

ДИПЛОМНАЯ РАБОТА

по теме

ПОНЯТИЕ «НИЧТО» В СОВРЕМЕННОМ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ

Выполнила: Братенникова И.А.; Научный руководитель: Пашко Р.Г.;
Рецензент: кандидат философских наук доцент Легчилин А.А.; Минск 2005.

Введение

Проблема бытия в наше время является, без сомнения, центральной философской проблемой, а ее обсуждение оказывается отнюдь не историко-философским опытом, но попыткой найти ответ на ключевые мировоззренческие вопросы современности.

Вопрос о негативном очень характерен для развития всего экзистенциализма в целом. Бесспорно, негативное появляется во всех суждениях и отрицаниях типа «не есть». Проблема заключается в том, откуда могло возникнуть это «не есть». Статус отрицания не отличается от статуса утверждения: в обоих случаях суждение есть высказывание о некотором состоянии вещей. В рамках этой гипотезы следует допустить возможность констатации отрицательных событий, вещей, фактов отсутствия или не-бытия. Однако проблема бытия-небытия или ничто затрагивает умы философов вот уже на протяжении более, чем двух тысяч лет. Селиванов в своей работе, посвященной непосредственно данной тематике говорит нам о том, что «возбуждение интереса к этой стороне проблемы есть симптом неустойчивости «ничто» – вещественно-духовного мира, конкретной личности или культуры, вызванных объективными социальными и культурными кризисами»[1].

Поэтому с уверенностью можно сказать, что в переломные века для Европы умы таких философов как: Шеллинг, Гегель, Гессе, Хайдеггер, Сартр; в России – Шестов, Соловьев, Булгаков, Бердяев были заняты этим вопросом. Например, Сергей Булгаков однажды заметил, что «религиозная философия не знает более центральной проблемы, нежели о смысле божественного Ничто»[2].

Пути и подходы к этой проблеме различны. Часто встречался вариант, когда ничто выводилось из отрицания, поскольку оно выражает конфликт между наблюдаемой ситуацией и тяжким противостоянием вещей друг другу в уме отрицающего человека. В итоге нужно либо предоставить небытию парадоксальную возможность являться нам, либо наделить человека способностью вводить небытие. Ничто, будучи совершенным ничто, не могло входить в состав вещей.

По мнению Яскевич Я., «философская мысль была склонна к некоей

абсолютной категории бытия и заметной недооценке понятий небытия и ничто»[3].

Целью данной работы является рассмотрение понятия ничто в онтологии современного экзистенциализма. В частности, у двух его представителей: Мартина Хайдеггера и Ж.-П.Сартра.

Задачами нашей работы являются рассмотрение предпосылок возникновения понятия ничто в философии Мартина Хайдеггера и Ж.-П. Сартра в контексте сложившейся исторической ситуации, а также в рамках всего направления экзистенциализма (как атеистического, так и религиозного). Осмысление критических замечаний по поводу проблемы ничто и аспектов, которые она затрагивает, также входит в план работы. Поскольку сам термин ничто был привнесен в экзистенциализм его предшественником Сереном Кьеркегором, то мы посчитали нужным начать свое исследование именно с его творчества, а именно работы «Понятие страха».

Компаративистский метод, используемый в данной работе наиболее полно отображает ту историко-философскую ситуацию, сложившуюся в связи с опубликованием экзистенциалистами своих основных философских трудов (указать).

В наши задачи также входит компаративный анализ европейского экзистенциализма с русским на примере философских исканий Льва Шестова и Николая Бердяева.

Однако сходство позиций различных авторов по формально общему признаку – оперированию понятием ничто - отнюдь не является основанием для их объединения. Нет и не может быть единого течения «нигитологии» - это немыслимая конструкция, поскольку размышления о не-сущем (о том, чего нет) не могут быть оторваны от размышлений о сущем, о бытии, не могут быть вырваны из конкретной философской традиции и мировоззренческого контекста. Поэтому, чтобы не исказить и наиболее четко передать позицию авторов, мы постараемся избегать общих выводов, касательно общей трактовки понятия «Ничто».

Основными источниками к написанию данной работы послужили книги, «Бытие и время» изданная в 1923 году Мартином Хайдеггером и «Бытие и ничто» в 1943 году Ж.-П. Сартром. В дипломной работе использованы различные философские статьи, написанные современными авторами: Кузьмина Н.И., Бохемский Ю. М., Гайденко П.П., Тузовой Т.М. а также учтены наиболее важные критические замечания английского философа Ф.Коплстона и французского мыслителя В. Декомба.

Следует отметить тот факт, что эта тема у нас не широко исследована, поэтому существовала определенная трудность при написании данной работы.

Также следует отметить тот факт, что, дабы сохранить технику написания понятия "Ничто" авторами и исследователями, сам термин будет употребляться в работе без кавычек и либо с маленькой, либо с большой буквы.

Глава I. Концепция «ничто» М.Хайдеггера

1.1.Предпосылки возникновения проблемы

В центре хайдеггеровского мышления «находится не человек, не субъект, не экзистенция человека, а универсальное бытие»[4]. В свою очередь, идея о непреодолимой конечности человека, выдвинутая Сёренем Кьеркегором оказалась настолько значительной и важной, что именно ее положил в основу своей фундаментальной онтологии немецкий мыслитель. Исследователь Евлампиев указывает, что «ничто оказывается у него тем необходимым элементом онтологической структуры реальности, через который реализуется человеческое бытие как присутствие»[5].

Следует отметить связь ничто с событием (заметим, позднего периода творчества Хайдеггера): «Новый стиль Хайдеггера – философия – событие. Философия должна заколдовать, вызвать заклятием тот феномен, толкованием которого она будет заниматься». Исследователь Сафрански поясняет, что, по Хайдеггеру, философия должна внушить страх, ввергнуть в ужас, погрузить в скуку, чтобы затем ждать, когда присутствие сделает открытие, осознав: эти настроения есть Ничто»[6].

В работе «Что такое метафизика?» Хайдеггер, размышляя о научном познании, пытается постигнуть сущность науки и говорит о том, что научное познание всегда направлено на сущее. А как же обстоит тогда дело с ничто? Во «Введении в Метафизику» этот вопрос, который уже задавали Лейбниц и Шеллинг, охарактеризован как самый важный, потому что «он является самым широким, самым глубоким, и наиболее исконным»[7]. И обычно задавая такой вопрос, мы заранее представляем ничто как нечто, которое тем или иным способом «есть», словно некое сущее. Но как раз от сущего ничто абсолютно отлично. Мышлению, которое по своей сути есть мышление о чем-то, поистине пришлось бы, занявшись продумыванием Ничто, действовать вразрез с собственной своей сутью. Только с помощью рассудка мы получаем возможность дать дефиницию ничто и поставить ее как проблему, пусть даже подрывающую себя. На какое-то время в связи с этими размышлениями Хайдеггер дает слово представителям конкретных наук и логикам, которые, как известно, вообще ничего не хотят знать о ничто. «Кто говорит о ничто, – пишет Хайдеггер, – не ведает, что говорит, кто говорит о ничто, превращает его самим говорением в нечто»[8]. Ученый всегда имеет дело только с нечто, а логик же указывает на то, что «ничто» есть только языковой трюк

(субстантивация негативного суждения). Эти доводы дают философу право говорить о внутренней омертвелости и неукорененности современных наук.

Таким образом, Хайдеггер идет по следу ничто. Он не может просто посредством каких-то аргументов указать на ничто. Он должен заставить своих слушателей пережить Ничто.

1.2 Фундаментальное настроение ужаса и ничто

«Ничто, – указывал Хайдеггер, – есть отрицание всей совокупности сущего, оно – абсолютно несущее»[9]. Таким образом, он неким образом подводит ничто под вышестоящее определение негативного, и значит, по-видимому, отрицательного. Хайдеггер говорит, что отрицание и нет существуют только потому, что существует это самое ничто. «Будем утверждать, – говорит он, – ничто первоначальнее, чем нет и отрицание. Если этот тезис обоснован, то возможность отрицания как действия рассудка и вместе с нею сам рассудок зависят неким образом от ничто»[10]. Из всего этого следует, что если мы во чтобы то ни стало должны поставить вопрос о ничто, надо, чтобы оно имелось в наличии. Где же нам его искать, как бы спрашивает у нас Хайдеггер, заранее приготовив уже ответ. Искать его на путях разума или рассудка невозможно, так как наш разум направлен только на сущее, тем самым определяя его как нечто сущее. А это уже является внутренним противоречием. «Кажется, Хайдеггер говорит о ничто, как будто оно представляет собой кой-то уникальный вид»[11]. И логика и наука подвластны метафизике, которая устанавливает границы, в пределах которых могут функционировать правда и знание. Ничто нам не известно, хотя бы просто потому, что мы ежечасно походя и бездумно говорим о нем. Можно, пожалуй, помыслить сущее целиком в «идее» его совокупности, мысленно подвергнуть этот продукт воображения отрицанию и снова помыслить как отрицаемое. На этом пути можно получить формальное понятие воображаемого ничто, однако, никогда его самого.

Охват совокупности сущего по самой своей природе отличается от ощущения себя посреди сущего в целом. Первое, в принципе, невозможно. Второе же вполне вероятно, когда мы не заняты непосредственно вещами и самими собой, нас захватывает это в целом, например, при настоящей скуке. «Глубокая тоска, бродящая в безднах бытия, словно глухой туман, смещает все вещи, людей и человека вместе с ними в одну массу какого-то странного безразличия. Этой тоской, по мнению Хайдеггера, приоткрывается сущее в целом»[12]. Немецкий философ полагает, что наше настроение не только приоткрывает нам всякий раз сущее в целом, но и то, что оно является фундаментальным событием нашего бытия. Тем не менее, когда эти настроения ставят нас таким образом перед сущим в целом, они заслоняют от нас искомое ничто. В акте отрицания сущего Хайдеггер не видит реального выхода на проблему ничто. И тут философ

выходит на определенную настроенность в нашем бытии, которая способна приблизить к самому себе ничто. Для него это фундаментальное настроение ужаса.

Хайдеггер отличает ужас от слишком частой способности ужасаться, которая сродни избытку боязливости. Ужас в корне отличен от боязни. Человек боится всегда одного или другого сущего, которое ему в том или ином определенном отношении угрожает. Страх перед чем-то касается всегда тоже каких-то определенных вещей. В ужасе для сумятицы нет места. Наоборот, ему присущ какой-то определенный покой. Хотя ужас перед чем-то есть ужас от чего-то, но не от этой определенной угрозы. «В ужасе человеку делается жутко. Нельзя сказать, что «делает себя» жутким и какому человеку»[13]. То есть ужас охватывает не конкретно кого-то, а человека вообще. Нельзя сказать, перед чем человеку жутко. Все вещи и люди тонут в каком-то безразличии. Тонут не в смысле их исчезания, а вещи повертываются к нам этим своим оседанием как таковым. Проседание сущего в целом насаждает на человека при ужасе, подавляет его. Не остается ничего для опоры. Остается лишь и захлестывает человека – среди ускользания сущего – только это «ничто»[14].

Таким образом, по Хайдеггеру, «ужасом приоткрывается Ничто»[15]. Ужас уводит у нас землю из-под ног, потому что заставляет ускользать сущее в целом. Это ускользание одновременно подавляет и опустошает. Опустошает потому, что все вокруг теряет свое значение и становится ничтожным. Ужас опустошает, и эта пустота теснит, подавляет, насаждает на нас и, как следствие, у человека «сжигается» сердце. Внешний мир овеществляется, застывает в безжизненности, а внутреннее «я» теряет свой центр активности, деперсонализируется, т.е. «ужас есть овеществление снаружи и деперсонализация изнутри»[16]. Отсюда и мы, с общим провалом сущего, ускользаем сами от себя. Он перебивает в нас способность речи.

По мнению Ставцева, «пониманием ужаса как предельного опыта возможного, Хайдеггер в существенной мере обязан Кьеркегору, в особенности его работе понятие страха»[17]. Он считает, что поскольку сущее в целом ускользает и надвигается прямое ничто, перед его лицом умолкает всякое говорение. То, что, охваченный жутью человек, часто силится нарушить пустую тишину ужаса, именно все только подчеркивает подступание ничто. И доказательством этому может служить то, что как только он отступит, человек вынужден признать, что перед чем и по поводу чего его охватил ужас, собственно говоря, и не было ничего. Так в этом одном событии «ужаса (или тоски – *Langweile* – долгое временение) оказывается сопричастующим само бытие (в целом), само ничто и само «присутствие» – *Dasein*, которое есть мы сами»[18].

Видно теперь, что ничто дает о себе знать в настроении ужаса, но не как сущее и предмет анализа. «Ужас (*die Angst*) действителен в качестве решающей основной расположенности не в смысле какого-нибудь мировоззренческого провозглашения конкретного экзистенциального

идеала, напротив, он имеет свой решающий характер только принимая во внимание проблему бытия как таковую»[19].

1.3 Бытие и ничто

Ничто выступает при бытии одновременно с совокупностью сущего, так как ужас сопровождается как раз нашей абсолютной немощью по отношению к последнему. Таким образом, «ничто приоткрывается вместе с сущим и в сущем, как в своей полноте ускользающем»[20].

«Ничто, – как считал Хайдеггер, – не затягивает, а отсылает от себя к сущему в целом. Это отталкивание – отсылание к ускользающему сущему в целом, отовсюду теснящее человека при ужасе, есть существо Ничто: ничтожение. Оно не есть ни уничтожение сущего, ни итог какого-то отрицания. Ничто – обозначение бытия. И поскольку оно и его ничтожение не понимаются негативно, бытие есть что-то целиком и полностью другое, чем сущее»[21]. Вот тогда впервые действительно происходит простейшее раскрытие сущего, как такового, что оно есть сущее, а не ничто. Таким образом, существо исходно ничтожащего ничто – впервые ставит наше бытие перед сущим как таковым.

От этой нулевой отметки ужаса Хайдеггер совершает ошеломляющий переворот. Мгновенное погружение в ничто он называет «выступлением за пределы сущего»[22]. Такое выступление есть акт трансцендирования, который впервые открывает перед нами возможность говорить о сущем как о целом. Другими словами, «бытие, окружающий мир существует постольку, поскольку человек придает ему определенность, возводит вещи из «ничто» в ранг сущего»[23].

Только на основе изначальной явленности ничто, человеческое присутствие способно подойти к сущему, вникнуть в него. Выдвинутое в ничто это присутствие в любой момент уже выступило за пределы сущего в целом. По мнению исследователя Шумана: «Ужас – не трансцендентное, не способ постижения ничто, а сама тотальная трансценденция»[24]. В этой трансценденности, в этом приступании как вопрошании, Бытие-в-мире (то есть наше присутствие, которое не противостоит миру, а изначально в нем находится) соотносено с первоосновой, которая предлежит всякому сущему и названа бытием.

Без исходной открытости нет никакой самости, никакой свободы. Хайдеггер характеризует ничто как не-предмет, ни вообще что-либо сущее. Оно выступает как условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия. «Глухая тоска и ужас являются эмоциональными свидетельствами способности человека к трансцендированию, к выходению за пределы конкретных видов сущего, конкретной привязанности к вещам и погруженности в них. Это выходение к целостности сущего, к свету бытия, в котором только и

проявляется истинная суть человека»[25].

Но на поверхности сплошь и рядом Ничто в своей сути от нас заслонено тем, что мы даем себе потонуть в сущем. Достаточно вспомнить, например, о наших житейских заботах и потребностях. Чем больше мы в них поворачиваемся к сущему, тем меньше даем ускользнуть ему как таковому, тем больше отворачиваемся от ничто, тем самым выгоняя себя на обыденную внешнюю поверхность бытия, в так называемые «будни». Для ничто это же имеет определенный смысл: оно в своем ничтожении как раз и отсылает нас к сущему. Оно ничтожит постоянно без того, чтобы мы знали об этом событии тем знанием, каким повседневно руководствуемся.

Говоря об отрицании, Хайдеггер полагал, что не «нет» возникает в силу отрицания, а отрицание коренится в «нет», проистекающем из ничтожения ничто: «Отрицание вид ничтожащего поведения, которое заранее уже опирается на ничтожение ничто»[26]. Следовательно, ничто - источник отрицания, а не наоборот. Однако отрицание, высказанное или нет, хоть сколь угодно часто не пронизывало наше мышление, оно не может служить полноправным свидетелем той открытости ничто, которая сущностно принадлежит нашему бытию. «Думать о бытии без какого-либо отношения к существующему, исходя из его собственной правды, означает для Хайдеггера спрашивать о нем как чистом негативе»[27].

Для Хайдеггера наше бытие сплошь пронизано ничтожащим поведением. Ничто же, несмотря на свою распахнутость, сплошь затемнено от человека и приоткрывается лишь настроением ужаса. Благодаря этому постоянно скрытому присутствию исходный ужас большей частью подавлен. Он спит. Хайдеггер писал: «Его сквозное дыхание веет в нашем человеческом бытии. А оно осуществляется только через то, на что себя растрчивает, чтобы сохранить таким образом свое постоянное величие»[28]. Ужас не нуждается в противопоставлении себе ни радости, ни уютного самодовольства мирных занятий. Он состоит в тайном союзе с открытостью и смирением творческой тоски. Поэтому ему ничего не стоит проснуться в человеческом бытии в любой момент. «Ужас находится в постоянной готовности ворваться к нам, и иногда совершая это, хоть и очень редко, вырывает почву из-под ног. Иначе это можно объяснить следующим образом: человек не просто находится в сущем, он выдвинут в ничто»[29]. Человек есть Dasein. Вот-бытие есть выдвинутость в это ничто.

Человек всегда трансцендентен по отношению к сущему, всегда выходит за его пределы. Он есть единство сущего и ничто. Поэтому через него просвечивает бытие и он есть «эк-зистенция». «Ничто представляется нам не отрицанием сущего, а, наоборот, его основой»[30]. Причем, Хайдеггер противопоставляет это понятие католической метафизике, которая определяет экзистенцию как существование. У Хайдеггера экзистенция - стояние на выходе в истину бытия. Человек имеет сущность отличную от сущности вещей. Он свободен, потому что выдвинут в ничто, потому что экзистирует.

Выдвинутость бытия в ничто на почве постоянного ужаса делает человека заместителем последнего. «Мы настолько конечны, – указывает Хайдеггер, – что только собственным решением или волей не можем поставить себя перед лицом этого ничто»[31]. Эта ограниченность настолько укорена в нас, что в подлинной и безусловной свободе нам все же отказано. Как справедливо отмечал А.Ахутин, «онтологическая изначальность экзистенции из собственного начала, собственной возможности, из собственного начала, собственного небытия, из смерти, делает каждого столь же изначально одиноким и единственным»[32].

Вопрос у Мартина Хайдеггера пронизал собою и скрепил все совокупное целое метафизики. Это вопрошание сверх сущего за его пределы, после чего мы получим сущее для понимания как таковое и в целом.

Его теория страха очень близка теории Кьеркегора, «однако Хайдеггер, – по мнению Веленса, – делает ее, несомненно, более «светской»[33]. «Соотношение бытия и ничто понимается Хайдеггером совершенно иначе, чем это имело место в рационалистических моделях взаимодействия «вещей», «качеств» или «субстанций», поскольку здесь сами «начала», и их различие обретают смысл только через человеческое бытие »[34].

1.4 Серен Кьеркегор как предшественник экзистенциализма

Огромное влияние на развитие современного экзистенциализма оказал его предшественник, Серен Кьеркегор. В частности, его понятие ничто в последствии было заимствовано и Мартином Хайдеггером и Жаном-Полем Сартром.

Кьеркегор обнаруживает, что существует такая реальность, которая невидима для бесконечного существа, но видима для конечного: эта реальность – ничто. Для Бога ничто не выступает в качестве реальности, хоть он и творит из него мир: в той мере, в какой мир сотворен из ничего, он и есть – с позиции Творца – ничто, ничтожество, иллюзия бытия. По Кьеркегору, «нужно самому быть бытийно причастным к ничто, быть смертным, быть созданным из ничего, чтобы понять его как реальность. Ничто для Бога выступает как отрицательное начало, Он не видит его как реальность, поэтому Бог не знает, что такое»[35]. Оно открывается только человеку. Каким же образом оно открывается ему? В феномене страха, говорит Кьеркегор. «В сочинениях экзистенциалистов, – указывает Ф. Коплстон, – понятие страха находится на видном месте. Но этот термин используется различными авторами по-разному. У Кьеркегора он встроен в религиозный контекст»[36]. В связи с этим интересно истолкование им библейского мифа о грехопадении.

Первоначально страх не имеет своего предмета, он есть страх перед ничто. Но коль скоро страх налицо, он порождает и предмет страха. Он принимает форму страха нарушить запрет. Нарушение запрета, заповеди, табу

становится предметом.

«Согласно Библии, Бог запретил Адаму вкушать плоды с древа познания добра и зла. Но этих слов Бога, говорит Кьеркегор, Адам понять не мог, ибо в состоянии невинности он не знал, что такое добро и зло, смысл слов не мог быть ему ясным. Знание добра и зла могло быть лишь следствием нарушения естественного запрета. В таком случае, казалось бы, библейский миф теряет свой смысл. Нет, рассуждает Кьеркегор, не теряет. Ибо запрет Бога реально означает, что Адам почувствовал страх. В этом своем безотчетном страхе он воспринял то, что не мог воспринять сознательно, ибо еще не имел сознания. Первое нечто, приходящее на место «ничто» страха, есть этот самый запрет»[37].

Вопрос, который ставит Кьеркегор в своих работах, заключается в следующем: почему человек утратил свою абсолютную свободу, и как ее вернуть в нашем настоящем состоянии? Тот ответ, который дает Кьеркегор, для Шестова представляется самым важным в его творчестве. Человек теряет свободу, выходит из первоначального состояния невинности из-за страха перед Ничто. По мнению Бердяева, «страх у Кьеркегора носит скорее психологический характер, у Хайдеггера же космический»[38]. «В этом состоянии царствует мир и покой, однако в то же самое время здесь пребывает и нечто иное, что, однако, не является ничто миром, ничто борьбой; ибо тут нет ничего, с чем можно было бы бороться. Но что же это тогда? Ничто... Оно порождает страх»[39]. По мнению Шестова, это было бы то «ничто, из которого Бог творческим актом создал вселенную и человека»[40]. Без Бога оно не могло бы выйти за пределы своего Ничтожества, не могло бы иметь бы никакого предела в своем бытии. Внушаемый змеем страх превратил ничто в огромную, всеразрушающую силу. И оно перестает быть ничем, оно становится существующим. По мнению Шестова: «Ничто превратилось сначала в Необходимость, потом в Этическое, потом в Вечное»[41]. Оно сковало не только человека, но и Творца. «Ничто присвоило себе предикат бытия, как будто бы он и в самом деле неотъемлемо всегда принадлежал ему»[42]. Кьеркегор в «Понятии страха» не достигает области Ужаса. Ничто как предмет страха через полагание греха в роде все больше превращается в Нечто (как страх Добра или страх бездуховности, например). Поэтому он описывает экзистенциальный опыт переживания страха, двигаясь от Ничто к Нечто (или Некто) в пространстве свободы. «Свобода сама мыслится как чистая «возможность мочь», искушающая и пугающая нас, исток которой в Ничто»[43]. Кьеркегор рассматривает человека как «существо, которому ведомо то, чего не знает даже Бог, — а именно это ничто. То, что является «ничем» для Бога, есть реальность для человека. Способ обживания им этой реальности, его отношение к ней есть страх»[44]. Страх — это первая форма существования свободы; в страхе свобода выступает как возможность, которая и есть соединение противоположностей — отвращения и влечения. Человек конечен, а это означает, что «наряду с Богом и с бытием присутствует, как реальное и непреодолимое начало, Ничто, которое ограничивает Бытие и делает его Конечным — человеческим бытием»[45].

Анализируя взгляды датского мыслителя в книге «Киркегард и экзистенциальная философия», Шестов выделяет в качестве главной составляющей философии Кьеркегора «представление о человеке как существе, которому доступна абсолютная свобода, но которое потеряло и постоянно теряет свою свободу, подчиняясь мировой необходимости» [46].

2.4 Проблема религиозности экзистенциальной философии Хайдеггера

Прежде всего необходимо отметить, что античная метафизика берет ничто в смысле «не-сущего», то есть неоформленного материала, который не может сам себе придать форму, образ оформленного сущего, являющегося соответственно тот или иной вид «эйдоса». И ничто тут не подвергается выяснению.

Христианская догматика в противовес этому отрицает истинность положения: *ex nihilo nihil fit* (из ничто ничего не возникает), одновременно наделяя ничто новым значением в смысле полного отсутствия внебожественного сущего: *ex nihilo fit – ens creatum*. Ничто становится антонимом к подлинно сущему к *summum ens*, к Богу как *ens creatum*. И опять эта интерпретация отсылает к основополагающему пониманию сущего.

Хайдеггер считает, что христианство опускает вопрос о бытии и о ничто. И замечает, что если Бог есть Бог, то знать ничто он не может постольку, поскольку Абсолют исключает из себя всякое «ничтожество». Таким образом, и античность и христианство демонстрируют ничто как антоним сущего, то есть как его отрицание. Только тогда, когда ничто становится проблемой, возникает метафизическая постановка вопроса.

Хайдеггер разошелся с христианской догматикой, которая в своем утверждении о сотворении мира из ничего, с его точки зрения затемняла сомнения в отношении ничто, как исходного экзистенциального пункта для ожидания Бытия. Однако необходимо знать, что в христианстве это истолкование творения не является принудительным; а во-вторых, представление о ничто, если его интерпретировать, начиная с истории творения, означает нечто совершенно иное, чем то, о котором идет речь в экзистенциальном смысле.

Итак, ничто приоткрывает свою принадлежность к бытию сущего. Ведь только тогда появляется унижающее чувство того, что ничто принадлежит к самой основе сущего, это сущее становится реальностью, которая не приходит к нам, а напротив, ускользает от нас. Тот, кто ужасается ускользанию реальности, переживает в этот момент драму дистанцированности, отстояния. Внушающее ужас ощущение дистанцированности показывает, что мы не вполне принадлежим этому миру, что-то нас гонит, выталкивает за пределы, причем не в другой мир, а

в пустоту. В самой жизни мы окружены пустотой. Поэтому, согласно Хайдеггеру, можно сказать, что «бытие и ничто взаимопринадлежат друг другу»[47].

Таким образом, мы видим, что человек у немецкого философа, есть то существо, через которое и приоткрывается это самое ничто. Человек не только существует в сущем, но существует гораздо более глубоко, в ничто. А сущее, ничто и человек вместе - это и есть то самое бытие, о котором говорит Хайдеггер.

Романова А. справедливо заметила, что «связь «человек – ничто» у философа явно за пределами последекартовской метафизики, за рамками конструктивного христианства, и имеет единственный коррелят – восточную метафизическую традицию»[48]. Поэтому часто соотносят философию Хайдеггера с философией буддизма, в частности с учением Нагарджуны.

Однако существует и другая точка зрения по вопросу соотношения взглядов Хайдеггера с учением христианства.

Ex nihilo omne ens fit (из ничего происходит всякое сущее как сущее). «Хайдеггер должен был собственно сказать: «Ничто существует». Но, чтобы избежать этого бессмысленного выражения, он говорит: «Ничто само ничтоится»[49]. Тут мы видим неожиданное совпадение этого тезиса с догматом теологии о сотворении мира из ничего, но оно не уводит в область богословия, а возвращает к исходному опыту присутствия.

Человеческое бытие может вступать в отношение к сущему только потому, что выдвинуто в ничто. Выход за пределы совершается в самой основе нашего бытия. Но такой «выход» и есть метафизика в собственном смысле слова. «Таким образом, - говорит Хайдеггер, метафизика принадлежит к «природе человека». Мы экзистуем, то есть постоянно находимся в метафизике»[50].

Теперь ничто можно обозначить не только как логическую, но и изначально онтологическую категорию. Не отрицание обосновывает ничто, а ничто обосновывает отрицание. И отношение вот-бытия - это бег к смерти, к ничто.

Хайдеггер, хоть и является атеистическим философом – экзистенциалистом, но на самом деле легко может быть отнесен к религиозным. Поскольку во всем ходе его мысли можно легко проследить различные религиозные аспекты. Курт Хюбнер утверждает следующее: «Там, где речь идет о хайдеггеровском бытии, наряду с этим словом можно было бы употребить также и слово «Бог». При этом там, где я цитирую Хайдеггера буквально, становится очевидно, что то, о чем он говорит или имеет в виду в данной связи может быть перенесено в текст религиозного характера и при этом не теряется даже малейшей частички понятного смысла»[51].

Ясная решимость на сущностный ужас - залог таинственной возможности опыта Бытия (Бога).

Однако Николай Бердяев придерживался прямо противоположной точки зрения по этому вопросу: «У Гейдеггера все идет снизу, а не сверху и никакого верха не существует»[52].

Для самого немецкого философа понятие бытия несовместимо с религиозным представлением о неизменном, вечном и абсолютном Боге. Бытие для него исторично, то есть опыт трансцендентности, который есть результат экзистенциальности человека, это не простой опыт индивида. Он реализуется всегда в той или иной исторически-эпохальной взаимосвязи. Существенное различие в том, что согласно христианскому мировоззрению, скрывающийся или открывающийся в истории Спасения и подразумеваемый в трансцендентности Бог, остается пребывающим абсолютно. В то время как бытие Хайдеггера избегает всякого подобного абсолютного определения.

Глава II. Понятие ничто в философии Ж.-П. Сартра: общая характеристика и проблематика

2.1 Постановка проблемы

Книга «Бытие и ничто» увидела свет в 1943 году. Дуализм появляется уже в заглавии этой работы. Ведь и присоединяющее бытие к ничто связывает противоположное с противоположным, но так, что при этом невозможно говорить о каком-либо единстве бытия и ничто.

Примечателен тот факт, что Сартр находится в явной зависимости от Хайдеггера. Как и все экзистенциалисты, Сартр – последователь Кьеркегора, но часто он дает такие решения проблем, разработывавшихся датским религиозным мыслителем, которые прямо противоположны кьеркегоровским. В некоторых отношениях он, по-видимому, испытал и влияние Ницше. Идеи Гуссерля служат предпосылкой сартровской системы и широко в ней используются. «Понимая вслед за ним и Хайдеггером человека не как мир объективного и рационального познания, а как мир экзистенциального опыта, Сартр стремится к выяснению того, что случается при встрече человека с миром до всякого научно познания»[53]. Некоторые мысли явно идут от Гегеля, как, например, противопоставление бытия и ничто, правда, без последующего синтеза.

Противопоставлять бытие ничто как тезис и антитезис, на манер гегелевского рассудка, значит, предполагать между ними логическую одновременность. Следовательно, две противоположности появляются в

одно и то же время как два крайних члена логического ряда. Но здесь нужно принять во внимание, что противоположности могут обладать одновременностью, поскольку они являются одинаково позитивными или негативными. Однако бытие не является противоположностью бытия, оно ему противоречит. Это предполагает логическую вторичность ничто по отношению к бытию. Раз оно сначала полагается бытием, а потом отрицается. Следовательно, по Сартру, бытие и небытие не могут быть понятиями одного и того же содержания, т.к. небытие предполагает необратимое действие ума. Какой бы ни была первоначальная расчлененность бытия, небытие есть та самая нерасчлененность, подвергнутая отрицанию. «То, что позволяет Гегелю перевести бытие в ничто, и есть неявное введение им отрицания в само определение бытия»[54].

Гегель извне ввел в бытие отрицание, которое найдет потом, когда заставит бытие перейти в небытие. Бытие сводится им к значению сущего. Бытие охвачено сущностью, которая является его основанием и источником. Но у Сартра бытие не есть «структура среди прочих», некий момент объекта – оно само основание всех структур и всех моментов, основание, на котором затем обнаруживаются свойства феномена.

Даже если бытие не будет опорой ни какому дифференцированному качеству, ничто будет его логическим следствием, поскольку оно предполагает бытие, чтобы его отрицать.

Необходимо знать в какой деликатной области бытия мы обнаружили Бытие, которое есть наше собственное ничто.

Отталкиванием или начальной путеводной нитью, через которую можно проследить понятие ничто является для Сартра отношение человек – мир.

«Есть ли образ, который мог бы мне раскрыть отношение человека к миру»[55]? Это вопрос, который Сартр ставит перед собой как первостепенный. На вопросы можно ответить как положительно так и отрицательно. «Негативный ответ предполагает, мы соглашаемся поставить себя перед лицом трансцендентного факта несуществования такого образа действия»[56].

В данном случае, для Сартра вопрос представляет собой мост, наведенный между двумя видами небытия: небытием знания в человеке и возможностью небытия в трансцендентном бытии.

Поиски бытия и само вопрошание приводят к средоточию. Мы окружены ничто. Постоянная возможность бытия вне нас и в нас обуславливает наши вопросы о бытии. То, чем бытие будет, с необходимостью поднимается на основе того, что оно не есть. Бытие есть это и вне этого – ничто.

Сартр выдвигает задачу исследовать отношение человеческого бытия с бытием-в-себе с бытием-для-себя и отношения человеческого небытия с

трансцендентным небытием.

2.2 Проблема отрицания

Отрицание появляется на уровне акта суждения, посредством которого производится сравнение между отрицаемым результатом и результатом полученным. Касательно ничто, Сартр приходит к выводу, что его источником стали бы отрицательные суждения. Это было бы понятие, устанавливающее трансцендентное единство всех этих суждений, пропозициональная функция типа: «X не есть».

Сартр утверждает, что «Отрицание – результат конкретных психических операций, поддерживается в своем существовании этими операциями, не способно существовать само по себе, его существование как ноэматический коррелят, его *esse* как раз пребывает в его *percipi*»[57].

Развивая мысль, Сартр говорит о концептуальном единстве отрицательных суждений. Есть ли отрицание как структура суждения источника ничто или наоборот, ничто есть источник и основание отрицания. Проблема бытия отсылает к проблеме вопроса как человеческой установки, а проблема вопроса к проблеме бытия отрицания. Небытие возникает в рамках человеческого отрицания.

Постепенно можно сделать вывод: отрицание появляется на первоначальной основе отношения человека к миру: мир не обнаружит различных форм небытия иначе, как перед тем, кто сначала положил их как возможности. Но Сартр говорит, что «формы небытия не должны быть сведены к чистой субъективности»[58].

Неверно, что отрицание – только качество суждения: вопрос формулирует себя с помощью вопросительного суждения, но он не есть суждение. Это образ действия до суждения. Спрашивая, я занимаю определенную позицию по отношению к бытию, и это отношение бытию само бытийственно. Суждение – всего лишь необязательный способ выражения.

«То, что я ожидаю от карбюратора, а часовой от колесиков часов – вовсе не есть суждение. Это раскрытие бытия, значит, я подготовлен одновременно и к возможности небытия. Вопрос по своей природе включает определенное непонимание бытия до суждения. Сам по себе он есть отношение бытия к небытию на основе первоначальной трансцендентности, т.е. отношения бытия к бытию»[59].

Чтобы произошло уничтожение, необходимо отношение человека к бытию, т.е. трансцендентность. И в рамках такого отношения необходимо, чтобы человек постигал некоторое бытие как разрушаемое. Это предполагает ограничивающее вырезание бытия в бытии, что уже есть ничтожение. Рассматриваемое бытие есть это, и вне этого ничто.

Бытие открылось как хрупкое. Бытие хрупко, если носит в своем бытии определенную возможность небытия. Но хрупкость приходит к бытию как раз через человека, т.к. условие хрупкости – индивидуализирующее ограничение, о котором мы сейчас упомянули. Хрупким является некое бытие, а не все бытие, которое находится по ту сторону всякого возможного разрушения.

Отношение индивидуализирующего ограничения, которое человек поддерживает с неким бытием на основе своего первичного отношения с бытием, вносит хрупкость в это бытие как постоянную возможность небытия. Она приходит к бытию как раз через человека, т. к. условие хрупкости – индивидуализирующее ограничение, о котором мы сейчас упомянули.

Сартр говорит, что «интуиции ничто быть не может. Однако обыденное сознание свидетельствует об этой интуиции»[60]. То, что ей дано, есть мигание ничто, это ничто фона, уничтожение которого вызывает форму, требует ее появления и эта форма – ничто, она скользит как некое бытие по поверхности фона.

«Небытие не приходит к вещам благодаря суждению отрицания. Именно суждение отрицания обуславливается и поддерживается небытием»[61]. Отсюда логически можно сделать вывод, что даже если бытие не будет опорой никакому дифференцированному качеству, ничто будет его следствием, поскольку оно предполагает бытие, чтобы его отрицать.

Перевертывая формулу Спинозы, Сартр говорит, что всякое отрицание есть определение. Это значит, что бытие предшествует ничто и его обосновывает, то есть из бытия ничто конкретно извлекает свою действенность. Таким образом, бытие совсем не нуждается в ничто, чтобы понять себя. Но ничто, которого нет, может иметь только заимствованное существование: именно из бытия берет оно свое бытие; ничто бытия встречается только в рамках бытия, и полное «исчезновение бытия не было бы пришествием царства небытия, но, напротив, сопутствующим исчезновением ничто. Нет бытия иначе, как на поверхности бытия»[62].

2.3 Происхождение ничто

Нужно вначале признать, что мы не можем приписать ничто свойство «ничтожить себя». Так как, хотя слово «ничтожиться» было придумано, чтобы устранить из Ничто малейшее подобие с бытием, нужно признать, что только бытие может ничтожиться, поскольку, каким бы оно ни было, чтобы ничтожиться, необходимо быть.

Итак, ничто не есть. Тем не менее, «должно существовать бытие, которое не может быть в-себе и которое имеет свойство ничтожить Ничто,

поддерживать его из своего бытия, постоянно подкреплять его из своего существования, Бытие, посредством которого ничто приходит к вещам»[63].

Это бытие не может быть пассивным по отношению к Ничто. Оно не может его получать; Ничто не могло бы приходить к этому бытию, кроме как через другое бытие, что вело бы нас в бесконечность.

Но, с другой стороны, бытие, посредством которого Ничто приходит к миру, не может создавать ничто, оставаясь безразличным к этому акту, как причина стоиков, которая производит свое следствие, не изменяясь.

С вопросом в мир вводится определенная доза отрицательности: мы видим как ничто расцветивает мир, сверкает на вещах. Но в то же время вопрос, исходящий от вопрошающего, который сам мотивируется в своем бытии как вопрошающий, отрывается от бытия. Он является, стало быть по определению, человеческим процессом. «Человек представляется, следовательно, по крайней мере в этом случае, бытием, которое осуществляет возникновение Ничто в мире, поскольку он сам поражен небытием с этой целью»[64].

Чтобы тотальность бытия упорядочивалась вокруг нас в инструменты, чтобы она дробилась на дифференцированные комплексы, которые отсылают друг к другу и могут быть использованы, необходимо, чтобы появилось отрицание не как вещь среди вещей, но как категориальная рубрика, руководящая упорядочиванием и распределением больших масс бытия в вещи. Таким образом, по Сартру, «возникновение человека в середине бытия, «его окружающего», производит открытие мира. Но первоначальный и существенный момент этого возникновения как раз и есть отрицание. Следовательно, мы достигли первой цели нашего исследования: человек есть бытие, посредством которого ничто приходит в мир»[65].

3.4 Человек и ничто

Чем должен быть человек в своем бытии?

Бытие может порождать лишь бытие, и если человек охвачен этим процессом порождения, он выйдет из него только бытием. Он должен держать его в поле зрения как совокупность, т. е. поставить себя вне бытия и сразу ослабить структуру бытия бытием. Тем не менее «человеческой реальности» не дано уничтожить, даже временно массу бытия, которая полагается перед нею. То, что она может изменить, и есть ее отношение с этим бытием. Ставя вне обращения отдельное существующее, она тем самым ставит вне обращения по отношению к нему. В этом случае она его избегает и оказывается вне досягаемости, оно не может действовать на нее, поскольку она отступает по другую сторону

ничто. Сартр утверждает, что этой «возможности для человеческой реальности выделять ничто, которое ее изолирует, Декарт вслед за стоиками дал название, а именно: свобода»[66].

То, что Сартр старался определить, и есть бытие человека поскольку оно обуславливает появление ничто, и это бытие для нас выступает как свобода. Таким образом, свобода как требуемое условие для ничтожения ничто не является свойством, которое принадлежало бы среди прочих свойств, сущности человеческого бытия.

Бытие сводится Гегелем к значению сущего. Бытие охвачено сущностью, которая является его основанием и источником.

Но у Сартра бытие не есть «структура среди прочих», некий момент объекта – оно само условие всех структур и всех моментов, основание, на котором затем обнаруживаются свойства феномена.

Если ничто предполагает отрицание, то отрицание в свою очередь предполагает отрицающего. Гуманизация ничто завершена: человек есть бытие, посредством которого ничто приходит в мир.

Но как человек, коль скоро он является частью нечего, может создать ничто?

Для этого нужно, чтобы человек в своем бытии в качестве человека, в отличии от всех прочих сущих, не мог обойтись без отрицания. «Если бы отрицания не было ни один вопрос не мог быть поставлен, и прежде всего вопрос о бытии»[67]. Если предмет, для того, чтобы быть нуждается только в бытии, то человеку для того, чтобы быть, совершенно необходимо не быть. Смысл этого парадокса состоит в том, чтобы подвести читателя к отрицательному определению свободы: сущностью свободы является негативность или, как говорит Сартр, способность «неантизации».

В сартровской философии превалирует знание таких терминов, как «негативность», «отрицание», «неантизация» (от франц. *neant* – «ничто», «небытие»), «предназначенных подчеркнуть не только отличие человеческого бытия от всего остального мира, но и непризнание за последним каких бы то ни было притязаний обосновать, обусловить, подчинить, направить, сформировать собственно человеческое бытие»[68]. Сам термин неантизация, введенный Сартром, не означает уничтожения (аннигиляции сознанием данного); это – «как бы окутывание данного сознанием («муфтой ничто»), дистанцирующее и нейтрализующее движение сознания, подвешивающее данное в неопределенности внутри проекта как «несуществующего» [69].

Обе части пары бытия и ничто предстают теперь как смысл бытия. Причем Сартр прямо утверждает «примат бытия перед ничто»[70].

«Мир, непосредственно обнаруживаемый человеком в его жизненном

опыте, есть по Сартру сложное образование, предварительно всегда уже структурированное экзистенцией»[71]. В нем сознание человека является «всегда уже осуществленным», всегда уже продействовавшим и кристаллизовавшим свою работу в виде тотальностей.

Таким образом, человек совсем не является в начале, чтобы потом быть свободным, но нет различия между бытием человека и его свободным бытием.

2.5 Свобода и ничто

Сартр намеревается рассмотреть проблему свободы в связи с проблемой ничто и в той мере, в которой она обуславливает его появление. Он развивает концепцию человека «как основополагающего проекта, свободы как основы всех связей в мире, ситуации как неразрывного единства свободы и данности, фактичности, сознательного единства жизнедеятельности человека и его абсолютной ответственности»[72].

Большой трудностью в такой интерпретации свободы, по мнению мыслителя, является то, что «слово «свободный» употребляется в таком широком смысле, что рискует стать пустым»[73].

Уподобляя сознание причинной последовательности неопределенно продолжаемой, его превращают в полноту бытия и посредством этого возвращают в безграничную тотальность бытия.

«Разделение, отступление сознания обуславливает всякое отрицание. Ничего не может проскользнуть между предшествующим и настоящим состоянием. Нет распада непрерывности в потоке временного течения; в противном случае мы возвратились бы к недопустимой концепции бесконечной делимости времени и к временной точке или мгновению как границе деления»[74].

То, что отделяет предшествующее от последующего, и является как раз ничем. Ибо во всяком препятствии, которое нужно преодолеть, есть нечто положительное, которое дается, перед тем как быть преодоленным. Но в занимающем нас случае напрасно будут искать сопротивление, т.к. на основе экзистенциального отношения Сартр ставит его вне действия. Таким образом, условием для отрицания человеческой реальностью всего мира или его части и является то, чтобы она несла в себе ничто как ничего, что отделяет ее настоящее от всего ее прошлого. Но это еще не все, т. к. это рассматриваемое ничего еще не будет иметь смысла ничто: временное прекращение бытия, которое оставалось бы неназванным, которое не было бы сознанием приостановки бытия. Прибывало бы вне сознания и имело бы следствием разрыв его на две части из-за введения непрозрачность в абсолютную прозрачность.

«Свобода и есть человеческое бытие, ставящее свое прошлое вне действия, выделяя свое собственное ничто»[75]. В ней человеческое бытие и есть свое собственное прошлое (так же как и свое будущее) в форме ничтожения.

Для человеческого бытия должен существовать определенный способ быть и не быть своим прошлым и будущим как бытием, являющимся этим прошлым и будущим и как им не являющимся. Постепенно Сартр приходит к определенным выводам, которые помогают нам почувствовать собственную свободу. «Сартр проводит демаркационную линию между обыденным и экзистенциалистским полаганием свободы. Обыденное полагание предполагает связь с практической реализацией цели, а экзистенциалистское понимание имеет в виду свободу выбора, индетерминированность человеческой свободы»[76].

Человек обречен на свободу, что она его фатум. «Любое принятие системы ценностей, которая представлена как объективно оправданная и действительная вне моего собственного решения, вовлекает попытку переместить мою свободу в мир объектов»[77]. Акт всегда есть выражение свободы. Она есть основа вне эссенции, т. е. она в ничто, а не в бытии. Свобода есть возможность разрыва с миром, которая совпадает с ничто в глубине человека.

Таким образом, человек всегда выбирает себя, это тоталитарный выбор, мгновение выбора. Ничто внешнее не должно определять выбора человека. Свобода не связана с разумом и не может быть выражена в категории бытия, она не может быть рационализирована. Моя свобода не зависит от моей натуры, иначе она не была бы свободой.

2.6 Чувство тревоги

Как и у Хайдеггера Сартр утверждает, что существует такое чувство, которое помогает человеку ощутить себя свободным. Именно «в тревоге человек имеет сознание своей собственной свободы, или, если хотите, свобода является способом бытия свободы как сознания бытия, как раз в тревоге свобода стоит под вопросом для самой себя»[78].

Кьеркегор, описывая тревогу раньше вины, характеризует ее как тревогу перед свободой. Но Хайдеггер напротив рассматривает тревогу как постижение ничто. Эти два описания тревоги не кажутся нам противоречивыми; напротив, они предполагают друг друга.

Существует определенное отношение между будущим бытием и настоящим. Но внутри этого отношения показывает ничто: человек не является тем, чем будет. Вначале он не является им, поскольку его отделяет от него время.

Затем то, чем он не является, не есть основа того, чем он будет. Наконец, потому что ничто, существующее в настоящее время, не может точно детерминировать то, чем он собирается быть. Сартр говорит, что «поскольку, однако, я уже являюсь тем чем я буду (в противном случае я не буду заинтересован в таком-то или таком-то бытии); я являюсь тем, чем буду в модусе небытия. Именно посредством своего ужаса, тревоги я иду к будущему и он ничтожится тем, что конституирует будущее как возможное»[79]. Как раз сознание быть своим собственным будущим по способу небытия он называет тревогой. И именно ничтожение ужаса как мотива, следствием которого является усиление ужаса как состояния, имеет в качестве положительного дубликата появление других действий (броситься в пропасть) как моих возможных возможностей. Если ничто не понуждает спасти мою жизнь, ничто не мешает мне ринуться в пропасть.

«Тревога для нас не есть доказательство человеческой свободы: последнее дается нам как необходимое условие вопроса»[80]. Т.е. существует специфическое сознание свободы, и у Сартра было желание показать, что это сознание являлось тревогой. Он хотел определить тревогу в ее существенной структуре как сознание свободы.

Свобода, которая открывается нам в тревоге, может характеризоваться посредством существования того ничто, которое проникает между мотивами и действием. Не потому, что мы свободны, наше действие избегает детерминации мотивации, но, напротив, структура мотивов как недействительных есть условие этой свободы.

Из сказанного следует, что философ не может указывать человеку, как ему надлежит действовать, если под этим имеется в виду отнесение отдельного действия к общеобязательному моральному закону или набору абсолютных ценностей. Ибо не существует общеобязательного морального закона и набора абсолютных ценностей. Индивид не может ускользнуть от полной ответственности за выбор, свобода остается на его плечах. Он может избегнуть этой ответственности, поддавшись самообману; однако тогда он сам выбирает этот самообман. «Все, что может сделать философ, и в действительности все, что один человек может сделать для другого, – это осветить возможности действия и значение свободы с точки зрения обеспечения подлинного выбора или самопожертвования по контрасту с принятием решений под влиянием давления социального конформизма»[81]. И если спросят, каково это ничто, служащее основанием свободы, мы ответим, что его нельзя описать, по крайней мере, придать ему смысл, что это ничто является бывшим, посредством человеческого бытия. Коплстон говорит, что бытие у Сартра «соответствует необходимости для мотива появляться в качестве мотива только как коррелят сознания мотива. То есть, никогда нет мотива в сознании: он есть только для сознания»[82].

Следовательно, сознание не есть бытие, и значит, оно не-бытие. Оно – отрицание бытия. Оно, как говорит Сартр, «дыра» в бытии, отсутствие бытия[83].

2.7 Сознание (бытие-для-себя)

Сознание не равно, по Сартру, познанию. «Оно особый тип бытия; специфическая реальность, «озабоченная» поддержанием своего типа существования. Последнее положение имеет в виду уже саму человеческую реальность как таковую. Отождествление сознания и человеческого бытия правомерно, по Сартру, потому, что человек и сознание даны «разом» вместе: исключив из наших рассмотрений человека сознание, его потом уже нельзя ввести в анализ человеческого бытия»[84].

Весь мир целиком и полностью находится вне сознания, чуждый, непроницаемый. Для Сартра это отличие сознания от мира является исходной точкой подлинного философствования о человеке.

Итак, сознанию ничего не дано извне, как не находит оно ничего предзаданного и в самом себе. В этом смысле сознание есть ничто. Оно как особый род бытия ставит вопрос о себе и способе своего бытия и ставит именно потому, что оно есть «ничто». «Поэтому сознание, по другому определению, есть «бытие-для-себя», бытие которого «интеррогативно», т.е. постановка вопроса о самом себе есть одновременно и сознание своего способа быть, и сам способ этого бытия»[85].

Именно исходя из понимания сознания как ничто, Сартр и определяет такие его онтологические характеристики, как свобода, самодетерминация, временность, тревога, ответственность и т. п.

Сознание не имеет ничего субстанциального, «оно существует лишь в меру того, как появляется. Но именно потому, что оно является тотальной пустотой (ведь наполненный мир — вне его), его можно рассматривать как абсолют»[86].

Таким образом, по Сартру, «ничто, отделяющее мотив от сознания, характеризуется как трансцендентность в имманентности. Как раз, производя себя как имманентность, сознание ничтожит ничто, что позволяет ему существовать для себя самого в качестве трансцендентности»[87]. Но видно, что это ничто, являющееся условием всякого трансцендентного отрицания, может быть прояснено только исходя из двух первоначальных ничтожений.

Тревога, как проявление свободы перед лицом себя, означает, что человек всегда отделен посредством ничто от своей сущности.

Сущностью является все то, что может указать о человеческом бытии словами: это есть. И поэтому это есть целостность свойств, которые объясняют действие. Человек непрерывно несет с собой понимание своей

сущности для суждения о ней, но по этому он отделен от нее посредством ничто.

Сущностью и является все то, что человеческая реальность понимает о себе как бывшей. И именно здесь появляется тревога как постижение себя, как существующего в постоянном отрыве от того, что есть. Человек как бы назначает себе свидание. И тревога является опасением не найти себя в месте этого свидания.

Сартр утверждает, что «сознание человека в действии является нерелексивным, оно есть сознание чего-то, и трансцендентность, которая открывается ему, имеет особую природу: эта структура требования мира, соответственно открывающая в сознании сложные отношения инструментальности» [88].

Сознание, следовательно, означает быть наличным для кого-то как дистанцированное, и эта дистанция есть ничто. «Ничто присутствует в сердце сознания, преследуя его; и сознание всегда и постоянно нестабильно и преходяще».[89]

В квазиобщности повседневных действий Сартр нашел, принял и открыл свои возможности посредством реализации их как требований, настоятельностей, инструментальностей.

Таким образом, свобода постигается для меня как возможность, поскольку она является разрушающей возможностью, в настоящем и будущем, того, чем я являюсь. Это значит, мне нужно поместить себя в плоскость рефлексии.

Сартр говорит: «Мы в каждый момент заброшены в мир, включены в него. Мы действуем перед тем, как полагать наши возможности, открывающиеся как реализованные или находящиеся на пути к реализации, которые отсылают к смыслам, делающим необходимыми особые действия, чтобы быть поставленными под вопрос»[90].

Французский мыслитель замечает, что то, что можно будет назвать повседневной нравственностью, исключает этическую тревогу. «Последняя же существует, когда я рассматриваю себя в моем первоначальном отношении к ценностям. Они требуют основания, но их основанием ни в коем случае не может быть бытие, так как всякая ценность, которая основывала бы свою идеальную природу на своем бытии, прекращала бы этим самым быть ценностью и реализовывала бы гетерономию моей воли».[91]

Говоря о ценности, Сартр приходит к выводу, что свобода есть единственное основание ценностей и что ничего, абсолютно ничего не оправдывает в принятии такой то или какой-либо другой шкалы ценностей.

В том, что мы назовем миром непосредственности, который дается нашему

нерефлексируемому сознанию, мы не появляемся вначале для себя, чтобы быть потом брошенными в дела. Но наше бытие находится непосредственно «в ситуации», то есть оно появляется в делах и познает себя с самого начала в том, как оно отражается в этих делах. Следовательно, мы открываемся в мире, наполненном требованиями внутри проектов, «в ходе реализации». Первоначальный проект – мой выбор себя в мире.

«Я появляюсь один и в тревоге перед единственным и первичным проектом, конституирующим мое бытие; все барьеры, все опоры рушатся, ничтожатся сознанием моей свободы; я не должен и не могу прибегать ни к какой ценности, исходя из фактов, что именно я поддерживаю в бытии ценности; ничто не может обезопасить меня от меня самого, отрезанного от мира и своей сущности этим ничто, которым я являюсь, я должен реализовать смысл мира и свою сущность; я принимаю решения в одиночестве без оправдания и без извинения»[92].

Аффективной тональностью этой неограниченной свободы, или скорее схватывания, или сознания этой свободы является страх, тревога. Это чувство следует отличать от «боязни». Боязнь направлена к чему-то отличному от Я. Например, человек на узкой тропе над пропастью может опасаться падающего камня. Однако, если он боится самого себя, возможности того, что он бросится в пропасть, – это есть страх. Человек знает, что то, что он решает сейчас, не определяет будущее, поскольку между прошлым и будущим вторгается «ничто». В страхе человек сознает свою свободу. Согласно замечаниям Коплстона «в нерелективных актах, как мы видели, человек не сознает это «ничто», которое характеризует свободу, и поэтому такие акты осуществляются без страха. Однако страх сопровождает восприятие этого «ничто», которое отделяет мою сущность от моего выбора; и поэтому в страхе мне становится известно о моей свободе»[93].

Тревога, есть, следовательно, рефлексивное постижение свободы ею самой. «В тревоге я постигаю себя сразу полностью свободным и не могущим делать того, благодаря чему смысл мира приходит к нему через меня»[94].

Таким образом, мы бежим от тревоги, пытаюсь постигнуть себя извне как другого или как вещь. Мы не можем ее устранить, поскольку мы являемся тревогой.

«Чтобы суметь указать на определенную вещь в моем бытии как отсутствующую, мне необходимо думать о ней постоянно, чтобы о ней не думать»[95]. Отсюда следует, что тревогу нельзя не скрыть, ни избежать. Я являюсь тревогой, чтобы бежать от нее – непреднамеренный самообман. Ничто – вот чем я являюсь в моем отношении к самому себе.

«Бытие есть, по Сартру, есть свое собственное ничто»[96]. Очевидно, нужно искать основание всякого отрицания в ничтожении, которое

производилось бы внутри самой имманентности: именно в абсолютной имманентности, в чистой субъективности мгновенного cogito мы должны открыть первоначальное действие, посредством которого человек обнаруживает внутри себя свое собственное ничто.

2.8 Сартр и христианский Бог

Экзистенциализм Сартра далек от традиционного гуманизма. «В радикально обезбоженном мире сартровского экзистенциализма полномочия Бога берет на себя человек, только он один решает, что есть добро и что зло, и истина и заблуждение продуктивны, они в равной степени способны порождать, развертывать серию реальных событий в мире»[97].

Сартр специально разъяснял, что это возникновение мира не должно пониматься на креационистский манер – как творение из ничего. Бытие есть, оно не сотворимо, как и не может быть уничтожено человеком. «Атеистический экзистенциализм, – говорит Сартр, – представителем которого я являюсь, более последователен. Он учит, что если Бога не существует, то есть, по крайней мере, одно такое существо, у которого существование предшествует сущности, существо, которое начинает существовать прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием. Этим существом и является человек»[98]. Однако это «остаётся» не несет с собой счастья. Факт в том, что человек не может избежать свободы и не может избежать действия в мире. Даже если он выбирает самоубийство, он все равно выбирает и действует. И эти акты представляются мотивами. Однако тот человек, кто делает мотив мотивом, кто придает ему ценность. И выбор отдельных ценностей зависит от первоначального проекта идеала. Индивид, просто потому, что он свободный, самотрансцендирующий субъект, не может не создавать первоначальный, свободно избранный идеал, в свете которого он определяет отдельные ценности. Индивид для Сартра – единственный источник ценностей, его свобода является их основанием.

Сартр является тем, для кого «Бог умер», то есть «человеком, для которого Бог переместился в область мифологии вместе с эльфами и феями. В его случае нет расплывчатости, как у Хайдеггера; нет сомнений относительно его атеизма»[99]. Иногда, впрочем, он говорит, что, если бы Бог и существовал, это ничего не изменило бы. «Если бы Бога не было, то все было бы позволено. Это и есть исходный пункт экзистенциализма. Следовательно, человек покинут, беспомощен, потому что ни в себе ни во вне ему не на что опереться. Нет детерминизма, человек свободен, он – свобода»[100]. И, как мы убеждаемся, заключения, которые он выводит из атеизма, очень важны и для теистической философии.

Очевидно также, что влияние Сартра не в последнюю очередь объясняется тем, что его мысль вращается вокруг теологических проблем,

хотя и атеистически истолкованных.

Таким образом, Коплстон говорит об атеизме Сартра и использует слово «постулат» в этой связи. Сартр не только утверждает, что его философия следует из атеистической позиции, но он также интерпретирует человека как стремящегося к Божественности, хотя это стремление обречено на неизбежный крах. В определенном смысле он признает, следовательно, не только важность проблемы Бога, но также и человеческую потребность в Боге. Поэтому некоторые авторы могли утверждать, что в определенном смысле философия Сартра религиозна. «Утверждать это – означает высказывать парадокс; однако он привлекает внимание к факту, что философия Сартра по самому своему характеру подчеркивает и выводит на свет важность проблемы Бога»[101].

Глава III. Критика понятия ничто и онтологии Сартра и Хайдеггера в современной философии

3.1 Сравнительная характеристика философии Ж.-П. Сартра и Кожева

Примечательно сравнение философского взгляда на проблему у Сартра со взглядом мыслителя Кожева.

Кожев говорит о том, «что человеческому действию, наследующему в данном случае божественные преимущества христианской теологии, свойственно установление связи с ничто. Оно вводит в мир новое. Новое же, если оно действительно новое, должно быть отлично от того, что мы уже видели. После свершения подлинного действия можно сказать: ничто не будет больше таким, каким оно было раньше. Факт действия является, таким образом, именно помещением ничто между начальным состоянием и состоянием конечным»[102]. Результат можно, следовательно, считать произведенным, сотворенным *ex nihilo*. Следовательно, действующее лицо, коль скоро оно совершает действие, выражает не свою волю быть (сохранить свое бытие), но свою волю не быть (свою тоску быть тем, что оно есть, свое желание быть другим).

Кожев использует образ, который Сартр многократно воспроизведет в «Бытии и ничто». «Мир, – говорит он, – можно сравнить с золотым кольцом. Возьмем кольцо из золота. В нем есть отверстие, и это отверстие имеет для кольца столь же сущностное значение, как и золото: не будь золота, «отверстия» (которого бы, впрочем, не существовало) не было бы кольца; но не будь отверстия, золото так же не было бы кольцом. Но если

в золоте обнаружены атомы, совершенно бесполезно искать их в отверстии. И ничто не говорит за то, что золото и отверстие суть один и тот же образ (речь, конечно же, идет об отверстии как таковом, вовсе не о воздухе, который там есть). Отверстие – это ничто, которое существует (в качестве присутствия отсутствия) только благодаря окружающему его золоту. Точно так же и человек, являющийся действием, мог бы быть ничто, которое ничтожит в бытии благодаря бытию, которое он отрицает. Образ золотого кольца говорит нам о другом. Согласно этой заложенной басне существуют не два смысла бытия, но, с одной стороны, есть бытие (золото), а с другой стороны – ничто (отверстие). И диалектика находится на пересечении того и другого: золотое кольцо (мир) не было бы тем, что оно есть, не будь отверстия»[103].

Кожев: «Парменид был прав, говоря, что Бытие есть, а Ничто нет; но он забыл прибавить, что есть различие между Ничто и бытием, и это различие в некоторой мере имеет то же основание, что и Бытие, поскольку без него, без этого различия между Бытием и Ничто, не было бы самого Бытия»[104].

3.2 Критика понятия ничто Бергсоном

Бергсон пытается критиковать саму идею ничто, представляя ее как «псевдоидею». Это ничто для него есть языковой эффект. «Прежде, чем начать говорить, мы погружаемся в наличное существование и имеем дело лишь с ним. Именно язык порой превращает это отношение к наличному в высказывание отсутствия благодаря отрицанию»[105]. Постепенно Бергсон приходит к выводу: в идее ничто, поскольку сначала есть идея нечего и затем есть результат столь же позитивной операции, состоящей в изгнании нечего, воздерживаясь от уточнений, чем оно заменено. Но место, конечно же, никогда не остается пустующим.

Источник ничто для Бергсона, как и для кантианцев, есть отрицание. «Негативное здесь не устраняется, как было обещано, но лишь искусно скрывается. Сначала отсутствие нечего превращается в отрицательное суждение об утверждении существования этого нечего. Затем негативность этого отрицания превращается в позитивность желания, ответственного за внешнее негативное поведение: напрасное ожидание, ностальгия, ошибка. И если желание является только замаскированной формой ничто, то оно могло бы само происходить из него»[106]. Не будучи порожденным, оно не приняло бы только гуманистической окраски. Если желание является только замаскированной формой ничто, то отрицание, призванное породить его, не могло бы само происходить из ничто.

Декомб замечает, что гуманизация ничто предполагает, что в мире вне человеческого действия нет ничего негативного.

3.3 Полемика Габриеля Марселя с Сартром

Габриэль Марсель – христианский гуманист, воспринявший экзистенциалистские мотивы, чьи идеи получили известность в Германии одновременно с сартровскими, полемизируя с сартровской концепцией, напоминая о том, что трансцендентность Сартра остается пустотой. «И это не просто философская проблема; это означает, что человек незащищен перед лицом общественно-политических катастроф... Несвобода смогла восторжествовать потому, что секуляризация не оставила человеку никаких иных устремлений, кроме стремления к осуществлению внутримирных целей. Потому-то человек не находит покоя и безоговорочно «выдан» миру, так что он со своими избыточными интенциями, трансцендирующими мир в целом, не может предпринять ничего лучшего, как только объявить мирские цели безусловно значимыми и сделать из них своих кумиров»[107]. Сформулированный Сартром принцип, в соответствии с которым «человек может быть и оставаться свободным только в той мере, в какой он остается связанным с трансцендентностью», вводит в игру такую трансцендентность, которая постигается в миг экстатического переживания своей отчужденности от мира.

Собственно, Габриэль Марсель напоминает о фундаментальном смысле религии. Трансцендентность – это тот ориентир, который освобождает людей от необходимости быть друг для друга всем. Ориентир, благодаря которому они могут прекратить взваливать друг на друга ответственность за «нехватку бытия» и попеременно обвинять друг друга в том, что чувствуют себя в этом мире чужими. Им также не нужно будет с таким страхом бороться за собственную идентичность, если они смогут поверить, что по-настоящему их знает только Бог. Вместе с тем, понимаемая таким образом трансцендентность помогает человеку правильно подходить к миру, потому что поддерживает и даже освящает в людях сознание их чуждости этому миру. Она мешает человеку с головой погрузиться в мирские дела, напоминая ему, что на земле он всего лишь гость с ограниченным сроком пребывания. Тем самым она дает человеку мужество, потребное для осознания его бессилия, его бренности, его способности ошибаться и быть виновным. Но она также дает силы, чтобы жить с подобным сознанием, и в этом смысле представляет собой духовный ответ на вопрос о пределах того, что способен осуществить человек.

3.4 Николай Бердяев

Наиболее четко понятие ничто выражено в работах этого мыслителя. Именно на основании признания ничто существующим, он строит свою философию свободы. Будучи русским философом-экзистенциалистом Бердяев критикует философию Сартра и Хайдеггера.

По его мнению, в большой философской книге Сартра слово ничто

остаётся двусмысленным. Оно может быть понято как предшествующее бытию и как последующее за ним, и в зависимости от этого смысл меняется. «У Сартра *neant* означает и гниение бытия. Отсюда, по-видимому, и *pausee*. Он употребляет такой образ, что *neant* внутри бытия есть как червяк в груше или яблоке. Но *neant* имеет и другой смысл. С *neant* связана свобода, возможность творчества нового. Свободу нельзя выводить из бытия, ибо тогда она была бы детерминирована»[108]. Бердяев считает, что французский мыслитель принижает достоинство человека: «У него самое низкое понятие о человеке, человек — кусок грязи. И можно опасаться, что творчество его окажется не творчеством из свободы *neant*, а творчеством из гнилого уже бытия. Откуда возьмется творческая сила человека? Как может низшее из себя создать высшее? Это ведь есть тезис материализма»[109]. Будучи приверженцем идей Бёме, философ более всего симпатизирует позиции Хайдеггера, утверждая что у него иногда чувствуются реминисценции старой германской мистики. И тогда *neant* приобретает глубокий смысл. У Сартра ничего подобного не видно. «Он изображает скорее гниение и декаданс бытия, — пишет Бердяев, — и вместе с тем он хочет спастись утверждением свободы»[110]. Мир бессмыслен, нелеп, абсурден, и природа человека низкая. Но у человека есть свобода, которую он может противопоставить всему этому. Он может совершать выбор, брать на себя ответственность, творить себя и лучшую жизнь. Это ограничивает изменчивость сартровской метафизики. Но остаётся неясным, откуда берется свобода у Сартра и в каком отношении стоит эта свобода к мировой необходимости? В мире как будто нет необходимых каузальных связей. Иногда остаётся впечатление, что Сартр говорит что-то оригинальное о человеке. Человек не определим. Он сначала ничто и потом создает себя. Человек есть то, чем он себя делает, есть собственный проект. Он бывает дрянным не от наследственности и среды, а потому, что создал себя таким. Человек всегда себя трансцендирует. Но что все это значит? Это значит, что он есть не только природа, но и свобода, так и думает Сартр. Бердяев соглашается с тем, что он говорит много интересного и верного о свободе. И все же остаётся неясным, «как соединить такое значение свободы в человеческой жизни, такую возможность для человека создавать новую, лучшую жизнь с сартровской философией вообще, унижающей человека, отрицающей в нем всякое высшее начало, при этом высшее начало нужно понимать совсем не как природу человека»[111]. Свобода носит у Сартра по преимуществу отрицательный характер. Эта философия раздирается коренным дуализмом. Свобода приходит в наш низкий мир как бы из высшего мира, который совершенно отрицается, а с этим русский мыслитель не согласен.

Булгаков также занимался критикой философии существования Мартина Хайдеггера: «Гейдеггер, в сущности, не дает ни философии бытия, ни философии *Existenz*, он дает лишь философию *Dasein*. Целиком остаётся только выброшенность человеческого существования в мир. Но выброшенность есть падшесть. Для Гейдеггера падшесть принадлежит структуре бытия, бытие внедрено в обыденность»[112].

Таким образом, Булгаков как бы говорит нам, что в философии немецкого мыслителя не почувствовалась глубина бытия, существования бытия.

Развивая свое собственное учение, особенно большое значение Бердяев придает позаимствованному у мистиков понятию «темной основы» в Боге, Ungrund'a». Как мы помним, главное определение духа (его «признак») – это творческая активность, бесконечная потенциальность, свобода. В этом своем качестве «дух» не только совпадает с бытием, понимаемый в традиционном смысле, но и противостоит бытию как актуальности и завершенности. Но то, что противостоит есть ничто, поэтому «для объяснения свободы и творческой активности духа Бердяев прибегает к Ничто как к фундаментальному онтологическому началу, которое столь же первично, как и Первобытие, точнее даже тождественно Первобытию и выступает источником свободы в нем»[113]. Впрочем, признавая невозможность рационально осмыслить отношение Первобытия (Бога), Ничто и свободы Бердяев в разных трудах по-разному трактует это отношение.

Бог как Первобытие, как Абсолют, как вся полнота свободы и творческой активности, находится в диалектическом отношении с Ничто. Иногда Бердяев говорит, буквально повторяя Бёме, что «Ungrund, Ничто содержится в Первобытии, в Абсолюте, но иногда утверждает, что ничто существует как бы рядом с Первобытием, и тогда Первобытие, дух и Ничто (свобода) оказываются равноправными сторонами дуальной метафизической конструкции»[114].

«В истинной человечности раскрывается не только природа человека, но и раскрывается сам Бог»[115].

Заложенный в этой конструкции дуализм помогает объяснить как факт искажения, самоуничтожения первой свободы, то есть появления мира объективации, так и факт противостояния в мире добра и зла. Добро есть сам Бог христианского Откровения, Бог Творец не является в полном смысле слова Абсолютом, поскольку Он сам творит мир из Ничто, которое существует наряду с Богом, и значит независимо от Него. «Независимость Ничто от Бога и объясняет значение, которое оказывается столь же неподвластным Богу, как и свобода, которой обладает человек. Однако при этом Бог теряет свое «верховное» положение, становится «ущербным», «страдающим» Богом и, фактически, оказывается зависимым от конечного человеческого бытия или даже тождественным с ним»[116]. Согласно Бердяеву «свобода мэонична, коренится в ничто, в бездне, предшествуя творению. Потому для философа она находится по ту сторону добра и зла, а всемогущий Бог не всемогущ над небытием»[117]. В этом случае возникает трудноразрешимая проблема тех целей, которые человек ставит для себя и для своей творческой свободы. Поскольку «Бог умер», ничто не гарантирует постоянства и однозначности этих целей, и свобода, отвоеванная человеком у Бога, грозит превратиться в бессмысленный произвол, всеразрушающий «бунт» только увеличивающий абсурдность мира.

Заключение

Эмманюэль Мунье однажды заметил, «что модный ныне экзистенциализм находит общие точки соприкосновения с фундаментальной темой христианства»[118].

Нами было рассмотрено понятие «Ничто» в современном экзистенциализме. Таким образом, впервые появившись в работах Серена Кьеркегора в истории грехопадения, оно впоследствии было заимствовано такими известными экзистенциалистами как Мартин Хайдеггер и Жан-Поль Сартр. Кьеркегор утверждает человека как существо, которому ведомо то, чего не знает даже Бог, — а именно это ничто. То, что является «ничем» для Бога, есть реальность для человека.

Хайдеггер расширил это понятие. Будучи представителем атеистического экзистенциализма немецкий философ рассматривал этот термин в контексте проблемы бытия, сущего и человека. Соотношение бытия и ничто понимается Хайдеггером совершенно иначе, чем это имело место в рационалистических моделях взаимодействия «вещей», «качеств» или «субстанций», поскольку здесь и сами «начала», и их различие обретают смысл только через человеческое бытие. Непосредственное соприкосновение ничто происходит в состоянии ужаса. У Хайдеггера бытие «встроено» в ничто, как и ничто — в бытие; и «истина бытия» открывается только через особый род бытия — экзистенцию, «присутствие» человеческого бытия. Ничто высвечивает человеку его собственное бытие, ведь это именно он ничтожит, и образующееся Ничто — есть его собственное ничто. Оно открывает человеку мир в максимальной освобожденности от «фактического бытия», то есть от сущего. Перед лицом открывшегося человеку Ничто, его бытие оказывается «пустым» — или, что то же самое «освобожденным» и потому делается очевидной свобода человека. Человек обнаруживает способность дистанцироваться от любого сущего, принимать или не принимать его. Не будь это понятие важнейшей онтологической характеристикой, не будь человек выдвинут в ничто — не было бы и свободы и всех ее проявлений. Собственно нельзя было бы вообще говорить о творческом мире. В своих работах он утверждает, что Бог стоит в таком же отношении к Ничто, как и все остальное сущее. И человек обречен быть свободным, однако его бытие является бытием к смерти, нет никакого стремления к высшим целям и Богу.

Жан-Поль Сартр в своей работе «Бытие и ничто» также рассматривал это понятие. Оно находится в тесной взаимосвязи с терминами свобода,

сознание, совесть, человек.

Создавая свою работу в сложных жизненных обстоятельствах, в условиях второй мировой войны, оккупации, голода и нацизма, французский мыслитель возводит, таким образом, через понятие ничто человека до сознания высшей степени свободы, данной априорно и изначально. Выбор остается за человеком: он один ничто, и его свобода, будучи также ничто решает все.

Понятие ничто в таком контексте теснейшим образом взаимосвязано со свободой человека. Она «как чистая отрицательность. Как неантизация всего сущего – вот главное понятие экзистенциализма Сартра»[119].

Человеческая свобода поэтому ничем не ограничена. Не существует данного общеобязательного морального закона, в соответствии с которым человек должен действовать. По мнению Коплстона, индивид «является источником своего собственного морального закона. Не существует абсолютных ценностей, которые ему надлежало бы реализовывать в мире в конкретных действиях. Он является источником тех ценностей, которые он признает»[120].

Таким образом, человек – центр всего, через него приходит в мир ничто. Как и у Хайдеггера Сартр утверждает, что существует такое чувство, которое помогает человеку ощутить себя свободным. Это чувство тревоги. Именно в тревоге человек имеет сознание своей собственной свободы, которая является способом бытия свободы как сознания бытия, как раз в тревоге свобода стоит под вопросом для самой себя.

Сознание дано каждому человеку и оно тоже является ничто, посредством сознания мы выдвинуты в бытие.

Свобода – вершина всего, апофеоз творения. Человек благодаря ничто свободен, он выбирает сам и ни социум, ни бытие во всем его многообразии не способны на него повлиять. Можно отметить, что такое понимание свободы Сартром роднит его с христианской точкой зрения, где человек изначально свободен. Таким образом, понятие ничто ничтоизует. Оно влияет на всего человека, наделяет его способностью выбирать свое бытие.

Однако сам Сартр является тем человеком, для которого «Бог умер». Он учит, что если Бога не существует, то есть, по крайней мере, одно такое существо, у которого существование предшествует сущности, существо, которое начинает существовать прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием. Этим существом и является человек.

Таким образом, философия экзистенциализма посредством введения проблемы «Ничто» выводит на первый план проблему бытия человека в мире, его мироощущения, свободы, сознания. Лишь посредством «Ничто», согласно экзистенциализму, мы можем постигнуть бытие как таковое,

осознать себя посреди сущего, подвергнуть все отрицанию и осознать, что только мы отвечаем за свой выбор, будучи абсолютно свободными.

Литература

1. Аббаньяно Н. Позитивный экзистенциализм. – СПб.: Издательство «Алетейя», 1998. – 506 с.
2. Андреев Л.Г. Жан-Поль Сартр. Свободное сознание и XX век. – М.: Моск. рабочий, 1994. – 333 с.
3. Ахутин А.В. «Время и бытие» Мартина Хайдеггера в философии XX века // Вопросы философии – 1998, №1
4. Ахутин А.В. Dasein. Материалы к толкованию // Логос – 2000, №5–6.
5. Бессонов Б.Н. Человек ответственен за свою судьбу // Человек и его мир в философской мысли А.Камю и Ж.-П. Сартра. – М.: «Луч», 1994. – С.105 – 117.
6. Бердяев Н. Дух и реальность. – М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2003. – 679 с.
7. Бердяев Н.А. Истина и Откровение. – СПб.: РХГИ, 1996. – 384 с.
8. Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. –383с.
9. Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. – СПб.: Издательство «Лань», 1999. – 224 с.
10. Бохенский Ю. М. Современная Европейская философия. – М.: Научный мир, 2000. – 256 с.
11. Булгаков С. Первообраз и образ: Сочинения: в 2т.– Т. 1. Свет невечерний. СПб.: ООО «ИНАПРЕСС; М.: «Искусство», 1999. – 416 с.
12. Веленс А.Заметки о понятии страха в современной философии// Феномен человека: Онтология. – М.: Высш. шк., 1993. – 349 с./С.297-306/
13. Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века.

– М.: Республика, 1997. – 495 с.

14. Губин В.Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. – М.: Российск. гос. гуман. ун-т., 1998. – 191 с.

15. Декомб В. Современная французская философия/ Пер. с франц.– М.: Издательство «Весь мир», 2000.– 344 с.

16. Евлампиев И.И. С. Кьеркегор и проблема Ничто в русском экзистенциализме // Кьеркегор и современность: Сб. ст. – Мн.: РИВШИГО, 1996. – 204 с.

17. Евлампиев И.И. Человек перед лицом Абсолютного бытия: мистический реализм С. Франка// Франк С.Л. Предмет знания. – СПб.: «Наука», 1995. – С. 5 – 34.

18. Жук И.В. Онтология ужаса (Трое в комнате Кьеркегор, Хайдеггер и...) // Кьеркегор и современность: Сб. ст. – Мн.: РИВШИГО, 1996. – 204 с.

19. История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб, 1997. – 480 с.

20. История философии: Запад – Россия – Восток: (Кн. четвертая. Философия XX в.). – М.: «Греко-латинский кабинет», 1999. – 448 с.

21. Кандалинцева Л.Е. Проблема свободы и выбора во французском экзистенциализме // Философия и общество, 2001 №2. – С.97 – 107.

22. Коплстон Ф. История философии XX век/Пер с англ. Сафронова. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2002. – 269 с.

23. Кузьмина Т.А. Концепция сознания в Экзистенциализме Сартра// Проблема сознания в современной западной философии: критика некоторых концепций. – М.: Наука, 1989. – 256 с. С.172 – 190.

24. Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1998. – 384 с.

25. Лазько И.Н. Бытие и экзистенция человека сквозь призму игры в философии Ницше и Хайдеггера // Веснік БДУ, Серья 3. – 1999, №1.

26. Лях В. Экзистенциальная свобода: выбор и ответственность // Философская и социологическая мысль. – 1995, №5–6. – С. 110 – 116.

27. Мозговая Э.Я. Человек как «ничто» в философии Жана-Поля Сартра // Человек и его мир в философской мысли А. Камю и Ж.-П. Сартра. – М.: «Луч», 1994. – С.154 – 162.

28. Мунье Э. Надежда отчаявшихся. – М.: «Искусство», 1995. – 238 с.

29. Новая философская энциклопедия. В 4 т. / Ин-т философии РАН, Нац. общ. фонд. – М.: Мысль, 2001. – Т.3.
30. Новейший философский словарь/ 2-е изд., переработ. и дополн. – Мн.: Интерсервис; Книжный дом, 2001. – 1280 с.
31. Перспективы метафизики: классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. – СПб.: Алетейя, 2000. – 415 с.
32. Проблема сознания в современной западной философии: критика некоторых концепций. – М.: Наука, 1989. – 256 с.
33. Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля к Ницше и Мартину Хайдеггеру. – СПб.: Издательство «Лань», 2003. – 480 с.
34. Самородницкий П. Опровержение будущего (введение в телеологию человека). – М., 2001. – 400 с.
35. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – 735 с.
36. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм это гуманизм // Сартр Ж.-П. Тошнота: Избранные произведения. – М.: Республика, 1994. – 496 с.
37. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. – М.: Молодая гвардия, 2002. – 614 с.
38. Селиванов А. И. К вопросу о понятии «ничто» // Вопросы философии – 2002, №7.
39. Современная западная философия: Учеб. пособие. – Мн.: Высш. шк., 2000. – 493 с.
40. Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. – СПб.: Издательство «Лань», 2000. – 192 с.
41. Тузова Т.М. Особенности трансцендентального анализа сознания во французском экзистенциализме // Проблема сознания в современной западной философии: критика некоторых концепций. – М.: Наука, 1989. – 256 с. С.156 – 171.
42. Философские концепции бытия: Учеб.-методич. Пособие /Яскевич Я.С., Барковская А.В., Вязовкин В.С. Мн.: РИВШ БГУ, 2001. – 124 с.
43. Философы двадцатого века: Книга первая. 2-е изд. – М.: Издательство «Искусство XXI век», 2004. – 367 с.
44. Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.-305 с.

45. Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
46. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М.: Издательство «Русское феноменологическое общество», 1997. – 176 с.
47. Херрман Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. – Томск: Издательство «Водолей», 1997. – 96 с.
48. Хюбнер К. религиозные аспекты экзистенциального анализа у Хайдеггера // Разум и экзистенция: анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб.: РХГИ, 1999 – 402 с.
49. Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – 304с.
50. Шестов Л.И. Отчаяние и ничто// Вестник Моск. ун-та. СЕР.7,ФИЛОСОФИЯ, 1991, №5.
51. Шуман А.Н. Фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера – онтическая негация любой онтологии // От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии. – Мн.: «Пропилеи», 1998. –276 с. С. 67–72.
52. Ayer A.J. Philosophy in the Twentieth Century. – New York: Vintage books, 1984. – 284p.
53. The Oxford History of Western philosophy. – Oxford university press, 2000. – 450p.
54. Löwith Karl. Martin Heidegger and European nihilism. – New York: Columbia University Press, 1995. – 304 p.
55. Heidegger Zwiesgespräch mit dem deutschen Idealismus. – Köln: Böhlau verlag, 2003. – 178 p.

[1] Селиванов А. И. К вопросу о понятии «ничто» // Вопросы философии – 2002, №7. – С. 52.

[2] Булгаков С. Первообраз и образ: сочинения в двух томах. Т. 1. Свет невечерний. СПб.: ООО «ИНАПРЕСС», М.: «Искусство», 1999. – С. 140.

[3] Философские концепции бытия: Учеб.-методич. Пособие /Яскевич Я.С., Барковская А.В., Вязовкин В.С. Мн.: РИВШ БГУ, 2001. – С.30.

[4] Херрман Ф.-В. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. – Томск: Издательство «Водолей», 1997. – С.81.

[5]Евлампиев И.И. С.Кьеркегор и проблема Ничто в русском экзистенциализме // Кьеркегор и современность: Сб. ст. – Мн.: РИВШИГО, 1996. – С. 127.

[6] Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. – М.: Молодая гвардия, 2002. – С. 249.

[7] Löwith Karl. Martin Heidegger and European nihilism. – New York: Columbia University Press, 1995. – P. 51.

[8] Хайдеггер М. Введение в метафизику. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 107.

[9] Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 18.

[10] Там же. – С. 19.

[11] Ayer A.J. Philosophy in the Twentieth Century. – New York: Vintage books, 1984. – P. 229.

[12] Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 21.

[13] Там же. – С. 21.

[14] Там же. – С. 21.

[15] Там же. – С. 21.

[16] Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. – М.: Молодая гвардия, 2002. – С. 250.

[17] Ставцев С.Н. Введение в философию Хайдеггера. – СПб.: Издательство «Лань», 2000. – С. 79.

[18] Ахутин А.В. Dasein. Материалы к толкованию // Логос – 2000,№5–6. – С. 122.

[19] Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М.: Издательство «Русское феноменологическое общество», 1997. – С. 93.

[20]Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. – М.: Молодая гвардия, 2002. – С. 22.

[21] Пушкин В.Г. Сущность метафизики: от Фомы Аквинского через Гегеля к Ницше и Мартину Хайдеггеру. – СПб.: Издательство «Лань»,2003. – С. 64.

- [22] Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 25.
- [23] Бессонов Б.Н. Человек ответственен за свою судьбу // Человек и его мир в философской мысли А.Камю и Ж.-П. Сартра. – М.: «Луч», 1994. – С. 111.
- [24] Шуман А.Н. Фундаментальная онтология Мартина Хайдеггера – онтическая негация любой онтологии // От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии. – Мн.: «Пропилеи», 1998. – С. 70.
- [25] Губин В.Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. – М.: Российск. гос. гуман. ун-т., 1998. – С. 85.
- [26] Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С.23
- [27] Heidegger Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus. – Köln: Böhlau verlag, 2003. – P. 161.
- [28] Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С.25.
- [29] Там же. – С. 25.
- [30] Лазько И.Н. Бытие и экзистенция человека сквозь призму игры в философии Ницше и Хайдеггера // Веснік БДУ, Серья 3. – 1999, №1.– С. 21.
- [31] Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 25.
- [32] Ахутин А.В. «Время и бытие» Мартина Хайдеггера в философии XX века // Вопросы философии – 1998, №1 – С.115.
- [33] Веленс А.Заметки о понятии страха в современной философии // Феномен человека: Онтология. – М.: Высш. шк.,1993. – С. 304.
- [34] Евлампиев И.И. Человек перед лицом Абсолютного бытия: мистический реализм С. Франка// Франк С.Л. Предмет знания. – Спб.: «Наука», 1995. – С. 29.
- [35] Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – С. 234.
- [36] Коплстон Ф. История философии XX век/Пер с англ. Сафронова. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2002. – С. 393.
- [37] Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века.

– М.: Республика, 1997. – С. 237.

[38] Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 286.

[39] Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1998. – С. 143.

[40] Шестов Л. Кьеркегард и экзистенциальная философия. – М.: Прогресс – Гнозис, 1992. – С. 188.

[41] Там же. – С. 188.

[42] Шестов Л.И. Отчаяние и ничто // Вестник Моск. ун-та. СЕР.7,ФИЛОСОФИЯ, 1991, №5. – С. 78.

[43] Жук И.В. Онтология ужаса (Трое в комнате Кьеркегор, Хайдеггер и...) // Кьеркегор и современность: Сб. ст. – Мн.: РИВШИГО, 1996. – С. 123.

[44] Гайденок П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – С. 243.

[45] Евлампиев И.И. Человек перед лицом Абсолютного бытия: мистический реализм С. Франка// Франк С.Л. Предмет знания. – Спб.: «Наука», 1995. – С. 127.

[46] Там же. – С. 125.

[47] Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С.25.

[48] История современной зарубежной философии: компаративистский подход. – СПб,1997. – С. 405.

[49] Бохенский Ю. М. Современная Европейская философия. – М.: Научный мир,2000. – С.145.

[50] Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С.26.

[51] Хюбнер К. религиозные аспекты экзистенциального анализа у Хайдеггера // Разум и экзистенция: анализ научных и вненаучных форм мышления. – СПб.: РХГИ,1999 – С.384.

[52] Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. –С. 286.

[53] Тузова Т.М.Особенности трансцендентального анализа сознания во французском экзистенциализме // Проблема сознания в современной западной философии: критика некоторых концепций. – М.: Наука, 1989. – С.156.

- [54] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С. 42.
- [55] Там же. – С. 52.
- [56] Там же. – С. 43.
- [57] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С.45.
- [58] Там же. – С. 44.
- [59] Там же. – С. 47.
- [60] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С. 54.
- [61] Там же.– С. 48.
- [62] Там же.– С. 49.
- [63] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С. 61.
- [64] Там же.– С. 59..
- [65]Там же.– С. 61
- [66] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С. 62.
- [67] Андреев Л.Г. Жан-Поль Сартр. Свободное сознание и XX век. – М.: Моск. рабочий, 1994. – С. 83.
- [68] Философы двадцатого века: Книга первая. 2-е изд. – М.: Издательство «Искусство XXI век», 2004. – С. 249.
- [69] Современная западная философия: Учеб. пособие. – Мн.: Высш. шк., 2000. – С. 141.
- [70] Кузьмина Т.А. Концепция сознания в Экзистенциализме Сартра// Проблема сознания в современной западной философии: критика некоторых концепций. – М.: Наука, 1989. – С. 186.
- [71] Новейший философский словарь: 2-е изд., переработ. и дополн. – Мн.: Интерсервис; Книжный дом. 2001. – С. 871.
- [72]Мозговая Э.Я. Человек как «ничто» в философии Жана-Поля Сартра // Человек и его мир в философской мысли А.Камю и Ж.-П. Сартра. – М.:

«Луч», 1994. – С. 154.

[73] Коплстон Ф. История философии XX век./ Пер с англ. Сафронова. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2002. – С. 222.

[74] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С. 64.

[75] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С. 64.

[76]Кандалинцева Л.Е. Проблема свободы и выбора во французском экзистенциализме // Философия и общество, 2001 №2. – С.97.

[77] The Oxford History of Western philosophy. – Oxford university press, 2000. – P. 251.

[78] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С. 68.

[79] Там же.– С. 69.

[80] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С. 70.

[81] Коплстон Ф. История философии XX век./Пер с англ. Сафронова.– М.: ЗАО Центрполиграф, 2002. – С. 225.

[82] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С. 70.

[83] Коплстон Ф. История философии XX век./Пер с англ. Сафронова.- М.: ЗАО Центрполиграф, 2002. – С. 256.

[84] Философы двадцатого века: Книга первая. 2-е изд. – М.: Издательство «Искусство XXI век», 2004. – С. 246.

[85] Там же.– С. 246.

[86] Лях В.Экзистенциальная свобода: выбор и ответственность // Философская и социологическая мысль. – 1995, №5–6. – С. 112.

[87] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С. 70.

[88] Там же. – С. 71.

[89] Коплстон Ф. История философии XX век./Пер с англ. Сафронова. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2002.– С. 219.

- [90] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С. 74.
- [91] Там же. – С. 74.
- [92] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С. 75.
- [93] Коплстон Ф. История философии XX век./Пер с англ. Сафронова.- М.: ЗАО Центрполиграф, 2002.- С. 224.
- [94] Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000. – С. 78.
- [95] Там же.– С. 79.
- [96] Там же.– С. 80.
- [97] Сартр Ж.-П. Экзистенциализм это гуманизм // Сартр Ж.-П. Тошнота: Избранные произведения. – М.: Республика,1994. – С. 438.
- [98] Коплстон Ф. История философии XX век./Пер с англ. Сафронова.- М.: ЗАО Центрполиграф, 2002. – С. 221.
- [99] Там же. – С. 215.
- [100] Сартр Ж.-П. Экзистенциализм это гуманизм // Сартр Ж.-П. Тошнота: Избранные произведения. – М.: Республика,1994. – С. 442.
- [101] Коплстон Ф. История философии XX век. / Пер с англ. Сафронова.- М.: ЗАО Центрполиграф, 2002. – С. 260.
- [102] Декомб В. Современная французская философия./ Пер. с франц.- М.: Издательство "Весь мир", 2000.- С. 28.
- [103] Декомб В. Современная французская философия./ Пер. с франц.- М.: Издательство "Весь мир", 2000.- С. 38.
- [104] Там же.– С. 38.
- [105] Там же.– С. 28.
- [106] Декомб В. Современная французская философия./ Пер. с франц.- М.: Издательство "Весь мир", 2000.– С. 28.
- [107] Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. – М.: Молодая гвардия, 2002. – С. 472.

- [108] Бердяев Н.А. Истина и Откровение. – СПб.: РХГИ, 1996. – С.301.
- [109] Там же. – С.301.
- [110] Там же. – С. 302.
- [111] Бердяев Н.А. Истина и Откровение. – СПб.: РХГИ, 1996. – С. 304.
- [112] Бердяев Н. Дух и реальность. – М.: ООО «Издательство АСТ», Харьков: «Фолио», 2003. – С. 468.
- [113] Евлампиев И.И. Человек перед лицом Абсолютного бытия: мистический реализм С. Франка// Франк С.Л. Предмет знания. – Спб.: «Наука», 1995. – С. 333
- [114] Там же. – С. 333.
- [115] Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 257.
- [116] Евлампиев И.И. С. Кьеркегор и проблема Ничто в русском экзистенциализме // Кьеркегор и современность: Сб. ст. – Мн.: РИВШИГО, 1996. – С. 130.
- [117] Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М.: Издательство «Русское феноменологическое общество», 1997. – С. 157.
- [118] Мунье Э. Надежда отчаявшихся. – М.: «Искусство», 1995. – С.140.
- [119] Гайденок П. П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века. – М.: Республика, 1997. – С. 473.
- [120] Коплстон Ф. История философии XX век. / Пер с англ. Сафронова. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2002. – С. 221.