акт судження від стверджувального акту. В усякому разі, синтез понять здійснено; цей синтез, що є конкретним і наповненим випадками психологічного життя, здійснено тут на ґрунті сполучника "є" і "не є". У такий самий спосіб ручні операції виключення (відділення) і включення (з'єднання) є двома об'єктивними типами поведінки, які володіють тієї ж самою фактичною реальністю. Таким чином, негация мусить бути "наприкінці" акту судження, однак, без існування "в" бутті. Це потрібно якомусь нереальному, оточеному двома повноцінними реальностями, жодна з яких не вимагає його; буття-в-собі, якщо запитують стосовно негациї, відсилає до судження, хоча буття є лише те, що воно є – а судження, цілісна психічна позитивність, відсилає до буття, хоча судження формулює негацию, що стосується буття, і яка, отже, є трансцендентною. Негация, результат конкретних психічних операцій, підтримується у своєму існуванні саме цими операціями і не здатна до існування сама по собі; вона має існування ноєми – корелята; її *esse* якраз перебуває в її *percepti*. А Ніщо, ця концептуальна єдність негативних суджень, не може мати жодного сліду реальності, якщо це не є реальністю, яку стоїки порівнювали зі своїм "lecton"^{*}. Чи можемо ми прийняти таку концепцію?

Це питання може бути поставлено в таких термінах: негация, як структура дожудикативного речення, чи є вона в первісному ніщо? Або ж, навпаки, чи є ніщо, як структура реальності, коренем і основою негациї? Отже, проблема буття відсилає нас назад до проблеми питання як людської поведінки, а проблема питання – знову до проблеми буття негациї.

Очевидно, що небуття з'являється завжди в межах якогось людського очікування. Саме тому, що я очікую знайти півтори тисячі франків я знаходжу лише тисячу триста. Саме тому, що фізик очікує відповідної перевірки своєї гіпотези, природа може сказати йому "ні". Отже, було б

* "Лектон", або грецькою мовою "лекта" означає "чисті предмети мислення". Прим. перекл.

даремно заперечувати, що негачія з'являється на первісному тлі зв'язку людини зі світом; світ не розкриває своїх небуттів тому, хто не має їх визначально встановленими у вигляді можливостей. Але чи означає це, що ці небуття повинні бути зведені до чистої суб'єктивності? Чи значить це сказати, що ми мусимо надати їм значущості і тип існування, подібний до стоїцистського *lecton*, гуссерльського ноєма? Ми гадаємо, що ні.

Передусім неправильно, що негачія є лише якістю судження: питання формулюється через запитальне судження, але воно не є судженням; це – якась поведінка, що передує судженню. Я можу запитати поглядом, жестом. Запитанням я ставлю себе перед буттям, і це зв'язок з буттям є зв'язком буття. Судження тут є лише факультативним вираженням для нього. Водночас, не необхідне існування особи, щоб запитувач запитував про буття: ця концепція запитання, роблячи з нього інтерсуб'єктивний феномен, відриває його від буття, до якого воно належить, і відпускає його в повітря у вигляді чистого різновиду діалогу. Навпаки, нам слід зрозуміти, що діалогічне запитання є частковим видом жанра "запитання", і що буття, яке запитують, не є передовсім мислимим буттям: якщо моє авто має якусь поломку, то я запитую карбюратор, запальні свічки тощо. Якщо мій годинник зупинився, то я можу запитати годинниково майстра про причину цієї зупинки, але годинникар в свою чергу ставить запитання до різних частин годинника. Те, чого я очкую від карбюратора, те, чого годинникар чекає від механізму годинника, все це не є судженням; це – прояв буття, на основі якого ми можемо скласти судження. І якщо я очкую розкриття буття, то водночас я готую себе до можливого прояву небуття. Коли я запитую карбюратор, то тим самим розглядаю можливість випадку, що в карбюраторі "нічого нема". Таким чином, моє запитання, внаслідок його природи, містить в собі певне, до всякого судження розуміння небуття; в собі воно є зв'язком буття з небуттям на основі первісної трансценденції; тобто зв'язок буття з буттям.

Утім, якщо власна природа запитання затьмарена тим фактом, що досить часто запитання ставляться однією людиною до інших, то тут слід зазначити, що існують численні, до всякого судження типи поведінки, які презен-

тують це безпосереднє розуміння небуття на основі буття – в його первісній чистоті.

Приміром, якби ми розглядали руйнування, нам потрібно було б знати, що таке активність, котра безумовно могла б використовувати судження як інструмент, але яка не може визначатися виключно або головним чином через судження. "Руйнування" представляє таку саму структуру, як і "питання". Звичайно в повному розумінні є єдиною істотою, через яку може бути здійснене руйнування. Утворення гір, гроза не руйнують – або принаймні вони не руйнують безпосередньо: вони просто модифікують розподіл мас буття. Нічого не зменшилося після грози. Є лише щось інше. І навіть цей вираз не зовсім вдалий, оскільки для того, щоб визначити інше (*autre*), потрібен свідок, який зміг би утримати якимось чином минуле, і порівняти його з теперішнім у формі: "цього більше нема". При відсутності такого свідка буття є як до, так і після грози: воно є всім. Якщо циклон призвів до загибелі кількох живих істот, то ця загибель буде руйнуванням лише за умови, якщо її розглядати як саме таку.

Для того, щоб руйнування існувало, потрібен щонайперше зв'язок людини з буттям – тобто, трансценденція; а в межах цього відношення необхідно, щоб людина осягла окреме буття як зруйноване. Це передбачає обмежене вирізнення якогось буття в бутті, що завжди є, як ми вже бачили у зв'язку з істиною, процесом нігіляції. Розглядуване буття є цим, а ззовні нього – нічого. Це канонір, який старанно вивіряє приціл для своєї гармати в певному напрямі, виключаючи всі інші. Але навіть це ще не було б ніщо, якби не те, що буття гарматної цілі проявляє себе як крихкість. А що є крихкістю, як не певна можливість небуття для даного буття при визначених обставинах. Буття є крихким, якщо воно несе у своєму бутті певну можливість небуття. Проте знову ж таки, саме через людину крихкість приходить у буття, оскільки індивідуалізовані обмеження, які ми зауважили раніше, є передумовою крихкості; якимсь певне буття є крихким, а не будь-яке буття, останнє перебуває поза всяким можливим руйнуванням.

Отже, відношення індивідуалізованого обмеження, в яке людина вступає з певним буттям на первісній основі його відношення з буттям взагалі, спонукає крихкість з'являтися

в це буття у вигляді перманентної можливості небуття. Однак це ще не все: для того, щоб існувала руйнація, потрібно, щоб людина визначила себе перед цією можливістю небуття, нехай позитивно чи негативно; необхідно, аби вона або вживає належні заходи для того, щоб реалізувати його (власне кажучи, руйнацію), або ж через заперечення небуття утримувати його постійно на рівні простої можливості (завдяки превентивним мирам). Таким чином, саме людина робить міста зруйнованими якраз тому, що вона ставить їх як щось крихке й дорогоцінне, і саме через те, що вона здійснює щодо них систему запобіжних заходів: якийсь підземний поштовх або виверження вулкану здатні зруйнувати ці міста або ці людські будівлі.

Первісний сенс і мета війни містяться в тендітній тілобудові людини. Отже, необхідно добре усвідомити, що руйнівність є суто людським феноменом, і що саме людина є тим, хто руйнує свої міста за допомогою підземних поштовхів або безпосередньо, руйнує свої кораблі з поміччю циклонів або безпосередньо. Але водночас слід визнати, що руйнація передбачає розуміння (до будь-якого попереднього судження) ніщо як такого і якоїсь поведінки перед ніщо. До того ж, руйнівність, незважаючи на те, що вона приходить в буття через людину, є об'єктивним фактом, а не думкою. Саме в бутті цієї вади міститься крихісткість, а її руйнація була б подією незворотною й абсолютною, яку в миг би лише конститувати. Існує трансфеноменальність небуття як і буття. Отже, розгляд "руйнівності" привело нас до тих самих результатів, що й дослідження "запитання".

Проте якщо ми хочемо вирішити проблему остаточно, то необхідно ще розглянути негативні судження самі по собі і запитати себе, чи примушує воно небуття з'явитися в серці буття, або ж воно просто обмежується фіксацією попереднього прояву. Я маю зустрітися з П'єром о четвертій годині. Я приходжу в кафе на чверть години пізніше. П'єр завжди пунктуальний. Чи буде він на мене шукати. Я оглядаю кімнату, хазяїв і кажу: "Його тут немає". Чи є це інтуїцією відсутності П'єра, чи ж насправді негація входить лише в судження? На перший погляд здається абсурдним говорити тут про інтуїцію, оскільки, точніше треба говорити про інтуїцію ніщо, й оскільки відсутністю П'єра є це ніщо.

Однак, повсякденна свідомість наділяє мудрістю цю інтуїцію. Наприклад, не можна сказати: "Я раптом побачив, що його тут нема". Чи саме цей зміст передає негачія? Розгляньмо це ближче. Напевно, що саме кафе з своїми хазяями, столами, шинквасами, дзеркалами, світлом, задимленим повітрям і звуками голосів – сповнене буття. І всі деталізовані інтуїції, які я можу мати, наповнені цими пахощами, звуками, барвами, всіма явищами, котрі мають трансфеноменальне буття. Подібним чином теперішня присутність П'єра в якомусь іншому місці, про яке я не знаю, теж є повнотою буття. Здається, що повнота виявляє себе скрізь. Але слід зазначити, що у сприйнятті завжди існує певна конфігурація зображення на якійсь основі. Жоден об'єкт, жодна група об'єктів не призначені спеціально для того, щоб організовувати себе в основу або в певну форму: все залежить від спрямування моєї уваги. Коли я вхожу в кафе, щоб знайти в ньому П'єра, відбувається систематична організація всіх об'єктів кафе у тло, на якому має з'явитися П'єр. І ця організація кафе у тло є первісною неантизацією*. Кожен елемент цього набору: людина, стіл, стілець, намагається ізолювати себе, піднести себе над тією основою, що конституціюється сукупністю інших об'єктів, але лише для того, аби ще раз впасти назад, на індиферентність цієї основи; він розчиняється в основі. Тло – це те, що розглядається на додаток, це те, що є об'єктом суто маргінальної уваги. Отже, ця первісна неантизація всіх форм, що з'являються і поглинаються тотальною нейтральністю якогось тла, є необхідною умовою для прояву головної форми, в даному випадку це особа П'єра. І ця неантизація дається моїй інтуїції; я – очевидець послідовного зникнення всіх об'єктів, на які я дивлюся, зокрема, обличчя, котрі мене на якийсь час затримують ("Чи не П'єр це?"), і які тієї ж миті розчиняються, оскільки вони "не є" обличчям П'єра. Проте, якщо я, зрештою, знайшов би П'єра, то моя інтуїція наповнилась би вагомим компонентом, мій погляд раптом зупинився б, прикутий до його обличчя, і все кафе організувалось б навколо нього у вигляді абстрактної присутності.

Однак, тепер П'єра тут нема. Це не означає, що я знаходжу його відсутність у вигляді якоїсь чітко окресленої

* Неантизація – слово, утворене Сартром від французького *la neutralité* ("ніщо"). Прим. перекл.

плями в даному закладі. Фактично, П'єр відсутній у цілому кафе; його відсутність фіксує кафе у вигляді його зникнення; кафе залишається тлом; воно уперто продовжує існувати, пропонуючи себе у вигляді індиферентної тотальності лише мої маргінальній увазі; воно зісковзує назад в основу; воно переслідує свою неантизацію. Кафе робить себе лише для певної форми; воно скрізь несе перед собою цю форму, повсюдно представляючи її мені. Така форма, що постійно просковзує між моїм поглядом і вагомими, реальними об'єктами, є якраз безперервним зникненням; це є П'єр, що підносить себе у вигляді ніщо на тлі неантизації кафе. Отже, те, що відкривається інтуїції, є миготінням ніщо: це ніщо тла, яке викликає і вимагає появи певної форми, а ця форма – ніщо, котре просковзує у вигляді нікого на поверхні тла. Воно служить підставою для судження – "П'єра тут нема". Фактично, це є інтуїтивне осягнення подвійної неантизації. І звичайно, відсутність П'єра підтримує первісний зв'язок між мною і цим кафе; існує безліч людей без будь-якого зв'язку з цим кафе, і встановлення їх відсутності не веде до необхідності реального очікування. Або, точніше, якраз сподівання побачити П'єра, і моє очікування примусили відсутність П'єра відбутися (*arriver*) у вигляді реальної події стосовно цього кафе.

Зараз його відсутність – це вже об'єктивний факт, я її виявив, і вона представляє себе у вигляді синтетичного зв'язку П'єра з кімнатою, в якій я його шукаю. Відсутність П'єра переслідує це кафе і виступає умовою його самонеантизації і перетворення на тло. Навпаки, судження, котрі я дозволяю собі навести згодом, типу: "Велінгтона нема в цьому кафе, Поля Валері тут більше нема і т.д." – мають суто абстрактне значення; вони є чистими аплікаціями принципу заперечення без реальної та дійсної основи, і вони не дають змогу встановити реальний зв'язок між кафе і Велінгтоном чи Валері. Відношення "не є" тут просто думка. Цього прикладу досить для того, аби показати, що небуття не приходить до речей через негативні судження, навпаки, останні зумовлені і підтримуються небуттям.

Яким же воно могло бути інакше? Як ми можемо навіть осягати негативну форму судження, коли все є повнотою буття і позитивністю? Раніше ми думали, що негація здатна виникати з порівняння, коли встановлюється різниця між

очікуваним результатом і одержаним. Але погляньмо на це порівняння. Маємо первісне судження, конкретну, позитивну психічну дію, що встановлює факт: "У моєму гаманці знаходяться 1300 франків". Потім маємо інше судження, яке говорить щось інакше, недалеко від попереднього, але констатує факт і стверджує: "Я сподівався знайти 1500 франків". Тут ми маємо реальні і об'єктивні факти, психічні й позитивні події, стверджувальні судження. Де ж ми маємо помістити негачію? Чи повинні ми думати, що вона є чистим і простим наслідком застосування категорії? Або ж, чи хочемо ми утвердитися в тому, що свідомість у самій собі містить заперечення "ні" у вигляді виходу за межі та відділення? Але в такому разі ми знімаємо навіть найменшу підозру негативності з негачії.

Якщо ми стверджуємо, що категорія "ні", котра існує справді у свідомості і є позитивним та конкретним процесом для зв'язування й систематизації нашого знання, і якщо ми спочатку стверджуємо, що вона раптом вивільнюється при наявності в нас певних стверджувальних суджень, а потім – що вона зненацька з'являється, маючи на собі тавро певних думок, котрі впливають з цих суджень – то такими міркуваннями ми турботливо позбавимо негачію будь-якої негативної функції. Тому що негачії відмовлено в існуванні.

Таким шляхом буття (або спосіб буття) було покладено, а потім знову відкинуто в ніщо. Якщо негачія є категорією, коли вона є лише якимось тампоном, індиферентно встановленим у певні судження, то як тоді пояснити той факт, що вона може неантизувати буття, спонукати його раптово з'являтися, а потім, визнавши його, знову кинути в небуття? Якщо попередні судження – це констатації фактів, подібні до тих, що ми їх брали для прикладів, то негачія мусить бути подібною до вільного відкриття, має вирвати нас із цієї стіни позитивності, котра нас стискає. Негачія – це раптовий розрив у послідовності, яка ні в якому разі не може бути наслідком попереднього ствердження; вона є первісною і нередукованою подією. Одним словом, ми тут перебуваємо у сфері свідомості, а свідомість не здатна продукувати негачію інакше, ніж у формі свідомості негачії. Жодна категорія не "житиме" у свідомості і не розміщуватиметься в ній подібно до речей. Ні, як раптові інтуїтивне

розкриття, з'являється у вигляді свідомості (буття), свідомості стосовно ні. Одне слово, якщо буття існує повсюди, то не лише Ніщо є неосяжним, як це вважав Бергсон: від буття ніколи не походить негация. Необхідною умовою для того, щоб можна було сказати ні, є та, аби небуття весь час було присутнім у нас і зовні нас, щоб ніщо невідступно переслідувало буття.

Проте звідки приходить ніщо? І якщо існує первісна умова запитальної поведінки і, в загальнішому плані, будь-якого філософського або наукового дослідження, то яким є первісний зв'язок людського буття з ніщо? Якою є первісна неантизивна поведінка?

III. ДІАЛЕКТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ НІЩО

Ще досить рано для того, щоб сподіватися вилучити увесь зміст ніщо, до якого нас раптово кидає позиція запитання. Але вже тепер є декілька зауважень, котрі ми можемо сформулювати. Зокрема, вони корисні для того, аби визначити відношення між буттям і тим небуттям, яке невідступно переслідує його. Справді, ми констатували деякий паралелізм між людськими типами поведінки стосовно буття й такими самими типами поведінки щодо Ніщо, і до нас відразу приходить спокус розглядати буття і небуття як дві взаємодоповнювальні складові реальності, за типом світла та тіні: коротше кажучи, йдеться про два одночасних поняття, які таким чином з'єднались би при утворенні існуючого, що було б даремно розглядати їх окремо. Чисте буття та чисте небуття були б двома абстракціями, поєднання яких відбувалося б на основі конкретних реальностей.

Звичайно, такою є точка зору Гегеля. Справді, саме в "Логіці" він досліджує зв'язок буття й небуття, називаючи цю "Логіку" "системою чистих визначень мислення". Повніше він висловлюється в такий спосіб: "Думки, як вони звичайно представлені, не є чистими думками, тому що під буттям, яке ми мислимо, ми розуміємо буття, змістом котрого є емпіричний матеріал. У логіці думки сприймаються в такий спосіб, що не мають іншого змісту, окрім змісту чистого мислення, чий зміст породжується ним самим".

Звичайно, ці визначення стосуються "того, що заглиблене в речах", але водночас, коли їх розглядають "у собі і для себе", то виводять із самого мислення і розкривають у них їхню істину. Однак зусилля гегелівської логіки спрямовані на те, щоб "зробити ясною неадекватність понять, які розглядаються одне за одним, і необхідністю підносити їх (для того, щоб зрозуміти їх) до більш складного поняття, яке переважає їх, водночас інтегруючи".

Можна припасувати до Гегеля те, що Ле Сенн сказав про філософію Гамлена: "Кожне нижче поняття залежить від вищого, як абстрактне від конкретного, що необхідно йому для самореалізації". Для Гегеля конкретна істина – це існуюче разом з його сутністю; це є тотальністю, що утворюється через синтетичну інтеграцію всіх абстрактних моментів, які перевершуються в ній завдяки вимозі щодо її повноти. У цьому розумінні Буття буде найвищою з абстракцій і найбіднішою, якщо ми розглядатимемо його саме по собі – тобто, відокремлено від того процесу сходження, що веде до Сутності. Справді, "Буття відноситься до Сутності, як безпосереднє до опосередкованого. В загальному плані речі "є", але їхнє буття полягає в маніфестації їхньої сутності. Буття переходить у Сутність. Це можна виразити таким висловлюванням: "Буття передбачає Сутність". Хоча Сутність проявляється відносно до Буття як опосередковане, проте Сутність є справжнім началом. Буття повертається до своєї основи; Буття перевершує себе в Сутності".

Таким чином, Буття, відрізане від Сутності, що є його основою, стає "простою порожньою безпосередністю". Саме так "Феноменологія духа" визначає його, представляючи чисте Буття "з точки зору істинності" як щось безпосереднє. Якщо початком логіки має бути безпосереднє, то в такому разі ми знайдемо начало в Бутті, яке є "певною невизначенністю, що передує будь-якому визначенню, невизначене як абсолютна відправна точка".

Проте невизначене Буття відразу ж "переходить" у свою протилежність. "Це чисте Буття", – пише Гегель у книзі "Наука логіки" (із "Енциклопедії філософських наук") – є "чистою абстракцією і отже – абсолютною негацією, котра, будучи взятою в її безпосередньому моменті, є також не-буттям". Чи справді Ніщо є простою тотожністю із самим

обою, цілковитою порожнечою, відсутністю визначень і вмісту? Отже, чисте буття та чисте ніщо є одне й те саме. Правду кажучи, вони різні, але "оскільки ця різниця ще не визначено - внаслідок того, що буття й небуття встановлені у вигляді безпосереднього моменту, саме таким, яким він є в них – то ця різниця не може бути названа; вона є лише чистою думкою". Конкретно це означає, що "нема нічого ні в небесах, ні на землі, що не містило б у собі буття і ніщо".

Для нас ще не настало миті для того, щоб вступати в дискусію з самою гегелівською концепцією; нам потрібні всі результати нашого дослідження, аби визначити свою позицію стосовно цього. Тут лише слушно було б зауважити, що буття зведене Гегелем до значення існуючого. Воно оповите сутністю, котра є основою і началом. Уся гегелівська теорія ґрунтується на тій ідеї, що потрібна якась філософська процедура для того, аби знову знайти в началі логіки безпосереднє, починаючи з опосередкованого, абстрактне, починаючи з конкретного, які їх засновують. Але ми вже зазначали, що буття не містить в собі таке саме відношення до феномена, як це має місце у відношенні абстрактного до конкретного. Буття не є якоюсь "структурою серед інших", котримось моментом об'єкта; саме ж воно є передумовою всіх структур і всіх моментів, воно є підґрунтям, на якому проявлятимуть себе різні характеристики феномена. І подібно до цього, неприпустимо, щоб буття речей "полягало в маніфестації їхньої сутності". Оскільки тоді необхідно було б якесь буття цього буття. Втім, якщо буття речей "полягає" у прояві їхньої сутності, то тоді не видно, як Гегель зміг би зафіксувати чистий момент Буття, в якому ми не знайшли б навіть сліду цієї первісної структури. Це правда, що розум визначає чисте буття, ізолює та фіксує його в процесі його визначення. Але якщо сходження до сутності складає первісну характеристику буття, і якщо розум обмежено "процесом визначення і прагненням до визначення", то тоді не видно, як можна точно визначити буття, що "полягає в маніфестації".

На захист Гегеля можна сказати, що кожна детермінація є негачею. Проте розум у цьому розумінні обмежено до заперечення, що його об'єкт є іншим, ніж він є. Безперечно, цього досить, щоб перешкодити всім діалектичним процесам, але замало для того, аби здійснити його зникнення

напередодні його сходження. Позаяк буття перевершує себе стосовно чогось іншого, то воно не може бути об'єктом визначень розсудку. Однак оскільки воно переважає себе – тобто перебуває в глибинах свого начала в процесі свого власного переважання – то буття, навпаки, мусить з'являтися таким, яким воно є для розсудку, котрий фіксує його в його власних визначеннях. Стверджувати, що буття є лише те, що воно мусить бути, принаймні означає залишити буття незайманим доти, доки воно є своїм власним сходженням (*dépassement*). Тут ми бачимо двозначність гегелівського поняття "сходження", яке іноді з'являється для того, щоб визначити процес зростання з найпотаємніших глибин означеного буття, а іноді як зовнішній рух, завдяки якому розгортається буття. Недостатньо стверджувати, що розсудок знаходить у бутті лише те, що воно є; потрібно ще пояснити, як буття, котра є те, що воно є, може бути лише цим. Таке пояснення отримало б свою законність при розгляді феномена буття як такого, а не від негативно-визначальних чинників розсудку.

Проте, що особливо потребує дослідження так це таке гегелівське положення: буття і ніщо утворюють дві протилежності, різниця між якими при їхньому розгляді на абстрактному рівні полягає в тому, що це лише "думка".

Протиставляти буття та ніщо як тезу й антитезу, як це робить Гегель, означає припускати, що вони логічно одночасні. Отже, одночасність двох протилежностей виникає як два крайніх терміни логічного ряду. Тут ми маємо зазначити, що протилежності можуть бути задоволеними цією одночасністю, оскільки вони однаковою мірою позитивні (або негативні). Однак небуття не є протилежністю буття; воно є його суперечністю. Це означає, що за логікою ніщо є наступним щодо буття, оскільки воно є буттям, що спочатку встановлене, а потім заперечене. Тому неможливо, аби буття і небуття були поняттями з однаковим змістом, тоді як, навпаки, небуття передбачає нередукований ментальний акт. Яким би не було визначальне недиференційоване буття, так само недиференційоване небуття є запереченням. Це дало змогу Гегелю зробити перехід буття в небуття; саме через такий підтекст введено негачію в те саме визначення буття. Це самоочевидно, позаяк будь-яке визначення є запереченням, що й казав Гегель,

використовуючи положення Спінози: *omnis determinatio est negatio*. І хіба він не писав: "Це не має значення, що означення або зміст є тим, що має відрізати буття від чогось іншого; яким би не був даний йому зміст, воно має захищати його, утримуючи себе у своїй чистоті. Буття є чистою невизначеністю й порожнечою. Ніщо може бути досягнуто в тому самому".

Таким чином, той, хто вводить негачію в буття ззовні поступово переконується, що він змушений перейти до небуття. Але тут ми маємо гру зі словами, що вміщують в себе ту саму ідею негачі. Так, якщо я відмовлюсь надати буттю будь-яке визначення або зміст, то незважаючи на це змушений принаймні стверджувати, що воно є. Отже, дозволяє кому-небудь заперечити буття яким-небудь чином за його бажанням, і він не зможе примусити його не бути знядяки тому самому факту, що він заперечує те, що є тим чи іншим. Негачія не здатна досягнути ядра існування Буття, що є абсолютна повнота і цілковита позитивність. За контрастом Небуття є негачією, що націлена на це ядро абсолютної порожнечі. Небуття є запереченням в серці Буття. Коли Гегель писав: "(Буття і Ніщо) є пустими абстракціями, і одна з них так само пуста, як і інша", то він забував, що пустота є пустотою чогось. Буття є пустим щодо всіх інших визначень, котрі тотожні з собою, але небуття є порожнім щодо буття. Одним словом, проти Гегеля тут слід сказати те, що буття є, а ніщо не є.

Отже, якщо навіть буття не могло бути підпорою для будь-якої диференційованої якості, то ніщо логічно слідує за ним відтоді, як припущено буття для того, аби його заперечити, з того часу, як нередукована якість "ні" доходить до додавання себе до цієї недиференційованої маси буття з метою звільнення його. Це не означає не те, що ми мовби, відмовилися від спроби поставити буття й небуття на один і той же план, а лише те, що ми повинні бути обережними, щоб не встановити ніщо у вигляді первісної безодні, з якої виростає буття. Те використання поняття ніщо, яке ми подибуємо в загальноприйнятих формах, завжди передбачає попередню деталізацію буття. У зв'язку з цим вражаючим є те, що мова постачає нам ніщо речей ("Нічого") і ніщо стосовно людського буття ("Нікого"). Але ця деталізація є ще яснішою у більшості інших випадків.

Ми, наприклад, говоримо стосовно приватної колекції речей: "Нічого не чіпайте", що якраз означає: нічого з цієї колекції. Подібним же чином, якщо ми запитуємо когось стосовно загальноновизнаних подій з його особистого чи громадського життя, то він може відповісти: "Я нічого не знаю". І це нічого включає сукупність фактів, про які ми його запитуємо. Навіть Сократ з його славнозвісним положенням: "Я знаю, що я нічого не знаю", вказував цим нічого на певну цілісність буття, що розглядається як Істина.

Якщо, застосувавши на даний момент точку зору наївної космогонії, ми спробуємо запитати себе, що "було" до існуючого світу, і якщо відповімо "нічого", то змушені будемо визнати, що це "до", подібно до "нічого", має зворотний ефект дії. Те, що ми заперечуємо сьогодні (ми – ті, хто закладений в буття), є те, що було буттям до цього буття. Негация тут вискакує зі свідомості, котра повертається назад до початку. Якщо ми виходимо з цієї первісної порожнечі, її властивості бути порожнечею в цьому світі і в кожній сукупності, взятій у формі світу, так само як і її властивості бути "до", що припускає "опісля", то тоді сама негация зникає, відкриваючи шлях тотальній невизначеності, що унеможливило б її досягнення якраз і особливо у вигляді ніщо. Отже, обернувши формулу Спінози, ми могли б сказати, що будь-яка негация є визначенням. Це означає, що буття передує ніщо і його засновує. Виходячи з цього, можна погодитися не лише з тим, що буття має над ніщо логічне верховенство, але й з тим, що саме з буття ніщо конкретним чином витягує свою дієвість. Саме це ми мали на увазі, говорячи, що *ніщо невідступно переслідує буття*. Це означає, що буття не потребує ніщо для того, аби бути досягнутим, і що ми можемо розглядати ідею буття до її повного вичерпання, не знаходячи тут найменшого сліду ніщо. Проте, з іншого боку, ніщо, яке не є, може мати лише запозичене існування й одержує своє буття від буття. На буття ніщо натрапляємо лише в межах буття, і тотальне зникнення буття не може бути пришествям царства небуття, а навпаки, супутним зникненням ніщо. *Небуття існує лише на поверхні буття*.

V. ПОХОДЖЕННЯ НІЩО*

У цьому пункті було б добре озирнутися назад і відміряти вже пройдений шлях. Спочатку ми поставили запитання про буття. Потім, досліджуючи те саме питання, але обмислене як тип людської поведінки, ми, у свою чергу, поставили до нього запитання. Далі ми змушені були визнати, що коли негачі не існує, то жодного запитання не можна поставити, зокрема, й питання про буття. Але ця ж сама негачія, розглянута ближче, відправляє нас до Ніщо, як до свого походження і підґрунтя. Для того, щоб у світі існувала негачія і, отже, для того, щоб ми могли себе запитати про буття, необхідно аби ніщо якимось чином було дано. Ми тоді зазначили, що Ніщо не може перебувати поза буттям, ні як додаткове і абстрактне поняття, ні як нескінченне середовище, в якому буття перебувало б у підвищеному стані. Потрібно, щоб Ніщо було дано в серці Буття для того, аби ми могли цей частковий тип реальності, котрий ми назвали негативностями. Проте це інтро-світове Ніщо не може бути продуковане Буттям-у-собі: поняття Буття як цілковита позитивність, не містить Ніщо у вигляді однієї зі своїх структур. Годі навіть сказати, що Буття не допускає його. Буття позбавлене будь-якого зв'язку з ним.

Звідси виникає питання, яке нині постає перед нами з особливою нагальністю: якщо Ніщо не здатне бути досягнутим поза Буттям, ні у вигляді Буття, і якщо, з іншого боку, оскільки воно є небуттям і не може одержати від самого себе необхідну силу для того, щоб "неантизувати себе", то звідки ж тоді приходить Ніщо? Якщо ми хочемо далі дослідити цю проблему, то спершу слід визнати, що нам не вдасться надати ніщо властивість "неантизувати себе". Незважаючи на те, що вислів "неантизувати себе" мислиться як такий, що забирає в ніщо останню подібність буття, ми мусимо визнати, що лише Буття здатне неантизувати себе: незважаючи на те, що воно відбувається для того, аби неантизувати себе, воно мусить бути. Але Ніщо не є. Якщо ми можемо говорити про нього, то лише тому, що воно має

* За браком місця четвертий підрозділ першої глави випущено. Прим. перекл.

подібність буття, запозичене буття, як ми це зазначили раніше. Ніщо не є, Ніщо було. Ніщо не неантизує себе: Ніщо неантизоване. Отже, звідси випливає, що має існувати якесь Буття (це не може бути Буття-в-собі), властивість якого є здатність неантизувати Ніщо, підпирати його в його бутті, безперечно підтримувати його в тому самому стані, буття, через яке ніщо приходить до речей. Однак яким може бути Буття стосовно Ніщо, так щоб через нього Ніщо приходило в речі? Спочатку ми мусили зазначити, що постульоване буття нездатне бути пасивним стосовно Ніщо, не може визнавати його; Ніщо не прийде в це буття інакше, ніж через якесь інше Буття – що було небезпечним регресом.

Але з іншого боку, Буття, через яке Ніщо приходить у світ, не може продукувати Ніщо, залишаючись індиферентним до цього продукування – подібно до причини стоїків, яка справляє свій ефект, не змінюючи свого буття. Було б незрозуміло, як Буття, що наповнене позитивністю, спроможне підтримувати і створювати поза своїми межами Ніщо або трансцендентне буття для того, аби існувала негация в Бутті, завдяки якій воно могло б перевергувати себе стосовно Небуття. Буття, через яке Ніщо приходить у світ, мусить заперечувати Ніщо у своєму бутті, і навіть, більше того, воно уникає ризику встановлювати Ніщо як трансцендентне в самому серці іманентного, якщо не заперечувати Ніщо в його існуванні у зв'язку з його власним буттям. Буття, через яке Ніщо приходить у світ, є таким буттям, що в його Бутті Ніщо цього Буття перебуває під запитанням. Буття, через яке Ніщо приходить у світ, мусить бути своїм власним Ніщо. Ми зможемо допомогти собі в нашому дослідженні, коли звернемося до складнішого прикладу поведінки, а саме до тієї, що слугувала нам відправним пунктом. Отже, слід повернутися до запитання. Ми вже бачили, як ви пригадуєте, що будь-яке питання, по суті, передбачає можливість негативної відповіді. У запитанні ми запитуємо якесь буття стосовно його буття або стосовно способу його буття. І цей спосіб буття або це буття приховані: завжди залишається можливість для того, щоб воно проявило себе як Ніщо.

Але як уже розглядалося, саме тому, що якесь існуюче може завжди розкривати себе як ніщо, то звідси будь-яке питання передбачає, що здійснюється неантизувальний

відступ відносно даного, яке стає простою презентацією, що коливається між буттям і Ніщо. Таким чином, не має значення, що запитувач має перманентну можливість відірватися від каузальної серії, яка конститує дане буття і здатна продукувати лише буття. Справді, якщо ми погодимося, що питання визначається у запитувача через якийсь універсальний детермінізм, то тоді воно не лише перестає бути інтелігібельним, а навіть не може бути досягнутим. Справді, реальна причина здійснює реальну дію і зумовлене причиною буття повністю втягнуте причиною в позитивність: тією мірою, якою залежить у своєму існуванні від причини, воно не матиме в собі найменшого зародку ніщо: оскільки запитувач повинен мати змогу здійснювати відносно того, що певний вид неантизувального відступу, то він уникає каузального порядку світу, відклеюється від Буття.

Це означає, що завдяки подвійному рухові неантизації, він неантизує те, що запитують, відносно себе, ставлячи його в якоесь нейтральне положення між буттям і небуттям – і що він неантизує сам себе відносно того, що запитують, відриваючись від буття для того, аби мати можливість витягнути з себе якоесь небуття. Отже, із запитанням у світ вводиться певна доза негативності: ми бачимо, що ніщо наповнює світ барвами, переливається різними кольорами в речах. Але водночас питання йде від запитувача, який сам себе у своєму бутті обґрунтовує як той, хто запитує, відриваючись тим самим від буття. Отже, питання, за визначенням, є людським процесом. Таким чином, людина презентує себе, принаймні в цьому випадку, як якоесь буття, що примушує Ніщо з'явитися у світ, позаяк з цією метою вона сама набуває вигляду небуття.

Ці зауваження можуть слугувати нам провідною ниткою при розгляді негативностей, про котрі ми попередньо говорили. Немає жодного сумніву, що це – трансцендентні реальності: як наприклад, дистанція, що кинута нам як щось, із чим потрібно рахуватися, що ми мусимо долати із зусиллям. Однак ці реальності за природою є досить специфічними: цілком безпосередньо вони позначають суттєвий зв'язок людської реальності зі світом. Вони беруть своє походження від акту людського буття, або від чекання чи від проєкту, вони позначають кожен із аспектів буття, тільки-но той з'являється в людському бутті, затагненому у

світ. А відношення людини до світу, що вказують на негативності, не мають нічого спільного з відношеннями *a posteriori*, які вивільняються з нашої емпіричної діяльності. Ідеться тим більше про ті відношення *спідручності*, через які, згідно з Хайдеггером, об'єкти світу себе розкривають "людській реальності". Радше кожна негативність з'являється як одна із суттєвих передумов цього відношення *спідручності*. Для того, щоб тотальність буття упорядковувалася навколо нас у *спідручності*, для того, аби вона подрібнювалася у диференційованих комплексах, які посиляються один на одного й котрі можуть нам *служувати*, потрібно, аби негачія виникала не як рін серед інших речей, а як поняттєва рубрика, що відає порядком і розподілом великих мас буття в речах.

Таким чином, виникнення людини посеред буття, яке її "охоплює", уможливило розкриття себе світові. Але суттєвим і первісним моментом цього виникнення є негачія. Таким чином, чи досягли ми першого поняття цього дослідження: людина є буттям, через яке ніщо входить у світ? Проте це питання відразу ж тягне за собою інше: чим повинно бути людське буття у своєму бутті для того, щоб через нього ніщо приходило у світ? Буття може породжувати лише буття, і якщо людина втягнута в цей процес породження, то вона може вийти з нього лише через буття. Якщо ми зобов'язані мати можливість запитати стосовно цього процесу, тобто поставити його під запитання, то потрібно, аби ми мали змогу утримувати його у своїй уяві як певну сукупність, тобто поставити самого себе *поза буттям* і водночас послабити буттєву структуру буття.

Однак, у "людській реальності", навіть попередньо, не задано здатність неантизувати масу буття, яка постає перед нею. Те, що вона може видозмінювати, це свій зв'язок з цим буттям. Для неї стати *поза колом* окремо існуючого означає поставити саму себе *поза колом* відносно цього існуючого. В цьому випадку вона його уникає, перебуває *поза межами досягнення*, на неї неможливо впливати, вона себе знаходить *по той бік ніщо*. Цій здатності людської реальності секреторно виділяти ніщо, яке її *відрізняє*. Декарт, слідом за стоїками, дав відповідне ім'я: *свобода*. Але свобода тут є тільки словом. Якщо ми хочемо проникнути в це питання глибше, то не повинні задовольнятися цією

відповіддю, а мусимо відразу ж себе запитати: якою має бути людська свобода, якщо через неї ніщо повинно приходити у світ? Ми ще маємо можливості дослідити проблему свободи в її повному обсязі, що свобода не є властивістю людської душі, яку можна було б розглянути й описати окремо. Те, що ми намагаємося визначити – це – буття людини, оскільки воно зумовлює появу ніщо, і це буття з'являється нам як свобода.

Отже, свобода, як необхідна умова в неантизації ніщо, не є властивістю, котра належить з-поміж багатьох інших, сутності людського буття. Втім ми вже зазначали, що зв'язок існування з сутністю у людини не тотожний тому, який притаманний речам світу. Людська свобода передуює сутності людини й уможливляє її. Сутність людського буття перебуває у завислому стані у своїй свободі. Таким чином, те, що ми називаємо свободою, неможливо відрізнити від буття "людської реальності". Людина не є спочатку, щоб бути вільною потім, адже нема різниці між буттям людини та її "свободо-буттям" (*etre-libre*). Отже, тут не йдеться про те, щоб атакувати в лоб питання, котре може бути вичерпно дослідити лише в світлі скрупульозного з'ясування людського буття, але ми маємо дослідити свободу у зв'язку з проблемою ніщо, і в чіткій відповідності з тим, як вона зумовлює його появу.

Те, що спочатку проявляється з очевидністю, це – те, що людська реальність може відриватися від світу – в запитанні, методичному сумніві, у скептичному сумніві, в *epoché*¹ тощо – лише за умови, якщо вона, за природою, є відриванням від самої себе. Це те, що досягнув Декарт, коли зношував сумнів на свободі, вимагаючи від нас здатності зважувати наші судження, – а після нього Ален. Це також саме в цьому розумінні Гегель стверджував про свободу духа відповідно до того, що дух – то опосередковування, тобто Негативне. А втім це якраз саме один із напрямів сучасної філософії, що вбачає в людській свідомості різновид втечі від себе: таким є сенс гайдеггерівського поняття трансцендентного: інтенціональність Гуссерля і Brentano також має, на додаток до головної функції, характерну ознаку відривання від себе. Але це це не внутрішня

¹ *epoché* – термін Е.Гуссерля, що означає "утримання" від будь-яких суджень про реальне. Прим. перекл.

структура свідомості, в рамках котрої розглядатимемо свободу: на даний момент нам не вистачає знарядь і техніки, які б дали змогу успішно провести це дослідження.

Те, що нас зараз цікавить, це – часовоплинна операція, оскільки запитання, як і сумнів, є якоюсь поведінкою: вона передбачає, що людське буття спочатку перебуває в лоні буття, а потім відривається від нього шляхом неантисувального відступу. Отже, це якраз саме відношення до себе протягом якогось часовоплинного процесу, що ми його тут розглядаємо як умову неантисзації. Ми просто хочемо показати, що асимілюючи свідомість у довготривалу каузальну серію, перетворюємо її на повноту буття, і завдяки цьому примушуємо її повернутися в безмежну тотальність буття, як про це свідчать марні зусилля психологічного детермінізму відокремитися від універсального детермінізму і конституювати себе як окремий розряд.

Кімната відсутнього, книги, які він перегортав, предмети, котрих торкався, для них самих є лише книгами, предметами, тобто повноцінною дійсністю: навіть сліди, які він залишив, можуть бути розшифровані як його сліди лише за умови перебування в ситуації, де він уже постає як відсутній: книга із загнутими, зачитаними сторінками для неї самої не є книгою, яку перегортав П'єр і яку він більше не гортає: це – просто том із загнутими сторінками, потріпаний, він може посилається лише на самого себе або на присутні предмети, на світло, котре його освітлює, на стіл, що його підтримує, якщо його розглядати як сьогочасну і трансцендентну мотивацію мого сприйняття або навіть як синтетичний і упорядкований потік моїх чуттєвих вражень. Ні до чого б не привело й посилання на асоціацію по суміжності, як це робив Платон у "Федоні", примушуючи з'являтися образ відсутнього на тлі сприйняття ліри або цитри, котрих той торкався. Цей образ, якщо розглядати його як існуючий сам по собі і в дусі класичних теорій. Це – певна наповненість, конкретний і позитивний психічний факт.

Згодом необхідно приписати йому негативне судження подвійного плану: суб'єктивного, аби позначити, що образ не є сприйняттям, і об'єктивного, щоб заперечити стосовно цього П'єра, про якого я формую образ, що зараз він має би тут бути. Це славнозвісна проблема характерних ознак істинного образу, якою займалися стільки психологів від

Тена до Слайера (Spaier). Як бачимо, асоціація не знімає цю проблему: вона штовхає її на рефлексивний рівень. Але в усякому разі вона вимагає негації: тобто принаймні неантизувальний відступ свідомості відносно образу вона схоплює як суб'єктивне явище для того, аби поставити його якраз лише як суб'єктивний феномен. Втім, я вже намагався показати*, що коли ми спочатку конституюємо образ як відроджене сприйняття, то згодом у принципі неможливо відрізнити його від справжнього сприйняття.

Образ повинен містити в самій своїй структурі неактизувальну тезу. Він конституює себе як образ, ставлячи свій об'єкт як такий, що існує десь в іншому місці, або не існує. Він несе в собі подвійну негацію: спочатку є неантизацією світу (оскільки немає світу, який пропонував би в наш час під виглядом справжнього об'єкта сприйняття об'єкт, що існує в уяві), потім він – неантизація об'єкта образу (позаяк він встановлений як такий, що недійсний) і відразу ж – неантизація самого себе (оскільки він не є конкретним і переповненим психічним процесом). Марно буде посилятися (для того, щоб пояснити, як я схоплюю відсутність П'єра в кімнаті) на ці славнозвісні "пусті інтенції" Гуссерля, які для значної більшості є такими, що конституюють сприйняття. Справді, між різними перцептивними інтенціями існують відношення мотивації (але мотивація не є каузальністю) і серед цих інтенцій одні є повними, тобто вони наповнені тим, на що вони націлені, а інші – порожні.

Але через те, що матеріалу, який має наповнювати пусті інтенції, не існує, то він не може бути саме тим, хто обґрунтовує їх у їхній структурі. А позаяк інші інтенції є повними, то вони тим паче не можуть обґрунтовувати пусті інтенції, тому що вони є пустими. Втім, ці інтенції мають психічну природу і було б помилково розглядати їх на кшталт речей, тобто вони є посудинами, котрі мають бути дані спочатку, які можуть бути, відповідно до випадків, порожніми або наповненими, й котрі, за природою, були б байдужими до їхнього стану порожнечі чи наповненості. Здається, що Гуссерль не завжди уникав цієї речової ілюзії. Щоб бути пустою, потрібно, аби інтенція усвідомлювала сама себе як таку, що є порожньою, і якраз саме порожньою щодо певного матеріалу, який вона має на увазі. Пуста інтенція

* L'Imagination. – Alcan, 1936.

конститує саме себе як таку, що є порожньою, в чіткій відповідності з тим, що вона ставить свій матеріал як неіснуючий або відсутній.

Одним словом, пуста інтенція є свідомістю негачії, яка себе трансцендентує до якогось об'єкта, ставлячи його в становище відсутнього або неіснуючого. Таким чином, якими б не були дані нам щодо цього пояснення, відсутність П'єра для того, щоб бути констатованою або вічнотою вимагає якогось негативного моменту, завдяки котрому свідомість, при відсутності будь-якої попередньої детермінації, встановлює сама себе як негачію. Осягаючи (на основі моїх чуттєвих вражень від кімнати, де він живе) того, кого більше немає в кімнаті, я з необхідністю був підведений до того, щоб зробити певну розумову дію, котру нездатний визначити чи мотивувати жоден попередній стан, коротше кажучи, зробити в самому собі якийсь розрив із буттям.

І оскільки, я постійно користуюсь негачіями задля того, щоб відокремити і визначити існуючі об'єкти, тобто для того, аби про них думати, то послідовність моїх "свідомостей" є постійним відчепленням наслідку відносно причини, адже будь-який неантизуючий процес вимагає відобувати своє начало лише з самого себе. У тому разі, якби мій нинішній стан був би прордовженням мого попереднього стану, то будь-яка тріщина, через яку могла б прослизнути негачія, була б повністю зашпарована. Отже, будь-який психічний процес неантизації містить у собі розрив між безпосереднім психічним минулим і теперішнім станом. Якраз саме цим розривом і є ніщо. Втім можуть сказати, що залишається можливість послідовної причетності між неантизувальними процесами. Так, моя констатація відсутності П'єра могла б бути також зумовлена моїм жалем із приводу того, що я його не бачу; і, отже, не виключена можливість якогось детермінізму неантизації.

Однак, окрім того, що перша неантизація цієї серії з необхідності повинна відриватися від попереднього процесу, то зрештою, що означатиме зумовленість ніщо через ніщо? Якесь буття може постійно себе неантизувати, але в міру того, як воно себе неантизує, воно відмовляється бути першопричиною якогось іншого явища, навіть якби це була вторинна неантизація.

Залишається пояснити, яким є це відчеплення, це відключення свідомості, яке зумовлює будь-яку негачю. Коли ми досліджуємо попередню свідомість, що розглядається як мотивування, то відразу з очевидністю бачимо, що нічого не приходить, прослизавши між цими попереднім станом і станом теперішнім. Не існувало ніякого розриву безперервності в потоці розкручування часу: інакше ми повернемося до неприйнятої концепції нескінченної подільності часу, і до часового моменту або миттєвості як до крайньої межі цього поділу.

Немає також підстав для раптового включення якогось непрозорого елемента, який відділяв би попереднє від наступного подібно до того, як лезо ножа розтинає фрукт на дві половинки. Немає також *послаблення* мотивувальної сили попередньої свідомості: вона залишається такою, якою вона є, вона нічого не втрачає від своєї негачності. Те, що відділяє попереднє від наступного, якраз саме й є *нічого*. І це *нічого* є абсолютно нездоланим якраз саме тому, що воно є нічим: оскільки у всякій перешкоді, що її треба подолати, є якийсь позитив, котрий дає себе у вигляді такого, що його можна подолати. Але в цьому випадку, яким ми займаємося, марно було б шукати опір, котрий треба зламати, перешкоду, яку треба подолати. Попередня свідомість завжди є тут (навіть у її модифікації "минулості"), вона повсякчас підтримує відношення інтерпретації з нинішньою свідомістю, але на тлі цього існуючого відношення перебуває поза грою, поза колом, між дужками, точно такою, якою вона є в очах того, хто здійснює феноменологічне "епохе" (слохе) світ у середині неї і поза нею. Отже, єдина умова для того, аби людська реальність могла неантизувати увесь світ або його частину, це – та, щоб вона несла в собі ніщо як те *нічого*, яке відділяє її теперішнє від усякого минулого.

Однак, це ще не все, оскільки досліджуване *нічого* не мало б смислу ніщо: тимчасова зупинка буття, яка залишалась би без назви й котра була б призупиненою свідомістю буття, приходила б іззовні свідомості і мусила б, як наслідок, ділити її навіпіл, уводячи непрозорість в лоно цієї абсолютної прозорості*. Крім того, це *нічого* не було б повністю негативним. Ніщо, ми це бачили трохи вище, є

* Див.: Вступ: III.

підґрунтям неґації, адже воно її приховує у собі, оскільки є неґацією у вигляді існування. Отже, потрібно, щоб усвідомлювальне буття конституювало самого себе відносно свого минулого як таке, що відділене від цього минулого через ніщо: потрібно, аби була свідомість цього буттєвого розриву, але не як феномен, що переживається, а як структура свідомості, чим вона й є. Свобода – це людське буття, що ставить своє минуле поза грою, приховуючи своє власне ніщо. Цілком зрозуміло, що ця первинна необхідність бути своїм власним ніщо не з'являється у свідомості з перервами, у випадках окремих неґацій: немає такого моменту психічного життя, коли б не з'являлися (принаймні у вигляді вторинних структур) неґативні або запитальні форми поведінки: якраз сама ця безперервність свідомості переживає як неантизацію свого колишнього буття.

Але, безумовно, тут можуть подумати, що існує можливість закинути нам заперечення, яким ми часто самі користувалися: якщо неантизувальна свідомість існує лише як свідомість неантизації, то повинна існувати можливість визначити й описати постійний модус свідомості, присутній як свідомість, і який був би свідомістю неантизації. Чи існує така свідомість? Отже, ось нове питання, яке тут постає: якщо свобода є буттям свідомості, то свідомість має бути у вигляді свідомості свободи. Якою є та форма, що її набуває свідомість свободи? У свободі людське буття є своїм власним минулим (так само як і своїм власним майбутнім) у формі неантизації. Якщо наші аналізи не ввели нас в оману, то для людського буття повинен існувати, оскільки воно є усвідомлювальним буттям, певний спосіб утримувати себе перед лицем свого минулого і майбутнього як щось таке, що водночас є цим минулим і майбутнім, і як таке, що не є ними. Ми могли б відразу відповісти на це запитання: якраз саме через тривогу людина усвідомлює свою свободу або, якщо хтось вважає це за краще, тривога є способом буття свободи як буттєвої свідомості, якраз саме в тривозі свобода є у своєму бутті під запитанням для самої себе. К'єркегор, описуючи тривогу перед помилкою, характеризував її як тривогу перед свободою. Але Хайдеггер, про якого відомо, що він був під впливом К'єркегора*, навпаки, розглядав тривогу,

* Wahl J.: Etudes Kierkegaardiennes: Kierkegaard et Heidegger.

ак охоплення ніщо. Ці два описи тривоги нам не здаються суперечливими: навпаки, вони містять в собі один одного.

Спочатку треба погодитися з К'єркегором: тривога відрізняється від страху тим, що страх є страхом істот цього світу, а тривога є тривогою перед собою. Запаморочення – це тривога тією мірою, якою я боюся не впасти в безодню, а того, що мене тягне туди кинутися. Ситуація, що викликає страх, є такою позаяк вона включає ризик змінити ззовні моє життя, а моє буття викликає тривогу тією мірою, якою я боюся своїх власних реакцій на цю ситуацію. Артилерійська підготовка, що передую атаці, може викликати страх у солдата, котрий потрапив під обстріл, але тривога починається в нього лише тоді, коли він спробує передбачити свої дії, щоб протистояти обстрілу, коли він себе запитує, чи має він можливість "вистояти".

Так само, мобілізований, який відправляється на збірний пункт у момент початку війни, може, у деяких випадках мати страх смерті, але значно частіше він має "страх мати страх", тобто боїться самого себе. У більшості випадків ризиковані або загрозливі ситуації є суміжними: вони сприймаються через почуття страху або тривоги відповідно до того, як ми їх розглядатимемо: чи ситуацію як таку, що діє на людину, або людину як таку, що впливає на ситуацію. Людина, яка щойно дістала "важкий удар", втратила під час банкрутства велику частку своїх капіталовкладень, може мати страх перед бідністю, що їй загрозить.

Згодом вона боїтиметься тієї миті, коли нервово заламуючи руки (символічна реакція жестикулювання, яка вважається обов'язковою, але ще й досі залишається цілком невизначеною), вигукне: "Що я маю робити? Ну що мені робити?" У цьому розумінні страх і тривога виключають одне одного, тому що страх є несвідомим осягненням трансцендентного, а тривога – свідомим осягненням себе, одне народжується від руйнування іншого, й у випадку, який я щойно наводив, відбувається нормальний процес постійного переходу від одного до іншого. Але існують також ситуації, в яких тривога з'являється чистою, тобто без того, щоб коли-небудь існував попередній або мав місце наступний страх. Наприклад, якщо мене призначили на нову посаду й доручили делікатну і приємну місію, то я можу подумки тривожитися, що я можливо буду нездатний

її виконати, але без найменшого страху перед світом від наслідків моєї можливої невдачі.

Що означає тривога в цих різних прикладах, які я щойно навів? Візьмімо знову запаморочення голови. Воно сповіщає про себе через страх: я знаходжуся на вузькій стежці, без поручнів, яка пролягає над проваллям. Провалля дає себе мені як уникання, воно репрезентує смертельну небезпеку. Водночас я уявляю собі певну кількість випадків, що залежать від універсального детермінізму і які можуть перетворити цю смертельну загрозу на реальність: я можу послизнутися на якомусь камені і впасти в прірву, під моїми ногами здатна обрушитися крихка земля на стежці. Через ці різні передбачення я даний сам собі як якась річ, я є пасивним відносно цих можливостей, вони приходять до мене ззовні, позаяк я також є об'єктом світу, що підпадає під закон всесвітнього тяжіння, це не мої можливості.

Цьій миті з'являється страх, що охоплює мене, починаючи із цієї ситуації, як зруйноване трансцендентне посеред інших трансцендентностей, мов об'єкт, що не має в собі причини свого майбутнього зникнення. Реакція на це буде суто рефлексивна: я "буду уважним" до каменів на дорозі, триматимусь якомога далі від краю стежки. Я являю собою того, хто всіма своїми силами відштовхує загрозливу ситуацію, я уявляю перед собою певне число майбутніх вчинків, призначених для того, аби віддалити від мене загрози світу. Ці вчинки є моїми можливостями. Я уникаю страху навіть тоді, коли я вміщую себе в якийсь проект, де мої власні можливості поступаються місцем трансцендентним імовірностям, у котрих для людської активності немає місця. Але ці вчинки, якраз саме тому, що вони є моїми можливостями, не здаються мені визначеними сторонніми причинами. Не лише тому, що нема цілковитої певності стосовно їхньої ефективності, але особливо тому, що немає запоруки їхнього подальшого утримання, оскільки вони не мають достатнього існування для себе: можна було б сказати, зловживаючи висловом Берклі, що їхнє "буття є буттям-підтримкою" і що їхня "буттєва можливість" – то лише обов'язок-бути-утриманим (*un devoir-etre-tenu*).

Звідси їхня можливість має за необхідні передумови здатність до протилежних вчинків (не звертати увагу на камені на дорозі, бігти, думати про щось інше) і спромож-

ність до зворотного типу дій (кинутися у прірву). Те можливе, яке я роблю своїм конкретним можливим, здатне з'являтися як моє можливе лише піднімаючись на тлі сукупності логічних можливостей, які містить ситуація. Але ці відкинуті можливості, у свою чергу, мають інше буття лише як, "буття-підтримку", це саме я є тим, хто їх підтримує в їхньому бутті, і, навпаки, їх дійсне небуття є "не обов'язково-бути-підтриманим". Жодна зовнішня причина їх не усуне. Я єдиний, хто є безперервним джерелом їхнього небуття, я залучений до них: щоб примусити з'явитися мою можливість, я ставлю інші можливості таким чином, аби їх неантизувати. Якщо я можу скопити сам себе в моїх зв'язках із цими можливостями як причина, що породжує свої ефекти, то це не означає, що при цьому виникає тривога.

В цьому випадку певний результат, як моя можливість, був би цілком визначеним. Однак тоді вона перестала би бути можливістю, вона стає просто наступним (а-venir). Отже, якби я хотів уникнути тривоги і запламорочення, то для цього досить, щоб я міг розглядати спонукальні причини (інстинкт самозбереження, попередній страх тощо), котрі примушують мене відмовитися вважати розглядувану ситуацію як таку, що визначає мою попередню поведінку на кшталт того, як наявність у певній точці даної маси визначає траєкторію руху, здійснюваного іншими масами: потрібно, аби я уловив у собі чіткий психологічний детермінізм.

Проте я відчуваю тривогу саме тому, що мої вчинки є лише можливими, і це якраз означає, що, нагромаджуючи сукупність причин для того, аби відштовхнутися ці читуацію, я водночас схоплюю ці причини як не досить ефективні. навіть тієї миті, коли я сприймаю самого себе як такого, що перебуває у стані жаху перед прірвою, я усвідомлюю цей жах як незумовлений відносно моєї поведінки. В одному розумінні цей жах спричинюю поведінку обережності, містить в собі її абрис, а в іншому – він встановлює подальший розвиток цієї поведінки лише як можливий якраз саме тому, що я сприймаю його не як причину цього подальшого розщитку, а як вимогу, поклик і таке інше.

Однак, ми це вже бачили, свідомість буття є буттям свідомості. Отже, тут не йдеться про якесь спостереження, яке я міг би зробити згодом, після вже існуючого жаху: це

якраз буття жаху, що з'являється в самому собі як таке, що не є причиною цієї поведінки, котру він викликає. Одним словом, для того, щоб уникнути страху, який мені відкриває чітко визначене трансцендентне майбутнє, я вдаюся до розмірковування (*reflexion*), але останнє пропонує мені лише невизначене майбутнє. Це означає, що, конституюючи певну поведінку як можливу і чакраз саме тому, що вона є мозою можливістю, я усвідомлюю, що ніщо (*rien*) не зобов'язує мене дотримуватися цієї поведінки. Однак у майбутньому я справді є там, внизу, саме туди я потраплю відразу, залишивши стежку, за яку я тримаюся з усіх моїх сил. І в цьому розумінні вже існує зв'язок між моїм майбутнім буттям і теперішнім. Але в надрах цього зв'язку прослизає ніщо: я не є таким, яким я буду. Спершу я не є таким завдяки часу, що мене від нього відділяє. А потім – через те, що той, яким я є, не являю собою основу того, яким я буду. І нарешті тому, що будь-яке актуально існуюче не може чітко визначити те, що має бути. Однак, оскільки я вже є тим, яким я буду (у протилежному разі мене не цікавитиме можливість бути таким або таким), то я є таким, яким я буду, відповідно до цього способу не бути ним.

Саме через цей жах я спрямовуюсь до майбутнього, і він неантисується як конституює майбутнє у вигляді можливого. Якраз саме цю буттєву свідомість свого власного майбуття у вигляді певного способу небуття ми й називатимемо тривогою. І якраз неантисація жаху як спонукальної причини, котра має своїм наслідком посилити жах як настрій, а у своїй позитивній частині – появу інших типів поведінки (зокрема, такої, котра полягає в тому, аби кинути в прірву) як моїх можливих можливостей. Якщо нічого не примушує мене рятувати своє життя, то ніщо не заважає мені кинути в безодню. Певна поведінка виходитиме з того мене, яким я не є. Таким чином, я, яким я є, залежу в самому собі від я, яким я ще не є, у точній відповідності з тим, як я, котрим не є, не залежу від я, котрим я є. А запаморочення з'являється як схоплення цієї залежності. Я наближаюся до прірви і саме мене мої очі шукають на її дні.

Починаючи з цієї миті я граю з моїми можливостями. Мої очі, оглядаючи прірву зверху донизу, зображають моє можливе падіння і зійснюють його символічно: водночас

поведінка самогубства, позаяк вона стає моєю можливою "можливістю", примушує у свою чергу з'явитися можливі мотиви, щоб її прийняти (самогубство примусило б тривогу вгамуватися). На щастя, ці мотиви, у свою чергу, саме тому, що вони є мотивами якоїсь можливості, подають себе як незадіяні, як недетерміновані; вони не можуть більше продукувати самогубство, так само як мій жах перед падінням не може мене схилити до того, аби його уникнути. Загалом, якраз саме ця контртривога примушує тривогу припинятися, трансформуючи її в нерішучість.

Нерішучість, у свою чергу, закликає прийняти рішення: швидко віддалитися від краю прірви і знову простувати своєю дорогою. Приклад, який ми щойно аналізували, показує нам те, що можна було б назвати "тривогою перед майбутнім". Однак у ньому існує й інше: тривога перед минулим. Це тривога гравця, який добровільно і щиро вирішив більше не грати й котрий, коли він наближається до "зеленого сукна", раптом бачить, що всі його рішення "тануть". Часто описують цей феномен так, мов би вигляд грального столу пробуджує в нас прагнення, яке вступає в конфлікт з нашим попереднім рішенням і закінчується для нас тим, що нас втягнуто в гру, незважаючи на прийняте рішення. окрім того, що подібний опис зроблено в речовинних термінах і що він населяє дух антагоністичними силами (скажимо, добре відома "боротьба розуму проти пристрастей" моралістів), він ще й неправильно тлумачить факти. Насправді ж – свідченням тому є листи Достоевського – у нас немає нічого такого, що було б подібне до внутрішньої суперечки, боцїмто ми мусимо зважувати мотиви та спонукальні причини перед тим, як приймаємо рішення.

Попередній зарок "більше не грати" завжди є тут, і в більшості випадків гравець, перебуваючи в присутності грального столу, повертається до нього за допомогою: оскільки він не хоче грати, або радше, давши свій зарок напередодні, він ще про себе думає як про такого, що не хоче більше грати, він вірить в ефективність цього рішення. Однак те, що він скоплює тоді в тривозі, це якраз тотальна неефективність колишнього рішення. Безумовно, воно є тут, але застигле, недієздатне, зняте (*depassée*), адже я маю свідомість про нього. Воно ще є моїм я тією мірою, якою я безперервно відтворюю свою ідентичність із самим

собою крізь плін часу, але воно більше не є моїм я, позаяк є для моєї свідомості. Я його уникаю, воно відсутнє в тій місії, яку я йому надав. Тут я ще перебуваю в модусі небуття.

Те, що гравець схоплює цієї миті, це також безперервний розрив детермінізму, це – ніщо, котре відділяє його від мене: я так хотів більше не грати: вчора я навіть мав синтетичне сприйняття ситуації (загроза розорення, відчай моїх близьких), що начебто забороняли мені грати. Мені здається, що таким чином я мовби встановив реальний бар'єр між мною і грою, і ось раптом помічаю, що це синтетичне осягнення – то не більше, ніж спогад про ідею, про почуття: для того, аби воно знову прийшло мені на допомогу, потрібно, щоб я його переробив *ex nihilo* і добровільно: воно – не більше, ніж мої можливості, так буцімто поведінка гравця в них є чимось стороннім (*l'autre*), не більше й не менше. Мені необхідно цей страх доведення до відчаю сім'ї знову віднайти, наново відтворити як пережитий страх. Він стоїть позаду мене як безтілесний привид. Від мене одного залежить, чи позичати йому мою плоть. Я – самотній і беззахисний перед спокусою, як і напередодні. І після того, як терпляче були побудовані перешкоди та стіни, як я помистив себе в магічне коло якогось рішення, я з тривогою помічаю, що нічого не заважає мені грати. І тривога – це я, оскільки виключно через те, що я відчуваю себе в існуванні як буттєва свідомість (*conscience d'être*), я спонукаю себе не бути цим минулим із добрими рішеннями, яким я є.

Тут марно було б заперечувати на тій підставі, що ця тривога має своєю єдиною передумовою незнання нижче-викладеного психологічного детермінізму: я стривожений через відсутність знання реальних і дійових причин, які, в глибинах підсвідомості визначають мої вчинки. Передусім, ми відкажемо, що тривога не з'являється як доведення людської свободи: остання нам дається як необхідна передумова запитання. Ми хотіли б лише показати, що існує специфічна свідомість свободи, що ця свідомість є тривогою. Це означає, що ми бажали утвердити тривогу в її суттєвій структурі як свідомість свободи. Однак із цієї точки зору, існування психологічного детермінізму не могло би послабити наслідки нашого опису: або ж, справді,

тривога є невідомим незнанням цього детермінізму – і тоді вона охоплює себе у вигляді свободи.

Або ж слід стверджувати, що тривога є свідомістю, котра не знає реальних причин наших дій. Тут тривога надходила б від того, що ми передчували: гральний стіл у глибині нас, жажливі пристрасті, які раптом призводили б до злочинних дій. Але в цьому разі ми зненацька з'являлися б собі як *речі світу* і були б для самих себе нашою власною трансцендентною ситуацією. Тоді тривога розвіюється задля того, аби звільнити місце страху, тому що якраз саме страх є синтетичним осягненням трансцендентного як чогось страшного.

Цю свободу, яка розкриває нам себе в тривозі, можна охарактеризувати через існування цього ніщо (*rien*), яке прокладається між мотивами і дією. Це не завдяки тому, що я вільний, моя діяльність уникає детермінації мотивів, а навпаки, структура мотивів, як незадіяних, виступає передумовою моєї свободи. І якщо запитують, яким є це нічого, яке засновує свободу, то ми відповімо, що його годі описати, адже воно не є, але принаймні можна відкрити його сенс, оскільки це нічого через людське буття було у відповідності із самим собою.

Воно співвідносне необхідності, щоб мотив з'являвся як мотив, лише як кореляція свідомості з мотивом. Одно слово, тільки-но ми відмовляємося від гіпотези про вміст свідомості, мусимо знову визнати, що мотив ніколи не є у свідомості: він лише для свідомості. І позаяк мотив здатний зненацька з'являтися як поява, то він конститує сам себе як недійсне.

Безумовно, не маючи часово-просторового зовнішнього вигляду, він завжди належить до суб'єктивності і охоплюється як *мій*, але за своєю природою він є трансцендентним в іманентному, і свідомість його уникає, тим самим покладаючи його: тепер для свідомості постає завдання надати йому його значення і значущість. Таким чином, нічого, яке відділяє мотив від свідомості, характеризується як трансцендентне в іманентному: якраз продукуючи саму себе як іманентне, свідомість неантизує нічого, яке її примушує існувати для самої себе як трансцендентне. Однак видно, що це ніщо, котре виступає передумовою будь-якої трансцендентної негації, може бути прояснене лише, виходячи з двох інших первісних неантизацій:

1) свідомість не є своєю власною причиною (*motif*), оскільки спустошена від усякого змісту. Це нас відправляє в неантизувальну структуру дорефлексивного *cogito*;

2) свідомість перебуває перед своїм минулим і своїм майбутнім, так само як і перед собою, якою вона є, в модусі не-буття, це нас відсилає від неантизувальної структури часовості (*temporalite*).

Звісно, ту не йдеться про те, аби пояснити ці два типи неантизації: наразі ми не володіємо необхідними техніками. Досить зазначити, що остаточне пояснення негачії неспроможне бути дане поза описом свідомості (про) себе і часовості. Ось що слід тут занотувати: свобода, яка себе проявляє через тривогу, характеризується через постійно відновлюваний обов'язок знову робити мої Я, яке позначає вільне буття. Справді, коли б ми відразу показали, що мої можливості є бентежливими, оскільки від одного мене залежить підтримувати їх в їхньому існуванні, це не означає сказати, що вони впливають з якогось мого Я, які, принаймні йому, були б дані спочатку і згодом із плином часу переходили б від однієї свідомості до іншої.

Гравець, який повинен заново відтворити синтетичне осягнення певної ситуації, котра йому забороняла грати, має відразу ж віднайти те я, яке осягне цю ситуацію, котра "є в ситуації". Це я, з його апіорним історичним вмістом, є сутністю людини. А тривога, як маніфестація свободи перед собою, означає що людина через ніщо завжди відділена від своєї сутності. Тут потрібно знову звернутися до вислову Гегеля: "Сутність – це те, що було". Сутність – це те, на що людське буття може вказати зі словами: це є. І ось чому саме сукупність характерних рис пояснює вчинок. Але вчинок є завжди поза цією сутністю, він є людським вчинком лише в тією мірою, якою переважає будь-яке пояснення, що йому дають якраз саме тому, що все те, що може позначитися людиною через формулу: це є, і у зв'язку з цим воно також було. Людина повсякчас носить в собі дорозсудливе (*prejudicative*) розуміння своєї сутності, але тим самим вона через ніщо відділена від неї. Сутність – це все те, що людська реальність скоплює стосовно самої себе як таке, що було. І саме тут з'являється тривога як скоплення себе як існуючого в модусі постійного розриву з тим, що є: або радше як такого, що примушує

себе існувати. Оскільки ми ніколи не зможемо скопити *«lebens»*^{*} як живий наслідок цієї природи, що є нашою. Потік нашої свідомості поступово формує цю природу, але вона завжди перебуває позаду нас і нас переслідує як постійний об'єкт нашого ретроспективного розуміння. Саме тому, що ця природа є якоюсь вимогою без того, щоб бути зажаданою, вона і скоплюється як така, що тривожить.

У тривозі свобода бентежиться перед собою, позаяк ніколи не буває ні прощеною, ні затриманою через ніщо (*leer*).

Нарешті, можуть сказати, що нещодавно свобода було визначено як перманентну структуру людського буття: тоді, якщо тривога її проявляє, то вона повинна бути перманентним станом моєї чуттєвості. Однак, навпаки, вона є цілковито винятком. Як же пояснити рідкісність феномена тривоги? Передусім, слід зазначити, що найзвичайніші ситуації нашого життя, ті, в яких ми скоплюємо наші можливості, як такі, в процесі і через активну реалізацію цих можливостей, не виявляють себе нам через тривогу, оскільки сама їхня структура виключає бентежливе осягнення. Справді, тривога є впізнаванням якоїсь можливості як моєї можливості, тото вона себе конститує тоді, коли свідомість бачить себе відрізаною через ніщо від своєї сутності, або відділеною від майбутнього через свою ж таки свободу. Це означає, що неантизувальне ніщо позбавляє мене будь-яких вибачень і що, водночас, те, що я проєктую як своє майбутнє буття, завжди є неантизованим і зведеним до рівня простої можливості, адже майбутнє, яким я є, задишається поза досяжністю. Але слід зазначити, що в цих різних випадках ми маємо справу з певною частковою формою, де я себе чекаю в майбутньому, де я "собі влаштовую побачення з іншим боком цього часу, цього дня або цього місяця".

Тривога є побоюванням не знайти себе на побаченні, не бажати навіть себе тут зустріти, однак я можу також себе знайти втягнутим у вчинки, котрі розкривають мені мої можливості в той самий момент, коли вони їх реалізують, саме підпалюючи цю цигарку, я пізнаю свою конкретну можливість або, якщо хочете, своє бажання палити: саме тоді, коли я притягую до себе цей папір і це перо, я

* *«Lebens»* – термін переживання, пережите (нім.) Е.Гуссерля. Прим. перекл.

відкриваю для себе як свою можливість безпосередньої дії працю над цим твором: мене сюди втягнуто, і я її відкриваю тієї самої миті, коли я вже в неї занурився. Звичайно, в цю мить вона продовжує залишатися моєю можливістю, позаяк кожної хвилини я можу відвернутися від своєї роботи, відсунути зошит, закрутити ковпачок моєї ручки. Але ця можливість припинити дію відходить на другий план, оскільки дія, що відкривається мені через мій вчинок, прагне кристалізуватися як трансцендентна і відносно незалежна форма. Свідомість людини, що перебуває в дії, є свідомістю нерелексивною. Вона являє собою свідомість про щось, і трансцендентне, котре розкривається в ній, має специфічну природу: це – якась вимогова структура світу, яка відповідно розкриває в собі складні зв'язки інструментального типу (*d'ustensillite*).

В акті написання літер, чим я займаюся, ще не закінчена цілісна фраза проявляє себе як пасивна вимога бути написаною. Вона – це той самий смисл літер, який я утворюю, і його кликання не є предметом обговорення, тмочу що справді, я не можу писати слова, не трансцендуючи їх до неї, і я відкриваю її як необхідну передумову того смислу слів, які я пишу.

Водночас і в межах того ж акту проявляється й організується вказівна сукупність інструментарію (перо, чорнило, папір, ліній, поля тощо), сукупність, котра не може бути охопленою через саму себе, але раптом виникає в лоні трансцендентності, що розкривається фразою, призначеною для написання, як пасивна вимога. Отже, в квазі-загальності повсякденних дій я втягнутий, я б'юся об заклад, і я виявляю свої можливості (під час їх реалізації і в тому ж самому акті їх реалізації) як вимоги, невідкладність, зв'язок між приладами (*ustensillites*). І безумовно, в будь-якому акті цього виду залишається можливість постановки питання про цей акт, оскільки він відсилає до віддаленіших і суттєвіших цілей як до своїх крайніх значень і до моїх суттєвих можливостей.

Наприклад, фраза, яку я написав, є значенням літер, що я вивожу, але твір в цілому, котрий я хочу написати, є значенням фрази. А цей твір є можливістю, стосовно якої я можу відчувати тривогу: він справді виступає моєю можливістю, і я не знаю, чи продовжуватиму його завтра:

звітра моя свобода відносно нього може застосувати свою неантисувальну силу. Якраз саме ця тривога містить в собі схоплення твору як такого, що є моєю можливістю: необхідно, аби я поставив себе прямо перед ним і реалізував своє ставлення до нього. Це означає, що я лише не повинен ставити щодо своєї мети об'єктивні запитання типу: "Чи треба писати цей твір?", позаяк вони відсилають мене просто до ширших об'єктивних значень, таких як: "Чи своєчасно писати в цей момент?", "Чи дублюється тим самим якась інша книга?", "Чи досить цікавий її зміст? Наскільки він продуманий?" тощо всіх значень, котрі залишаються трансцендентними і подають себе як скупчення вимог світу. Для того, щоб моя свобода тривожилася стосовно книги, яку я пишу, необхідно, щоб ця книга виявилася у своєму зв'язку зі мною, себто потрібно, аби я з одного боку, розкрив свою сутність у вигляді того, ким я був (я був тим, хто "бажав написати цю книгу", я її задумав, я вважав, що було б цікаво її написати, і я себе поставив таким чином, що мене не можуть зрозуміти, не беручи до уваги, що ця книга була моєю сутнісною можливістю); з іншого – ніщо, яке відділяє мою свободу від цієї сутності (я "бажав її писати", але нічого, навіть те, чим я був, не може мене примусити її писати); і нарешті, ніщо, котре відділяє мене від того, чим я буду (я відкриваю перманентну можливість облишити книгу як саму передумову можливості її писати і як те саме розуміння моєї свободи).

Потрібно, щоб я схоплював свою свободу вже під час конституювання книги як моєї можливості, адже вона є можливістю, котра руйнує сьогоднішнє і майбутнє те, чим я є. Це означає, що мені слід поставити себе в площину рефлексії. Оскільки я перебуваю у сфері дії, запланована книга має лише віддалене значення і передбачає дію, яка мені розкриває мої можливості: вона містить в собі лише причетність, не є тематизованою і встановленою для себе "не створює питання"; вона не сприймається ні як необхідна, ні як випадкова, має лише постійний і віддалений сенс, виходячи з якого я можу зрозуміти те, що зараз пишу, і внаслідок цього вона сприймається як буття, тобто лише ставлячи її у вигляді існуючої основи, на тлі якої моя теперішня, існуюча фраза виникає, я можу надавати

моєї фразі певного смислу. Однак, кожної миті ми закинуті у світ і втягнуті в нього.

Це означає, що ми діємо до встановлення наших можливостей і ці можливості, котрі розкриваються як такі, що реалізовані, або як такі, які перебувають у процесі реалізації, відсилають до смислів, котрі вимагатимуть особливих дій задля того, аби стати предметом обговорення. Будильник, який дзвонить уранці, відсилає до можливості піти на роботу, що є моєю можливістю. Але схопити дзвінок будильника як сигнал означає встати. Отже, сам акт вставання є встановлювальним, оскільки ухиляється від питання: "Чи є робота моєю можливістю?", і як наслідок, він мені не дає спроможності сзопити можливість квієтизму", відмови від роботи і, в кінцевому підсумку, відмови від світу і смерті.

Одним словом, відповідно до того, як схоплення сенсу дзвінка означає бути вже на ногах на його заклик, це схоплення гарантує мене також проти тривожливої інтуїції, що це саме я надаю будильнику його вимогливість: я і лише я один. Подібним же чином те, що можна було б назвати повсякденною моральністю, включає етичну тривогу. Етична тривога існує тоді, коли я себе розглядаю в моєму первісному зв'язку з цінностями. Справді, ці останні є вимогами, які вимагають якогось підґрунтя. Але це підґрунтя аж ніяк не може бути буттям, оскільки всяка цінність, котра б засновувала свою ідеальну природу на своєму бутті, тим самим переставала б бути цінністю і реалізовувала б гетерономію моєю волі. Цінність витягує своє буття від своєї вимоги, а не свою вимогу від свого буття. Отже, вона не відкривається споглядальній інтуїції, яка схоплювала б її як буттєву цінність, і тим самим позбавляла б її прав на мою свободу.

Навпаки, вона може себе розкривати лише в діяльній свободі, котра її примушує існувати як цінність лише через сам факт визнання її за таку. Звідси випливає, що моя свобода є єдиним підґрунтям цінностей, і що нічого, абсолютно нічого не виправдовує мене при прийнятті тієї чи іншої цінності, того чи іншого масштабу цінностей. Як буття, завдяки котрому існують цінності, я не маю виправдання. І моя свобода тривожиться тим, що вона є безґрунтовним підґрунтям цінностей. Окрім того вона сповнюється тривогою тому, що цінності, оскільки вони по суті проявля-

ють у свободі, не можуть себе розкривати, не будучи відразу ж "поставленими на обговорення", позаяк можливість, що перевертає шкалу цінностей, додатково з'являється як моя можливість. Якраз тривога перед цінностями є визнанням їх ідеальності.

Проте, як звичайно, моя позиція віч-на-віч із цінностями є значною мірою схвальною. Справді, це тому так, що мене втягнуто у світ цінностей, Тривожливе сприйняття цінностей як таких, що підтримані у своєму бутті моєю свободою, є явищем наступним і опосередкованим. Безпосереднє – це світ із його невідкладністю, і в цьому світі, куди мене втягнуто, мої дії сполохують цінності як куріпок: саме через моє обурення мені дається антицінність "нищоті", і через моє захоплення мені дається цінність "величності". І особливо через мою покірність перед юрбою табу, що є реальними, мені розкриваються ці табу як фактично існуючі. Якраз не після споглядання моральних цінностей буржуа, котрі самі називають себе "шляхетними людьми", стають шляхетними: але тому, що вони від самого їхнього народження закинуті у світ, у поведінку, смисл якої – шляхетність.

Таким чином, шляхетність набуває статусу буття, вона не піддається обговоренню: цінності посіяні на моєму шляху як тисячі дрібних реальних вимог, подібних до написів, які забороняють ходити по газонах. Отже, в тому, що ми називатимемо світом безпосереднього, котрий відкривається нашій нерелевантній свідомості, ми не з'являємося спочатку, щоб згодом бути вкинутими в дії. Адже наше буття безпосередньо є "в ситуації", тобто воно раптом виникає в починаннях і спочатку пізнає себе, оскільки відбивається на цих починаннях. Таким чином, ми відкриваємо себе у світі, заселеному вимогами, в лоні проєктів, ощо знаходяться в процесі реалізації: я пишу, я буду палити, я маю побачення цього вечора з П'єром, треба не забути відповісти Симоні, я більше не маю права приховувати істину від Клода. Усі ці дрібні пасивні очікування, буденні й повсякденні цінності, правду кажучи, витягують свій смисл від якогось першого проєкту самого себе, що є як мій вибір самого себе в цьому світі. Проте якраз ця проєкція мого я на первісну можливість, яка робить так, що існують цінності, поклики,

очікування і в цілому якийсь світ, з'являється мені за межами світу як сенс і абстрактне логічне значення моїх починань.

Нарешті, конкретно існують будильники, написи, декларації про податок, агенти поліції, стільки перепон проти тривоги. Але як тільки справа віддаляється від мене, як тільки я відсилаюся до самого себе, оскільки мушу очікувати на себе в майбутньому, я раптом відкриваю себе як того, хто надає смисл будильнику, хто забороняє собі, виходячи з якогось напису, ходити по грядці або газону, хто вносить свою невідкладність у порядок основних статей, хто доходить висновку щодо інтересу до книги, котру я пишу; зрештою, як того, хто робить так, що цінності існують для визначення його дії через їхні вимоги. Я раптом виявляюся один і в стані тривоги перед лицем унікального й первісного проекту, який конститує моє буття, всі бар'єри, усі підлори обвалюються, неантизовані через усвідомлення моєї свободи: я не в змозі чи не маю можливості звернутися до жодної цінності, зігнорувавши той факт, що це якраз моє я підтримує буття цінностей: ніщо не може мене захистити від самого себе, відрізаний від світу і моєї сутності тим ніщо, чим я є, мушу реалізувати сенс буття та моєї сутності: я тут вирішую сам, – без виправдання і без вибачення.

Отже, тривога є рефлексивним охопленням свободи самою ж нею, в цьому розумінні вона виступає опосередкуванням, позаяк, хоча це безпосередня свідомість самої себе, вона (тривога) раптом виникає від заперечення закликів світу, з'являється як тільки я звільняюся від світу, в який я був ангажований, задля того, щоб осягнути самого себе як свідомість, котра володіє доонтологічним розумінням своєї сутності і дорозсудковим смислом своїх можливостей; вона протиславляє себе духу серйозності, який охоплює цінності, починаючи зі світу, і який перебуває в заспокійливій і речоподібній субстантифікації цінностей. У цій серйозності я себе визначаю, виходячи з об'єкта, а *priori*, залишаючи осторонь, як неможливі, всі починання, якими я не займаюся, і охоплюючи смисл, котрий моя свобода дала світу, як такий, що йде від світу, і такий, що конститує мої зобов'язання та моє буття.

У тривозі я себе охоплюю водночас як такого, що тотально вільний, і такого, що не може не робити так, аби смисл

світу надходив йому через мене. Утім, не слід думати, що досить себе помістити в рефлексивний план і розглядати свої віддалені або безпосередні можливості для того, щоб відразу схопити себе в чистій тривозі. В кожному випадку рефлексія тривоги народжується як структура рефлексувальної свідомості, як би там не було, я здатен утримувати певну поведінку віч-на-віч з моєю власною тривогою, зокрема, у випадку поведінки втечі. Справді, все відбувається так, мовби саме втеча є нашою суттєвою і безпосередньою поведінкою тем-а-тет з тривогою. Психологічний детермінізм, перш ніж бути теоретичною концепцією, є передусім поведінкою виправдання або, якщо хочете, основою всіх поведінок самовиправдовування.

Він виступає рефлексивною поведінкою віч-на-віч з тривогою і стверджує, що в нас містяться антагоністичні сили, тип існування яких подібен до типу існування речей, він намагається заповнити порожнечу, котра нас оточує, відновити зв'язки минулого з теперішнім, теперішнього з майбутнім. Психологічний детермінізм наділяє нас продукувальною природою наших дій і робить ці ж дії трансцендентними: він дарує їм певну інерцію і зовнішній вигляд, які надають їм іншого підґрунтя, ніж те, що вони його містять в собі, і котрі надзвичайно заспокоюють, позаяк конституують безперервну гру виправдань. Цей детермінізм заперечує те трансцендентне людської реальності, яке її примушує проявлятися у вигляді тривоги по той бік своєї власної сутності. Водночас, редукуючи нас до того, щоб ніколи не бути тим, чим ми є, він уводить в нас абсолютну позитивність буття-в-собі, і через це знову інтегрує нас в лоно буття. Однак цей детермінізм, рефлексивний захист проти тривоги, не дає себе як рефлексивна інтуїція. Йому нічого не вдіяти проти очевидності свободи, тому він себе подає як захисна віра, як ідеальна мета, спрямовуючись до якої, ми можемо ухилитися від тривоги. На філософському ґрунті це проявляється через те, що психологи-детерміністи не прагнуть обґрунтовувати свою тезу на чистих даних внутрішнього споглядання.

Вони подають її як гіпотезу достатню і як таку, цінність котрої походить від того, що вона віддає належне фактам – або як необхідний постулат для заснування будь-якої психології. Ці науковці припускають існування якоїсь безпо-

середньої свободи, котру їм супротивники протиставляють їм під назвою "доведення через інтуїцію глибинного смислу". Вони просто примушують перенести спір на цінність цього внутрішнього саморозкриття. Таким чином, інтуїцію, яка нас спонукає схопити себе як первісну причину наших станів і дій, ніхто не заперечує.

Отже, виходить, що в межах досяжності кожного з нас спробувати опосередкувати тривогу, піднімаючись над нею і оцінюючи її як ілюзію, котра походить від необізнаності, що ми є реальними причинами наших вчинків. Тоді постає проблема віри в це опосередкування. Чи є оцінена тривога обеззброєною тривоگو? Очевидно, ні: однак тут має місце народження нового явища: процес відривання від тривоги, що знову ж таки передбачає в ній якусь неантизувальну силу. Одного детермінізму не вистачить для обґрунтування цього відривання, оскільки він є лише постулатом або гіпотезою. Він є найконкретнішим зусиллям втечі, яке здійснюється на тому самому підґрунті рефлексії. Передусім це спроба відокремитися відносно можливостей, протилежних моїй можливості. Оскільки я утверджуюсь під час розуміння якоїсь можливості як моєї можливості, то тим паче потрібно, щоб я пізнавав свою екзистенцію від початку мого проєкту, схоплював його у вигляді мене самого, ось там, чекаючи мене в майбутньому, відділеному від мене через ніщо.

В цьому розумінні я себе схоплюю як першопричину моєї можливості, і саме це, за звичай, називають свідомістю свободи. Це – певна структура свідомості, і саме її одну прихильники свободи волі мають на увазі, коли говорять про інтуїцію глибинного смислу. Але разом із тим трапляється, що я собі нав'язую бути відокремленим від конституювання інших можливостей, які забороняють мою можливість. Правду кажучи, я можу зробити лише те, що не встановлюю його існування через той самий процес, котрий породжує вибрану мною можливість як мою. Мені не перешкодити тому, що я їх встановлюю як живі можливості, себто як такі, що мають змогу стати моїми можливостями. Проте я себе примушую бачити їх наділеними трансцендентним і суто логічним буттям, коротше кажучи, у вигляді речей.

Коли в рефлексивному плані я розглядаю можливість писати цю книгу як мою можливість, то я примушую з'явитися між цією можливістю і моєю свідомістю буттєве ніщо, котре й конститує як можливість і яке я схоплюю якраз у перманентній можливості, щоб можливість не писати книгу була б моєю можливістю. Але я намагаюся поставити себе відносно цієї можливості не писати як до якогось спостережуваного об'єкта, і мене пронизує те, що я хочу тут побачити: я прагну її схопити як таку, котра була просто предметом пригадування для пам'яті, що мовби мене не стосується. Необхідно, аби вона була зовнішньою можливістю відносно мене, мов рух стосовно більярдної кулі. Якби я зміг цього досягти, то можливості, антагоністичні щодо моєї можливості, встановлені як логічні сутності, втратили б свою ефективність: вони більше не були б загрозливими, оскільки існували б іззовні, оточуючи мою можливість як можливості суто умоглядні, тобто, по суті, умоглядні через когось іншого, хто перебував би в подібній ситуації.

Вони належали б до об'єктивної ситуації як трансцендентна структура: або, якщо хочете, і для того, щоб вивкористати термінологію Хайдеггера: це я писатиму книгу, але можливо* також її не писати. Таким чином, я начебто не признаюсь самому собі, що вони – це я сам та іманентні умови спроможності моєї можливості. Вони якраз утримували б досить буття для того, щоб зберегти мой можливості характер безосновності, як вільною можливістю для вільного буття, але були б позбавлені свого загрозливого характеру: я б ними не цікавився, вибрана можливість з'являлася б унаслідок вибору як моя єдина конкретна можливість, і згодом ніщо (котре мене відділяє від неї і якраз надає їй спроможність) було б заповнене.

Проте втеча від тривоги не є лише зусиллям відносно майбутнього: вона також намагається нейтралізувати загрозу від минулого. Те, чого я намагаюсь тут уникнути, це якраз моя трансцендентність, адже вона підтримує й переважає мою сутність. Я стверджую, що я – це моя сутність, у плані буття-в-собі. Втім, водночас я відмовляюся розглядати цю сутність так, як вона саму історично конституційовано, і тоді як таку, що містить в собі його властивості. Я її схоплюю, або, принаймні, намагаюся схопити як першод-

* Безособова форма аналогічна німецькому *Mal*. Прим. перекл.

жерело моєї можливості і майже не припускаю, щоб вона мала в собі начало: тоді я стверджую, що якийсь акт є вільним тоді, коли він точно відображає мою сутність. Однак окрім того, що свободу, яка мене турбувала б за умови, коли б була свободою перед моїм Я, я намагаюсь перенести в лоно моєї сутності, цебто в моє Я.

Йдеться про те, щоб розглядати це Я як маленького Бога, котрий би в мені і володів би моєю свободою як метафізичною чеснотою. Моє буття більше не було б таким, що є вільним як буття, але це було б моє Я, що є вільним у надрах моєї свідомості. Фікція, що є надзвичайно заспокійливою, оскільки при цьому свобода заглиблена в надра якогось непрозорого буття: якраз у тих межах, де моя сутність не надпрозора, а – трансцендентне в іманентному, ця свобода ставала б однією зі своїх властивостей. Одно слово, йдеться про те, щоб схопити мою свободу в моєму Я як свободу іншого. Видно головні теми цієї фікції: моє Я стає першопричиною своїх дій (так само, як інший – своїх) під приводом того, що особистість уже конституїрована. Звичайно, воно (я) живе і змінюється, навіть можна погодитися з тим, що кожне з його дій сприятиме його трансформації.

Проте ці гармонійні і безперервні перетворення сприймаються на біологічному рівні. Вони подібні до тих, які я можу констатувати в мого друга П'єра, коли знову його побачу після певної розлуки. Якраз саме цими заспокійливими вимогами промовисто задовольнявся Бергсон, коли задумав свою теорію глибинного Я, яке триваю і організовується та постійно є теперішнім свідомості, що я маю про нього, і якому годі бути перевершеним свідомістю, воно знаходиться в першооснові наших дій не як приголомшлива сила, а як батько, котрий породжує своїх дітей, так що дія, не впливаючи із сутності як чіткий наслідок, і навіть не будучи передбаченою, підтримує з нею (сутністю) заспокійливий зв'язок, подібний до сімейного: воно (Я) заходить набагато далі, ніж вона, але на тому ж самому шляху, як звичайно, зберігає певну нездоланність. Однак ми себе пізнаєм і впізнаєм у ньому подібно до того, як батько може пізнати і впізнати себе в сині, котрий продовжує його справи. Таким чином, через проекцію свободи (яку ми охоплюємо в нас) на психічний об'єкт, яким є моє

Я. Бергсон сприяв маскуванню нашої тривоги, але на шкоду самій же свідомості. Те, що він встановив і описав таким чином, це не наша свобода, такою як вона з'являється самій собі: це – чужа свобода.

Отже, такою є сукупність процесів, за допомогою яких ми намагаємося приховати від себе тривогу: ми схоплюємо нашу можливість, уникаючи розгляду інших можливостей, з яких ми утворюємо млюжливості для якогось індивідуентного іншого: ми не бажаємо бачити цю можливість як таку, що підтримана у своєму бутті через чисту неантисувальну свободу, проте прагнемо схопити її як таку, що породжена вже конституюваним об'єктом, котрий є не чим іншим, як нашим Я, розглянутим і описаним як чужа особистість. Ми воліли б зберегти в первісній інтуїції те, що вона нам відкриває як наші незалежність і відповідальність, адже йдеться про те, щоб для нас зробити наготові все те, що є в ній від первісної неантисувальності: втім ми завдяки готові сховатися за вірою в детермінізм, якщо ця свобода нас обтяжує, або якщо ми маємо потребу у виправданні. Отже, ми втікаємо від тривоги, намагаючись осягнути себе зовні у вигляді іншого або речі. Те, що звичайно називають розкриттям глибинного смислу або первісною інтуїцією нашої свободи, не має нічого визначального: це є вже збудований процес, недвозначно призначений для того, аби маскувати від нас тривогу, справжній "безпосередній дані" нашої свободи. Чи досягнемо ми, за допомогою цих різних конструкцій, агамування або приховування нашої тривоги? Безперечно, нам не вдасться її усунути, оскільки ми є тривоگو.

Стосовно ж того, що її приховує, то окрім факту заборони самою природою свідомості та її над прозорістю брати нам цей вираз буквально, слід відзначити особливий тип поведінки, який ми тут оголошуємо: ми можемо маскувати зовнішній об'єкт, тому що він існує незалежно від нас; з тієї самої причини ми можемо відвести наш погляд або нашу увагу від нього, тобто просто зафіксувати очі на якомусь іншому об'єкті; з цієї миті кожна реальність – моя і реальність об'єкта – знову набувають свого власного життя: і випадковий зв'язок, котрий пов'язував свідомість з річчю, зникає, не змінюючи тим самим ні першого, ні другого існування. Але якщо я – це те, що я хочу приховати, то

питання набуває зовсім іншого ракурсу: справді, я можу хотіти "не бачити" певного аспекту мого буття лише в тому разі, якщо я, фактично, є тим самим аспектом, який я не волю бачити. Це означає, що я повинен вказати його в моєму бутті для того, аби мати можливість від нього відвернутися; або ще краще, мені слід постійно думати про нього задля застереження від того, щоб не думати про нього. Через це потрібно розуміти не лише те, що я мушу в необхідності повсякчас носити з собою те, чого я хочу уникнути, але також те, що мені слід тримати в полі зору об'єкт моєї втечі, аби уникнути його: це означає, що тривога, її інтенційне спрямування і втеча від тривоги в напрямі до міфів, що заспокоюють, повинні бути даними в єдності тієї самою свідомості.

Одним словом, я втікаю, щоб не знати, але я не можу не знати того, чого я уникаю, і ця втеча від тривоги є лише способом усвідомлення тривоги. Отже, власне кажучи, вона (тривога) не може бути ні замаскованою, ні зігнорованою.

Однак втікати від тривоги зовсім не може бути тим самим, що й бути в тривозі: якщо я є своєю тривогою для того, щоб її уникнути, то це передбачає, що я можу себе децентрувати відносно того, чим я є, а також можу бути тривогою у формі "не бути нею", і зрештою можу розмістити якусь неантизувальну силу в надрах самої тривоги. Ця неантизувальна сила неантизує тривогу, оскільки я її уникаю та, саму себе, позаяк я є нею для того, щоб її уникнути. Це те, що називають поганою вірою (*la mauvaise foi*). Отже, не йдеться про те, аби вигнати тривогу із свідомості, чи про те, щоб конституювати її у вигляді підсвідомого психічного феномена, але просто я можу поступитися поганій вірі у сприйнятті тривоги, що є мною, і ця погана віра, призначена для того, щоб заповнити ніщо, яким я є в моєму власному відношенні до самого себе, містить в собі те саме ніщо, яке вона ж усуває.

Ось ми нарешті наприкінці нашого першого опису. Дослідження негації не могло нас привести ще далі. Вона відкрила нам існування особливого типу поведінки: поведінки перед лицем небуття, яке передбачає особливе трансцендентне, яке слід вивчати окремо. Отже, ми перебуваємо в присутності двох людських ек-стазів (*ek-stases*):

ек-стаз, який вкидає нас у буття-в-собі, та ек-стаз, котрий нас втягує в не-буття.

Здається, що наша визначальна проблема, яка стосувалася лише зв'язків людини з буттям, через це значно ускладнилася: але також не є неможливим, щоб, доводячи до краю, до не-буття наш аналіз трансцендентного, ми одержали б цінні відомості для того, аби зрозуміти будь-яке трансцендентне. А втім, проблема ніщо не може бути вилучена з нашого розслідування: якщо людина перебуває в стані поведінки перед лицем буття-в-собі – а наше філософське запитання є різновидом такої поведінки-не-буття як стан трансцендентності відносно буття. Отже, нам слід причепитися до проблеми ніщо і не відпускати її до повної ясності. Однак, дослідження запитання і негациї дало нам все те, що могло дати. Звідти ми були відправлені до емпіричної свободи як неантизації людини в надрах вимірів часу (*la temporalité*) і як необхідної умови трансцендентного осягнення негативностей. Залишилося заснувати саму цю емпіричну свободу.

Вона не може бут первісною неантизацією і підґрунтям будь-якої неантизації. Справді, вона сприяє конституюванню трансцендентного в іманентному, яке (трансцендентне) обумовлює всі трансцендентні негативності. Але той самий факт, що трансцендентності емпіричної свободи конституують себе в іманентному як трансцендентності, засвідчує нам, що йдеться про вторинні неантизації, котрі передбачають існування якогось первісного ніщо: вони є лише стадією в аналітичній регресії, яка нас веде від трансценденцій, названих "негативностями", до буття, яке є своїм власним ніщо.

Очевидно, потрібно віднайти основу будь-якої негациї в якійсь неантизації, котра була задіяна в саму серцевину іманентного: якраз в абсолютній іманентності, чистій суб'єктивності миттєво діючого софіто ми повинні відкрити первісний акт, завдяки якому людина є в самій собі своїм власним ніщо. Чим повинна бути свідомість у своєму бутті для того, щоб людина, перебуваючи в ній, і виходячи з неї, раптом з'являлася у світі як буття, яке є своїм власним ніщо і через котре ніщо приходить у світ?

Здається, що тут не вистачає інструменту, який би дав нам змогу вирішити цю нову проблему: негация прямо

пов'язується (*engagé*) лише зі свободою. Потрібно знайти в самій свободі поведінку, котра допоможе нам продовжити дослідження далі. Однак цю поведінку, яка нас приведе на поріг іманентного, яка проте залишається досить об'єктивною для того, щоб ми могли об'єктивно-таки звільнити свої можливі стани, нам уже подибувалася. Чи не відзначали ми нещодавно, що в поганій вірі ми перебуваємо в тривозі для того, щоб її уникнути, тобто в єдності тієї ж самої свідомості? Якщо погана віра повинна бути можливою, то, отже, нам слід зуміти зустріти в тій самій свідомості єдність буття і не-буття, буття-для-того-щоб-не-бути. Таким чином, сама погана віра примушує з'явитися тепер об'єкт нашого запитання.

Для того, аби людина могла запитувати, потрібно, щоб вона могла бути своїм власним ніщо, себто, бути при виникненні небуття в бутті лише тоді, коли її буття паралізується (в собі і через себе ж ніщо). Саме таким чином з'являються трансцендентності минулого та майбутнього в часовому бутті людської реальності. Але погана віра є існуючою миттєво. Чим же тоді має бути свідомість у миттєвості дорефлексивного *содіто*, якщо людина повинна мати спроможність бути поганою вірою?

[illegible]

Навчально-методична

СУЧАСНА ЗАРУБІЖНА ФІЛОСОФІЯ

Течії / напрями

ХРЕСТОМАТІЯ

За редакцією завідувача Л.М.Савченко

Сучасна зарубіжна філософія. Течії / напрями. Хрестоматія:
Навч. посібник / Упорядники В.В.Лях, В.С.Пазенок. – Київ.:
Ваклер, 1996. – 428 с.

ISBN 966-543-070-X

В хрестоматії представлені переклади текстів найвідоміших філософів ХХ століття, що започаткували напрями або течії сучасної західної філософії. Тематично матеріал розподілено на два періоди: перша половина нинішнього століття, в якому заявили про себе філософська антропологія, "філософія життя", герменевтика, екзистенціалізм, та період після 70-х років, коли визначилася постмодерністська філософія, яка характеризується критичним переосмисленням морально-політичного та культурно-просвітницького контексту сучасного буття філософії. Тексти вперше перекладені українською мовою.

Для студентів вищих навчальних закладів, викладачів і тих, хто цікавиться сучасною західною філософією.

ББК 87.6

УДК 141