

---

**ЛАБОРАТОРИЯ ПЕРЕВОДА**


---

**М Постер****Экзистенциальный марксизм в послевоенной Франции  
От Сартра к Альтюссеру**

Перевод с английского А.В. Дьякова

**Глава 3. Ранний Сартр:  
экзистенциалистское понимание свободы****1. Вопрос о сартровском радикализме**

Континентальную сенсацию 1940-1950-х гг., экзистенциализм, Сартр пропагандировал как новую форму гуманизма, существенно более прогрессивного, чем марксизм. Большинство комментаторов не соглашалось с сартровской само-интерпретацией. Они усматривали в сартровской мысли субъективизм, нигилизм и, конечно же, приверженность Декарту, делавшую невозможной какую бы то ни было ассоциацию с социалистической политикой или радикальной социальной теорией. В такой интерпретации Сартр представал всего лишь крайним индивидуалистом, попавшийся в ловушку пессимистического мировоззрения, для которого «ад - это другие», а «человек - это бесполезная страсть». Будучи иррационалистом, флиртующим с «абсурдом», Сартр не мог представлять угнетённые массы в их тяжёлом положении. Для этих антисартрианцев эгоцентризм экзистенциалистов был чем-то почти непристойным. Ничто не могло отстоять дальше от борьбы пролетариата и от социального детерминизма марксистского взгляда на историю, чем сартровская нарциссическая философия озабоченности.

Столкнувшись с этими нападками, Сартр признался, что сожалеет о лекции, популяризовавшей экзистенциализм как форму гуманизма. Но не отрёкся от своих радикальных утверждений. Вместо этого большую часть своего времени после 1940-х гг. он посвятил попыткам артикулировать те радикальные импликации, что были изложены в «Бытии и ничто». В этой главе я предоставляю слово самому Сартру и попытаюсь показать, насколько его раннюю философию можно считать радикальной социальной теорией.

---

Poster M. Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser. Princeton, 1975. **Chapter III.** The Early Sartre: The Existentialist Concept of Freedom. P. 72-105. 1-я и 2-я главы книги М. Постера опубликованы в № 1 и 2 за 2007 год.

## Ранний Сартр

Я намерен показать, что в «Бытие и ничто» вводится понятие свободы, адекватное для обновлённого марксизма, ознаменовавшего собой новую стадию сознания с радикальными демократическими устремлениями, особенно такими, как «новые левые» в 1960-х гг., а также то, что в некоторых своих аспектах оно оставалось укоренённым в индивидуалистической проблематике.

В «Бытии и ничто» часто затрагиваются вопросы, обсуждение которых в других случаях считается неуместным. Понятия Сартра отражают его жизненный опыт и реакцию общественности на его мысль. Поэтому необходимо сказать о некоторых двусмысленностях расхожих суждений о нём, мода на сартровскую мысль, возникшая в Париже в 1940-х гг., часто оборачивалась против него. Его просили объяснить, почему его мысль обращается к группам, не славящимся ни нравственной чистотой, ни философской рассудительностью. Бывшие вишисты, буржуазная молодёжь, прожигатели жизни, празднично проводящие время в кабаре, отбросы общества - все эти разномастные последователи экзистенциализма, нашедшие в нём доктрину, оправдывающую их отчаяние, их капризы и прожигание жизни. Те, у кого не осталось надежды, нашли поддержку в экзистенциализме, утверждавшем, что надеяться вообще не на что. Кроме того, у философов вызвала недоумение та некритическая наивность, несерьёзность, с которой многие парижане восприняли экзистенциализм. Распространение экзистенциализма характеризовалось интеллектуальной вульгарностью; Сартр стал фешенебельным в самом худшем смысле этого слова.

Можно взглянуть на те же факты и с противоположной точки зрения. Сартровская мысль, предложив новую картину того, что значит «быть», стимулировала дискуссию за пределами академических аудиторий и философских журналов. Экзистенциализм призывал обычных людей переосмыслить свою жизнь и свою ответственность. Сартр преуспел в преодолении разрыва между философией и обществом. Его концепты обсуждали в кафе, на вечеринках, за завтраком и в метро не только в Париже, но и в Нью-Йорке, в Лондоне, во всём индустриально развитом сообществе<sup>1</sup>. Это был

<sup>1</sup> Сартр, конечно, не был ни первым экзистенциалистом, ни тем, чьи книги впервые вызвали такое волнение. Книга Хайдеггера «Бытие и время» вызвала сходный, если не больший, отклик.

Здесь не место обсуждать влияние на Сартра его предшественников-экзистенциалистов, Кьеркегора, Ницше и особенно Хайдеггера. В неисчислимых книгах это уже делалось. К тому же, здесь не место говорить о другом крупном французском экзистенциалисте - Габриэле Марселе. Поскольку из французской интеллектуальной истории меня интересует лишь одна тема - отношения марксизма и экзистенциализма, - приходится по необходимости представить несколько урезанную картину французского экзистенциализма. Я постараюсь обозначить в сносках, там, где это уместно, точки пересечения между Сартром и Марселем.

мыслитель, обратившийся к заботам простых людей, и его заслуга могла быть обесценена лишь элитарностью. Люди хотели узнать экзистенциализм. Знаки экзистенциализма отыскивали повсюду - в кино, в стиле одежды, в манере говорить<sup>1</sup>. Некоторые влиятельные мыслители находили это повальное увлечение ценным. По словам католического теолога Этьена Жильсона, сказанным во время наивысшей славы Сартра,

Часто говорят, что современный экзистенциализм обязан своим успехом мимолётной прихоти моды. Я так не думаю. Впервые за долгие годы философия заговорила о серьёзных вещах и, по правде говоря, было бы досадно, если бы широкая общественность этого не заметила<sup>2</sup>.

Конечно, очень немногие самозванные экзистенциалисты читали или поняли «Бытие и ничто», обратившись вместо этого к более доступным пьесам и романам, особенно к «Тошноте». То же самое можно было сказать и в отношении «Капитала», и в отношении «Summa Theologica». Но интерес к экзистенциализму проявляли не только реакционная буржуазия и модники.

Другое расхожее суждение о Сартре касалось его жизни. Общее мнение, основанное на предубеждении, гласило, что взор экзистенциалиста затуманен дымом и виски кафе, что его воображение никогда не выходило за пределы мелкобуржуазной среды и присущего ей образа жизни. Действительно, в 1930-х гг., работая над «Бытием и ничто»<sup>3</sup>, Сартр был аполитичным литератором (*littérateur*): он не принимал участия в голосованиях; он участвовал в демонстрациях лишь изредка и там никогда не пел и не выкрикивал лозунги; он отзывался о чужих политических трактатах как о «бессмысленной пропаганде»<sup>4</sup>. Он был убеждён, что литературная деятельность самоценна, что её более чем достаточно, чтобы жить достойно. Образ молодого Сартра в автобиографии Симоны де Бовуар подтверждает это:

...Мы были уверены, что возвышаемся над реальностью... И тем не менее, наша жизнь, как и у всех мелкобуржуазных интеллектуалов, на самом деле характеризовалась как раз нехваткой реальности... Как и все буржуа, мы были ограждены от опасностей; как и все государственные служащие, мы были застрахованы от катастроф. Кроме того,

В придачу к ограниченности объёмом, я чувствую, что вправе ограничиться Сартром, поскольку его понимание свободы было самым ярким и, конечно, потому что именно он настойчивее других пытался увязать экзистенциализм с марксизмом.

Кроме того, я убеждён, что «Бытие и ничто» наилучшим и всесторонним образом представляет положения экзистенциализма, в большей мере, чем «Бытие и время» Хайдеггера или «Таинство бытия» Марселя. При этом я не делаю вид, будто эссе о Сартре сколько-нибудь полно отражает экзистенциализм.

<sup>1</sup> Simone de Beauvoir, *The Force of Circumstance*, trans. R. Howard (N.Y., 1964) 141-142.

<sup>2</sup> *L'Être et l'essence* (Paris, 1948) 297-298.

<sup>3</sup> Simone de Beauvoir, *The Prime of Life*, trans. P. Green (London, 1963) 106-107.

<sup>4</sup> Michel-Antoine Burnier, *Choice of Action: French Existentialists on the Political Front Line*, trans. by B. Murchland (N.Y., 1968) 5-6. Originally, *Les Existentialists et la politique* (Paris, 1966).

у нас не было ни детей, ни семьи, ни обязанностей; мы были словно эльфы. Мы не видели никакой связи между работой, которую мы выполняли (которая в целом была приятной и совсем не обременительной), и деньгами, которые мы за неё получали и которые, казалось, были чем-то эфемерным. Поскольку мы не занимали положения, которое стоило бы поддерживать, мы позволяли себе любые капризы... истину о своём экономическом положении мы умудрялись игнорировать; так что мы цвели, как полевые лилии, и всё происходящее благоприятствовало нашим иллюзиям<sup>1</sup>.

Это описание было составлено в 1960-х гг., когда Сартр и де Бовуар были «левыми» и участвовали в баталиях, развернувшихся вокруг Алжирского кризиса. Оно окрашено ощущением вины за прошлое его автора. И тем не менее, социально-экономическую позицию экзистенциалистов можно рассматривать как способствовавшую формированию передового сообщества, нового рабочего класса. Они рассматривали свои социальные связи совсем не так, как мелкая буржуазия. Отвергая брак, они бросали вызов буржуазному сексуальному кодексу: третьим лицом среди них стала Ольга Козакевич. По словам де Бовуар, «мы считали, что человеческие отношения нужно постоянно изобретать заново, что не может быть никакой априорно привилегированной формы»<sup>2</sup>. Хотя такой образ жизни никак не идентифицируется с социалистической политикой, он по крайней мере означает сознательный отказ от общепринятой морали.

Интеллектуальная жизнь Сартра также не сводилась к жизни буржуазного литератора. Через своего друга Поля Низана Сартр ещё в 1920-х гг. познакомился с политиками-коммунистами. В 1930-х он контактировал и с троцкистами - через Колет Одри, школьную подругу и confidentку Симоны де Бовуар. Кроме того, будучи студентом в Эколь Нормаль Супериор, он чувствовал неудовлетворённость ведущими философами, Брюнсуиком и Аленом, погружёнными в идеализм Декарта и Канта. Мысль их преподавателей представлялась Сартру и де Бовуар частью либерального «Weltanschauung» и оттого неприемлемой:

Мои преподаватели в Сорбонне систематически игнорировали Гегеля и Маркса; в большой книге о «прогессе сознания на Западе» Брюнсуик посвятил Маркуе жалкие три страницы, поместив его среди реакционных мыслителей-обскурантистов. Он преподавал нам историю научной мысли, но никто не учил нас о превратностях человеческой жизни. Непостижимый хаос происходящего в мире... был недостоин внимания философа. *фи...*<sup>3</sup>

Неадекватность французского идеализма в схватывании жизненно важных вопросов, его отделение разума от истории вынудили Сартра к поиску новых путей мышления, поиску, который в конце концов привёл его к Гегелю и Марксу. Но сперва Сартр столкнулся с феноменологией и экзистенциализмом. В 1933-34-м, годах политического и экономического кризиса, он обосновался во Французском институте в Берлине, чтобы изучать Гуссерля и Хайдеггера.

Погружаясь в экзистенциализм, Сартр всё больше и больше интересовался политикой и обществом. Раньше, в годы учёбы, он, как и его окружение, романтически подтрунивал над «буржуазным общественным порядком»<sup>1</sup>. В 1929 г. он говорил, что находится в тотальной оппозиции к «существующему обществу», утверждая, что потаённая истина Истории» была ничем иным как развиваемым им понятием «радикальной свободы»<sup>2</sup>. Вспоминая середину 1930-х, де Бовуар писала: «Мы считали, что существует лишь один способ предотвратить всеобщее безумие, и заключается он в ниспровержении правящего класса... мы страстно утверждали, что свобода является неисчерпаемым источником развития, и всякий раз, когда мы её обретаем, это идёт на благо человечеству»<sup>3</sup>.

Во время войны, когда Сартр писал «Бытие и ничто», его политические убеждения окрепли. Примерно в 1940 г., по словам де Бовуар, «Сартр задумался о послевоенном периоде; он решил, что не может больше оставаться в стороне от политики. Его новая этика основывалась на понятии "подлинности", и он был настроен сделать из неё практические выводы для себя самого. Она требовала от каждого человека взять на себя ответственность за свою жизненную ситуацию; и сделать это можно было, лишь трансцендируя эту ситуацию посредством той или иной активности. Всякое иное отношение было просто неподлинностью, маскарадом, основанным на неискренности. Стало ясно, что в нём произошла радикальная перемена...»<sup>4</sup>

Стремление Сартра увязать свой экзистенциализм с политикой, свою мысль со своей жизнью, разум с историей, родилось не в середине его карьеры, как часто говорят, но в тот период, когда была написана книга «Бытие и ничто».

Во время войны политические взгляды Сартра решительно склонились влево. Уже в 1941 г., в распавшейся революционной группе Сартра, организованной для сопротивления нацистам, Сартр сформулировал свою позицию как «социализм и свобода»<sup>5</sup>, неавторитарный социализм, защищающий свободу человека в большей мере, чем, в буржуазном или советском обществах. Двадцать лет спустя метаморфоза его политической философии всё ещё не утратила это зерно: свобода стала социализмом в 1943 г.,

<sup>1</sup> Simone de Beauvoir, *op. cit.*, 356.

<sup>2</sup> Simone de Beauvoir, *Prime of Life*, 18

<sup>3</sup> *Ibid.*, 110.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 342.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 396-397.

а социализм стал марксизмом в 1957-м. Проигнорировав конъюнкцию, итоговую форму к 1968 г. можно было прочитать так: экзистенциальный марксизм. В сочинениях Сартра на протяжении 1940-х, 1950-х и 1960-х гг. центральной темой было стремление синтезировать философию и политику, экзистенциальную свободу и марксистскую общественность. Этот поворот в его жизни скорее подкрепляет, чем опровергает прочтение «Бытия и ничто» как радикальной социальной теории.

Таким образом, сартровская свобода в 1930-х гг. не была ни простым приватизированным индивидуализмом мелкого буржуа, ни гламурным эстетизмом божественного интеллектуала, ни мазохистским и отчаявшимся *Weltschmerz* романтического бунтаря. Скорее, её стоило бы охарактеризовать как медленно растущую свободу нового вида радикализма, типичного для «нового левого». Завсегдатай «Café de Flore» и «Café des Deux Magots» был тем же самым человеком, который подписал «Манифест 121-го» против Алжирской войны, который позже отказался от Нобелевской литературной премии и который предложил редакторам маоистского периодического издания прикрываться его всемирной известностью. Одиноким поиски свободы Сартра 1930-х гг. лучше всего было бы рассматривать как превосхищение опыта грядущего поколения, который оформится только в 1960-х гг., отказавшись от приёмов и методов романтиков-индивидуалистов и бойцов коммунистической партии, поиском теории личности и политической теории, способной гуманизировать развитое технологическое общество. Так понимаемый концепт свободы в «Бытии и ничто» может занять своё место в истории «новых левых».

## 2. Свобода создавать себя

По иронии судьбы, Сартр представил свою доктрину радикальной свободы в самый тяжёлый для Европы момент. Капиталистический мир пережил две мировых войны, депрессию и фашизм. Просвещенческая вера в гармонию науки и нравственности, технологии и свободы поизносилась. Социальные теоретики были готовы отбросить героическое представление о том, что люди сами могут делать свою судьбу, что свобода возможна. Однако Сартр в оккупированном Париже 1943 г. писал: «Человеческая свобода предшествует сущности человека и делает ее возможной, сущность человеческого бытия неопределенна в его свободе. То, что мы называем свободой, невозможно, следовательно, отличить от бытия "человеческой реальности". Человек совсем не является *вначале*, чтобы *потом* быть свободным, но нет различия между бытием человека и его "свободным-бытием"<sup>1</sup>. Сартр поместил свободу в центр человеческого существования не как особое, привилегированное состояние бытия, которого можно достичь или которое

можно развить посредством жёсткой самодисциплины или изнурительного самоконтроля. Это не характеристика, отличающая мужчин от женщин, взрослых от молодёжи, здравомыслящих от неуравновешенных. Это не «сущность» человека в том смысле, что она отличается от его внешнего, нормального, повседневного существования. Свобода - не сущность<sup>1</sup>, скрывающаяся позади манифестируемой структуры человеческой реальности, первичное качество, проявляющееся во многих воспринимаемых вторичных качествах. Свобода не является достоянием одной лишь элиты, обладая неким особым качеством, будь то разум или прерогативы рода.

По Сартру, свобода радикально демократична, поскольку она охватывает бытие каждого человека в каждый момент его существования. В «Бытии и ничто» повседневность свободы манифестируется в неотразимых, почти беллетристических примерах Сартра. Человек идёт в кафе, чтобы встретиться с другом; помолвленная женщина смотрит в окно и пугается, потому что человек, которого она там видит, возбуждает её; человек, подсматривающий в замочную скважину, застигнут другим и испытывает чувство стыда; женщина отвечает на сексуальные предложения своего спутника; человек, поднимающийся на гору, присаживается отдохнуть. В самых обычных примерах из жизни ставится важнейший вопрос человеческого существования - вопрос о свободе человека. Позже, в 1952 г., в своей книге о Жане Жене, Сартр применял традиционные философские категории к исследованию жизни Жене, ещё отчётливее продемонстрировав, что основополагающие вопросы о свободе человека и его идентичности не являются эксклюзивной проблемой профессора философии, но касаются человека в каждый момент его жизни<sup>2</sup>. Всеобщность свободы в сартровской мысли постулировала нового исторического субъекта, который не довольствовался бы свободой в подписании трудового договора и несвободой в труде, но который, напротив, мог бы требовать самоопределения там, где либеральное общество это запрещает.

Сартр вывел своё учение о свободе из феноменологической дескрипции бытия<sup>3</sup>. Рассматривая реальность как феномен, как то, что является,

<sup>1</sup> Сартр объясняет свой анти-эссенциализм в работе *The Transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness*, trans. F. Williams and R. Kirkpatrick (N.Y., 1957).

<sup>2</sup> Simone de Beauvoir, *Force of Circumstance*, 14.

<sup>3</sup> В «Бытии и ничто» Сартр тщательно прослеживает связь своих идей с Гегелем, Гуссерлем и Хайдеггером. Я исключил эти филиации из своей экспозиции, поскольку это увело бы нас слишком далеко от проблемы экзистенциализма и марксизма. Простая философская реконструкция их потребовала бы углубленного обсуждения феноменологии Гуссерля и экзистенциализма Хайдеггера в сравнении с Сартром. К тому же, обращение к сходствам и различиям Сартра с Гегелем могли бы послужить прояснению его отношения к Марксу как два несовместимых гегельянства. Я хотел бы избежать и этого, возможно, менее оправданно. Будучи исследованием по интеллектуальной истории, в противоположность историко-философскому исследованию, настоящая работа стала бы чересчур сложной, поставь я проблему Гегеля в привилегированное положение. Об отношении Сартра к гегелевской «Феноменологии» см: George Kline, «The Existential Re-

<sup>1</sup> *Being and Nothingness*, trans. H. Barnes (N.Y., 1966) 30. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Пер. В.И. Колядко. М.: «Республика», 2000. С. 62.)

феноменолог описывает структуры явленного<sup>1</sup>. Таким образом, субъективная реальность сознания получает объективный статус, в отличие от эпистемологии учёного, в которой лишь внешний мир рассматривается как реальный. Феноменология Сартра восприняла представление о реальности человеческого субъекта и развивалась в этих пределах, не утрачивая связи с внешним миром. Гуссерлевская феноменология привлекла его и своей направленностью на исследование реальности повседневного и обывденного. Раймон Арон, либеральный социальный философ и товарищ Сартра, познакомил его с феноменологией за абрикосовым коктейлем в ночном клубе: «Видите ли, дорогой друг, если вы феноменолог, то вы можете говорить об этом коктейле и сделать из этого философию!». Сартр побледнел от волнения. Перед ним было то, к чему он стремился уже много лет...»<sup>2</sup>

Из феноменологического исследования бытия Сартр вывел две характеристики реальности: бытие и ничто, в-себе и для-себя. Бытие полно, завершено и непрозрачно; небытие пусто и недостаточно. Бытие-в-себе - то что есть<sup>3</sup>; бытие-для-себя - не то, что есть. Бытие-для-себя - это сознание. Вещи являются феноменологу как полные, завершённые, как бытие как таковое; но сознание не подобно вещам. «Сознание есть сознание чего-то. Это значит, что трансцендентность составляет образующую структуру сознания, то есть сознание возникает как направленное на бытие, которое не есть оно само»<sup>4</sup>. Сартр использовал представление Гуссерля о том, что сознание всегда направлено на что-то, всегда связано с чем-то, что пребывает «вне» его. Оглядываясь на это сознание, Сартр утверждает, что структура сознания сама по себе есть нехватка, будучи направлено на то, чего ему недостаёт. Поэтому сартровское определение сознания или человеческой реальности звучит так: «сознание есть бытие, для которого в его бытии стоит вопрос о его бытии, поскольку это бытие предполагает иное, чем оно, бытие»<sup>5</sup>. Следствия этой трудной аксиомы для Сартра были очень важны.

Человеческая реальность постижима лишь как свобода. Поскольку сознание есть «ничто», оно никоим образом не определяется собственным

бытием. Сознание пребывает в мире, как и всё прочее, отличаясь лишь тем, что его содержание, его конкретное существование не определяется его структурой. Сознание всегда выходит за пределы того, что оно есть, всегда трансцендирует то, что оно есть, фиксируя и размещая себя в мире<sup>1</sup>. Следовательно, сознание существует прежде каких-либо частных атрибутов, т.е. прежде собственной сущности. Это открытость как таковая, своего рода бесконечность. Кроме того, ценность и значение возникают из конкретных, определённых отношений сознания с миром<sup>2</sup>. Когда человек забрасывает своё сознание в мир, для него возникают значения, и именно отказ от свободы придаёт форму его связям с теми или иными ценностями.

...Моя свобода есть единственное основание ценностей и что *ничего*, абсолютно ничего не оправдывает меня в принятии такой-то или какой-либо другой шкалы ценностей. Как бытие, посредством которого существуют ценности, я не могу быть оправдан, и Моя свобода тревожится быть основанием ценностей, в то время как сама не имеет основания<sup>3</sup>.

Поскольку люди - не закрытые, фиксированные вещи «в-себе», как, например, стол, их опыт сопровождается заботой из-за переживания каждого момента как творческого. То, что мы есть, - целиком и полностью результат того, чем мы себя сделали. Расхожая формула экзистенциализма гласит: существование предшествует сущности.

Свобода, по Сартру, имеет абсолютный характер: «...свобода, обнаруживающаяся через тревогу, характеризуется постоянно обновляемой обязанностью переделывать Я, которое обозначает свободное бытие»<sup>4</sup>. В сартровском понимании человека акцент делается на чрезвычайной открытости к работе над собой. От животных человека отличает свобода формировать и конструировать человеческое бытие. Сартровское учение, по видимому, состоит в том, что эволюция человека (индивидуальная и коллективная) зависит от него самого, а не от случайных слепых сил природы. Этот концепт свободы мог бы стать марксистским обоснованием возможности коммунизма, каким он описан в «Рукописях 1844 г.», хотя для радикальной социальной теории он не годился.

Так под прикрытием феноменологического метода Сартр скрыл специфику и историчность свободы, универсализировав её в качестве естественного аспекта человеческого существования. Для любого индивида и при любом общественном устройстве забота сопутствует свободе. Обнаруживая влияние гегелевского «несчастливого сознания», сартровский человек унаследовал непреодолимый разрыв между собой и миром. Однако «несчастное сознание» у Гегеля было лишь моментом и стадией, логической и историче-

discovery of Hegel and Marx», in Mary Warnock, éd., *Sartre* (N.Y., 1971) 284-314. Что же до феноменологии, то во Франции после 1945 г. она представляла собой незначительное явление. Опять-таки, если бы я занялся исследованием французских феноменологов или рассматривал Сартра в терминах этого движения, это сделало бы исследование чересчур длинным, а основную линию, которую я пытаюсь проследить, оставило бы в тени. Мерло-Понти рассматривается в главе 5, а о Поле Рикёре речь пойдёт в связи со структурализмом. Это всё, что я могу сделать. О связи Сартра с Гегелем см.: Klaus Hartmann, *Sartre's Ontology: A Study of Being and Nothingness in the Light of Hegel's Logic*, trans. from German (Evanston, 1966) и Georg Lasson, «Introduction to Hegel», *Phenomenology of Spirit* (Leipzig, 1921) LXXXI-CXVI - о том, как Гегель использует термин «феноменология».

<sup>1</sup> *Being and Nothingness*, liii-lvii.

<sup>2</sup> Simone de Beauvoir, *Prime of Life*, 112.

<sup>3</sup> *Being and Nothingness*, lxxxix.

<sup>4</sup> *Ibid.*, lxxiii. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 34-35.)

<sup>5</sup> *Ibid.*, lxxiv. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 35.)

<sup>1</sup> *Ibid.*, lxi.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 115.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 46. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 74.)

<sup>4</sup> *Ibid.*, 42. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 71.)

ской, развития духа, тогда как у Сартра забота стала устойчивым атрибутом человеческой свободы. Сартровское понимание заботы явилось гипостазированием той истины, что свобода самоопределения является проблематичной свободой в мире, где каждый день совершается отвратительное насилие, где убийство столь же обычно, как ежедневная газета, где колониальным войнам капитализма и варварству нацизма могли противостоять лишь бессильные слова Сартра. В 1947 г., всего пять лет спустя после «Бытия и ничто», Сартр совершил драматический поворот, ставший результатом долгих раздумий, в ходе которых универсальность заботы уступила место специфическому опыту его социального класса. «Поскольку мы буржуа, мы знаем буржуазную заботу»<sup>1</sup>.

Хотя определение свободы у Сартра явно универсализировало опыт его класса, оно высказывало истину и о современном обществе. Сартровская озабоченность свободой связана с неприятием подлинной свободы буржуазными социальными структурами. Вопросение индивида о собственных возможностях к преобразованию было для них нежелательным. Капиталистическая мораль убеждала его думать о личном интересе в соответствии с заданным стандартном накопления собственности. Кроме того, недостаток коммунитарности в капиталистических обществах, атомизация индивидуального опыта и конкурентная природа социальных отношений усугубляла трудности в достижении сартрианской свободы. Быть свободным - значит полностью открываться другому человеку; однако отношения в современном обществе препятствуют принятию другого в себя. Поскольку в 1943 г. Сартр ещё не связывал своё представление о свободе с исторической ситуацией, его идеи не получили развития, а забота оказалась сопряжена с вечностью и её нравственным измерением.

Сопряжение свободы и озабоченности ассоциировало и синтезировало две антагонистические интеллектуальные традиции, породив неудобоваримое смешение, типичное для сартровской мысли. Первой была жизнерадостная, «прометеевская» и радикально гуманистическая традиция философов (philosophes) XVIII в. и коммунистов-утопистов XIX в. Другой было трагическое, консервативное видение человеческой судьбы, восходящее к Паскалю, акцентировавшему врождённые противоречия бытия человеком, человеческие недостатки и слабости. Сартровское понимание свободы вписывалось в первую позицию и даже расширяло её: вопреки всем довлеющим авторитетам, всей официальной мудрости, человек есть радикальная негативность, чья задача состоит в том, чтобы реализовать себя полностью и без ограничений. Всегда представляя угрозу для статус-кво, человеческая свобода, тем не менее, никогда не бывает простым решением человеческих трудностей, неким безмятежным раем или утопией без конфликта и борьбы. В своей свободе человек вечно сталкивается с абсурдностью своего существования: таковы «мыслящий тростник» Паскаля, полуангел и полуживотное

у Поупа, «бесплезная страсть» у Сартра. В прометеевском расширении человеческой свободы до самых дальних пределов Сартр обнаружил паскалевский абсурд. В отсутствие сверхъестественной реальности, мифа, разрешающего и узаконивающего свободу, она погружается в озабоченность, скандализируя себя и всё вокруг. «Человек - это бытие, для которого быть — значит не быть, а не быть - значит быть». Головокружительная диалектика сартровской аргументации проистекает из его стремления удержать обе стороны своего прозрения: сохранить своё понимание свободы, не превращаясь во всё упрощающего оптимиста, разом сметающего все труды человеческие; сохранить амбивалентность и озабоченность человеческого бытия, не впадая в скептический консерватизм, требующий великого обмана, Великого Инквизитора, Бога.

Таким образом, сартровский концепт свободы задевал оба лагеря: догматических марксистов, чей гуманизм требовал оправдать сталинские чистки и трудовые лагеря; умеренных католиков и либералов, плюрализм которых оправдывал существование империализма, нищеты и эксплуатации. Адаптировав крайние положения обеих интеллектуальных традиций, Сартр пытался найти «третий путь», на котором можно было бы утвердить право человека на самоопределение и оставить открытой возможность развития передовых технологий, не затушёвывая нелицеприятные противоречия человеческого существования. Сартр стремился гуманизировать озабоченность, постигнуть озабоченность как необходимое условие нашей иллегитимности, нашего ничтожения посреди бытия. Интенциональное сознание, заброшенное в бытие, навязывающее ценности миру, не могло избежать «раздробленности» собственного существования, того обстоятельства, что разные люди усматривают ценности, но ценности у них разные. Чего сартровский концепт свободы не учитывал, так это отсутствия аутентичной свободы в окружающем мире, недостаточности эксплицитного проекта свободы для актуальных субъектов. Короче говоря, существует противоречие между сартровской феноменологической дескрипцией человеческой реальности как «свободы» и «несвободой», в которой человеческая реальность обретает свою свободу. Это противоречие служит причиной того, что «Бытие и ничто» не может стать социальной теорией. Мы рассмотрим эти недостатки через сартровские концепты неподлинности, Другого и Ситуации.

### 3. Неподлинность: свобода по отношению к себе

Сартровский концепт неподлинности необходимо рассматривать в исторической перспективе. Начиная по крайней мере с Просвещения все крупные интеллектуальные движения давали ответы на вопрос о происхождении и природе искажения человеческой реальности. Все сходились на представлении о незавершённости человека, обычно говоря о её преодолении. В широкой перспективе история понятия незавершённости вела к фундаментальным уровням человеческого опыта, как индивидуального, так и

<sup>1</sup> *What Is Literature?*, trans. B. Frechtman (N.Y., 1966) 174.

социального. В своей борьбе против священников и деспотов философы XVIII в. возводили источник искажения человеческой природы к алтарю служителей Божьих и произволу магистратов и князей. Протестуя против иррациональности в любых формах, радикальное крыло Просвещения находило своих противников в мистификации религиозного опыта и социальном неравенстве. Вольтер, Дидро, Гольбах и Гельвеции считали конечной причиной неустроенности человека глупость. В XIX в. Карл Маркс и другие социалисты проанализировали типы социального взаимодействия, заключив, что в основании человеческих страданий лежат отчуждение и эксплуатация. Наконец, семья, священный деятель цивилизации, как показал в начале XX в. Фрейд, оказалась гнездилищем человеческого ещё одного несчастья, невроза, или фиксированной формой эмоциональной репрессии. Эти доктрины свидетельствовали о состоянии общественного самосознания, позволяя сделать эвристические сравнения. Все вместе (иррациональность, отчуждение и невроз) составляют характеристику бессознательного, в котором каждый человек по-своему отклоняется от целостного самопознания. Кроме того, все они предполагают, что человек, в отличие от животных, не завершён, не является человеком вполне. Сартровский концепт неподлинности непосредственно вписывается в это течение.

Сартр понимал человеческую незавершённость в терминах отказа от свободы и подлинности. Неподлинность, в противоположность подлинности, «полагает не просто идеал познания, но идеал *бытия*; она нам предлагает абсолютную адекватность бытия самому себе как прототип бытия. В этом смысле нам нужно *сделать бытие* тем, чем мы являемся»<sup>1</sup>. Неподлинность есть отказ от бытия, а следовательно, попытка «конституировать себя как бытие, которым я не являюсь»<sup>2</sup>.

Подобно официанту в кафе, чьи ритуальные движения показывают, что быть официантом - значит двигаться от столика к столику, человек в неподлинности уходит от собственной свободы, от своей способности отказываться быть «официантом». Неподлинность представляет собой онтологический грех сознания, превращающего себя в вещь. Амбивалентность, необходимая для неподлинности, происходит из того факта, что я утверждаю, что я *есть* моя трансценденция бытия вещью<sup>3</sup>. Такое отчуждение смешивает различные области человеческой реальности и реальности вещи. В своём примере из второй части Сартр описывает буржуазную даму, впадающую в неподлинность отказываясь делать выбор и осуществлять свою свободу. Её спутник берёт её за руку, выказывая тем самым желание заняться с нею любовью. Не желая ни допускать такую возможность, ни отрицать её, она отделяет себя от своей руки, редуцируя её до вещи, но не отрицая её, продолжая в то же время разговор о возвышенных материях<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Being and Nothingness*, 79. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 93.)

<sup>2</sup> *Ibid.*, 81.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 67.

Сталкиваясь с неотложной необходимостью выбора, человек неподлинности отказывается выбирать. Однако выбор, несомненно, существует, потому что человеческая реальность никогда не сводится полностью к реальности вещи, даже если выбор дефектен, поскольку никакой возможности выбора нет.

Появившись в «Бытии и ничто», концепт неподлинности содержал много двусмысленностей. Это позволило Сартру редуцировать незавершённость к субъекту - индивиду, пребывающему в неподлинности. Можно быть уверенным, что официант не может быть человеком или свободно отвечать своим клиентам, поскольку он рискует своей деятельностью в кафе или, говоря прагматически, своей работой и репутацией. Или, опять-таки, женщина редуцируется своим спутником к сексуальному объекту, что мешает её сделать свободный выбор относительно его намерений. Однако Сартра не убеждали эти доказательства эффективности внешнего принуждения. Напротив, он стремился доказать, что, невзирая на внешние ограничения, человек должен делать выбор и что существует возможность подлинного выбора.

Скептик может заключить, что, по Сартру, мы сами выступаем источником собственной незавершённости, и что на сотнях страниц «Бытия и ничто» не найти ни одного примера подлинной свободы. В бесчисленных примерах, в исследуемом им многообразии опыта Сартр постоянно обращается к неподлинности. Лишь раз за 750 страниц упоминается подлинность, да и то в сноске:

Если безразлично, быть правдивым или пребывать в самообмане, поскольку самообман завладевает правдивостью и проскальзывает в самое начало ее проекта, то это не означает, что нельзя радикально избежать самообмана. Но это предполагает возобновление бытия, развращенного им самим, что мы называем аутентичностью, описанию которой здесь не место<sup>1</sup>.

Если свобода действительно определяет сознание, то как может быть, что её нет в человеческом опыте? Почему людям так трудно быть людьми? Если анализ Сартра верен и свобода быть является ядром человеческой реальности, то что же упустила феноменологическая дескрипция?

Мы увидим, что Сартр связывал свой концепт свободы с искажённой реальностью неподлинности только в долгие трудные годы дебатов с французскими марксистами. В «Бытии и ничто» этой связки удавалось избежать благодаря чрезмерному акцентированию индивида как области анализа, благодаря следам его происхождения из *cogito*<sup>2</sup>, благодаря постоянному стремлению избежать детерминизма и, наконец, благодаря смягчению этого акцента Ситуацией, посредствующей между человеком и миром. Можно сказать, что всё интеллектуальное развитие Сартра между 1943-м и

<sup>1</sup> *Ibid.*, 86, (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 104.)

<sup>2</sup> *Ibid.*, 536.

1968-м гг. вращалось вокруг его стремления сохранить понятие свободы и в то же время обратиться к актуальному искажению человека в обществе.

#### 4. Ситуация

Обратившись к понятию неподлинности, Сартр показал, что люди избегают свободы в отношениях с самими собой. Обратившись к понятию ситуации, Сартр утверждал, что свобода в отношениях с другими и с вещами, по-видимому, ограничена, но фактически остается абсолютной. Напоминающая, что человек укоренен в мире, Сартр настаивал на том, что «мир» является частью свободы, что свобода существует и возможна только в мире. Человек не изолирован, но расположен вовне, на улице, в направлении контакта и открыт ему<sup>1</sup>. Экзистенциалистский отказ от дуализма самости и мира был радикальным:

Таким образом, сопротивления, которые свобода раскрывает в существующих вещах, не являясь опасностью для нее, только и позволяют для-себя появиться в качестве свободы. Свободное для-себя иначе и не существует, кроме как в качестве ангажированного в сопротивляющийся мир. Вне этого вовлечения, ангажированности, понятия свободы, детерминизма, необходимости теряют свой смысл<sup>2</sup>.

Сартр эксплицитно отказывался от положения о том, что люди обладают подлинной свободой только в интимности и приватности своих мыслей и чувств, только в своей субъективности, так же как и от заключения о том, что, как только они вступают в контакт с другими людьми и вещами, их свобода утрачивает основание и подвергается искажению. Вся перспектива здесь драматически менялась. Экзистенциалистский человек не выговаривал для себя исключительно свободные и чистые ситуации, заключающиеся в привилегированных контактах с редкими случаями из ряда вон выходящей реальности, такими как Идея, Бог или приватность своего собственного разума. Для экзистенциализма, как и для марксизма, свобода полагалась в повседневной жизни, в мире, среди вещей и людей.

Чтобы уловить её во всей полноте смысла, необходимо противопоставить сартровскую позицию Декарту. Утверждая человеческое эго как привилегированную область реальности, картезианское *cogito* отлично удовлетворяло потребности нарождающейся буржуазии, с её героическим строительством всемирного рынка, конкуренцией с другими людьми и покорением природы, накоплением жизненных ресурсов для первой фазы «индустриальной революции». Философские и моральные доктрины, легитимировавшие «индивидуализм», на деле утверждали и упрочивали жадного человека в его прометеевском усилии отделить себя от всего остального мира,

<sup>1</sup> Jean Wahl, *A Short History of Existentialism*, trans. F. Williams and S. Maron (N.Y., 1949) 16.

<sup>2</sup> *Being and Nothingness*, 591. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 492.)

от его искушений и удовольствий, чтобы тем успешнее манипулировать им в своих целях. Экзистенциализм, напротив, прокламировал неинструментальное миропонимание, считая ситуацию не чем-то контролируемым, не технической проблемой, но ареной бытия. Поэтому Сартр полностью отрицал воззрения «здравомыслия», ту «формулу», в которой «"быть свободным" не означает "получить то, чего хотели", но "определиться хотеть (в широком смысле выбирать) посредством самого себя"». Иначе говоря, иметь какой бы то ни было успех в свободе<sup>1</sup>. Сартровская свобода, в некоторой степени сходная с пониманием свободы в молодёжной культуре 1960-х, не была ни победой над другими и над вещами, ни плодом самодисциплины и хитрости. Напротив, это реализация подлинности, проявление людей как людей и вещей как вещей.

Ситуация, фактичность, данность, как это поочередно называл Сартр, никогда не «определяет», «принуждает», «разрушает» свободу человека. «Никакое фактическое положение дел, каким бы оно ни было (политическая, экономическая структура общества, психологическое "состояние" и т.д.), не может мотивировать само по себе какое-либо действие... Никакое положение дел не может детерминировать сознание, чтобы понять его как отрицательность или как отсутствие»<sup>2</sup>. Никакие формы детерминизма - «экономический базис» марксизма или либидо ортодоксальных фрейдистов - не устраивали Сартра в качестве объяснения действия, потому что всегда оставался человек, который должен выбрать способ действия, предварительно оценив ситуацию. Реальность должна быть интерпретирована, подвергнута оценке, организована в интеллигибельную тотальность, стать объектом интенции, прежде чем действие станет возможным. Поскольку «свобода изначально есть отношение к данности»<sup>3</sup>, данность и свобода, внешнее и внутреннее, общество и человек являются реципрокными, взаимоукрепляющими, диалектическими единствами, в которых ни один не превосходит и не «детерминирует» другой. И тем не менее, сартровский концепт ситуации не давал окончательного преодоления дуализма сознания и мира.

#### а. Свобода в отношениях с другими

В 1943 г. в «Бытии и ничто» Сартр оставил без развития понятие межличностных отношений, связанное с введёнными им же более широкими понятиями свободы и ситуации<sup>4</sup>. Отношения с другими в конкретной

<sup>1</sup> *Ibid.* (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 492.)

<sup>2</sup> *Ibid.*, 532. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 447.)

<sup>3</sup> *Ibid.*, 595.

<sup>4</sup> См., например, мнение Жана Валя, высказанное в *Philosophies of Existence*, trans. F. Logy (N.Y., 1969) 80. «По-видимому, когда Сартр в «Бытии и ничто» говорит о любви и коммуникации, он подразумевает, что коммуникация всегда неполна или неудачна... Причина этому, по Сартру, в том, что то, чего мы действительно желаем, предполагает другого с его свободой, и это порождает противоречие... Можно спросить, считает ли



ситуации оставались на периферии человеческого сознания. Наполненная нерешёнными трудностями, концепция Другого в «Бытии и ничто» была отражением неполного отрыва Сартра от дуалистического мира *cogito*. Предприняв анализ в новом направлении, Сартр отказался от солипсизма: существование «другого сознания» теперь не проблематично. Он настаивал на исключительной важности другого для сознания: «другой является неизбежным посредником, соединяющим меня со мной самим»<sup>1</sup>. Однако сперва Сартр заново обратился к «рифму солипсизма».

Во «взгляде» другого человек предстаёт самому себе как фундаментальное «бытие-для-других»<sup>2</sup>. Следовательно, вопрос о существовании других сознаний оказывается ложным. «В основании проблемы существования других лежит фундаментальная пресуппозиция: другие есть *Другой*, то есть *не я*»<sup>3</sup>. Отказавшись от понимания этого далёкого Другого, чьё существование проблематично, как другого человека, Сартр стал рассматривать его как онтологически присущего *моему* сознанию. И тем не менее, примеры бытия-для-других, приводимые Сартром, были взяты из буржуазного опыта<sup>4</sup>, в котором человек сталкивается с другим как с угрозой своему существованию: чувство стыда, испытываемое человеком, застигнутым за подглядыванием в замочную скважину; неудобство, испытываемое человеком, подглядывающим за другим, праздно прогуливающимся по общественному парку: «Я нахожусь в общественном саду. Недалеко от меня лужайка и вдоль этой лужайки — стулья. Человек идет около стульев. Я вижу этого человека, я постигаю его сразу как объект и как человека. Что это значит? Что я хочу сказать, когда утверждаю об этом объекте, что *он человек?*»<sup>5</sup>. Как и в случае с двумя торговцами на рынке, встреча с другим в парке для Сартра холодна, досадна, подавляюща и дискомфортна. Он достаточно открыт другому, чтобы познать и определить его как субъекта с интенциональным сознанием самого себя, а не просто как такой же объект, как скамья. Но встреча носит напряжённый, формальный характер, и вооружённая дистанция сохраняется. Тем не менее Сартр не рассматривает эти отношения как инструментальные, в которых другой выступает как вещь, контролируемая и манипулируемая, лишь потому, что и другой может редуцировать его к объекту.

... Я имею сразу сознание о себе, поскольку я себя избегаю, не потому, что я являюсь основанием своего собственного ничто, но поскольку я имею свое основание вне себя. Я являюсь для себя только как чистая отсылка к другому»<sup>6</sup>.

Сартр удовлетворительную коммуникацию невозможной также и в мире подлинности, или же ограничивает её миром неподлинности».

<sup>1</sup> *Being and Nothingness*, 272. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто, С. 246.)

<sup>2</sup> *Ibid.*, 310ff.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 282.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 311.

<sup>5</sup> *Ibid.* (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто, С. 277.)

<sup>6</sup> *Ibid.*, 319 (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто, С. 283.), см. также *The Reprieve*, trans. E. Sutton (N.Y., 1960) 151-152.

Гоббсовская агрессивность окрашивает отношения с другими «Бытии и Ничто» теми же ледяными тонами, что создают канву буржуазного общества. То обстоятельство, что и другой так же свободен, становится угрозой, а не возможностью для взаимного признания. «Короче говоря, постулируя перед собой свободу Другого, который смотрит на меня, я целиком идентифицирую себя как своё бытие-перед-взглядом. Бытие другим для себя само... занимает привилегированное положение в моих отношениях с другим»<sup>1</sup>. Поскольку каждый совершенно свободен, все отношения с другими стали для Сартра отношениями конфликта. Сама любовь стала не более чем садомазохистским сражением для каждого влюблённого, рассчитывающего обладать другим, лишив его или её свободы<sup>2</sup>. Сартр не мог и вообразить, что любовь может быть всеобщим утверждением свободы. Влюблённый с неизбежностью стремится воспрепятствовать любимому не любить его, свободно отвергнув его. Все эти «конкретные отношения с другими», описанные Сартром, могли быть интерпретированы как выражения отчуждающих интеракций, тон которым не может задавать любовь, поскольку все эти отношения имеют своим источником рыночную конкуренцию. Самое большее, что он мог утверждать в своём споре с солипсизмом, — это то, что бытие-для-других есть фундаментальная (онтологическая) структура сознания в сфере социального, где фактические интеракции, бытие-с-другими, грозит конфликтами. Только это гарантирует свободу человека в отношениях с другими.

Когда Сартр подошёл к рассмотрению актуальных интеракций «бытия-с-другими» как *Mitsein*<sup>3</sup>, он мог признать за ними лишь «психологический», эпифеноменальный тип существования. Хотя «бытие-для-других», структура сознания каждого человека, получило вполне определённый «онтологический» статус, реальные отношения с другими, актуальные интеракции двух или более людей для Сартра были куда менее реальны. *Cogito* снова вступило в свои права, ограничивая экзистенциальную дескрипцию ситуации роением атомов, устанавливая власть ориентиров, для которой ориентиры реальны, а их отношение друг к другу — нет. Реальность оказалась в тени индивидуальных ориентиров, поскольку общество нельзя свести к отношениям между ориентирами и всеобщей intersубъективности.

Разрабатывая свой концепт «бытия-с-другими», Сартр ввёл различие между «мы-объектом» и «мы-субъектом», понимая первый как взаимодействие с вещами, а второй — как реципрокные взаимодействия. Бытие-для-других, восприятие собственного бытия как объекта перед взглядом других, оставалось «основанием» бытия-с-другими в обоих случаях<sup>4</sup>. Обратившись к пролетариату как к главному примеру бытия-с-другими как «мы-объекта»,

<sup>1</sup> *Ibid.*, 446.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 447.

<sup>3</sup> Понятие *Mitsein* предложил в «Бытии и времени» Хайдеггер, рассматривавший его как структуру *Dasein*.

<sup>4</sup> *Being and Nothingness*, 507.

Сартр изобразил классовое сознание заводских рабочих как солидарность угнетённых<sup>1</sup>. Для двух рабочих необходим третий - хозяин, устанавливающий отношения между ними; он редуцирует всех рабочих к объектам посредством своего «взгляда». Капиталист дегуманизирует рабочих и делает это тем успешнее, что каждый из них обнаруживает собственную угнетённость отражённой в другом рабочем. И поскольку «третий» всегда необходим, чтобы обеспечить взаимное признание между двумя индивидами, человечество не могло объединиться без Бога, абсолютного «третьего»<sup>2</sup>.

С другой стороны, «мы-субъект», напоминая о марксовом понятии коммунистических социальных отношений, единство группы, переживается больше как продукт группы, нежели какого-то третьего. Это «опыт общей трансцендентности, направляемой к единой цели», но «являюсь только эфемерной частицей этой трансцендентности; я вливаюсь в великий человеческий поток ...»<sup>3</sup>, - например, входя на станцию метро. Сартр настаивает на том, что единство проектов в мы-субъекте не конституирует человеческое сообщество. «[Этот опыт] вовсе не соответствует реальному объединению рассматриваемых для-себя»<sup>4</sup>. Повторяя это несколько раз для усиления эффекта, он настаивает на том, что мы-субъект является «психологическим», а не онтологическим:

... Вместо того чтобы в испытывании бытия-для-другого появление измерения конкретного и реального бытия являлось условием самого испытывания, опыт мы-субъекта есть чистое субъективное и психологическое событие в единичном сознании; оно соответствует глубокому изменению структуры этого сознания, но не появляется на основе конкретного онтологического отношения с другими и не реализует никакого *Mitsein*. Речь идет только о способе чувствовать себя среди других<sup>5</sup>.

Приводя доводы относительно незначимости мы-субъекта, Сартр настолько обезличил характер Ситуации, что это понятие утратило почти всякую значимость. Прежде всего, он расценивает эту структуру отношений как слишком «неустойчивую», чтобы быть основанием онтологического статуса: «...[он] предполагает особые организации в мире и исчезает с исчезновением этих организаций»<sup>6</sup>. Его пример с производителями и потребителями, в котором люди вступают в столь отдалённые отношения, что их бытие-друг-с-другом имеет переходный и «недифференцированный» характер, выражающий отчуждение, характерное для капиталистического общества, связанное с обобщением. Сартровское понимание бытия-с-другими никоим образом не позволяет говорить о социальных организациях, закономерностях их развития, их структурном характере или возможностях их изменения. Непод-

<sup>1</sup> Ibid., 513-517.

<sup>2</sup> Ibid., 517.

<sup>3</sup> Ibid., 519, (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 436.)

<sup>4</sup> Ibid. (Там же.)

<sup>5</sup> Ibid., 520. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 437.)

<sup>6</sup> Ibid. (Там же)

линность мира гипостазирована и превращается в неинтеллигибельность. Когда Сартр признаёт тот факт, что формы взаимодействия «зависят от частных организаций, существующих в мире», он вынужден преуменьшать значение этих взаимодействий, поскольку реальность человека связана с другими через организации, то есть зависит от того, что находится вне его. Чтобы сохранить полную свободу человека, Сартр преуменьшает значение его отношений с другими. Внутреннее противоречие сартровской позиции становится здесь явным, потому что прежде он говорил, что человек есть «бытие-в-мире». Когда он писал «Бытие и ничто», он попросту не сумел объединить диаду человек-мир.

Второй аргумент Сартра против «онтологического» статуса мы-субъекта состоит в том, что он анонимен и безличен, поскольку опосредуется объектами и институциями: метро, знак выхода, молоток. Будучи проходящим и непостоянным, мы-субъект утрачивает в своём массовом характере полное, персональное взаимодействие. Ригидность «правил пользования» вещами элиминирует «свободный выбор»<sup>1</sup>. Молоток своим размером и формой указывает, как им надо пользоваться; знак выхода призывает пройти через дверной проём. Поскольку анализ Сартра не затрагивал историчность этих отношений, вопрос о том, являются ли они необходимым фиксированным коррелятом технологии или же только требованием капиталистической и бюрократической организации общества, не возникал.

В рассуждении о мы-субъекте, которое зачастую смутно и неясно, разум у Сартра девальвирует опыт, в котором отношения мы-субъекта носят общественный характер. Он упорно отказывается признать историчность структуры социальных отношений, возможно, из-за смутного опасения угрозы человеческой свободе:

[Мы-объект] является открытием реального измерения существования и соответствует простому обогащению первоначального опыта для-другого. [Мы-субъект] оказывается психологическим опытом, реализуемым историческим человеком, погруженным в мир труда и в общество определенного экономического типа. Этот опыт ничего особенного не открывает и является просто субъективным "Erlebnis"<sup>2</sup>.

В этом пассаже разум и история антитетичны. «Исторический человек» в обществе «определённого экономического типа» не является «чем-то особенным» и «чисто субъективным». Это суждение, неожиданное для человека, перенёвшего тяготы войны и неожиданно ощутившего себя свободным в немецком лагере военнопленных<sup>3</sup>, стало доминирующим для сартровской мысли после 1945 г. и достигло кульминации в монументальном исследовании исторических и социальных отношений «Критика диалектического разума» (1960), так же как и в исследованиях о Жане Жене (1952) и Гюставе Флобере (1966-1972). В «Бытии и ничто» вежливое изгнание исто-

<sup>1</sup> Ibid., 521.

<sup>2</sup> Ibid., 525. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 441.)

<sup>3</sup> *Situations*, III (Paris, 1949) 11-13.

рии и общества искажило конкретную природу Ситуации, сделав её чем-то отдалённым, неопределённым и безличным. В своём стремлении разграничить новую структуру самости в терминах подлинной свободы, Сартр регрессировал к картезианскому индивидуализму, для которого Ситуация, хотя и по необходимости удвоенная, представлялась несущественной и легкой. В конце концов, Другой стал представляться как «дилемма»: «...трансцендировать другого или позволить трансцендировать себя им. Сущность отношений между сознаниями — не *Mitsein*, а конфликт»<sup>1</sup>.

#### в. Свобода в отношениях с вещами

Подобные трудности преследовали Сартра и в отношении подлинной свободы в отношениях с вещами. Второй аспект Ситуации, «вещи», могли быть или владением, или объектом действия. И в том, и в другом случае Сартр представлял «присвоение вещей» идеологически, создавая впечатление, что современная манера отношений с вещами для человека естественна.

Сартр начинает обсуждение отношений человека с вещами с понятия желания, почти так же, как Гегель, который отказался от всех детерминистских объяснений в пользу радикальной свободы<sup>2</sup>. Человек выбирает способ существования в своём отношении к вещам, выражая своё желание быть и свою нехватку бытия. Не опосредованное обществом и историей, сартровское понятие желания, в отличие от марксова понятия потребности, локализует индивида в его отношениях с вещами в терминах абсолютно свободного проекта бытия-в-мире<sup>3</sup>. Для желания не существует никакого объективного внешнего ограничения, что ещё раз обнаруживает односторонность сартровского понимания свободы.

Желание ведёт к трём основным модусам отношений с вещами: действие (*faire*, что также означает созидание), обладание и бытие<sup>4</sup>. Сартр вскоре объединяет действие с обладанием, получая в итоге диалектику обладания и бытия, которая требует продемонстрировать приоритет бытия, непосредственным основанием которого выступает свобода. Тем не менее, все конкретные дескрипции, к которым он обращается по случаю, заставляют его говорить о приоритете обладания. Поскольку люди по большей части пребывают в неподлинности (*bad faith*), они стремятся к овладению и в этом владении утрачивают себя.

Прежде всего, Сартр понимал владение вещами как фетишистское овладение собственностью, предполагающее непосредственное чувственное соприкосновение с вещами. «Если я желаю эту картину, это означает, что я

желаю ее купить, чтобы ею владеть»<sup>1</sup>. Желание картины заключается не в желании видеть её или наслаждаться ею, но в том, чтобы сделать её своей собственностью. Владение для Сартра превратилось в неподлинность, когда человек, однажды завладев вещью, достигает такой близости с ней, что теряет самого себя в ней, рассматривая самого себя в качестве в-себе, вещи, уходя от «негативности» сознания. Таким образом, человек в той же мере захватывается вещью, в какой вещь захватывается человеком.

Более того, для Сартра эти отношения владения не представляются специфическими для определённого общества в определённый период его развития. Общество не оказывает сколько-нибудь значительного влияния на наши отношения с вещами: «Несомненно, что попытаются определить собственность как общественную функцию. Но из того, что общество, действительно, даёт право владеть по определённым принципам, не следует, что оно создаёт отношение присвоения. Тем более если оно это *узаконивает*»<sup>2</sup>. Памятуя об огромных ценностях, находящихся в частной собственности в капиталистическом обществе, Сартр продолжает: «Чтобы собственность могла быть возведена в ранг *священной*, необходимо вначале, чтобы она существовала как отношение, стихийно установленное между для-себя и конкретным в-себе»<sup>3</sup>. «Непосредственное отношение» является глубинной «внутренней связью» между человеком и вещью, основанной на экзистенциальной структуре «меня». Это отношение не является открытым для модификации со стороны человека; таким образом, в структурах владения не может быть никакого значительного изменения даже в грядущем коммунистическом обществе, где частная собственность исчезнет.

Если мы сможем представить себе грядущее существование более справедливой коллективной организации, где индивидуальное владение более не защищается и не освящается по крайней мере до определённых пределов, это ещё не значит, что имеющая характер присвоения связь перестанет существовать; она может продолжать своё существование как частное отношение людей к вещам<sup>4</sup>.

Во владении вещь обретает качество бытия-мною, а человек «захватывается» вещью:

Если владеющий и владемое объединены внутренним отношением, основанном на недостаточности бытия для-себя, то ставится вопрос, как определить природу и смысл *пары*, которую они образуют? Внутреннее отношение, будучи синтетическим, в действительности, создаёт объединение владельца и того, чем он владеет. Это означает, что тот и другой идеально образуют единственную реальность. Владеть — значит объединиться с объектом под знаком присвоения; хотеть владеть — значит хотеть объединиться с объектом этим отношением. Таким образом, желание особого объекта — не просто желание *этого* объекта, это желание объединиться с объектом внутренним от-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 692. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 441.)

<sup>2</sup> *Being and Nothingness*, 692.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 693.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 706.

<sup>1</sup> *Ibid.* (Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. С. 579.)

<sup>2</sup> *Ibid.*, 718. (Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. С. 589.)

<sup>3</sup> *Ibid.* (Там же.)

<sup>4</sup> *Ibid.*, 718-719.

ношением, конституировать с ним единство «владеющий-обладаемое». Желание *иметь*, в сущности, редуцируемо к желанию бытия по отношению к определенному объекту в определенном *отношении бытия*<sup>1</sup>.

Сартр, что вообще для него типично, подчеркивает значимость повседневного опыта и демонстрирует глубинный характер обыденности. При этом, однако, он смешивает два различных отношения людей и вещей: подлинность, в которой вещь остаётся вещью, в человек - человеком, и отчуждение человека, отношение неподлинности, в котором глубокое проникновение людей и вещей ведёт к разрушению обоих, граница размывается, вещь представляется созидающей, активным агентом отношений, а человек становится объектом, пассивным потребителем вещи.

Эту тему Сартр затронул, говоря о деньгах. Деньги посредствуют в отношениях между людьми и вещами, придавая человеку власть обладать:

Деньги представляют мою силу... Но *для меня* они кажутся творческой силой; купить предмет — это символическое действие, равнозначное созданию предмета. Поэтому деньги являются синонимом власти; не только потому, что они в действительности могут нам доставить то, что мы желаем, но особенно потому, что они представляют действительность моего желания как такового. Как раз потому, что деньги переходят в вещь, переходя и просто *предполагая* этот переход, они представляют мою магическую связь с предметом. Деньги устраняют *техническую* связь субъекта с объектом и делают желание действующим непосредственно, как желания фантазии<sup>2</sup>.

В противоположность сартровскому пониманию денег как «эффективности желания», Маркс в «Еврейском вопросе» показал, каким образом деньги искажают и отчуждают человеческое желание, становясь самодостаточными. Своим пониманием денег Сартр выразил свой отказ концептуализировать современные социальные отношения, и в конце концов «владение» у него совершенного поглотило «бытие». Критический потенциал сартровского понятия свободы испарился, поскольку бытие человека теперь конституировалось вещами. Буржуазный, жадный человек стал Человеком вообще: «Таким образом, в той степени, в какой я являюсь себе как *созидающий* предметы посредством единственного отношения *присвоения*, эти предметы оказываются *мною*. Вечное перо и трубка, одежда, письменный стол, дом — это *я сам*. Целостность моих владений отражает целостность моего бытия. *Я есть* то, что *я имею*»<sup>3</sup>. Марксово описание сведения рыночной открытости к использованию ценностей для обмена и бытия к владению соответствует сартровскому описанию человека как бытия, сущность которого в том, чтобы владеть, за исключением того, что у Маркса это было следствием отчуждения. Конечно, сведение бытия к владению в свете сартровского понятия свободы свидетельствует о неподлинности, но, поскольку

в «Бытии и ничто» об этом не говорится, можно думать, что «Я есть то, что я имею» обозначает подлинное отношение людей и вещей.

Тем не менее, отношение владения конституирует проект бытия, затрагивая отношение человека к миру в целом. В своей основе желание владеть есть желание быть-в-мире через овладение миром. «Приобрести этот объект означает, стало быть, приобрести символически мир»<sup>4</sup>. В универсализирующей формулировке Сартра потребитель буржуазного общества становится Человеком. «Быть-в-мире — значит проектировать владение миром»<sup>2</sup> - фантазий жадного человека Сартр приписывает всем и каждому. Утрата себя в капиталистической мечте об обладании всем миром, по Сартру, не является единственным способом прикоснуться к вещам. Можно ещё играть с вещами.

В игровой деятельности Сартр усматривает такое отношение между людьми и вещами, которое позволяет вещам оставаться вещами, а людям - сохранять свой онтологический статус как свободный проект бытия. «Как только человек постигает себя в качестве свободного и хочет использовать свою свободу, какой бы, впрочем, ни была его тревога, его деятельность становится игрой»<sup>3</sup>. «Серьёзное отношение» неподлинности, давая приоритет объекту перед субъектом, в игре исчезает, поскольку человек предоставляет своей субъективности подобающую ей власть забавляясь и легко подвергая испытанию свои отношения к вещам (например, на лыжном спуске) как внутренние связи, проецируемые его сознанием. Не утрачивая себя в объекте, не расценивая объект как творческий источник удовольствия, игрок в своей подлинности проскакивает сквозь объекты, позволяя им появляться такими, какие они есть, в то время как сам он заново устанавливает связи с вещами. Не только игра, но и искусство и наука в «Бытии и ничто» выступают такой активностью, в которой мир вещей соотносится с сознанием в-себе<sup>4</sup>. Конечно, игра, искусство и наука с необходимостью предполагают производство и потребление; для них нужно время, свободное от борьбы с природой и удовлетворения телесных потребностей. Для того чтобы игра, искусство и наука были общими формами отношений с вещами, необходим общественный строй, удовлетворяющий потребности. Но в «Бытии и ничто» Сартр ещё не сталкивается с этой проблемой. Его понимание игры раскрывает мир как созидание субъекта и очерчивает отношения между людьми и вещами, в которых люди не отчуждаются, а вещи не фетишизируются. Однако эта подлинная свобода в отношениях с вещами представляется индивидуальным, а не общественным проектом.

Анализ понятия свободы в «Бытии и ничто» раскрывает амбивалентность и неустойчивость сартровской позиции. Его акцентирование озабоченности как основной настроенности свободы показывает отчаяние, поро-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 721. (Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. С. 591.)

<sup>2</sup> *Ibid.*, 722-723. (Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. С. 592.)

<sup>3</sup> *Ibid.*, 724.

<sup>1</sup> *Ibid.*, 730. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 598.)

<sup>2</sup> *Ibid.*, 732. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 600.)

<sup>3</sup> *Ibid.*, 711. (Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 584.)

<sup>4</sup> *Ibid.*, 717.

ждаемое жизнью в буржуазной цивилизации в эпоху её «кризиса». Так или иначе, экзистенциалистский концепт свободы по-прежнему коренится в картезианском *cogito*. А сартровское описание Ситуации, вращающееся вокруг как отношений между людьми, так и между людьми и вещами, жестко ограничивало значение мира для человека. С другой стороны, его концепт свободы предлагал возможность новой пост-буржуазной структуры сознания, предлагая каждому человеку самостоятельно выстраивать свою подлинность, систематически выражая центральное положение Гегеля о том, что субстанция есть субъект<sup>1</sup>. Экзистенциалистский концепт свободы устранял всякую попытку отыскать внешнее основание человеческой свободы в окружающей реальности, так же как и всякую попытку ущемить свободу в пользу одного из аспектов человеческой реальности. Тезис о том, что человек свободен конструировать себя и свой мир, станет основанием сартровского вклада в марксизм: человеческая реальность, понята как свобода, является условием возможности коммунизма или конца отчуждения труда. Наконец, хотя Сартр и недооценивал влияние общества на человека и не сумел заложить основания для понимания общества, он установил твёрдую онтологическую связь человека с миром.

И тем не менее, актуальная конвергенция марксизма и экзистенциализма стала продуктом двух десятилетий ожесточённых дебатов, двадцати лет, прошедших после появления «Бытия и ничто». В этих первых трёх главах я намеренно избегал систематического сравнения Маркса и Сартра, предпочитая изображать марксизм и экзистенциализм как отдельные доктрины послевоенных лет, представляя всё так, как оно происходило. Вместо этого я подчёркивал интеллектуальный разрыв с предшествующей социальной теорией, вызванный гегелевским пониманием роли разума в истории, марксовым понятием отчуждения и сартровским понятием свободы. Однако некоторые сходства между марксизмом и экзистенциализмом уже можно обозначить как верстовые столбы повествования о происходивших дебатах, но только так, чтобы нас не захватила полемика, зачастую выпячивающая противоположности и затушёвывающая сходства.

И марксизм, и экзистенциализм родились из переосмысления раннего Гегеля в «Феноменологии», оба свели к минимуму влияние Гегеля-идеалиста «Науки логики» и «Энциклопедии». Оба восприняли попытку раннего Гегеля определить человеческую реальность как разворачивающуюся во времени, как сущностно темпоральный феномен. Следовательно, марксизм и экзистенциализм утверждали приоритет жизни перед мышлением. У Сартра «существование предшествует сущности», а у Маркса «не сознание определяет бытие, но бытие определяет сознание»<sup>2</sup>.

Кроме того, оба утверждали взаимозависимость мысли и действия; у Маркса понятие практики объединяет теорию и действие, а у Сартра «дей-

ствие» и «бытие» взаимосвязаны. Оба отказались от идеала автономии человека и вернулись к гегелевскому понятию признания; Маркс определяет человека через его социальные интеракции, а у Сартра «бытие-для-других» и «взгляд» конституируют первичные основания самости, хотя Сартр и недалеко ушёл в этом направлении. Кроме того, оба определяли свободу как позитивную самореализацию и как первичный *телос* человеческой реальности, в отличие от либерализма и идеализма, рассматривавших свободу либо как отсутствие ограничений, либо как непосредственное осуществление чистого разума. Наконец, оба рассматривают реальность как диалектическое единство, связывающее все части. Оба признавали лишь относительный приоритет одного сектора перед другим: экономика или рабочая сила у Маркса и интенциональное сознание у Сартра. Таким образом, оба отказывались дать привилегию какому-либо аспекту реальности, признать изолированный аналитический разум как первичный способ мышления, и обратились вместо этого к диалектической дескрипции структур реального. В общем, существовал основательный базис для соглашения о фундаментальных принципах, которые могли стать отправной точкой для плодотворной дискуссии.

Между «Бытием и ничто» и «Рукописями 1844 г.» был и глубокий антагонизм. Сартровское понятие свободы было по сути субъективистским и, по-видимому, вело к совершенно не-марксистской этической теории. К тому же, марксово понятие отчуждения было жёстко объективистским и полностью subordinировало форму понимания человеком отчуждения своей деятельности как отношения отчуждения в нём самом. Ближе всего эти две позиции, как это можно было наблюдать во Франции в 1940-1950-х гг., сходились в требовании гуманизма. На этом неопределённом, чрезвычайно общем уровне Маркс и Сартр представлялись многим если не комплементарными, то по крайней мере параллельными. Однако синтетического экзистенциального марксизма в послевоенные годы не было. Он оставался чем-то, чего предстояло достигнуть.

<sup>1</sup> G. F. W. Hegel, *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie (N.Y., 1967) 80.  
<sup>2</sup> Eastem and Guddat *op. cit.*, 415.