

## ЛАБОРАТОРИЯ ПЕРЕВОДА

М. Постер

Экзистенциальный марксизм в послевоенной Франции  
От Сартра к Альтюссеру

Перевод с английского А.В. Дьякова

Часть II. Сталинизм и экзистенциалисты: 1944-1957

## Глава 4. Атака на Сартра: 1944-1957

## 1. Атака начинается

Начало контактам между марксизмом и экзистенциализмом было положено, когда Сартр присоединился к Сопротивлению. Непосредственно соприкасаясь с марксистами как член Национального комитета писателей (Comité National des Écrivains), он часто обсуждал с ними свою философию. Вскоре после Освобождения коммунистическая газета «Action» попросила его ответить на критику экзистенциализма, которая стала появляться в «Action» и в других левых журналах. В своём ответе Сартр предложил первую попытку согласования своих идей с марксизмом. Он подчеркнул два пункта: во-первых, обе философии выступают за свободу, утверждая, что человек - «хозяин своей судьбы», а во-вторых, что обе являются философиями действия, для которых мысль есть «проект и ответственность»<sup>1</sup>. Экзистенциализм - не квиетистский пессимизм тревоги и отчаяния, как его часто превратно истолковывали, но «оптимизмом», «гуманистической философией действия, напряжения, битвы, солидарности...» Далёкий от «угрюмой удовлетворённости», он представляет человека de vigile anxiety (мужественной тревоги)<sup>2</sup>, не ждущего от человеческой ситуации величия, вечности, прометейства. В своей краткой защите Сартр заявил, что колыбелью экзистенциализма был революционный климат Оккупации, а вовсе не аномия мелкобуржуазного интеллектуала, как полагало большинство. Резко отступив от духа единства, характерного для Сопротивления, коммунистические интеллектуалы в конце 1944 г. начали злобно нападать на Сартра. Всё, что

Poster M. Existential Marxism in Postwar France. From Sartre to Althusser. Princeton, 1975. Chapter IV. The Attack on Sartre: 1944-1948. P. 109-160. 1-я, 2-я и 3-я главы книги М. Постера опубликованы в предыдущих номерах журнала «Философско-антропологические исследования».

<sup>1</sup> «A Propos de l'existentialisme, mise au point», *Action*, 17 (Dec, 29, 1944) 11.  
<sup>2</sup> *Ibid.*

ассоциировалось с Сартром, стало объектом критики: экзистенциализм, «Les Temps Modernes», Симона де Бовуар, Альбер Камю и, в меньшей степени, Морис Мерло-Понти, у которого были друзья-коммунисты (Куртад, Эрве и Дезанти). Анри Лефевр начал с язвительного упрека по поводу статьи Сартра в «Action». По Лефевру, экзистенциализм Сартра не имел никакого отношения к марксизму, но был частью антикоммунистической «военной машины» и стремился очаровать и мистифицировать молодёжь Франции, подобно старому Сократу с его «патологически нарциссическим сознанием»<sup>1</sup>.

Впрочем, какое-то непродолжительное время компартия по отношению к Сартру оставалась странно амбивалентной. Несколько лет спустя Сартр вспоминал о своих отношениях с компартией в середине 1940-х гг. с изрядной горечью<sup>2</sup>. После того, как его осудили Лефевр и прочие, другой коммунист и его бывший студент, Жан Канапа, сказал ему, что книга «Бытие и ничто» на самом деле совместима с марксизмом<sup>3</sup>. Полагая, что теперь коммунисты не станут выступать против него, Сартр принял приглашение посетить Моблана, но снова подвергся нападению, на сей раз от Мужина. В течение месяца Сартр писал для коммунистических газет «Action» и «Les Lettres Françaises»; в следующем месяце он стал для них главным объектом презрения. Сартр был изумлён: коммунисты продолжали заигрывать с ним, но при первом же контакте отскакивали от него, подобно тому как кошка садистски играет с насекомым. Приватно они оставались дружественными, публично - враждебными. В последующие несколько лет этот сценарий воспроизводился дважды, первый раз после того, как Сартр в радиопередаче раскритиковал де голлевскую RPF и компартию. Тогда его интервьюировал коммунист, попросивший его высказаться по поводу «инициативы объединения левых сил», любимой идеи редактора «Action» Эрве. Едва он договорил, как «Action» заклеимило сартровское радиовыступление как «предательское»<sup>4</sup>. Хотя Сартр рассматривал поведение коммунистов как излишне жёсткое и непоследовательное, они всё ещё надеялись, что он присоединится к партии. Быть может, контрапункт инициативы и нападения в действительности был следствием отказов Сартра стать одним из них. Во всяком случае, первая попытка Сартра стать не-партийным марксистом оказалась неудачной. После 1944 г. он отошёл от коммунистов и только в 1950-м сделал вторую попытку, на сей раз более успешную, занять положение одновременно и лояльное, и независимое.

У реакции компартии были политические мотивы. Сартровская мысль не просто обнаруживала разногласия с марксизмом, но была опасна для партии. После Освобождения коммунисты переформулировали свою политическую стратегию, устраняя единство со свободными левыми сила-

<sup>1</sup> «Existentialisme et Marxisme: réponse à une mise au point», *Action*, 40 (June 8, 1945) 8.

<sup>2</sup> For an account of this episode, see De Beauvoir, *Force of Circumstance*, *op. cit.*, 44.

<sup>3</sup> *Entretiens sur la politique* (Paris, 1949) 71-72.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 75-76.

ми. Все неблагонадежные элементы из этой широкой коалиции надлежало устранить. Кроме того, экзистенциализм был связан с религиозностью Ясперса и Марселя и, что гораздо хуже, с фашизмом - через Хайдеггера. Коммунистический лагерь не мог приветствовать компаньонов этих реакционеров. Кроме того, коммунистов тревожило, что у Сартра много последователей среди молодёжи Франции. Экзистенциализм привлекал молодёжь больше, чем сочинения Маркса, Ленина и Сталина<sup>1</sup>. Наконец, у коммунистов была и более веская причина столь активно ругать экзистенциализм. Многие молодые партийные интеллектуалы увлеклись идеями Сартра, особенно его концептом ответственности<sup>2</sup>. Экзистенциалист вдохнул жизнь в марксистское понятие единства теории и практики, выдвинув на первый план драматические, личностные моменты ответственности в той манере, которая соответствовала опыту тех, кто участвовал в Сопротивлении. Экзистенциализм действительно провоцировал раскол в рядах партии, которая выступила с жёстким публичным осуждением Сартра.

Эрве, Куртад, Жан-Гуссен Дезанти, Доминик Дезанти и многие другие молодые интеллектуалы, вступившие в партию во время Сопротивления, были восприимчивы к сартровскому утверждению о том, что экзистенциализм и марксизм совместимы<sup>3</sup>. Эти новые коммунисты происходили из той же буржуазной среды, что и Сартр, и никогда не работали на фабрике; они учились в тех же школах и бунтовали против образования, не включавшего ни Маркса, ни Ницше, ни Фрейда. В годы Сопротивления их антифашистская героика хорошо уживалась с коммунистической стратегией. Теперь же, когда враг был побеждён, тесное военное братство разрушалось партией ради жёсткой иерархии и интеллектуального конформизма. Это весьма затрудняло ассоциацию экзистенциализма и марксизма. Рождение экзистенциального марксизма задерживалось насущными нуждами сталинистской политики.

## 2. «Бытие и ничто» под огнём

В силу всех этих тактических соображений в 1945-1950 гг. ведущие марксисты Франции были готовы присоединиться к единому фронту против сартровского экзистенциализма. Со стороны коммунистов не было никакой готовности к интеллектуальному диалогу между марксизмом и экзистенциализмом, но лишь непримиримая борьба с «последней формой буржуазной идеологии». Коммунисты предприняли обстоятельное изучение «Бытия и ничто», с тем чтобы показать его антипрогрессивную, идеалистическую природу: Анри Лефевр, «L'Existentialisme» (1946); Анри Мужин, «La Sainte famille existentialiste» (1947); Жан Канапа, «L'Existentialisme n'est pas un hu-

manisme» (1947); Георг Лукач, «Existentialisme ou marxisme?» (1948), книга которого стала очень весомой во французских дебатах<sup>1</sup>.

В то же самое время экзистенциалисты из сартровского кружка лихорадочно изучали марксизм и предпринимали робкие попытки синтезировать свою мысль с мыслью коммунистов, прямо осуждавших экзистенциализм.

### а) Двойной идеализм

Когда в 1946 г. умер Анри Мужин, его товарищ Жан Канапа отредактировал его рукопись, фрагменты которой уже были напечатаны в журналах, и в 1947 г. опубликовал её. Мужин проследил историю французского идеализма XX в. - Бергсон, Blondel, Амелин, Брюнsvик и Ален, - показав, что экзистенциализм Сартра является лишь попыткой разрешить его противоречия. С аналитической строгостью и скрупулёзностью Мужин препарировал сартровскую онтологию «Бытия и ничто», перетряхивая её идеалистического облачение. В отличие от других коммунистических критиков «Бытия и ничто», Мужин взял трезвый и сдержанный тон. Хотя нарисованная им картина экзистенциализма как буржуазного идеализма была сходна с другими, он проделал сложнейшую работу, чтобы проникнуть в текст «Бытия и ничто» и подкрепить свои утверждения.

С точки зрения Мужина, французский идеализм зашёл в тупик; он не мог дать философских объяснений феноменам времени, истории и действия, и лишь метался между объективной и субъективной метафизикой разума<sup>2</sup>. «Манёвры» экзистенциализма преодолели это затруднение, лишь случайно спутав эти две позиции. Феноменолог Сартр рассчитывал покончить с дуализмом реальности и явления посредством монизма явления. Объект полностью присутствует в своём явлении, но его можно уловить лишь последовательно и никогда как таковой. По Мужину, в этом месте Сартр впал в другой дуализм, на сей раз - в дуализм бесконечной полноты явления и конечного восприятия сознания<sup>3</sup>. Когда Сартр утверждает тотальное присутствие объекта, объективный идеализм уступает место субъективному идеализму воспринимающего сознания.

Ещё более уязвимо, по Мужину, онтологическое обоснование Сартром одномерной реальности. Он разделяет реальность на *pour-soi* [для-себя] (человеческая реальность) и *en-soi* [в-себе] (бытие), определяя *pour-soi* с точки зрения субъективного идеализма как интенциональное сознание, а *en-soi* - исходя из объективного идеализма, в котором сущность предшест-

<sup>1</sup> De Beauvoir, *Force of Circumstance*, op. cit., 43, 130.

<sup>2</sup> Edgar Morin, *Autocritique* (Paris, 1959) 83-86.

<sup>3</sup> Dominique Desanti, *Les Staliniens: une expérience politique, 1944-1956* (Paris, 1975) 5, 22.

<sup>1</sup> Относительно прочей критики «Бытия и ничто» интеллектуалами компартии см.: G. Mounin, «Position de l'existentialisme», *Les Cahiers d'action*, 2 (May, 1946); Pierre Hervé, «Conscience et connaissance», *Les Cahiers d'action*, 2 (May, 1946); V. Leduc, *Les Marxisme est-il dépasse?* (Paris, 1946); R. Garaudy, *Le Communisme et la morale* (Paris, 1947).

<sup>2</sup> *La Sainte famille existentialiste* (Paris, 1947) 40.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 123ff.

ует существованию, в котором объекты, в отличие от людей даны в своей сущности. В противоположность другим комментаторам «Бытия и ничто», Мужин утверждал, что Сартр со своей онтологией не смог разрешить дуализма идеализма и материализма, потому что его онтология вообще неспособна уловить материализм. В онтологии экзистенциализма *roug-soi* появилось как то, что делает невозможным какое бы то ни было независимое от человека существование<sup>1</sup>. Бытие, например, по своей природе является человеку в своей сущности; сама по себе она не имеет никакого реального статуса.

Для сознания ситуация представляет собой разновидность тревоги и скуки<sup>2</sup>. В «двойном идеализме» субъект утрачивается, перемещаясь от собственного небытия к устойчивости бытия, которое, в свою очередь, обусловлено лишь самим собой. Неудивительно поэтому, комментирует Мужин, что Сартр приходит к религиозной реакции: субъект стремится, хотя и тщетно, стать одновременно и *roug-soi*, и *en-soi*, синтетическим Богом, который один лишь может разрешить противоречия двойного идеализма<sup>3</sup>. По Мужину, никаких связей между марксизмом и этой последней версией идеализма быть не может. Впрочем, в своём полемическом задоре Мужин забыл о том, что марксизм нуждается в теории сознания и субъективности. Его отказ от сартровского идеализма оставлял марксизм с травестией сталинистской теории отражения. В то же время, Сартр позже принял критику Мужина, модифицировав дуальность в-себе и для-себя и осознав всю её важность.

### б) Экскрементальная философия

Критика «Бытия и ничто», предпринятая Лефевром, была самой ранней и самой интересной. Будучи строгим марксистом, Лефевр намеревался вскрыть социальные корни экзистенциализма и доказать его тесные связи с декадентствующей буржуазией. Лишь «моральное разложение так называемых высших классов», которые составляет «крошечная кучка баловней судьбы и снобов», позволило принять его всерьёз<sup>4</sup>. Более того, эта фешенебельная литературно-философская фантазия даже не оригинальна. Чтобы остудить энтузиазм по отношению к экзистенциализму, Лефевр написал подробную историю группы «Философия», которая существовала в середине 1920-х гг. и членом которой сам он являлся, продемонстрировав, что движение группы к марксизму началось с нездорового юношеского увлечения экзистенциализмом. Когда ему было лет двадцать, Лефевр написал «философию сознания», которая вышла в недолго просуществовавшем журнале «*Philosophies*», который затеял в 1924 г. лидер группы, Пьер Мо-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 118.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 139 и 147.

<sup>4</sup> *L'Existentialisme* (Paris, 1946) 13.

ранж<sup>1</sup>. «Скучный», «абстрактный», «эзотерический» экзистенциализм 1940-х - лишь повторение оригинального экзистенциализма Анри Лефевра<sup>2</sup>. Одним махом Лефевр приписал себе славу первого экзистенциалиста, низвёл Сартра до положения простого последователя и представил самокритику, в которой экзистенциализм предстал детской болезнью.

В те времена Лефевр учился у Леона Брюнсвика и со всей юношеской страстью стремился к разрушению общепринятой философии рационалистического идеализма. Лефевр вспоминал свой бунт как неудавшийся, но отчасти нацеливший его на конкретную философию субъекта. Он не мог обратиться к научности диалектического материализма из-за своей «невротической ситуации» буржуазного интеллектуала. Его экзистенциализм, как и сартровский, следовало понимать как «невроз интериорности, шизофрению», порождённую «миром буржуазного интеллектуала с его приватизированным сознанием, его абстрактной культурой, изоляцией, презрением ко всему практическому, отдалённостью от жизни, банальной и неопределённой общественной позицией»<sup>3</sup>. Психологизировав экзистенциализм, Лефевр нарисовал портрет бегемотной молодёжи из числа романтических интеллектуалов. Жорж Политцер, Норбер Гутерман, Поль Низан<sup>4</sup>, как и другие, позже составившие первую влиятельную группу французских марксистов-теоретиков, жили в плохо освещённых, перенаселённых квартирах, жадно впитывая французскую мысль и культуру. Непокорные, иконоборчески настроенные, страстно любящие жизнь, они стремились освободиться от устаревшего рационалистического прошлого и открыть новые пути. Неразборчиво исповедуя все формы «иррационализма», они создавали альянсы с сюрреалистами Андре Бретона, «намереваясь создать единый революционный центр»<sup>5</sup>.

Оглядываясь назад в 1945 г., Лефевр мог увидеть лишь тщету своей юности, а не её истину в смысле гегелевского *Bildung*. Прошлое и настоящее экзистенциализма оказывалось не более чем умственным регрессом и психологическим инфантилизмом. «Лишь разум зрел»<sup>6</sup>. Надев маску рационального, зрелого интеллектуала, который убедил себя, что его работа является столь же «зрелой» и мужеской, как у пролетария, Лефевр отбросил весь экзистенциализм, особенно сартровский, как «магический». Индивидуалист-экзистенциалист забавляется субъективностью, примитивно проектируя себя на мир. Базовые понятия экзистенциализма являются не рациональными идеями, разграничивающими области внутренней и внешней ре-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 26.

<sup>2</sup> Э. Мунье напомнил Лефевру о его собственном смешивании марксизма и экзистенциализма в обзоре «*L'Existentialisme*» в «*Esprit*». «*De l'existentialisme à nos conditions d'existence*», *Esprit* 16:141 (Jan., 1948) 144-145.

<sup>3</sup> *L'Existentialisme*, 20-21.

<sup>4</sup> W. F. Redfern, *Paul Nizan* (Princeton, 1972) 12-20 изображает жизнь этой группы.

<sup>5</sup> *L'Existentialisme*, 33.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 81.

альности, но магическими, эвокативными образами: сложнейшие отношения с миропологающим объективным знанием и эффективной властью сводятся здесь к непосредственным отношениям, упрощаются и антропоморфически транспонируются в псевдо-знание. Это магия. Магическая мысль регрессирует к уровню спонтанной магии; но для «современного» мыслителя, который более не является «спонтанным» в этом смысле, это лишь болезнь, невротический элемент с инфантильной регрессией. Именно так рассказывает Сартр свои истории. Это магия и метафизика дерьма<sup>1</sup>.

В уриеристской перспективе этого коммуниста-интеллектуала во всей его грубостью чернорабочего Сартр оказался выразителем симптомов общественных противоречий, неспособным постигнуть возможности разрушения его оснований. «Это странное существование, описанное Сартром, с его озбоченностью, головокружением, fascinацией, потребностью в разрушении и т.п. оказывается источником истины. Стремясь трансцендировать нарциссизм, Сартр мало-помалу восстанавливает патологию нарциссического сознания»<sup>2</sup>. Экзистенциализм кончается нарциссизмом, потаканием своим прихотям, романтическим протестом, который не ведёт ни к чему.

Имея дело с Сартром, героем Сопrotивления, настаивавшем на том, что экзистенциализм - это гуманизм, заигрывавшим с марксизмом, Лефевр чувствовал, что необходимо представить экзистенциализм для прогрессивных элементов Франции в отталкивающем свете. Никакая тактика, используемая в этой борьбе, не казалась слишком подлой. Характеризуя мысль Сартра как чересчур женственную, многократно проклиная её как пассивную и чувственную, Лефевр ненароком выказал свой мужской шовинизм. «Тошнота» вместо того, чтобы быть утверждением «гуманизма», оказалась манифестом педераста<sup>3</sup>. Сочинения экзистенциалиста изображали исключительные и бесчеловечные ситуации: точки разрыва монады, пароксизмы сознания. «Человеческая жизнь свелась к этим болезненным состояниям»<sup>4</sup>.

Когда Лефевр всё-таки обращался к философскому содержанию экзистенциализма, его суждения были более взвешенными; определённая амбивалентность всё-таки пробивалась сквозь его агрессивность. Как и марксизм, Сартр стремится преодолеть дуализм идеализма и материализма, хотя достигает лишь «ублюдочного компромисса». Его намерения похвальны, но недалеко заводят его.

<sup>1</sup> *L'Existentialisme*, 82. Гароди, в свою очередь, не менее жёсток. «Каждый класс имеет такую литературу, какой он заслуживает. Крупная буржуазия восхищается эротическими obsessionsми Генри Миллера или интеллектуальным блюдом Жан-Поля Сартра». (*Literature of the Graveyard*, trans., J. Bernstein (N.Y., 1948) 61.) Пуританство Гароди, застенчиво красневшего от экзистенциалистской литературы, был частью его усилий связать коммунизм с нравственностью. (Ср. *Le Communisme et la morale* (Paris, 1947)).

<sup>2</sup> *L'Existentialisme*, 227-228.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 221.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 228.

Дело не в обращении Сартра к гуманизму; от этого он далёк. Его ошибка заключается в недостатке философской строгости. Сартр хочет удовольствоваться ублюдочным компромиссом между философией бесчеловечности и новым утверждением человека... Для тех, кто стремится уничтожить гитлеровскую банду на всех уровнях, ублюдочный компромисс между хайдеггерианским «стилем» и тотальным гуманизмом неприемлем.

Лефевр занимает двусмысленную позицию, соглашаясь с сартровской критикой позитивизма или сциентизма, но расходясь с экзистенциализмом, поддерживающим «иррационализм», а потому играющим на руку политической реакции. Последовательный иррационализм, опасается Лефевр, возмечивает невежество и ведёт к фидеизму. Лишь абсолютно научный разум, а не болтовня об ответственности, даёт основание для свободного действия. Отход от позитивизма означает принятие «диалектического разума» в противоположность «абстрактному рационализму». Специфическое, противоречивое различие между экзистенциализмом и марксизмом можно свести к их отношению к науке:

Сущностное различие между диалектическим материализмом и экзистенциализмом выявляется в отношении к науке... Диалектический материализм спасает разум, делая его конкретным, не отклоняя и вновь устанавливая его двойственность как средства и цели, инструмента и истины. Он объединяет иррациональное и разумное. Иррациональное действие и практика, многочисленные противоречия жизни и содержание, ставшее мыслью, основание конкретного Разума...<sup>2</sup>

Однако такова была и интенция экзистенциализма, интеллектуальная задача, ориентированная на гегелевскую реставрацию субъективности и Праксиса в соответствующем им интеллектуальном окружении, которое включает их в пользу научного объективизма. Лефевр оказался в затруднительном положении, ведь он был одним из немногих марксистов, способных чётко сформулировать понятие разума, которое не вело бы лишь к ещё одному позитивизму. Хотя учёные, издававшие коммунистический журнал «La Pensée» превозносили пророческий и научный характер марксизма, Лефевр должен был опровергнуть экзистенциализм, который мог бы помочь в деле ограничения позитивизма. Лефевр затронул основной пункт расхождения между этими двумя доктринами: марксизм рассматривал человека как прежде всего (но не исключительно) связанного с природой в своей коллективности, а следовательно, делая акцент на экономике; экзистенциализм прежде всего занимало отношение человека к себе, его субъективность. Эти положения философски взаимодополнительны, но это станет понятно только тогда, когда каждая из доктрин поставит в центр своих интересов отно-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 224-225.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 249.

шения человека с другими. У каждой из них был большой потенциал в освещении различных сторон человеческих интеракций: марксизм - объективную, а экзистенциализм - субъективную. У официального марксизма, заплутавшего в философии природы, и «Бытия и ничто», драматически изображающего дилеммы индивидуальности, не было шансов договориться.

Лефевр был готов признать вклад экзистенциализма в изучении «сугубо внутренних, духовных конфликтов» индивида в буржуазном обществе. Сложность заключалась в том, что марксизм и сам нуждался в теории сознания, а сталинизм делал её невозможной. Лефевр понимал, что общество не изменится, пока революционный класс не обретёт самосознание. Невозможность достичь такого самосознания была центральной проблемой марксизма, и в этой области экзистенциалисты явно обошли марксистов. Проблема пролетарского сознания назрела, и экзистенциалисты выработали метод исследования сознания, пока марксисты возились с исследованием внешних социальных структур. Необходимо было ясно представить человеческую сторону исторического развития, в котором человек должен был измениться, достигнув освобождения. Модифицированное сартрианство могло бы уловить структуры самоотрицания человека, рассматривая его как часть революции. И действительно, Лефевр чётко обозначил этот вопрос в следующих выражениях:

Диалектический материализм «трансцендирует» все теории, склонные идентифицировать сознание и бытие, показывая, как, почему и в какой степени бытие (человеческого) сознания не есть сознание его бытия, природы и его естества, его социальных продуктов, его возможностей... когда мы обращаемся к основаниям бытия сознания, акцент должен делаться на бытии. В мысли и истории происходит медленная диалектическая реверсия, и акцент должен быть сделан на сознании... Марксизм представляет собой критический и решающий пункт этой реверсии<sup>1</sup>.

И тем не менее марксизм был весьма слаб в спецификации контуров той стороны диалектики теория-практика, которая представляет собой «мысль», тогда как экзистенциализм был силён в определении того, как человек выбирает или переживает собственную свободу. Хотя обе доктрины восходили к антропологии Гегеля, в которой человек производит самого себя, производя реальность, Лефевр, как ни странно, не обратился к этому жизненному центру обеих школ. Его утверждение примата сознания в бытии было превосходно, но совершенно не совпадало с тогдашними тенденциями в марксизме.

Всё, что смог показать Лефевр, так это то, что экзистенциалистские понятия отчаяния и озабоченности верно описывали внутренние конфликты при капитализме, но были ложно поняты как часть естественного человеческого состояния.

<sup>1</sup> *Ibid.*, 252.

Когда человек открывает в себе неразрешимые противоречия и когда он не признаёт о них (располагая их в знании о человеческой реальности), он впадает в озабоченность и отчаяние. Однако некоторые «видимые» противоречия могут казаться неразрешимыми лишь потому, что история движется медленно, на человеческий взгляд, очень медленно. Тогда человек, который хочет обрести решение всех вопросов, непосредственно, «hic et nunc», - и в этом его драма, - создаёт псевдо-решение<sup>1</sup>.

Будучи не в состоянии принять во внимание историю, Сартр изобрёл псевдо-решение [проблемы] полной свободы человека. Роль общества и Другого в жизни человека сартровская мысль объяснить не в силах. Разрешая индивидуальные конфликты на индивидуальном уровне, экзистенциалист, написавший «Бытие и Ничто», не мог обнаружить в истории разум и скатывался в иррационализм, в котором один «выбор» стоит другого<sup>2</sup>. Окончательный вердикт Лефевра был словно бы взят из газеты «Правда»: сартровская философия говорит от лица «декадентского класса» и не соответствует целям марксизма.

### с) *Философия фетишей*

Третья критика «Бытия и ничто» исходила от Георга Лукача, старейшины европейских марксистов. Вскоре после возвращения из изгнания в Москве и возвращения в родную Венгрию он написал книгу «Existentialisme ou marxisme?» (1948) - первую его книгу, которая появится на французском языке. Она была написана специально для Венгерской компартии как доказательство его ортодоксальности. Сочинения Сартра стали известными и опасными для коммунистов, так что они хотели, чтобы передовой теоретик выступил против них. Что Лукач и сделал. Большая часть «Existentialisme ou marxisme?» представляла собой выступление против Сартра, более короткие разделы посвящались Мерло-Понти и де Бовуар. В заключительной главе Лукач обратился к некоторым теоретическим проблемам ленинизма. Выступление Лукача против экзистенциализма было очень весомым, и многие молодые интеллектуалы компартии вроде Ж.-Т. Дезанти, живо интересовавшиеся новой философией, покорно последовали сталинистской линии, отложив в сторону книги Гуссерля, Сартра и Мерло-Понти.

В этой книге Лукач обозначил место экзистенциализма в истории буржуазных мысли и общества. Столкнувшись с кризисом буржуазного общества на стадии империализма, немарксистские философы пытались

<sup>1</sup> *Ibid.*, 255.

<sup>2</sup> В *La Conscience malheureuse* Лефевр даёт интересный разбор раннего экзистенциального марксиста Бенямина Фондана, который не пытался разрешить противоречия между Хайдеггером и Марксом, *Ibid.*, 248.

представить его в своей критике буржуазной культуры<sup>1</sup>. Не имея революционной перспективы, они неизбежно скатывались к иррационализму, описывая недовольство буржуазным обществом как универсальную дилемму человечества. По Лукачу, экзистенциализм - типичное «буржуазное мышление», пытающееся определить свободу человека упрощённым формальным и бесплодным способом и восходящее, как он утверждал, к Декарту и Канту. Таким образом, экзистенциализм ищет «третий путь», отличный и от рационалистического идеализма, утратившего всякий смысл, и от революционного материализма, неприемлемого для буржуазной философии. На деле же, полагал Лукач, никакого «третьего пути» нет: есть или признание первичности существования (материализм), или признание первичности сознания (идеализм). Поскольку идеализм имеет смысл только в «беспечальные времена», интеллектуалы отказались от него, будучи не в состоянии разрешить его проблемы.

«Existentialisme ou marxisme?», одна из самых слабых книг Лукача, представляет собой документ эпохи холодной войны. Начиная с 1948 г, коммунистические партии Европы восприняли ждановщину, навязанную им Россией-матушкой. Политическая теория двух лагерей, сошедших в смертном бою, без всяких компромиссов и нейтральных пространств, интеллектуалистски выражалась в положении о том, что всякая мысль является или идеализмом, или материализмом, или буржуазной ложью, или революционным оружием. Будучи вульгарно оппортунистской и сводя мышление к политике, ждановщина ограничивала философию классификацией идей в той или иной категории. Независимо от симпатий Лукача к той или иной сартровской идее, истории следовало «похоронить» экзистенциализм.

Впрочем, Лукач не отвергал экзистенциализм Сартра целиком. Так же, как его «История и классовое сознание» и его исследование по марксистской эстетике, сартровский концепт свободы имел то достоинство, что раскрывал

важность человеческого выбора, которую обычно недооценивают буржуазный детерминизм и вульгарный марксизм. Вся социальная активность состоит из индивидуальных действий, и вся важность влияния существующих материальных условий может быть понята, как сказал Энгельс, лишь «в последней инстанции». Это значит, что в момент выбора человек всегда в той или иной мере вступает в конфронтацию со свободой...<sup>2</sup>

Лукач признавал близость собственной попытки включения субъективности в марксизм с сартровским экзистенциализмом. На этом сходство

<sup>1</sup> *Existentialisme ou marxisme?* trans. by E. Kelemen (Paris, 1948) 2nd ed. 1961. Во второй редакции Лукач безо всяких изменений воспроизвёл свои доводы против экзистенциализма, 18-19.

<sup>2</sup> *Existentialisme ou marxisme?* 105.

кончалось, поскольку Сартр обратился за общим методологическим контекстом своей философии свободы не к марксизму, а к феноменологии.

Сартровская абсолютная свобода представляет собой «абстрактную, недифференцированную свободу интеллектуалов», которая всего лишь хочет сказать «нет» фашизму. Отсюда её популярность у либералов, которые внутренне протестовали против Гитлера или принимали участие в Сопротивлении, не становясь на деле марксистами. По Лукачу, лишь в рамках марксизма понятие свободы становится конкретным, поскольку повседневная борьба против капитализма во всех его формах рождает понимание исторических возможностей. У Сартра, напротив, человек всегда свободен выбирать, но выбор его является «случайным, иррациональным, неконтролируемым». Поскольку выбор лишён исторического и социального контекста, такой выбор должен оказаться нигилистическим. Выбор существует только для индивида и никак не затрагивает других. Опасно приблизившись к солипсизму, Сартр

отрицает необходимость исторических перемен, да и самой истории, как на общественном, так и на индивидуальном уровнях. Утверждая, что выбор есть разрыв с прошлым, он отрицает реальные отношения, связывающие человека с обществом; он предоставляет себе мир, отделённый от объективных отношений, окружающих человека, и тогда изолированные индивиды действительно обнаруживают ложность человеческих отношений. Фаталистское и механистическое понимание свободы, обоснованное таким образом, лишает их всякого смысла<sup>1</sup>.

Используя феноменологический метод, ограничивающий сартровскую перспективу индивидуального сознания, «Бытие и ничто» кончается «защитой индивида»<sup>2</sup>. Лукачу удалось показать, почти так же, как я это сделал в главе 3, что реликтовая вера Сартра в *cogito* заставила его свести реальность других, общества и истории к человеческим поискам подлинности. Интерсубъективность общественных отношений и экстернализованные структуры общества сартровская мысль просто не могла объяснить. По выражению Лукача, «самое сильное впечатление, которого я могу произвести на другого, заключается всего лишь в создании ситуации для него: с моей стороны невозможно никакое проникновение в его свободу. Как это ни парадоксально, абсолютная свобода Сартра на деле есть свобода весьма ограниченная, поскольку индивид не свободен влиять на других, участвовать в строительстве общества, формировать историю»<sup>3</sup>.

В отличие от интеллектуальных расчленивателей коммунистической партии, Гароди и Канапа, Лукач не опускался до того, чтобы проклинать Сартра как фашиста. Он утверждал, что Сартр превратно понял марксизм и что его экзистенциализм не имеет никакой ценности для марксистов, учи-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 108. Сходную критику см. у Н. Marcuse, «Remarks on J. P. Sartre's Being and Nothingness», *Philosophy and Phenomenological Research*, 8:3 (March, 1948).

<sup>3</sup> *Ibid.*, 129.

тывая, конечно, что речь идёт о марксизме Лукача и таком марксизме, который включает идею отчуждения, а не о марксизме Сталина. В годы, следовавшие за этой ранней встречи Сартра и Лукача, последний оставался в убеждении, что экзистенциализм делает «фетиши» из структур сознания<sup>1</sup>. Сартр, напротив, принял многие моменты критики Лукача, так что к 1960 г. его мысль можно было охарактеризовать как «экзистенциальный марксизм». Однако в 1948 г. Сартр враждебно встретил книгу Лукача и яростно полемизировал с ней; он ещё не видел слабости своей позиции в «Бытии и Ничто».

### 3. Сартр отвечает

#### а) Гуманизм экзистенциалистов против марксизма материалистов

Столкнувшись с необузданной полемикой коммунистов, ширящейся день ото дня, Сартр счёл необходимым отстаивать свои идеи. Он дал свой ответ в лекции 1945 г., озаглавленной «Экзистенциализм - это гуманизм» и в статье «Материализм и революция», опубликованной в «Les Temps Modernes» в 1946 г.<sup>2</sup> В этих контрударах Сартр представлял свой экзистенциализм как подлинный гуманизм и единственную философию, пригодную для политики освобождения, в противоположность марксизму Французской коммунистической партии, предлагавшего дегуманизированный материализм. Он наивно предлагал компартии заменить диамат экзистенциализмом. Именно в этом пункте противоречие между марксизмом и экзистенциализмом как двумя лагерями было непримиримым, и потому коммунистическая критика «Бытия и Ничто» была особенно острой. По той же причине Сартр подвергался нападкам со стороны троцкистов, ведь в своей лекции он напал на Навиля. В целом ответ Сартра коммунистам основывался на защите своего концепта радикальной свободы как необходимого компонента революционной теории: «...Основная идея экзистенциализма заключается в том, что даже в самых тяжёлых ситуациях, в самых трудных обстоятельствах человек свободен. Человек никогда не бывает бессильным, за исключением тех случаев, когда он убеждён, что он таковым является, и ответственность человека огромна, потому что он становится тем, кем решил быть»<sup>3</sup>. Вновь и вновь в 1940-х, 1950-х и 1960-х гг. Сартр возвращается к своему основно-

<sup>1</sup> *Ibid.*, 9. См. также его критику Ясперса: Lukacs, et al., "Deux philosophies de l'europe, *La Nef* 3:24 (Nov., 1946) 87-98.

<sup>2</sup> См. другой интересный документ, касающийся дебатов той поры: Colette Audry, éd., *Pour et contre l'existentialisme: grand débat avec ...* (Paris, 1948). В защиту экзистенциализма выступили три молодых автора из «Les Temps Modernes» - Ф. Жансон, Ж.Б. Понталис и Ж. Пуиллон. Сартра критиковали рационалист Ж. Бенда, левохристианский критик Э. Мунье и марксист Р. Валлан. Одри отбивал нападения на Сартра со стороны правой прессы.

<sup>3</sup> J. P. Sartre, in C. Audry, éd., *Pour et contre l'existentialisme* (Paris, 1948) 188.

му вопросу: марксизму недостаёт доктрины революционной субъективности. В 1950-м, например, Сартр по этому поводу хвалил Тито и ругал марксизм: сила объективных обстоятельств и противоречий самого объективизма привела лидеров Югославии к переоценке субъективности, причём против их воли; однако эта переоценка, в свою очередь, требует теоретического пересмотра: марксизм нужно переосмыслить; нужно переосмыслить человека<sup>1</sup>. Экзистенциальный марксизм был бы лишь таким переосмыслением.

В публичной лекции 1945 г. (от которой он позже отрёкся) Сартр ответил на нападки со стороны католиков и марксистов, оспаривавших его утверждение, что экзистенциализм является гуманистической доктриной. Марксистские заявления о том, что «Бытие и ничто» не в состоянии объяснить отношение человека к другим, к обществу и к истории, Сартр мог противопоставить лишь регрессию к картезианству. Сартр не присоединился бы к революционной группе лишь в том случае, если бы она не посягала на его свободу, а это было возможно лишь в том случае, если бы это была «партия или группа, которую я мог бы в той или иной степени контролировать»<sup>2</sup>. Он не мог «положиться» на людей, которых не знал... Даже после опыта Сопротивления и германских лагерей для военнопленных Сартр оставался буржуазным индивидуалистом, который расценивал зависимость от других как утрату свободы. Коммунистическая критика его концепта ситуации была совершенно верной: экзистенциальный человек с его бытием-в-мире оставался мелким буржуа, не приемлющим товарищеской солидарности. Сартр не стал говорить об интеллектуальной независимости, которой компартия требовала от своих мыслителей.

Тем не менее Сартр настаивал на том, что мышление опирается на действие, что ответственность для экзистенциалиста первична. Даже в том случае, если это стоическая ответственность, принятая на себя «безо всякой надежды». Он был убеждён в том, что в этом мире действие первично, подчёркивая, правда, что мир с необходимостью есть Заброшенность для чистой Самости. Его экзистенциализм заплутал где-то между отказом от идеализма и полным принятием человека как бытия-в-мире. Что было гораздо хуже в своём понимании действия, он, хотя и с неохотой, опирался на картезианство. Чтобы утвердить «гуманизм», за отправной пункт надо было принять субъективность, так что самоочевидной истиной для субъекта оставалось декартово «Я мыслю, следовательно, я существую». *Cogito* оставалось «абсолютной истиной» для человека с демократической открытостью, и лишь оно было «совместимо с человеческим достоинством». Всякая другая позиция для Сартра представляла собой материализм, который компартия превратила в «детерминизм», сводящий человека к вещи. Сартр скатывался к старому дуализму: «Наша цель заключается в том, чтобы утвердить

<sup>1</sup> J. P. Sartre, *Préface* to Louis Dalmas, *Le Communisme Yougoslave* (Paris, 1950) xvii.

<sup>2</sup> Sartre, «Existentialism Is a Humanism», trans. Mairet in W. Kaufmann, éd., *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre* (N. Y., 1966) 299.

царство человека как образец ценностей, отличных от материального мира»<sup>1</sup>.

Конечно, Сартр не был систематическим картезианцем; если бы он был им, то «Бытие и ничто», ставящее жизнь прежде мысли, не было бы написано. Но его метод освобождения от идеализма был софистическим и избегал вопросов о реальности. Его «Я мыслю», в отличие от Декарта и Канта, предполагало «в присутствии другого», а самораскрытие чудесным образом становилось «также раскрытием всех других». И тем не менее, трудно было признать, как того требовал Сартр, что *cogito* как бытие-для-других фактически является миром «интерсубъективности». И, когда Сартр в ответ на обвинение коммунистов в том, что экзистенциалистский выбор является пустым и аморальным, а его пропозиции ненадёжны, заявил, что «в своей ответственности я принимаю ответственность за всё человечество»<sup>2</sup>, он никого не удовлетворил. В конце концов, и у нацистов, и у марксистов тоже была своя ответственность. Коммунисты поднимали брови всё выше, когда в качестве примера «морального выбора» он приводил «создание произведения искусства». Пикассо создал «Гернику» во имя революции, но как насчёт Селина?

В лекции «Экзистенциализм - это гуманизм» Сартр воспроизвёл темы «Бытия и ничто», но в политическом контексте эпохи, последовавшей за Освобождением, они звучали иначе. Он повторял: «Что является сердцевиной и центром экзистенциализма, абсолютной характеристикой свободной ответственности, посредством которой каждый человек реализует себя как человеческий тип?»<sup>3</sup>. А затем добавил замечание, изменившее коннотацию: «Мы не можем решить a priori, что это такое»<sup>4</sup>, оставив у слушателей чувства растерянности и недосказанности. По сравнению с компартией, дававшей рабочим революционную программу, экзистенциалистские «открытые возможности» представлялись шаткой невнятицей. В то время, когда французы объединялись вокруг программ социального обновления, экзистенциалистский призыв к действию звучал как диссонирующий крик отчаяния. Ответ Сартра на ленинский вопрос «что делать?» был неудовлетворителен. Коммунисты злорадствовали: лекция «Экзистенциализм - это гуманизм» была настолько слаба, что даже полемический трактат Жана Канапа без труда показывал, что «экзистенциализм - это не гуманизм»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Ibid., 303.

<sup>2</sup> Ibid., 305. Оценки экзистенциальной этики см. у F. Jeanson, *Le Problème moral et la pensée de Sartre* (Paris, 1965) 1st éd., 1948.

<sup>3</sup> Ibid., 304.

<sup>4</sup> Ibid., 306.

<sup>5</sup> *L'Existentialisme n'est pas un humanisme* (Paris, 1947). Трубный глас Канапа был самым громким, самым резким и самым неинтересным из всего, что написали партийные марксисты. Слепо повторяя аргументы Мужина и Лefевра, он рассказывал самые отвратительные истории о дегенерации экзистенциалистов. Его книжечка о «революционерах из кафе» брала столь безжалостный тон, что невольно казалось, что именно Канапа возглавляет компартию.

В 1946 г., в «Материализме и революции», Сартр перешёл от защиты к нападению, во-первых, указав на философские просчеты Сталина, а во-вторых, постулировав, что подлинно революционной философией является лишь его экзистенциализм. Он расценил марксизм как сталинскую философию диалектического материализма и исторического материализма<sup>1</sup>. Как философия, материализм лишил человека его субъективности, представил природный и человеческий миры как единственный мир объектов, утвердил каузальную и метафизическую первичность материи перед сознанием и представил детерминистский взгляд на человека в истории. Опираясь на эти метафизические и «позитивистские» принципы, материализм якобы базируется на диалектике природы, которая транскрибирует законы инертной материи в человеческую реальность. Как ни парадоксально, эта догматическая философия материализма превращается в «наивный идеализм», поскольку материалистические принципы для нее выступают непререкаемыми, абсолютными истинами,

Сартр очень тонко обнажил все порочные круги сталинистского мышления. Взяв, наконец, материализм как «человеческое отношение», он искусно охарактеризовал его неподлинность: «Я должен определить её как субъективность тех, кто стыдится своей субъективности»<sup>2</sup>. Материалисты Лefевр и Гароди и троцкист Навиль предвещают приход человека, который «изберёт свободно и ясно» «доктрину, разрушающую мысль». Утверждая, что мышление детерминировано материей, они тем не менее требуют добровольного принятия своих идей. Такой материализм есть «монстр, неуловимый Протей, великое и исполненное противоречий подобие»<sup>3</sup>. Хотя

<sup>1</sup> J. P. Sartre, «Materialism and Revolution», in *Literary and Philosophical Essays* (N.Y., 1967) 212.

<sup>2</sup> Ibid., 315.

<sup>3</sup> Ibid., 321. См. критику «Материализма и революции» с точки зрения марксистского гуманизма; Dionys Mascolo, *Le Communisme: révolution et communication, ou la dialectique des valeurs et des besoins* (Paris, 1953) 375-406. Масколо вышел из компартии, и его книга отражает тенденцию к гегельянскому прочтению марксизма в свете «Рукописей 1844 г.». Тем не менее, он не принимает сартровскую критику материализма. Коротко говоря, он утверждал, что Сартр толкует не о подлинном марксизме, но о том, что представляют несколько партийных интеллектуалов. Настоящий реализм для него представляет собой диалектику потребностей, которые он описал в своей революционной книге. Однако он отметил, что статьи Сартра «содержат самые интересные ошибки из тех, которые делали в последнее время относительно субъекта» (405). См. также противоречия в ответах партийных марксистов Р. Гароди и Э. Мунье на «Материализм и революцию»: Garaudy, «Impuissance et malfaisance du spiritualisme politique», *Cahiers du Communisme*, 23:3 (March, 1946) 212-223; E. Mounier, «Autour du communisme», *Esprit*, 14:122 (May, 1946) 855-857; и Garaudy, «Le Communisme et la liberté», *Cahiers du Communisme*, 23:8 (Aug., 1946) 706-720. Попытка Сартра показать, что французский марксизм или, по меньшей мере, интеллектуалы-коммунисты, не имеют ничего общего с социалистической революцией, поскольку их теория ничего не говорит о свободе, необходимой для революции, и свободе в грядущем социалистическом мире, вызвала у Гароди и его товарищей крайнее раздражение.



Сартр выбрал верное направление атаки, в своей защите он использовал принцип, который коммунисты не признавали: независимость мышления.

Материализм, эта варварская доктрина, всё ещё оставался для Сартра привлекательным, потому что, в конце концов, это была доктрина, представлявшая во Франции единственную освободительную силу.

*Я знаю, что единственная возможность спасения заключается в освобождении рабочего класса; чтобы знать это, не нужно быть материалистом, поскольку факты налицо. Я знаю, что как интеллектуалы мы должны обратиться к пролетариату. Не побуждает ли меня такое размышление к саморазрушению? Не должен ли я отныне отказаться от прежних критериев, мыслить противоречиями, разрываться между несовместимыми положениями, утратить даже ясное сознание самого себя, закрыть глаза и не размышляя пуститься в полёт, который приводит к вере?*<sup>1</sup>

В этом пассаже Сартр сформулировал позицию, которой он будет придерживаться в течение двух десятилетий: коммунистическая философия карикатурна; коммунистическая политика прогрессивна. Несмотря на спорность такого положения, заключение напрашивается само собой: коммунистическая партия должна принять экзистенциализм Сартра. Эта тщетная надежда породила все двусмысленности сартровских мысли и действия. Варьирование темы отвращения/привлекательности для Сартра ФКП составляет лейтмотив его мысли.

Вторая часть «Материализма и революции» призвала марксистов признать примат субъективности: «Мы можем назвать революционными такую партию или партийца, чьи акты интенционально готовят революцию»<sup>2</sup>. Люди свободны в своей ситуации, и «всякий может стать революционером», даже такой капиталист, как Энгельс. Теперь Сартр стремился к более точному определению «ситуации», чем то было сделано в «Бытии и ничто», примерно так, как это делали марксисты: капиталистическое общество разделяет мужчин и женщин на буржуазный и пролетарский классы; капитализм репрессивен, а потому требует революционного действия. От радикальной свободы 1943 г. он не отступил ни на дюйм: «ту возможность *возвыситься* над ситуацией, чтобы получить её перспективу... мы и называем свободой. Никакой материализм, каким бы он ни был, никогда не сможет её объяснить»<sup>3</sup>. Как и в «Бытии и ничто», Сартр утверждал, что революционная мысль требует трансценденции человека, поскольку лишь это «ставит судьбу человека под вопрос», требуя «полного объяснения человеческого состояния». Человек революции должен прозревать будущее как возможность и противостоять себе как подлинно свободное существо.

К 1946 г. во Франции появился конкурирующий образ Маркса, Маркса «Рукописей 1844 г.», которого коммунистическая партия игнорировала.

<sup>1</sup> «Materialism and Revolution», *op. cit.* 221.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 224.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 235-236.

Сартр прокламировал совместимость своей мысли с мыслью молодого Маркса, сожалел о его «злосчастной встрече с Энгельсом»<sup>1</sup> и не мог понять, почему этот Маркс обозначал свою философию как материализм. Экзистенциалист различал молодого, «хорошего» Маркса и Маркса старого, «плохого», не ища единства в его мысли и прокламируя своё нежелание мириться с властью капитализма как экономической системы. Таким образом, Сартр оставался открытым для обвинения, в 1946 г., возможно, вполне уместного, в том, что он плохо разбирается в марксизме. Кроме того, он избегал щекотливой проблемы, заключающейся в том, что капитализм представляет собой внешнее положение вещей, автономную систему.

Сартр требовал, чтобы коммунисты приняли его философию сознания, потому что лишь она одна не искажала основное «условие» существования. Материалисты же скатываются к детерминистскому пониманию общества, отражающему американский тейлоризм и бихевиоризм, который есть по сути консервативное оправдание существующего общественного порядка. Материалисты в большинстве своём, подобно Роже Гароди, впадают в дурную веру, когда прокламируют: «Я - коммунист без озабоченности»<sup>2</sup>. Сартр отвечал им:

...Все эти Гароди трусоваты. В коммунизме они ищут не освобождение, но укрепление дисциплины; больше всего они боятся свободы; если они и откажутся от априорных ценностей того класса, из которого они вышли, так это лишь затем, чтобы обрести априорные элементы в научном знании и на уже исхоженных тропах истории. Никакого риска и никакой озабоченности; во всём царит определённость, а результаты гарантированы.

Сартр задал материалистам неудобные, но важные вопросы: каких людей они формируют? Философия коммунистической партии с её иерархической организацией не способствовала самоопределению рабочего в революционном сознании, но душила свободу рабочего мифической доктриной и бюрократическим аппаратом. Отстаивая свою философию субъекта перед марксистами, которые не желали о ней слышать, Сартр оказался в трудной ситуации. Насмешки, которые ему приходилось сносить в 1940-е и 1950-е гг., не лишили его здравомыслия. В 1960-х гг. самые партийные из партийных марксистов приняли его советы, высказанные в 1946 г. В рецензии на книгу Люсьена Сэва «Marxisme et théorie de la personnalité» (1969) марксист Морис Кавейн признал правоту сартровской критики. На самом общем уровне лакуны, которые Сартр обнаружил в марксизме, - недостаток теории личности - остаются фактом первостепенного значения. Даже если

<sup>1</sup> *Ibid.* 248n and 245n.

<sup>2</sup> *Literature of the Graveyard*, *op. cit.*, 56.

<sup>3</sup> «Materialism and Revolution», *op. cit.*, 249.

необходимо отказаться от субъективистских терминов, в которых Сартр сформулировал вопрос, нужно признать её уместность»<sup>1</sup>.

Статья «Материализм и революция», написанная в разгар холодной войны, могла быть расценена как пособничество капиталистическому противнику. После 1948 г. Сартр не стал бы столь резко выступать против коммунистической партии, опасаясь оказать помощь противному лагерю. Столкнувшись с реалиями политической ситуации, он сдержал бы свою мысль. Даже в 1946 г. он обвинял материалистов лишь в противоречиях. Они признавали «правоту» за политиками, которых он не одобрял. Сартру предстояло пройти трудный путь, постигая, что нелегко выдержать ответственность за гармонию истины и революции, когда мысль погружена в мир, когда она находится в «ситуации», когда превалирует диалектика разума и истории.

В своей статье 1946 г., в которой он высказал самую острую за все эти годы критику в адрес компартии, Сартр представил много аргументов, которым материалисты не могли ничего противопоставить. Но он не предложил никакой альтернативы. Его собственный экзистенциализм еще только шёл к интеграции понятия «свободного» сознания с понятием социальных взаимодействий, и более того - к интеграции диалектики сознания с понятием природы. Чего «Материализм и революция» действительно достигла, так это понимания того, что «Бытие и ничто» было во многих отношениях неадекватно, и что в будущем его положения предстояло пересмотреть. В следующем пассаже Сартр дал набросок положений, которых прежде у него не было:

Революционная философия должна представлять собой плюральность свобод и показывать, каким образом каждый может быть объектом для другого, сам оставаясь в то же время свободным. Лишь эта обоюдность свободы и объективности может прояснить сложные понятия принуждения, конфликта, отказа и насилия. Поскольку подавляется всегда именно свобода, но подавлять её можно, лишь отдавшись в той или иной мере этому подавлению, то есть представляя собой вещь для Другого. Революционное движение и его расчет на то, чтобы завести общество перейти от состояния насилия, в котором отчуждаются свободы, к другому состоянию, основанному на взаимном признании, следует понимать в этих терминах<sup>2</sup>.

Здесь содержатся зачатки социальной теории, к разработке которой Сартр обратится в 1960 г. в «*Critique de la raison dialectique*». Двойная перспектива свободы и объективности и, кроме того, соучастие субъекта в собственном отчуждении, стали основополагающими понятиями в этой позднейшей работе.

<sup>1</sup> Maurice Caveing, «Le Marxisme et la personnalité humaine», in *Psychologie et marxisme* (Paris, 1971) 198.

<sup>2</sup> «Materialism and Revolution», *op. cit.*, 251.

## б) Литература и марксизм

До Второй мировой войны Сартр считал себя прежде всего писателем. Литература была для него абсолютной ценностью, чем-то самодостаточным, призывающим возвыситься над своим временем, способом постигнуть человеческие свершения, выходя за пределы истории. Потом история грубо вторглась в жизнь писателя; Сартр воевал, попал в плен и был интернирован; он присоединился к Сопротивлению. По окончании войны перед ним встал вопрос о возвращении к прежней жизни или к началу новой. Он выбрал перемены.

Его первым шагом было основание совместно с друзьями журнала «*Les Temps Modernes*», который позволял говорить о новой ситуации писателя, который больше не мог писать для вечности, который выбрал действие, который был «ангажирован»<sup>1</sup>. В редакционной статье «*Les Temps Modernes*», озаглавленной «Что такое литература?», и в серии публикаций в 1947 г. (представлявших собой ответ на критику первой статьи) Сартр начал процесс деконструкции собственной идентичности и поиска новых способов писать в пределах истории. Он искал гегелевское «универсальное основание», чтобы воплотить абсолютное в относительном. «...Наша позиция была уникальна тем, что война и оккупация поместили нас в разваливающийся мир. Заставили нас опять увидеть абсолют в лоне реальности»<sup>2</sup>. Признав своё прошлое как предрассудок «литературного идеализма», свойственного писателю, ратуящему за «свободную субъективность», Сартр двинулся в направлении ответственности за мир. Но как далеко он мог продвигаться? Что может литература в век революции?

Сартр чувствовал, что задача писателя заключается в том, чтобы вызвать конфронтацию читателя с его миром как «соглашение о великодушии между автором и читателем»<sup>3</sup>. Писатели должны быть «янсенистами», пребывающими в «противоположных ситуациях», как Паскаль, показывавший «плотность бытия» в реальности повседневной жизни. Иными словами, писатель заостряет конфликты жизненного мира, манифестируя обыденное как метафизическое, как драму абсолютной свободы. Литература может вызвать к жизни «человеческое состояние» в его «конкретной всеобщности»:

<sup>1</sup> Об основании «*Les Temps Modernes*» см.: E. Mounier, «Le message des Temps Modernes et le néo-stoïcisme», *Esprit*, 13 (Dec, 1945) 957-963. Первая редакция «*Les Temps Modernes*» была непостоянной: Сартр, Мерло-Понти, де Бовуар, Р. Арон, М. Лейрис, А. Оливье, Ж. Полан и другие. Всех этих авторов объединяли лишь участие в Сопротивлении и антифашизм. Расколы и разлады начались очень скоро, например, Арон в 1946 г. ушёл в «*Le Figaro*», весьма консервативную антикоммунистическую газету. Оливье в том же году переметнулся в голлистский «*R.P.F.*».

<sup>2</sup> *What Is Literature?* *op. cit.*, 148. (Здесь и далее статья цитируется по рус. переводу: Сартр Ж.-П. Что такое литература? Слова. Минск: Попурри, 1999. С. 186.) См. превосходное исследование сартровского театра: Pierre Verstraeten, *Violence et éthique* (Paris, 1972).

<sup>3</sup> *Ibid.*, 159. (Сартр Ж.-П. Что такое литература? С. 49.)

она заставляет человека переживать мир как абсолютную возможность «делать историю». В этом процессе литература становится моделью творческих возможностей человека, давая ему шанс «оспорить отчуждение труда» и представляя человека как «созидательную активность». От внутреннего мира Рокантена из «Тошноты» Сартр повернулся к историческому миру Матье Деляру «Века Разума». Созерцательная озабоченность первого стало в деятельности второго свободой. «...Литература *exis'a* [бездействия], должна уступить место литературе *praxis'a*»<sup>1</sup>.

Вопрос об аудитории, к которой обращается эта литература Праксиса, оставался открытым, и ответы на него Сартра лишь подчёркивали двусмысленность его положения в послевоенной Франции. Пролетариат не станет читать романы, представляющие собой буржуазную литературную форму, а озабоченность писателя-экзистенциалиста, утверждал Сартр, вполне буржуазна. Он несмело предполагал, что его аудиторию составляют мелкие буржуа, та группа, из которой он сам вышел, чью ситуацию он знал и мог описать. Эта европейская буржуазия пребывала в кризисе, её власть присвоили «не европейский» и «не-буржуазный» гиганты, США и СССР. Сартр испытывал дискомфорт от того, что его аудитория ограничивается мелкими буржуа, в то время как сам он занял марксистскую позицию и утверждал, что «судьба литературы в наши дни тесно связана с судьбой рабочего класса»<sup>2</sup>.

«Ситуация писателя 1947 г.» не обнадеживала. Из нарождающегося неопределённого смещения «буржуа, интеллектуалов, учителей и некоммунистических рабочих», не-революционных и презираемых классов Сартр, используя новые медиа, надеялся выковать орудие перемен. В то же время было необходимо бросить вызов господству компартии над рабочими, не становясь приспешником капиталистов. Для писателя ситуация была такова:

... нужно одних убедить в необходимости революции для осуществления царства конечных целей. Только такое напряжение, если мы сможем его выдержать, объединит наших читателей. Короче, в наших произведениях мы должны отстаивать свободу личности и социалистическую революцию. Часто говорят, что они несовместимы, но мы доказываем только, что они взаимозависимы<sup>3</sup>.

В это время Сартр был самым популярным писателем во Франции, а возможно, и во всей Европе, не имевшим собственной аудитории. Часто обсуждаемый, чувствуемый и неподражаемый, расхваливаемый в буржуазной прессе, он хотел, чтобы его читатели не говорили о нём за коктейлями, не разбирали нюансы его образности и иронии, но действовали, изменяя мир.

<sup>1</sup> *Ibid.*, 165.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 175. (Сартр Ж.-П. Что такое литература? С. 219.)

<sup>3</sup> *Ibid.*, 191. (Сартр Ж.-П. Что такое литература? С. 240.)

Хотя Сартр взвалил на себя тяжёлую задачу посредничества между двумя группами, ни одна из которых в существующем виде его не удовлетворяла, он никоим образом не достиг адекватного синтеза противоположностей. В конце концов, он всё ещё оставался писателем, полагавшим, что литература «самодостаточна». Он защищал «свободу личности» наряду с недостаточно ясно определённой «социалистической революцией». Сводится ли социалистическая революция к сталинизму? В буржуазном обществе никогда не было социалистической революции; почему же теперь она должна произойти во Франции? Потому что Сартр должен добиться «единства» своей аудитории? Станет ли литература как таковая организованной силой? Если сам он не сможет каким-то волшебным образом объединить свою аудиторию, то кто придёт ему на помощь: какие организации станут сотрудничать с ним? Предложенный не поступало. Сартр, оказавшийся в изоляции буржуазный *литератор*, взял на себя роль революционного лидера и, более того, выступая от лица индивидуалистической литературы, рассеивал читательскую активность, претендуя на социальные перемены.

И всё же в этом что-то было, что-то, эхом откликающееся на столетие неустойчивого альянса между романтизмом и социализмом, что-то, предвещавшее шаткий синтез культурной революции и социализма «новых левых» 1968 г., нового сознания и новой социальной структуры. Конец отчуждения, разрушение последних оплотов благосостояния должны были стать неотъемлемой частью ликвидации частной собственности. У него было много предшественников, от Руссо и поэта-законодателя Шелли до гётевской утопии освобождения рабочих в финале «Фауста» и сюрреалистов. Можно даже сказать, что никакая революция на Западе невозможна, пока романтизм и социализм не объединятся в теории и практике.

Попытка Сартра объединить искусство и политику в статье «Что такое литература?» в некоторой мере напоминала проект сюрреалистов первого поколения. В 1920-х гг. всевозможные художники, поэты, писатели и интеллектуалы сплотились вокруг Андре Бретона, открыв для себя революционную культуру «автоматического письма» и образы сновидений как спонтанных произведений искусства. Враждебно настроенные по отношению к буржуазии, сюрреалисты предложили новую революционную культуру, шокировавшую буржуазную душу своими кадрами и неистовым эпатажем, своей наглой непочтительностью и детскими шутками<sup>1</sup>. В серии «Манифестов сюрреализма» Бретон предложил коммунистам «революционную чувствительность» и пришёл в смятение, когда, в ответ на его заявление о вступлении в компартию, его стали спрашивать о сталелитейной промышленности в Италии. Любопытно, что многие из тех, кто был связан

<sup>1</sup> Группа «philosophies» (Политцер, Лефевр, Низан и др.) в 1920-х гг. была близка к сюрреалистам. Критику идеалистической философии Низана (*The Watchdogs*, trans. by Fittinghoff (N.Y., 1971)) можно рассматривать в равной степени как марксистскую критику, и как неопределённую сюрреалистско-экзистенциалистскую критику существующей официальной философии.

с группой сюрреалистов, – Арагон, Навиль, Элюар, Фридман – позже стали ведущими интеллектуалами-марксистами, коммунистами или троцкистами, не высказывавшими ничего, кроме презрения, в отношении «безумств» своей юности. Бретон тоже какое-то время равнялся на Троцкого. Враждебность Сартра к сюрреалистам, возможно, происходила не столько от философских разногласий, сколько от эмоционального неприятия. Принадлежа к более раннему литературному движению, Сартр стремился синтезировать революционную культуру и чувствительность с рабочим движением. В 1947 г. Навиль и Фридман могли видеть собственное прошлое в сартровском экзистенциализме в большей степени, чем мог предположить Сартр.

Обобщая, можно сказать, что Сартру было крайне трудно транслировать философские сходства экзистенциализма с марксизмом в революционную литературную практику. Показательно, что он нечасто возвращался к этой теме после 1947 г., переключившись на политическую деятельность или философские проблемы экзистенциальной социальной философии. Хотя он продолжал писать пьесы и рассказы, он больше не акцентировал проблему революционной эстетики, по крайней мере до своего исследования о Флобере.

### c) *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire*

Отвергнутый коммунистической партией, Сартр остался без политической доктрины как раз в тот момент, когда он осознал необходимость политической деятельности. «Les Temps Modernes», в послевоенные годы публиковавшего антиимпериалистические и антикапиталистические статьи, было недостаточно. Во время войны он подмочил свою политическую репутацию неудачей «Socialisme et liberté», созданного совместно с Мерло-Понти и де Бовуар. Недостаток опыта и отказ от сотрудничества с коммунистами привели к краху организации вскоре после её создания<sup>1</sup>. С 1943 г. до самого Освобождения Сартр принимал участие в «Comité National des Ecrivains», группой сопротивления, возглавляемой коммунистами. Теперь, в 1948 г., Сартр снова вошёл в мир политики, выступив как один из членов-учредителей «Rassemblement Démocratique Révolutionnaire». RDR, который компартия немедленно заклеила как агента Уолл-Стрит, возглавляли левые писатели и активисты некоммунистического толка<sup>2</sup>. Самой видной фигурой был Давид Руссе, еврей и бывший троцкист, побывавший в нацистских лагерях. В годы холодной войны, когда коммунистов изгнали из Французского правительства, его печатный орган «La Gauche» стремился насколько возможно привлечь внимание нейтрально настроенного среднего класса и рабочих к программе демократии, антисталинизма и мира<sup>3</sup>. Цели

<sup>1</sup> M. Burnier, *Choice of Action*, trans. Murchland (N.Y., 1969) 10-11.

<sup>2</sup> См. доброжелательные оценки RDR: *ibid.*, 54-66.

<sup>3</sup> Sartre, Rousset, and Rosenthal, *Entretiens sur la politique* (Paris, 1949) 19-20. Впервые опубликовано в *Les Temps Modernes* в 1948 г.

RDR заключались в том, чтобы де-бюрократизировать компартию, вернуть её революционность и направить французскую политику по «третьему пути», отличному как от США, так и от СССР. Нейтралитет должен был спасти Францию и всю Европу от уготованной ей второстепенной роли в мировой политике, то есть от становления сателлитом могущественных держав. Кроме того, это должно было стимулировать революционные перемены во Франции и привести её к подлинному, не-сталинистскому социализму.

Сартр наконец нашёл то, что, как он полагал, могло разрешить противоречия его позиции: экзистенциализм и марксизм, писательство и активизм, философский идеализм и политический материализм, изоляционизм мелкого буржуа и положение философа ответственности. Мерло-Понти присоединился к нему, но не питая столь радужные надежды, как Сартр<sup>1</sup>. В конце концов отсутствие энтузиазма у Мерло-Понти оказалось оправданным, поскольку RDR всё больше тяготел к откровенно антикоммунистической позиции и враждебности по отношению к обоим экзистенциалистам и наконец развалился, не достигнув ни одной из своих целей, в июне 1949 г.

Флирт Сартра с политикой в RDR ознаменовал важный этап в его стремлении объединить мысли и действие. После распада RDR он не мог достигнуть этой синтетической идентичности вплоть до событий мая 1968 г. В течение двадцати лет он находился под влиянием компартии, единственной значимой силы левой ориентации. Поскольку компартия так никогда и не оправдала ожиданий Сартра, в эти годы его положение как постороннего и сочувствующего оставалось в лучшем случае трудноопределимым, а в худшем – смешным. Он отчаянно нуждался в некоммунистическом левом движении, которое могло бы стать в каком-то смысле экзистенциальным субъектом истории, агентом перехода к социализму, не опровергавшим его концепт радикальной свободы.

Лишь так философия Сартра могла обрести связь с «ситуацией», с существующим обществом. После развала RDR и отказа сотрудничать с троцкистами и социалистами политика Сартра всё больше и больше сводилась к иконоборческим усилиям найти некий слабый след экзистенциализма в марксизме-ленинизме Французской компартии, хоть какой-то намёк на подлинно свободный авангард в репрессивном политическом аппарате сталинистов. Разоблачение московских судебных процессов 1938-1939 гг. и советских трудовых лагерей конца 1940-х гг., война в Корее в начале 1950-х, остывание боевого духа пролетариата после подавления забастовок 1952 г., вторжение в Венгрию в 1956 г. – все эти события, свидетельствующие о том, что революция в Советском Союзе оказалась предана или по

<sup>1</sup> Albert Rabil, *Merleau-Ponty: Existentialist of the Social World* (N.Y., 1967) 105. См. также: Sartre, «Merleau-Ponty», *Situations* (N.Y., 1969) 180-181, где Сартр переосмысливает свой опыт участия в RDR; R. Toulement, *L'Essence de la société selon Husserl* (Paris, 1962) и Dick Howard «Ambiguous Radicalism», in G. Gillan, éd., *Horizons of the Flesh* (Carbondale, 1973) 143-159.

крайней мере споткнулась, побуждали Сартра или вновь обратиться к марксизму компартии, или вернуться к предвоенной литературной изоляции. Таким образом, лишь в 1948-1949 гг. в RDR он мог посвятить себя политической деятельности в Европе, соответствовавшей его убеждениям.

В 1948 г. состоялась беседа Сартра с Давидом Руссе и Жераром Ронзенталем, опубликованная как «Entretiens sur la politique» и в 1949 г. выдержавшая по меньшей мере двадцать изданий. В этой книге, представлявшей собой манифест RDR, Сартр совершенно отказался от антимарксизма «Материализма и революции» и попытался произвести синтез марксизма и экзистенциализма применительно к существующей политической ситуации. Теперь он утверждал, что старый конфликт между человеком и обществом преодолён, что идеализм и материализм наконец-то переосмыслены в том движении, которое воплощает «третий путь»: «...Старый конфликт между индивидуализмом и обществом члены RDR рассматривают как трансцендированный... наша цель - интеграция свободного индивида в общество, которое мыслится как единство свободных в своих действиях индивидов»<sup>1</sup>. В отличие от компартии, политическая линия RDR определяется низами, ячейками на местах, где каждый активно участвует в принятии решений. Отделения RDR - своего рода лаборатории, в которых рабочие приобретают опыт и учатся быть лидерами, становясь таким образом новыми, свободными субъектами истории. RDR должен был стать подлинно марксистской организацией, поскольку классовая борьба здесь сопровождалась «эмансипацией пролетариата». Отдалённые цели социализма, рабочий контроль и управление предприятиями были реализованы в пределах групп RDR таким образом, чтобы внешнее ниспровержение капиталистической собственности согласовывалось с внутренним революционным сознанием.

Наконец-то гуманистический марксизм занялся формированием экзистенциальных субъектов. Сартр сделал новый марксизм с его понятием отчуждения центром критики капитализма, предпринимаемой RDR. Цель RDR состояла в «освобождении» от отчуждения, т.е. в подлинном коммунизме.

...Человек, как сказал Маркс, пребывает в состоянии отчуждения; иными словами, он не владеет собственной судьбой, собственной жизнью, собственным трудом; его идеи сформированы не им... Мы стремимся освободить его одновременно и от мистификаций на идеологическом уровне, порождающих предвзятости на пути демократического осуществления его свободы, и от всех форм эксплуатации на социальном уровне, делающих его человеком отчуждённым.<sup>2</sup>

RDR принял Маркса-гуманиста, утверждавшего, что человек способен постигнуть и сформировать свою собственную историю, свою собственную «ситуацию», выражаясь языком сартровского «Бытия и ничто». Мар-

<sup>1</sup> *Entretiens sur la politique*, op. cit., 40.

<sup>2</sup> *Ibid*, 39.

ксизм и экзистенциализм сделали гигантский шаг к сближению. Здесь марксизм признавал роль субъекта в создании истории, а экзистенциализм обрёл наконец реальные ситуации, связывавшие индивидов чем-то большим, чем «взгляд», ситуации, в которых свободный субъект делал выбор.

Сартр рассчитывал, что RDR разрушит не только социальные структуры капитализма, но и, как верно поняли Лукач и Грамши, буржуазную идеологию, усвоенную рабочим классом. Подлинная демократия, подлинный анти-авторитаризм должны были включать в себя критику декартовского идеализма средствами экзистенциализма. «Культуру» капитализма в самом широком смысле, его «воспитание» предстояло покорить новой революционной культуре и впитать революционным группам, участвующим в этом движении. Сартр здесь предвосхитил идеи «новых левых» 1960-х гг.; его экзистенциализм становился политическим: «Очевидно, что сознательный отказ масс от авторитарных принципов и осуществление постоянной самокритики, а также критики, направленной против институций и политиков, предполагает, что самые широкие социальные слои получают доступ к культуре...»<sup>1</sup>. В состоянии интеллектуального экстаза, чувствуя, как улетаются антиномии его жизни, Сартр экспансивно возвещал пришествие «подлинной свободы». Все аспекты практической деятельности членов RDR были превосходством дуализма либерализма и идеализма. Речи и споры утратили абстрактный характер; деятельность группы RDR отражала реальные потребности, родившиеся не у частного мыслителя, но у активных политических групп, указавших пути их реализации. Потребности членов RDR были не «слепыми и пустыми» рациональными суждениями, не имевшими отношения к практике, но, скорее, рождались из политической активности: «Одним словом, конкретная мысль есть мысль о производителях и потребителях, исходящая из потребностей и нужд производства, которое является их основанием, и потребления, удовлетворяющего их потребности и покупательную способность. Такая мысль не может быть ложной»<sup>2</sup>. В высшей степени гегельянски настроенный, Сартр свидетельствовал о рождении нового субъекта, мыслителя, участвующего в политике, несущего новые отношения между субъектом и объектом, диалектические отношения, закладывающие основания новой эпистемологии, в которой всякая мысль верна! Недостатки идеализма оказались не философскими, но практически: в новой демократической и социалистической практике интеллектуальные вопросы становились вопросами об изменении мира. Абстрактные критерии истинного и ложного были трансцендированы. И наконец, теория RDR была не чем иным, как экзистенциальным марксизмом.

Должно быть, Сартр не без грусти смотрел на то, как его мечты испаряются: коммунисты атаковали, количество приверженцев увеличивалось слишком медленно, руководство становилось антикоммунистическим, а не

<sup>1</sup> *Ibid*, 139-140.

<sup>2</sup> *Ibid*, 106.

нейтральным. Он замолчал; но, что гораздо хуже, он не дал никакой критики своего приключения в RDR и позднее приписывал своё фиаско политической неопытности. Он горько сетовал на то, что Руссе использовал его для своих антикоммунистических целей, которые он никогда не одобрял. В исторической перспективе слабость политики RDR происходила больше из французских социально-экономических условий, чем от слабости его руководства, от идей Сартра или от международного контекста холодной войны. Сартровская политика экзистенциального марксизма требовала более развитого технологически общества, пост-дефицитарной экономики и нового рабочего класса, который отчуждение заботило бы в большей степени, чем материальный недостаток и эксплуатация. Такая социальная база появилась или, по крайней мере, начала появляться только в 1960-х гг., после того как де Голль взял курс на частичный дирижизм, технократическую политику, которую одобрили, выражаясь мальтузиански, третий индустриально-революционный сектор, консервативно настроенный капиталисты и мелкая буржуазия, владеющая нерентабельными малыми предприятиями. Только тогда новый рабочий класс стал авангардом революции, показав старому рабочему классу, что политика компартии устарела.

#### 4. Экзистенциальный марксизм Мерло-Понти

Сартр осознавал свою политическую наивность. Но, если ему нечему было учиться у интеллектуалов компартии, то своего друга Мерло-Понти, направлявшего его в политических вопросах, он слушал охотно. Он всегда признавал, сколь многим обязан Мерло-Понти, показавшего ему, что политика и метафизика не противоположны, но взаимосвязаны<sup>1</sup>. Именно Мерло-Понти, превосходивший в своей «левизне» Сартра 1940-х гг., писал политические статьи в «*Les Temps Modernes*», и именно Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» и «Гуманизме и терроре» устранял исторические и социальные недостатки экзистенциализма. Говоря о дебатах между экзистенциалистами и марксистами, мы должны последовать за мыслью Мерло-Понти 1940-х гг., а затем проследить болезненную переориентацию сартровского мышления в начале 1950-х гг. Движение экзистенциалистов к марксизму наилучшим образом высвечивается в диалоге между Сартром и Мерло-Понти.

Загадочный и одинокий, Мерло-Понти не водил близкой дружбы с Сартром, даже когда они вместе работали в организациях военной поры или в долгие годы «*Les Temps Modernes*». Тем не менее, биографии этих двух людей были замечательно похожи: оба происходили из мелкобуржуазной среды, оба учились в Эколь Нормаль, оба вступили в группу «*Socialisme et liberté*», оба были экзистенциалистами, оба слушали лекции Кожева о Гегеле, оба придерживались левых взглядов. Несмотря на такое сходство, они

<sup>1</sup> «Merleau-Ponty», *Situations*, *op. cit.*, 176.

двигались в противоположных направлениях. Со времён Освобождения и до 1950-х гг. Мерло-Понти, в отличие от Сартра, был близок к коммунистам. В 1950-х гг. их траектории сходились и расходились; Мерло-Понти отходил от марксизма, а Сартр приближался к нему. К 1955 г. Мерло-Понти совершенно утратил интерес к марксистской политике и мысли, тогда как для Сартра только начинался период, когда марксистская теория представляла для него исключительный интерес. Можно сказать, что, когда Мерло-Понти в 1955 г. окончательно отошёл от дебатов между экзистенциализмом и марксизмом, Сартр принял дистанцию от своего друга, решительно пересмотрев своё раннее понимание экзистенциализма. Когда в 1961 г. Мерло-Понти неожиданно умер, Сартр только что закончил самое значительное экзистенциалистское исследование марксизма, «*Critique de la raison dialectique*». Однако в предшествующий период, в 1940-е гг., Мерло-Понти яснее других видел необходимость ревизии экзистенциализма. Его мысль была обоюдоострой: он стремился реформировать экзистенциализм в соответствии с марксистской доктриной и преодолеть ригидность французского марксизма в соответствии с экзистенциалистской мыслью. Он рассчитывал выстроить новый храм интеллекта между двумя учениями. Таким образом, нам следует рассмотреть предпринятую Мерло-Понти ревизию экзистенциализма, а затем и его критику марксизма. После этого, в следующей главе, мы обратимся к мучительным блужданиям Сартра, который отталкивался от того, что оставил Мерло-Понти и продолжал выстраивать синтетическую структуру экзистенциального марксизма, начало которой положил его друг.

##### а) Понимание свободы у Мерло-Понти

Исследование предпринятой Мерло-Понти попытки поместиться между сартровским экзистенциализмом и сталинистским марксизмом компартии можно начать с его понимания экзистенциальной свободы в «Феноменологии восприятия» (1945). Появившись через два года после «Бытия и ничто», «Феноменология» Мерло-Понти, его главная работа, развивала экзистенциализм, по духу очень близкий сартровской книге, однако отходила от него в критические моменты, там, где дуалистическая сартровская онтология «в-себе» и «для-себя» объявляла социальную теорию невозможной. В своей рецензии на «Бытие и ничто», написанной для «*Les Temps Modernes*», Мерло-Понти сетовал, что «антитеза моего видения себя и видения меня другим, а также антитеза в-себе и для-себя зачастую представляются альтернативными, вместо того чтобы быть описаны как неразрывно связанные по сути и терминологически»<sup>1</sup>. В целом же он приветствовал книгу Сартра<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Sense and Non-Sense*, *op. cit.*, 72.

<sup>2</sup> В то время Мерло-Понти считал положения сартровского экзистенциализма «Бытия и Ничто» основополагающими. Его главу о свободе в «Феноменологии восприятия» никоим образом не следует рассматривать как неприятие Сартра. В подтверждение этому мы

и оставался лояльным сартрианцем по крайней мере до «Les Aventures de la dialectique» (1955). Однако его не удовлетворяло отсутствие у Сартра социальной философии и стремился восполнить это упущение, вводя новые экзистенциалистские категории. В порядке дружеской критики он обозначил задачи, оставшиеся нерешёнными для экзистенциализма:

Мы должны проанализировать вовлечённость, тот момент, когда субъективное и объективное состояния истории сходятся воедино, когда классовое существование предшествует социальному и феномену со-существования. «L'Être et le néant» ещё не предлагает такой социальной теории, однако поднимает проблему реципрокных отношений между сознанием и социальным миром столь решительно, сколь только возможно, отказываясь допустить свободу вне ситуации и делая субъект ни в коем случае не отражением... но «рефлексирующей рефлексией» в соответствии с марксизмом<sup>1</sup>.

Сартр преодолел идеализм, но не окончательно.

Ради завершения проекта экзистенциализма «Феноменология восприятия» переносит центр анализа с противоположностей бытия и ничто, самости и мира, субъекта и объекта в пространство между ними: intersubjective пространство восприятия и тела. Возвращаясь к гуссерлевскому понятию интенциональности, Мерло-Понти помещается в этой связи, в этом двойственном пространстве, в этом междумирии. Вместо того, чтобы сосредоточиться на сторонах этой диады, чтобы показать из взаимосвязь, как это сделал Сартр, он начинает непосредственно с самой связи. По Мерло-Понти, феноменологией в этом смысле занимался не только основатель феноменологической школы Гуссерль, но также Гегель, Кьеркегор, Маркс, Ницше и Фрейд<sup>2</sup>. Что ещё важнее, феноменология позволяет объединить и превзойти идеализм и материализм.

До Мерло-Понти вопрос о теле рассматривал Сартр, посвятив большой раздел «Бытия и ничто» ниспровержению картезианского дуализма тела и разума, эмпирицистской «теории «чувственных данных», сводившей тело к пассивной машине по обработке информации, и вездусущей тенденции общественных наук, в особенности психологии, понимать тело как инертную вещь. Сравнивая схожие интенции Сартра и Мерло-Понти, мы можем сказать, что именно последний в своей «Феноменологии» пошёл дальше в представлении активной стороны тела в опыте, смело заявив о сексуальности тела, а самое главное, верифицируя присутствие тела наряду с другими как позитивный аспект интеракций, в отличие от Сартра, для которого оно было досадным вторжением в приватность Самости. Мерло-

можем сослаться на выступление Мерло-Понти в защиту экзистенциализма на Международной Конференции 1945 г., в ходе которой Лукач изругал всех экзистенциалистов как l'Homme privé. Merleau-Ponty, et al., «Deux philosophies de Europe: Marxisme-existentialisme», *La Nef*, 3:24 (Nov., 1946) 87-98.

<sup>1</sup> *Sense and Non-Sense*, op. cit., 81.

<sup>2</sup> *Phenomenology of Perception*, trans. C. Smith (London, 1962) viii.

Понти гораздо лучше, чем Сартр, уловил тело как стержень бытия-в-мире, облегчив согласование с марксовым понятием «чувственности» человеческой деятельности.

Мерло-Понти стремился прояснить двойственность субъекта, располагающегося в intersubjective мире, чьё бытие в равной мере причастно и ему самому, и миру. Не только человек приносит в мир значение, но и мир приносит значение в человека, так что человек становится непосредственно социальным. Определяемый и тем, и другим, он пребывает в мире, воспринимая и будучи воспринимаемым через своё тело.

У слова «существовать» есть два и только два смысла: существуют либо как вещь, либо как сознание. Опыт собственного тела, наоборот, открывает нам форму двусмысленного существования... Таким образом, опыт собственного тела противостоит рефлексивному подходу, который отделяет объект от субъекта и субъекта от объекта...<sup>1</sup>

Для Мерло-Понти «тело не есть объект», это не пассивная вещь, как у Декарта и Локка, а активный субъект. В акте коммуникации тело выражает значение; оно является частью речевого акта, так что коммуникация представляет собой «взаимное утверждение меня и другого». Гегелевская «Феноменология» вновь заставила резонировать французскую мысль<sup>2</sup>.

Двойственность воспринимающего-воспринимаемого тела является диалектической, а не дуалистической. Мой взгляд на меня не более реален, чем взгляд других на меня, но оба вместе взятые в единстве различий конституируют меня как такового. Человек - не простое единство, но единство синтетическое, включающее и мир, и эго. «Феноменология восприятия» прекрасно разъясняет недоразумения, связанные с этой двойственной реальностью: нетрудно заметить, что самость отделяется от самой себя, вываривается для себя привилегию, ищет собственную автономию, а тем самым реифицирует себя как мыслящую вещь. Чтобы уловить двойственность intersubjective самости, следует признать ненадёжность и относительность человеческой идентичности.

Заключительная глава «Феноменологии восприятия» суммирует и пересматривает сартровское понимание свободы в свете предложенного Мерло-Понти концепта двойственности. Как и Сартр, Мерло-Понти отвергает все определения свободы, истекающие как из идеалистического её понимания, так и из материалистического детерминизма<sup>3</sup>. Однако сартровский

<sup>1</sup> *Phenomenology of Perception*, op. cit., 198. («Феноменология восприятия» цит. по изд.: Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. Пер. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: «Ювента»; «Наука», 1999. С. 256-257.)

<sup>2</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 434-435. Мерло-Понти дальше всего отошёл от Сартра в изданной посмертно книге *L'Visible et l'invisible*, ed. C. Lefort (Paris, 1964) 75-141. Большой частью она была написана в 1959 г. И лишь однажды (р. 312) отсылает к сартровской «Критике», в которой, как мы увидим, многие недостатки «Бытия и Ничто» были преодолены.

концепт свободы не заходил так далеко в ситуировании субъекта, поскольку не помещал его в двойственном пространстве между интенцией и интендируемым объектом. «...Если раб выказывает свободу и живя в страхе, и разрывая свои цепи, то нельзя считать это свободным действием...»<sup>1</sup> Таким образом, Мерло-Понти соглашается с критикой марксистов, считавших Сартра нигилистом. Ситуацию следует специфицировать в большей степени, чем это сделал Сартр, придав значимость исторической и социальной реальности. Бытие-с-другими должно стать центральной структурой свободы, а не простым психологическим эпифеноменом, как это было в «Бытии и ничто».

Мерло-Понти испытывал потребность опровергнуть сталинистов, прежде чем дать адекватное определение свободы. Искусно используя возможности сартровской мысли и буквально следуя за Лукачем, Мерло-Понти напомнил сталинистам, что революционное классовое сознание есть содержание субъективности, а не объективных состояний:

...Никогда не быть мне в моём средоточии ни рабочим, ни буржуа, я емь сознание, которое свободно оценивает себя как сознание буржуазное или сознание пролетарское. Действительно, моя объективная позиция в производственном цикле не в состоянии когда-либо подвести меня к классовому сознанию. .. Стало быть, возмущение не является следствием объективных условий, наоборот, воля к революции превращает рабочего в пролетария. Настоящее оценивается в свободном проекте будущего<sup>2</sup>.

В этой ревизии лукачевского концепта предписанного сознания экзистенциальный марксизм заявлял, что рабочий - прежде всего человек, и лишь затем пролетарий, добавляя к понятию объективной структуры рабочего класса человеческий, субъективный компонент.

Если диалектический материализм не привёл к пониманию истории, этого не сделал и Сартр. Его понимание свободы касалось лишь индивидуальных решений, не затрагивая решений коллективных: «...Под статистическое мышление нам надлежит подвести феноменологическое основание»<sup>3</sup>. То, как группа сплачивается посредством интересубъективности проектов, то, как «социальное пространство становится магнитным полем»<sup>4</sup>, объединяет людей вокруг общих целей - вот центральные вопросы экзистенциального марксизма, и Сартр обратился к ним в 1960-м г. в своей «Критике». Мерло-Понти указал путь экзистенциальному марксизму ещё в 1945-м г. В экзистенциальном плане революция выглядит следующим образом:

При каждом толчке, исходящем из какой-то точки социального пространства, сплочённость усиливается невзирая на различие идеологий и профес-

сий. Класс становится реальностью, и известно, что ситуация является революционной, когда единство, которое объективно связывает различные слои пролетариата... проживается в модальности восприятия какой-то общей для существования каждого слоя преграды<sup>1</sup>.

В своей критике Мерло-Понти отвергал тот марксизм, который превратился в сталинистский догматизм, для которого история больше не являлась чем-то внешним, который овеществлял двигатель, с пыхтением устремлявшийся от одной революции к другой, к вершинам коммунизма. Теперь, учитывая свободу ситуированного субъекта, он нёс в себе «случайность». «Такая философия по-прежнему рассматривает революционное событие как случайность и не находит пророчества о времени революции написанными на стене или на каких-то метафизических небесах»<sup>2</sup>. Сартрианцы допускали столь же фундаментальную ошибку, изображая человека свободно и прихотливо изменяющим собственную жизнь, волшебным образом преобразующего себя без каких-либо ограничений и пределов, - именно такие выводы слишком часто делали из прочтения «Бытие и Ничто». «...Моя свобода, даже и обладая силой завести меня куда-то ещё, не в состоянии сделать из меня того, кем я решаю быть»<sup>3</sup>. Мерло-Понти модифицировал это абстрактное представление из сартровского концепта свободы, высмеянного Лефевром и Лукачем.

«Бытие и Ничто» оставляло у читателя впечатление, что история как коллективное время есть лишь сумма индивидуальных проектов. Строго говоря, Сартр разработал учение, касающееся жизни индивида, но не затрагивающее жизни общества и не предлагающее никаких образцов. Иными словами, у него не было никакой истории. Мерло-Понти пытался исправить этот недостаток, утверждая значимость истории. Мерло-Понти искал такое основание, на котором человеческую свободу можно было бы понимать в терминах всецелого общественного движения и где история приобретала бы значимость в субъективных решениях: не существует «какая-то историческая истина, независимая от наших всегда свободных проектов и оценок», существует лишь «среднестатистическое значение этих проектов»<sup>4</sup>. Или, в иной формулировке: «...Свобода видоизменяет [смысл истории] не иначе как подхватывая тот смысл, который история ему предлагала в рассматриваемый момент...»<sup>5</sup>. Проблема заключалась в том, чтобы специфицировать характер второй части марксовской формулы, согласно которой человек делает историю, но лишь соответственно тем условиям, в которых он находится. Речь шла не об устранении сартровского концепта свободы, но придании

<sup>1</sup> *Ibid.* (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 561.)

<sup>2</sup> *Sense and Non-Sense, op. cit.*, 81.

<sup>3</sup> *Phenomenology of Perception, op. cit.*, 447. (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 564.)

<sup>4</sup> *Ibid.*, 450. (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 566.)

<sup>5</sup> *Ibid.* (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 567.)

<sup>1</sup> *Ibid.*, 437.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 442-443. (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 558-559.)

<sup>3</sup> *Ibid.*, 442. (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 558.)

<sup>4</sup> *Ibid.*, 445.



ему контекста: «Что же будет с этой точки зрения с нашей свободой, о которой мы говорили вначале? Я не могу делать вид, будто я емь ничто, постоянно выбирать себя, исходя из ничто»<sup>1</sup>. Мерло-Понти стремился вывести абсолютную свободу Сартра на новый уровень, не умаляя её радикальности: «Мы выбираем мир, а мир выбирает нас». Приобретая новое измерение, свобода «укрепляется в бытии», а то, что является нам, всецело есть двойственность воспринимающего-воспринимаемого тела. При этом не может быть вопроса о том, что обладает большим значением - человек или мир: «"Всеобщность" роли и ситуации приходят на помощь решению, и в том обмене между ситуацией и тем, кто её принимает на себя, невозможно разграничить то, что приходится на ситуацию, от того, что приходится на свободу»<sup>2</sup>. Таким образом, «с миром и другими мы связаны неразрывными узами»<sup>3</sup>, мы делаем выбор, обладая полной экзистенциальной свободой и пребывая в мире.

В целом «Феноменология восприятия» открывала экзистенциалистскому учению путь к созданию социально-исторической философии и примирению с марксизмом. Мерло-Понти подготовил сартровский экзистенциализм к схватке с марксизмом, избавив его от остаточного картезианства. Вооружённые теперь чёткими дефинициями общества и истории, экзистенциалисты могли по требованию от марксистов по меньшей мере внимательно относиться к своему концепту свободы. Теперь можно было рискнуть переосмыслить наиболее сильные стороны марксизма (критику капиталистических общественных структур) и объединить экзистенциалистское понимание сознания с марксизмом; взаимобмен между двумя доктринами сделан возможен. После того, как Мерло-Понти оправдал Сартра, следовало непосредственно обратиться к марксистам, предложив им проблематику экзистенциализма и заставить их увидеть, где они отклонились от Маркса и где сам Маркс нуждался в ревизии.

#### б) Мерло-Понти и марксизм: поиски пролетариата

После «Феноменологии» Мерло-Понти публиковал статьи, преимущественно в «Les Temps Modernes», о философии, политике и культуре, осторожно испытывая возможности экзистенциального марксизма. Эссе «Humanisme et terreur» (1947) и «Sens et non-sens» (1948) развивали сартровский экзистенциализм и утверждали гуманистический марксизм, одновременно и критикуя компартию, и симпатизируя ей. Утверждая своё понятие двойной философской ответственности, Мерло-Понти искал экзистенциальный пролетариат, который придал бы марксизму сознание субъективности, соответствующее целям свободного общества, а экзистенциализму - сознание исторической и социальной реальности.

<sup>1</sup> *Ibid.*, 452. (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 569.)

<sup>2</sup> *Ibid.*, 453. (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 571.)

<sup>3</sup> *Ibid.*, 454. (Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 573.)

В эссе «Гуманизм и террор» Мерло-Понти развивает характерное для экзистенциального марксизма понимание истории, которое могло оживить надежды на революцию в эпоху, когда советское общество уже не казалось авангардом свободы. Отправным пунктом для Мерло-Понти послужили книги Артура Кёстлера о советском коммунизме, «Le Zéro et l'infini» (переведённая как «Тьма в полдень») и «Le yogi et le commissaire», представлявшие собой антикоммунистические трактаты. Ощущение истории советскими бюрократами, увиденное через призму романов Кёстлера, было совершенно фаталистическим и детерминистским. Человек в громадной инженерии времени, безоглядно устремлённой «к высшей стадии коммунизма» оказывался не более чем винтиком. Такое представление о марксистском концепте истории разделяли не только либерал Кёстлер, но и интеллектуалы французской компартии. «Однако, - возражал Мерло-Понти, - кто сказал, что история - это часовой механизм, а человек - это колесико? Это сказал не Маркс, а Кёстлер»<sup>1</sup>. История, понимаемая как совершенно объективный детерминизм с железными законами, которые подлежат научному изучению, есть грубое искажение марксизма.

Кёстлер поднял вопрос о судьбе человека в истории, показав, что советское общество аморально, ибо его марксизм не оставлял места для автономных моральных решений. Кёстлер одним махом поддержал буржуазные демократии и осудил социализм, сделав достоянием гласности ужасающие последствия марксизма. Московские Процессы, беллетризованные в «Темноте в полдень», показали присущее социалистическому обществу варварство. Изображение революционного лидера (Рубашова-Бухарина), отвергнутого революцией, со всеми его чудовищными психологическими перверсиями, уже само по себе было достаточным для того, чтобы вынести приговор глубокой безнравственности всего социализма. Если принимать роман Кёстлера за истину, то России следовало бы осудить наряду с нацистской Германией, а капиталистическое общество признать маяком свободы.

Как и Сартр, Мерло-Понти во время Соппротивления стал непосредственным свидетелем истории. Озабоченность этой экстремальной ситуации породила у него отличный от кёстлеровского взгляд на Московские Процессы и на историю в целом. Разум и история, считал он, должны быть взаимосвязаны, а не оставаться граничащими друг с другом антиномиями, как у Кёстлера. Исторические события, рождающиеся в пылу битв, по Мерло-Понти, характеризуются случайностями и риском. В реальной исторической ситуации человек не противостоит судьбе или детерминизму, но, скорее, сталкивается с открытыми возможностями, неуверенностью, потребностью в действии без какого-либо ясного и объективного представления о его правильности. История совсем не похожа на научную лабораторию. Во время оккупации не было никакого детерминизма, но лишь ситуативная

<sup>1</sup> *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*, trans. J. O'Neill (Boston, 1969) 23.

перспектива человека, который в неё вовлечён. Как говорил Сартр, историческая деятельность характеризуется свободой и ответственностью, а не спокойной клинической уверенностью.

С точки зрения истории либеральная этика, которая судит о действиях как об автономных индивидуальных решениях, направленных против вечного стандарта справедливости, представляется абстрактной и пустой. Принимая решение бороться против Гитлера или сотрудничать с ним, присоединиться к революции или выступать против неё, или, в случае Бухарина, отстаивать насильственную коллективизацию на селе, человек действует, апеллируя к будущему, которого он не может знать: «Ведь мы уже пережили один из тех моментов, когда история приостанавливается, а институты могут исчезнуть в силу фундаментальных решений людей, когда рискуют всем, поскольку конечный результат зависит от стечения обстоятельств, объять которые взором мы не в силах»<sup>1</sup>. Вывод Мерло-Понти, скандализовавший либеральную публику, сводился к тому, что в этих чрезвычайных ситуациях не существует сколько-нибудь отчётливого различия между насилием и нравственностью, террором и гуманизмом. Нравственный мир Кёстлера, «счастливый универсум либерализма, в котором всякий знает, чем занят другой, и где, по меньшей мере, всякий живёт в ладу со своей совестью»<sup>2</sup>, представляет собой буржуазный рай, в котором позабыли о бесчеловечном капиталистическом колониализме. Напротив, террор и гуманизм идут рука об руку. Либерал, совершенно не замечающий насилия собственного общества, обвиняет революционера в том, что он принёс в мир насилие. Такое самодовольство вызывает у Мерло-Понти возмущение: насилие всегда есть, «любой закон есть насилие». Однако не все формы насилия благотворны. Предпосылка марксизма состоит в том, что насилие оправдано лишь в том случае, если оно ведёт к прекращению насилия. «Даже если марксизм есть теория насилия и оправдание террора, он несёт разум неразумию, и насилие это оправданно тем, что отличается от регрессивных форм насилия»<sup>3</sup>. По Мерло-Понти, вопрос насилия и нравственности в целом снимается пролетарским гуманизмом. Но может ли насилие, устанавливающее бесклассовое общество, стать концом насилия?

Чтобы найти ответ, Мерло-Понти призывает марксизм вернуться к гегелевским отношениям Господина и Раба как «дескрипции фундаментальных отношений между людьми»<sup>4</sup>. Тогда история предстанет как «борьба по своей сути», в которую люди вовлечены по преимуществу, сражаясь друг с другом «независимо от... обдуманных мыслей и решений в силу их... бытия в мире»<sup>5</sup>. В том понимании истории, которое предлагает Мерло-Понти, люди становятся людьми через акты насилия. Следует надеяться,

что насилие пролетариата поспособствует процессу становления человека человеком. Всё зависит от истинности или ошибочности следующей гипотезы: «Маркс видит ситуацию так, что лишь пролетариат имеет опыт свободы во всей полноте и универсальности, который Маркс считает определяющей характеристикой человека»<sup>1</sup>. Если история содержит возможность реализации человека, то пролетариат существует в универсальной ситуации, в которой насилие оправданно, поскольку её [ситуацию - А.Д.] может упразднить лишь создание нового общества. Как и Маркс, Мерло-Понти признаёт, что способствовала этому процессу, создав означенную ситуацию: унифицировав способы производства. Однако эту репрессивную зависимость следует субъективно пережить как отчуждение, прежде чем транслировать её в прогрессивное политическое действие. Лишь субъективное классовое сознание подвергшихся отчуждению рабочих может преобразовать виртуальный пролетариат в актуальный: «...существует объективная предпосылка, лежащая в основе революции, а именно - существование универсальной зависимости, и предпосылка субъективная, которая есть осознание этой зависимости как отчуждения»<sup>2</sup>. Как и Лукач в 1923 г., Мерло-Понти соединил марксистское понятие отчуждения с экзистенциалистским пониманием свободы: рабочие должны интериоризировать свою «подлинную субъективность», выработав свой собственный проект, и соответственно преобразовать свою деятельность. Они «должны пережить одновременное существование в разделённости [актуально отчуждённая рабочая сила] и в единстве [потенциально свободная рабочая сила] личностей»<sup>3</sup>. Таким образом, насильственная миссия пролетариата оказывается единственной надеждой гуманизма: «пролетарий со своим способом существования, как "человек универсальной истории" является наследником либерального гуманизма»<sup>4</sup>.

Экзистенциальный марксизм делал положение Мерло-Понти тем более затруднительным, что он не считал советский социализм плодом марксистской революции. И тем не менее, он не мог этого отрицать. В свете недавнего осуждения Тито и событий в Чехии он никоим образом не мог приветствовать сталинистскую бюрократию. Однако если учитывать успехи пятилетних планов, перспективы России были не такими уж безотрадными. В своих последних работах Мерло-Понти не мог уверенно высказаться «за» или «против». Позиция этого интеллектуала была чем-то вроде мрачного стоицизма: «Теперь, когда освободительная революция стала проблематичной, необходимо сохранить традицию дискуссий, критики, исследований и поддержать социальную и политическую культуру. Мы должны сберечь свободу в ожидании нового исторического импульса, который позволит нам

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

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

<sup>3</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>1</sup> *Ibid.*, 113.

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

<sup>3</sup> *Ibid.*, 117 или *Ibid.*, 12

<sup>4</sup> *Ibid.*, 125.

участвовать в народном движении, отринув всякую двусмысленность»<sup>1</sup>. С точки зрения партийных марксистов вроде Гароди, которые, само собой, защищали сталинизм, Мерло-Понти утратил «объективное содержание и реальное направление истории»<sup>2</sup>. Его обвиняли либералы и некоммунистические левые, настаивавшие на том, что Франция должна идти по пути России. В действительности он не добился ничего. Он лишь развивал теорию значимости истории, подчёркивая двойственность исторического развития и случайный характер исторических событий. История получает *смысл* (sens) не от сталинистской науки, но от людей, вовлечённых в происходящее. Историческое событие нагружено экзистенциальной ответственностью, потому что ни в чём нельзя быть уверенным; оно несёт в себе экзистенциальную свободу, потому что его совершают люди. Скандальное несоответствие марксизма и происходящей регрессии представляет собой ящик Пандоры, который Мерло-Понти оставляет открытым: люди свободны не строить социализм.

Мерло-Понти не только трансформировал механистическую марксистскую историю в субъективную драму самосозидания человека, но и модифицировал пустой проект сартровской свободы в интересующую свободу пролетариата. Например, Бухарин противостоял сталинской политике коллективизации, будучи таким же революционером. Но, поскольку историческое действие предполагает Другого, в сталинской перспективе интенция Бухарина имела совсем иное, антиреволюционное значение. Лишь будущее может показать, кто был прав и кто был настоящим революционером. И тем не менее, в настоящем каждый должен действовать; приходится следовать какой-то политике, чтобы достичь каких-то результатов. Во время Процессов Бухарин признал политику Сталина «объективно» революционной, а себя – виновным. Оба имели «благие» намерения содействовать революции; оба находились в абсолютной оппозиции; кем-то нужно было пожертвовать. Трагедия Бухарина, как полагает Мерло-Понти, заключалась в том, что действия имеют разный смысл в нашем собственном и в каком-то ином мире, и оба в равной степени реальны;

... Подлинная природа трагедии проявляется, когда человек понимает и то, что он не может отрицать объективный паттерн своих действий, благодаря которому он проявляется для других в контексте истории, и то, что мотив его действий конституирует человеческое достоинство, данное ему в опыте. Тогда перед нами уже не серия чередований внутреннего и внешнего, субъективности и объективности, или правосудия и его средств, но диалектическое отношение, то есть противоречие, основанное на истине, в котором человек стремится реализовать себя на обоих уровнях<sup>3</sup>.

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

<sup>2</sup> *Mésaventures de l'anti-marxisme* (Paris, 1956) 12.

<sup>3</sup> *Humanism and Terror*, *op. cit.*, 62-63.

Самоосуждение Бухарина явилось не результатом тоталитарного промывания мозгов, но признанием этой истины. От следов картезианского *cogito*, разбросанных по «Бытию и Ничто», здесь удалось избавиться: индивидуальное действие явилось во всей своей двойственности или амбивалентности в сплетении социальных отношений. «Гуманизм и террор» оказался столь важным для Франции документом не только из-за своего вклада в экзистенциальный марксизм, но и потому, что здесь отразилась позиция многих интеллектуалов компартии, таких как Эдгар Морен, которые не могли открыто обсуждать поднятые Кёстлером вопросы, ибо это обнаружило бы их сомнение в сталинской России.

В 1940-х гг. Мерло-Понти представил эту позицию во Франции, имевшую большое значение для лидеров пролетарского движения, рассчитывая повлиять на их мышление и, опосредованно, на их практику. Его акцент на интересующую субъективности позволял остановить отход от революции: он предлагал возможность сделать прошлое и будущее постижимым. В это время он рассматривал пролетарскую перспективу как единственное мерило, позволяющее обнаружить смысл и бессмыслицу в истории. Когда настроения во Франции переменились, надежды на социальные перемены испарились, компартия утратила видимость революционности, а Советская Россия потеряла свою обаяние, пролетариат в глазах Мерло-Понти утратил свою значимость для истории<sup>1</sup>, и от Гегеля и Маркса он всё дальше отходил к Гуссерлю, а в конце концов и к Хайдеггеру, рассматривая внутримире скорее как множество значений, нежели чем единство. Двойственность значений стала более заметной. Случайность, которая в 1940-е гг. означала, что революция могла не произойти или пойти окольными путями, теперь означало отсутствие единого направления, а то и абсурдность исторических событий. В 1947 г. убеждённости в универсальном значении пролетариата достигалась за счёт игнорирования советского пролетариата. В 1948 г. победа пролетариата над отчуждением стала миссией, о которой он забыл. В 1949 г. универсальность пролетариата просто не могла проявиться. К 1955 г. Мерло-Понти пришёл к убеждению, что пролетариат неспособен совершить социалистическую революцию, и все надежды пошли прахом<sup>2</sup>. Обобщая, можно сказать, что, хотя он критически относился к сближению экзистенциализма с марксизмом, его последние годы показали, что он отвернулся от этой проблематичной ситуации, и поворот к феноменологии был в большей степени связан с двойственностью социальных значений, нежели с революционной практикой.

<sup>1</sup> *Rabil*, *op. cit.*, 86.

<sup>2</sup> *Ibid*, 113.