
КНИГИ У ПЕРЕКЛАДІ

Андерсон Томас*

ДВІ ЕТИКИ САРТРА: ВІД АВТЕНТИЧНОСТІ ДО ІНТЕГРАЛЬНОГО ГУМАНІЗМУ**

Скорочення часто цитованих праць Жан-Поль Сартра

ASJ	Anti-Semite and Jew
БН	Буття і Ніщо: нарис феноменологічної онтології / Пер. з фр. В.Лях, П.Тарашук. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 854 с.
CDR I, II	Critique of Dialectical Reason, vols. I and II
D	«The Last Words of Jean-Paul Sartre», published in Dissent
DF	«Determinism and Freedom». This is the only portion of RL (below) published in English.
EH	Existentialism and Humanism
FI, I, II, III, IV	The Family Idiot, vols. 2, 3, and 4
MR	«Materialism and Revolution»
NE	Notebooks for an Ethics
O	«Jean-Paul Sartre et M. Sicard: Entretien», published in Oblique
ORR	On a raison de se revolter, discussions
RL	Lecture given in Rome, May 1964, available at the Bibliotheque Nationale, Paris
SBH	Sartre by Himself
SM	Search for a Method
SP-L/S	«Self-Portrait at Seventy», in Life/Situations
TE	The Transcendence of the Ego
WIL	«What Is Literature?»

* Reprinted by permission of Open Court Publishing Company, a division of Carus Publishing Company, Chicago, IL, from *Sartre's two ethics: from authenticity to integral humanity* by Anderson, Thomas C., copyright © 1993 by Open Court Publishing Company.

** Переклад з англ. В.В.Ляха.

Розділ 4.

ПЕРША ЕТИКА – ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ І НАЙВИЩА ЦІННІСТЬ

Тепер звернемось до першої етики Сартра. Його основна робота, «Зошити з етики», була написана у 1947–48 роках і спочатку включала приблизно два з дванадцяти зошитів, які Сартр присвятив цій темі; на жаль, інші були загублені. Разом з цими зошитами були опубліковані два додатки, один з них написаний в 1945 р., інший – не датований. Оскільки сам Сартр свідомо відмовився від публікації цих зошитів протягом свого життя, ми завдячуємо їх появі в 1983 році, лише кількома роками пізніше його смерті, його прийомній доньці.

Через причини, які я обговорюватиму нижче, Сартр чітко зазначив у пізніх інтерв'ю, що він вважав ці зошити «невдалою спробою» розвинути життєздатну етику, і отже, він припинив працювати над ними і приблизно в 50-х роках розпочав другу етику. Утім, майже шістсот сторінок незавершених «Зошитів з етики» залишаються найочевиднішим джерелом для визначення характеру першої етики Сартра. Як покаже наступний аналіз, багато з тих базових положень, які він висловлював у «Зошитах», були також оприлюднені Сартром, хоч і в значно скороченій формі, у працях, що він їх публікував протягом цього періоду.

«Зошити з етики» були написані Сартром після його праць «Вступ до «Ле Тан Модерн»» (1945), «Екзистенціалізм і гуманізм» (1946), «Матеріалізм і революція» (1946), «Картезіанська свобода» (1946) та «Антисеміт та єврей» (1945-46), і в той же самий час, що й праці «Що таке література?» та «Усвідомлення себе і пізнання себе». Текст містить безліч матеріалів з різним ступенем ясності та значущості, від фрагментів, що широко представляють одну тему чи добірку пов'язаних тем на сто, чи більше сторінок, до записів обсягом в один параграф, речення чи фразу. Годі й казати, що я сконцентруюсь на тих фрагментах, що містять найбільший внесок в етику. Звичайно, оскільки зошити ніколи не були завершені Сартром, тому в жодному разі не можна очікувати знайти в них абсолютної послідовності ідей, які він обговорює, чи положень, які він там вважає прийнятними. Я спробую розвинути положення та точки зору, які він представляє найчастіше. Оскільки етика Сартра спирається на його онтологію, то перший підрозділ буде сконцентровано на

розумінні людської реальності та людської свободи, представлених у цих зошитах та інших працях цього періоду.

Підрозділ 1. ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ

У цих працях є місця, де Сартр продовжує прирівнювати людину або людську реальність, або самість до людської свідомості і свободи, та до для-себе як трансцендентним проектом і свободою [1]. Він навіть час від часу говорить про людину, Я, суб'єктивність, для-себе як про «чисту негативність», «небуття», «негацію буття», «ніщойність буття», - як він про це казав у праці «Буття і Ніщо» [2]. Утім, такі твердження не є репрезентативними щодо загального спрямування «Зошитів» та пов'язаних з ними робіт, які, зрештою, представляють набагато конкретніше і реалістичніше поняття людської реальності. Навіть зазначені вище прирівнювання звичайно зустрічаються у ширшому контексті, що вказує на те, що Сартр визнає їх неповноту. Взагалі в «Зошитах» людина визначається не лише як свідомість чи свобода, а також і як фактичність, тіло чи буття [3]. Сартр стверджує, що тіло – це буття-в-собі, що утримує свідомість-для-себе у бутті. Як і в праці «Буття і Ніщо», він зазначає, що через тіло «людина є свідомістю, спійманою у певній та обмеженій точці зору (NE, 420)». Як випадковість буття-для-себе, тіло згадується як людська обмеженість і вразливість. Це також пасивність людського буття, оскільки через нього людина є враженою, навіть «забрудненою» світом, і може бути представлена як *абсолютно* пасивна і отже – зруйнованою. Сартр навіть стверджує, що моє тіло робить мене «річчю, що є частиною світу з фіксованим організмом та умовами життя (NE, 94)». Таким чином, значною частиною, «Зошити» представляють людське буття не як чисту свідомість, а як таке, що занурене, «закладене» у фактичність і конкретно розташоване в цьому світі. У цілому, опубліковані праці цього періоду вказують на те ж саме [4]. Прочитуємо лише одну з них, «Матеріалізм і революція», в якій Сартр пише: «Це неправильно, що людина перебуває поза Природою і світом, як це зазначають ідеалісти, або, що людина лише перебуває в них своїми ногами, подібно до того як той, хто купатися, частково занурений, тоді як його голова залишається назовні у хмарах. Людина повністю в обіймах Природи, і в будь-який момент

Природа може розчавити її й звести нанівець як її тіло, так і душу. Людина в її лещатах із самого початку; для неї народитись означає насправді «прийти у світ» в ситуацію, якої вона не обирала, з *цим конкретним тілом, цією родиною і, можливо, цією расою*» (MR, 252).

Також ми знаходимо в «Зошитах» вказівки Сартра на те, що моє тіло робить мою свободу реальною та визначеною: «випадковість надає вимір необхідності тому, що було невизначеною свободою. Я приймаю ці очі, ці відчуття, цю голову, це тіло, тому що через них я вільний... З цим моя свобода також має обличчя» (NE, 492).

В іншому місці він іде ще далі, говорячи, що моє тіло робить мою свободу «нескінченно» конкретно та визначеною справою [5]. Але ми все ж знаходимо в цих працях уривки, в яких він продовжує наполягати на тотальному та необмеженому характері людської свободи. Одне з таких місць у «Зошитах» зустрічається одразу після визнання, що людина, на яку здійснюють тиск, може бути значно обмеженою у своїй свободі з боку того, хто здійснює тиск і відмовляє в певних можливостях. Він «вражає свободу безпосередньо в її серце (NE, 327)», як каже Сартр, і «може звести мою свободу до самої лише позірної видимості, може навіть звести її до стану інструмента для задоволення його (утискувача) потреб (NE, 334)». (У праці «Антисеміт та єврей» робляться схожі твердження щодо становища єврея в антисемітському суспільстві). Але, водночас з визнанням цього у «Зошитах», Сартр наполягає, що дія утискувача «*не торкається* свободи, і не керує нею, вона залишається цілісною (NE, 333)». (Використовуючи схожі мовні вирази в праці «Антисеміт та єврей», він стверджує, що єврей, який визнає своє єврейство, «забирає усю силу і вірулентність в антисемітів... [які] більше не в змозі доторкнутися до нього») (ASJ, 137). Схожим чином, у праці «Картезіанська свобода» він зазначає, що людина має «тотальну свободу», яка є «нескінченною в кожному індивідумі». «Ситуація людини та її здатності, – пише він, – не можуть збільшити чи обмежити її свободу» [6].

Сартр наголошує на тотальному й необмеженому характері людської свободи в цих працях з тієї ж фундаментальної причини, що і в праці «Буття і Ніщо». Я завжди трансцендую та заперечую мою фактичність і мою ситуацію, незалежно від того, наскільки обмежувальними вони видаються. Наприклад, на початку «Зошитів», визнаючи, що мій економічний статус, моя робота й мої особисті

якості зумовлюють обмеження досяжних для мене виборів, він наполягає, що я, втім, «виходжу за межі», і отже, перебуваю «поза» усіма цими обмеженнями [7]. Типовим є наступне твердження, що йде слідом за його визнанням існування специфічних якостей, що утворюють висхідну частину універсальної людської ситуації: «людина якраз є трансцендентністю всього даного. Отже, вона завжди знаходить себе поза будь-яким визначенням видової приналежності... Людина, через свою негативність, руйнує будь-яку форму, яка її замикає» (NE, 68–69).

Так само в праці «Картезіанська свобода» він стверджує, що людина може «втекти», «вивільнити себе» і «відсторонитися від усього природного в собі, від своєї пам'яті, своєї уяви, свого тіла» [8]. У праці «Матеріалізм і революція» йдеться про людину, яка, завдяки її проекції у майбутнє, «вивільняє себе», «піднімається над» і «втікає» від суспільства, яке її розчавлює. У «Зошитах» в одному з фрагментів навіть проголошується, що всі «ситуації є еквівалентними, як тільки вони долаються свободою... було б абсурдним класифікувати ситуації як більш чи менш *легкі* для [їх подолання з боку] свободи (NE, 90–91)».

Утім, наполягання на вільному трансцендендуванні фактичності – це далеко не вся історія. Оскільки у своїх «Зошитах» Сартр також називає *містицизмом* точку зору, що свобода індиферентна щодо своєї ситуації, і він чітко визнає, що сприймати свободу просто як негачію та вихід за межі даності означає заміщувати абстрактною свободою істинну конкретну свободу [9]. Фактично, у «Зошитах» досить часто наголошується на зануреності людської свободи у фактичність і в конкретні ситуації, що обумовлюють та обмежують її, і навіть, час від часу, роблять її абсолютно безсилою. Взагалі, тут стверджується, що, хоч людина долає межі фактичності, вона не робить цього повністю; вона виходить за фактичність, зберігаючи її. Вона не може тотально відокремити себе, наприклад, від свого тіла, або своєї вразливості або свого політичного суспільства. Зазвичай Сартр визнає, що усі трансцендування «забарвлені» даністю, яку вони містять в собі [10]. Це означає, каже він в кількох місцях, що конкретні відношення між людською свободою та її ситуацією є діалектичними, оскільки кожне з них перебуває під впливом і впливає на інше.

«Діалектика виглядає таким чином: оригінальний проект висвітлює оточення ситуації. Але це оточення вже намагається зберегтись

і забарвлює оригінальний проект. Більш за те, ситуація визначає себе настільки, наскільки долається проектом, і проект не має визначення, якщо не йдеться про проект зміни *цього* положення світу... отже, він визначається ситуацією. Ситуація і проект – неподільні, кожен з них є абстрактним без іншого, і ця тотальність, «проект і ситуація», визначає особистість (NE, 463)» [11].

З метою ілюстрації діалектичних відношень, Сартр обговорює становище людини, свобода якої перебуває під впливом, «забруднюється» захворюванням на туберкульоз [12]. Хвороба заражає її, виснажує її, змінює її, видаляючи з певних можливостей та певних горизонтів; наприклад, людина не може бігти марафон чи займатись альпінізмом. Утім, наполягає Сартр, хоч така свобода й обмежена, хворий на туберкульоз все одно виходить за межі своєї ситуації, оскільки він вільний вирішувати, як на неї реагувати і, відтак, якого значення їй надавати.

«Це правда, що я позбавлений цих можливостей, але також є правдою, що я відмовляюсь від них, або, що я намагаюсь триматися за них, або, що я не хочу бачити, як мене їх позбавляють, або, що я дотримуюсь якогось систематичного режиму, щоб повернути їх собі знову (NE, 432)».

Іншими словами, можливості участі в марафоні чи альпінізмі «заміщуються вибором можливих ставлень до зникнення цих можливостей». Інвалід буде вочевидь виходити за межі, трансцендувати своє становище від однієї мети до іншої, і та мета, яку він обере, надаватиме значення його хворобі. Якщо він відмовляється визнати, що він хворий, і намагається бігти і підкоряти гору, його туберкульоз буде неприємною обмежуючою перешкодою в таких видах діяльності. Якщо він прагне стати тиранічним центром уваги, то його хвороба стане перевагою. Якщо він серйозно налаштований одужати, його стан буде викликом, що провокує відповідний курс дій. Діалектичне відношення тоді означає, що, з одного боку, хвороба позбавляє його можливостей і вимагає від нього відповіді на це, а, з іншого боку, що його вільно обрані проекти, у свою чергу, надають значущості й значення його станів. Саме з цієї причини, Сартр повторює тут те, що він казав у праці «Буття і Ніщо»: межі моєї свободи виявляються лише у відношенні до моїх вільних проектів [13].

Сартр підбиває підсумки свого прикладу з хворим у такому загальному твердженні, що я «завжди трансформований, підточений,

пригладжений, підданий впливу ззовні, але завжди вільний, завжди зобов'язаний починати справу знову, брати відповідальність за те, за що я не відповідаю. Абсолютно детермінований і абсолютно вільний (NE, 433)».

Останнє речення, безперечно, є перебільшенням, але його перевага в чіткому визнанні, на відміну від деяких суджень у праці «Буття і Ніщо», що я є *одночасно* і детермінованим (тобто, обмеженим в тому, що перебуває поза моїм контролем), і вільним (оскільки я завжди маю багато можливостей і можу надавати різних значень моїм обмеженням). Кажучи про останнє, Сартр навіть стверджує, що «хвора людина має ані менше ані більше можливостей, ніж здорова (NE, 432)», таке судження нагадує сумнозвісне висловлювання з праці «Буття і Ніщо», що «раб у кайданах так само вільний, як і його хазяїн». Звичайно, такі твердження яскраво акцентують той факт, що багато можливостей для вибору присутні навіть у надзвичайно обмежених ситуаціях. Але вищезазначена ремарка – це також ще одна ілюстрація того, що у своїх «Зошитах» Сартр час від часу все ж схиляється до переоцінювання масштабу людської свободи. Утім, ще раз повторюю, у цілому, «Зошити з етики» та інші праці кінця сорокових років пропонують більш повну й збалансовану позицію щодо природи людської реальності й відношення свідомості до тіла, а свободи до фактичності, аніж викладалось в ранній онтології, яка, як ми бачили це вище, мала тенденцію до ігнорування або значного применшення як тіла, так і сили обставин.

Подальшим свідомством про те, що Сартр відходить від своєї ранньої абстрактної концепції людської реальності й свободи до більш конкретної, є той факт, що «Зошити з етики» містять багато міркувань щодо відношення людини до історії. У деяких з них він звертається до того, що вважає марксистською точкою зору, і критикує її через спрощення історії та надмірну детермінованість [14]. Множинність історій, створених багатьма людьми й суспільствами, марксизм заміщує «міфом» єдиної невинно прогресуючої історії; вільних індивідуальних людських істот та їх чисельні проекти він заміщує економічним базисом суспільства й робить всі інші риси соціального порядку детермінованими цим базисом і, отже, незначущими. Один з його ранніх афоризмів підсумовує цю позицію: «Екзистенціалізм – проти Історії через визнання нередукованої індивідуальності особистості (NE, 25)». Усе ж, у своїх обговореннях

Сартр демонструє усвідомлення того, що економічні, політичні, наукові та технологічні чинники формують конкретне середовище для ситуації людської свободи. Хоч він постійно відкидає спрощений детермінізм, він визнає, що технологічні й економічні компоненти суспільства дійсно встановлюють обмеження, поза якими вільна історична дія, включаючи технологічну й соціальну зміну, є неможливою. Певні політичні, економічні та технологічні структури повинні бути наявними в певних діях і винаходах, щоб уможливити останні. (Він звертається до винаходу гармати, парового двигуна й атомної бомби, але детально не обговорює жоден з них).

В «Зошитах з етики» Сартр навіть вдається до досить конкретного дослідження природи феодалізму доби Середньовіччя з метою ілюстрації того, як економічні чинники встановлюють обмеження, але не визначають людську свободу [14]. Він також присвячує кілька сторінок обговоренню природи праці в античні часи (рабство) і в період Нового часу (промислового буржуазія), і стверджує, що особистість формує себе, і формується – через своє опрацювання світу. Різні умови праці, каже він, започатковують, але ніколи не визначають різні соціальні та особистісні відносини між людьми [16]. Він наголошує на тому, що якщо люди повинні ставитись один до одного, і до самих себе, як до вільних особистостей, то наявні соціо-економічні структури, в яких вони працюють, структури, що позбавляють працівників продуктів їхньої діяльності та редукують їх до анонімних виробничих сил, доля яких перебуває поза їхнім контролем, мусять бути радикально зміненими. У більшості інших праць цього періоду він також наголошує на необхідності фундаментальної зміни структур наявного суспільства з метою розширення людської свободи [17]. Розробка Сартром цих тем часто є частиною більш ширшого обговорення різних видів примусу, обговорення, яке чітко демонструє його визнання влади конкретних обставин, що обумовлюють, обмежують та інколи стримують людську свободу. Я прибережу свій аналіз його поглядів на примус до наступного розділу.

Підводячи підсумки цього підрозділу, я схильний припустити, що головною причиною більшого визнання Сартром конкретного полягає в зростанні усвідомлення того, що свобода, яку він характеризував як тотальну та необмежену, свобода, яка трансцендує та вислизає з будь-якої ситуації, свобода, яка надає значення всім ситуаціям – це лише абстрактна свобода свідомості або думки. Так,

у «Картезіанській свободі» йдеться про «автономне мислення», що не залежить від жодної зовнішньої сили та є тотальним і необмеженим, незалежно від того, як може бути обмежена чиясь влада над обставинами [18]. У тому ж самому руслі, у праці «Усвідомлення себе і пізнання себе» повторюється основна тема більш ранніх робіт Сартра стосовно свідомості як чистого акта, позбавленого будь-якої пасивності [19].

Прорив настає, коли Сартр усвідомлює, що вільна свідомість – це не те ж саме, що й конкретна людська істота, і що, фактично, абсолютно вільна спонтанна свідомість навіть не присутня у людських істотах. Наскільки мені відомо, окрім есе «Усвідомлення себе і пізнання себе» у жодній з праць цього періоду, включаючи й «Зошити», не використовується термін *спонтанність* у зв'язку з людською свідомістю чи свободою. Отже, для Сартра немає необхідності вдаватись до неймовірних махінацій, як у праці «Буття і Ніщо» та в його ранніх психологічних працях, щоб вберегти людську свідомість та свободу від усілякої пасивності та від будь-якого причинного впливу. Навпаки, як ми побачили, у «Зошитах» та інших працях ідеться про людські вибори та проекти як обмежені та зумовлені (забарвлені) фактичністю та ситуацією особи. «Робітник не *вільний* думати та відчувати як буржуа,» – пише він [20]. У кількох місцях він навіть припускає можливість «містифікації», а саме – того, що гноблені люди можуть бути так психологічно ошукані своїми утискувачами, що вони з трудом усвідомлюють власну свободу [21].

Текст, в якому, можливо, найкраще продемонстровано визнання Сартром того, що вільна свідомість – це не вільна людська істота, можна знайти в праці «Матеріалізм і революція». Там він відверто відмовляється від «певної внутрішньої свободи, що її людина може зберегти в будь-якій ситуації». «Така внутрішня свобода є чисто ідеалістичною містифікацією; докладаються зусилля, щоб не представляти її як необхідну умови для *дії*... Якщо Епіктет, в кайданах, не повстає – то це тому, що він почувається вільним, оскільки він насолоджується свободою. Виходячи з цього, один стан так само зручний, як і інший, ситуація раба така ж підходяща, як і хазяїна; чому б комусь хотіти її змінювати? По суті, така свобода зводиться до більш чи менш чіткого визнання автономності мислення. Але через перенос незалежності на думку це твердження відокремлює її від ситуації... Те, що залишається для раба, – це абстрактні думки

та пусті наміри, під назвою метафізичної свободи (MR, 237)».

Сторінкою пізніше, він додає, що сказати робітникам на конвеєрі, які сотні разів на день виконують безглузді операції, «що вони зберігають у тій діяльності, в яку вони втягнуті, внутрішню свободу думки, було б наївним чи злостивим».

Зауважте на звернення в попередньому фрагменті до раба в кайданах. Важко повірити, що це чиста випадковість. Я підозрюю, що це обрано навмисно, оскільки вочевидь це пов'язано з позицією, висловленою в праці «Буття і Ніщо». Справді, схожий коментар з'являється у Сартровому «Вступі до «Ле Тан модерн»: «свобода не повинна уявлятися як метафізична здатність «людської природи». Також вона не є... якимось неспецифічним внутрішнім притулком, що залишається в нас навіть у кайданах» [22]. У праці «Що таке література?» використовуються такі ж вислови у критиці утискувачів, що зраджують самим собі, і пригноблених, «стверджуючи, що особа може залишатись вільною у кайданах, якщо має схильність до внутрішнього життя (WIL, 76–77)». Я вважаю, що такі фрагменти є додатковим свідченням того, що кількома роками пізніше після публікації «Буття і Ніщо», Сартр цілком був на шляху до відмови від абстрактної концепції свободи, спонтанної трансцендентної свідомості, абсолютно вільної в будь-якій ситуації, що домінувала у його ранній онтології.

В тому ж контексті, Сартр в «Зошитах» відмовляється від того, що він називає абстрактною моральністю, на користь конкретної [23]. Абстрактна моральність правильно визнає, що людина вільна у будь-якій ситуації. Це є істинним, оскільки жодна людина не зводиться лише до своєї фактичності. Проблема абстрактної моральності в тому, що вона вважає людські істоти виключно вільними і не інакше. Це твердження є суто формальним та беззмістовним, висловлює незадоволення Сартр, оскільки воно не враховує індивідуальну конкретну фактичність та обставини. Для абстрактної моральності, раб є так само вільним, як і хазяїн, оскільки вони – людські істоти, а не речі. Але така рівність означає лише те, що обидва є свідомостями, що себе усвідомлюють, які, як показано в праці «Буття і Ніщо», не самототожні буттю-в-собі, але є істотами, що перебувають на відстані від самих себе, істотами, що завжди трансцендують свою фактичність у напрямку неіснуючих цілей. Утім, сфокусуватись на факті, що люди не є самоідентичними речами, та на людській

трансценденції фактичності, означає сфокусуватись лише на негативній стороні свободи, каже тепер Сартр. Тут повністю ігноруються докорінно відмінні конкретні умови раба та господаря, і відтак, потреба боротьби за позитивні цілі, що включають реальне соціальне й політичне звільнення та рівність. Отже, абстрактна моральність призводить до бездіяльності та покірності, оскільки не кидає виклик існуючому станові, не прагне його змінити, яким би репресивним чи негуманним він не виявився. Навіщо, якщо кожен є вільним за природою? У чому ж тоді різниця між конкретними обставинами?

Моральність, що є абстрактною, продовжує Сартр, передбачає, що моральне рабство є припустимим в якійсь абсолютній трансцендентній реальності. Навпаки, конкретна моральність звертається до людей в їх історичній ситуації і пропонує їм індивідуальні цілі задля встановлення, нарешті, царства конкретної людської свободи. В наші дні, каже він, конкретна моральність повинна бути визначеною революційною політикою, що має привести до пункту призначення, який він ідентифікує як справжній соціалізм та безкласове суспільство [24]. (Ці цілі будуть обговорюватись в наступному розділі).

Відмова Сартра в «Зошитах» від абстрактної моральності, що співвідноситься з більш конкретним розумінням людської реальності та свободи, є, звичайно, очікуваною, особливо через те, що, як зазначено мною вище, абстрактні позиції з ранньої онтології можуть насправді призвести до моралі бездіяльності та незалучення. Утім, необхідно прослідкувати, наскільки конкретно є якраз його перша мораль.

Підрозділ 2. СВОБОДА: ПЕРВІСНА МОРАЛЬНА ЦІННІСТЬ

У цьому підрозділі будуть з'ясовані причини, що спонукали Сартра зробити свободу найвищою моральною цінністю в його першій етиці. З цим обранням свободи тісно пов'язані поняття чистої рефлексії та автентичності, і я розпочну з їхнього аналізу.

а. Чиста рефлексія й автентичність

Як ми зазначили в Розділі 3, однією з проблем Сартрової ранньої онтології, призначеною для етики, було те, що вона (онтологія) демонструвала, що фундаментальний проект усіх людей – це стати Богом, *ens causa sui*. Утім, якщо ми намагаємось досягти цю неможливу мету/цінність, то всі наші дії «приречені на невдачу», а наше

існування – це «марна пристрасть». З іншого боку, ми також указували, що у заключних ремарках до «Буття і Ніщо» Сартр коротко натякає, що для людей цілком можливо покласти край царству цієї цінності через вибір іншої первісної мети. Обговорення цієї можливості, що передбачало залучення радше чистої, аніж супроводжувальної рефлексії, було відкладене для етики.

Коли ми звертаємось до «Зошитів з етики», ми дійсно знаходимо обговорення Сартром чистої (або несупроводжувальної) рефлексії протягом тривалого часу, починаючи з перших сторінок [25]. Рефлексія не є спогляданням, зазначає він; це – не пасивне спостереження нерефлексованого. Радше, будь-яка рефлексія є проектом з метою. Мету чистої чи несупроводжувальної рефлексії добре видно на контрасті з нечистою, чи супроводжувальною – яка є більш поширеною, навіть «природною», на думку Сартра. (Пригадаймо, що у праці «Трансценденція Его» він прирівнював нечисту рефлексію до «природної установки», що її обговорював Гусерль) [26]. Супроводжувальна рефлексія визначається так через те, що вона започатковується і прямує разом з – або є супроводом, – природної тенденції та нетематичного проекту дорефлексивної свідомості, що прагне стати Богом. Оскільки рефлексія є неминуче вторинною, і справді «народжується в неререфлексивному», вона природно, за Сартром, тяжіє до виявлення себе спочатку як зусилля досягнути цю неможливу мету. Звичайно, супроводжувальна рефлексія приречена на таку ж поразку, як і нететичний проект, з якого вона походить, і через це, як ми знаємо, «однаково – чи напиватися наодинці, чи вести за собою народи». Але саме така поразка, чітко вказує Сартр у «Зошитах», вкупі з дорефлексивним усвідомленням людиною власної свободи, може мотивувати особу здійснити несупроводжувальну або чисту рефлексію. Така рефлексія, що він її вперше відкрито ототожнює з наверненням, коротко позначена в праці «Буття і Ніщо», «відмовляється супроводжувати проект Бога» (NE, 559). Чиста рефлексія «відмовляється від буття як *en-sui-pour-sui*, тобто – як причини себе» (NE, 479), і відтак не є супроводом нашого нететичного проекту. Наступний уривок, надрукований у додатках до «Зошитів», чітко розмежовує дві рефлексії в термінах цих проектів: «зрозуміло, що супроводжувальна рефлексія є лише продовженням нещирості, віднайдені в самому серці первісного нететичного проекту [бути Богом], тоді як чиста рефлексія пориває з цією проекцією

та встановлює свободу, що має сама себе за кінцеву мету» (NE, 559-60).

Раніше Сартр пояснював, що супроводжувальна рефлексія є самообманом, оскільки відмовляється визнавати поразку, неможливість стати *ens causa sui* або Богом. Чиста рефлексія, навернення, визнає та сприймає цю поразку, пориває з проектом бути Богом та замінює марну мету свободою. Зверніть увагу, що це пояснення цілком узгоджується з коротким висловлюванням Сартра наприкінці «Буття і Ніщо» та з його ще більш раннім розмежуванням між цінностями, що їх прагнуть дорефлексивно, та такими, що обираються рефлексивно. Бути Богом – це цінність, якої люди прагнуть природно, дорефлексивно [27]. Супроводжувальна або нечиста рефлексія обирає визнання цієї цінності та прагне досягти цю неможливу мету. Чиста, несупроводжувальна, рефлексія обирає відмову від неї та прагне натомість свободи [28]. (Хоча те, чому свобода має стати цінністю замість Бога, ще слід розглянути).

Як ми побачили в першому розділі, розрізнення між чистою і нечистою рефлексіями було раніше представлене Сартром у праці «Трансценденція Его», і там же він вказав, що чиста рефлексія є необхідною для реалістичної позитивної етики [29]. У творі «Буття і Ніщо» практично не згадується це розрізнення, а коли згадується, то стверджується, що обговорення чистої рефлексії або навернення полишено для етики. Фактично, Сартр у праці «Буття і Ніщо» виразно стверджував, що він там удається лише до описів на рівні нечистої або супроводжуваної рефлексії [30]. Мушу додати, що визнання цього є ключовим для правильної інтерпретації більшої частини його онтології, оскільки це означає, що вона описує загалом людську реальність, її відношення до інших та до світу з перспективи нечистої рефлексії (або інколи просто на дорефлексивному рівні), а не з перспективи чистої рефлексії або перетворення. Сартр вказує на це, коли він стверджує на четвертій сторінці «Зошитів»: ««Буття і Ніщо» є онтологією до перетворення!» Зі свого боку, ці зошити з перших сторінок і до додатків наголошують на чистій рефлексії.

Дещо раніше ми представили негативну сторону чистої рефлексії, її відмову від проекту бути Богом. А що ж до її позитивної сторони, її вибору свободи? З чистою рефлексією, каже Сартр, я приймаю мій діаспорний спосіб буття. Тобто я приймаю той факт, що я не є субстанційною, необхідною річчю, що має право на існування, а є випадковою, незумовленою свободою, яка постійно

себе запитує щодо цілі власного існування. Я приймаю той факт, що не існує трансцендентних апріорних цінностей і немає невід'ємних прав для підтвердження або виправдання мого життя [31]. Отже, в чистій рефлексії «для-себе з'являється у своїй абсолютній невинуватості і його відношення зі світом змінюються. Воно не має права, навіть містичного, ... воно є надлишковим стосовно соціального світу та світу в цілому, всесвіт може обійтися без нього (NE, 481)».

Такий вибір себе як вільного, випадкового та невинуватого є радикально відмінним способом відношення до себе, аніж «природний» спосіб супроводжувальної рефлексії, яка створює враження, через самообман, що особа може стати необхідним самовиправданим буттям. Цей «новий спосіб бути собою і для себе», каже Сартр, є «автентичним» способом, «який трансцендує діалектику ширості і самообману (NE, 474)». Для нього звернення до *автентичності* в таких термінах перегукується з уживанням цього слова в праці «Буття і Ніщо», зокрема, у посиланні, яке він дещо додав до свого обговорення щодо нещирості. Там він стверджував, що автентичність може «радикально уникнути самообману» (БН, 128) без удавання до брехні, яку він називає ширістю.

Дійсно, термін «автентичність» обговорювався певною мірою Сартром у праці «Антисеміт та єврей» приблизно за два роки до написання «Зошитів з етики». У цій ранній роботі він визначив її як «наявність правильного та ясного усвідомлення ситуації через визнання пов'язаних з нею відповідальностей та ризиків (ASJ, 90)». Однак хоча пізніше у цій праці він натякає на зв'язок між автентичністю та безкласовим суспільством, все ж його визначення залишається занадто формальним, майже беззмістовним. Може видатись, що воно дозволяє індивіду робити або приймати фактично будь-що, за умови чіткого усвідомлення ним цього та визнання особистої відповідальності за це [32]. Так, якщо серійний убивця, такий, як Джефрі Дамер, наприклад, мав правильне і ясне усвідомлення ситуації, що він, скажімо, заманив до свого помешкання, вбив та розчленував більше дюжини чоловіків-гомосексуалістів, і взяв за це особисту відповідальність, як він, зрештою, і зробив, визнавши ці злочини, він підійде під визначення автентичності з праці «Антисеміт та єврей»! Слід на цьому наголосити, оскільки першу етику Сартра часом називали етикою автентичності, бо начебто автентичність була її метою і ціллю в собі. Якби це було б правдою, перша етика

була б навіть ще ідеалістичнішою, тобто, більш беззмістовною, аніж вона є насправді. У праці «Антисеміт та єврей» сам Сартр каже, що вибір автентичності сам по собі не включає соціополітичні зміни, і, фактично, є співвідносним з різними політичними рішеннями [33].

На щастя, «Зошити з етики» є чіткішими за працю «Антисеміт та єврей» щодо базової природи автентичності. Вони описують автентичного індивіда як такого, що через чисту рефлексію має правильне та ясне усвідомлення себе таким, яким він є: несубстанціальним, ненеобхідним, невиправданим та вільним. Автентична особа не тільки знає про це, а й приймає та бажає цього, бере на себе відповідальність за своє існування [34].

Однак хтось може все ж запитати, то що ж конкретно означає для автентичної особистості – обирати себе чи свою невиправдану свободу як первинну цінність і брати відповідальність за такий вибір. Одна з відповідей, яку неодноразово повторює Сартр в «Зошитах», полягає в тому, що автентична особа охоплена творчістю, яка іноді згадується як безмежність душі, як фундаментальна онтологічна структура та призначення власної свободи.

Наступний текст чітко пов'язує автентичність, вибір свободи і творчість: «Отже, автентична людина ніколи не випускає з поля зору абсолютні цілі людської ситуації. Вона є чистим вибором своїх абсолютних цілей. Ці цілі такі: урятувати світ (створюючи там буттєвість), зробити свободу основою світу, взяти відповідальність за творення та зробити витoki світу абсолютними через самоутвердження свободи» (NE, 448).

Як ми знаємо, згідно з Сартром, людська свобода створює всі значення і цінності у всесвіті. Так, якщо світу судилося мати значення (бути «врятованим»), він матиме його тільки через свободу. Але не лише людська свобода створює значення у світі, що вже існує, радше, як ми бачили у праці «Буття і Ніщо» та потім у «Зошитах», людська свідомість (як вільне буття, що є небуттям), розрізає самототожну недиференційовану ущільненість буття-в-собі на упорядковане розмаїття об'єктів, що ми його називаємо світом [35]. Це не означає, що люди обирають роль творців світу, так начебто ми можемо ними не бути. Радше, ми – творці в нашій «оригінальній онтологічній структурі» як вільна свідомість, що спричиняє з'явлення феноменального світу з повної позитивності буття [36]. Оскільки ми приречені бути вільними, то ми приречені творити,

стверджує Сартр: «Отже, автентичність відкриє для нас, що ми приречені творити, і що в той самий час... сама структура свободи примушує нас до цього» (NE, 515). Таким чином, автентична особистість в чистій рефлексії сприймає та прагне власної креативності. Вона згодна з тим фактом, що її «завдання» і «доля» (термінологія Сартра) полягає у вільному відкритті «Буття» через надання йому структури та значення як світу.

Утім, говорити про творення як про людське *завдання* та *призначення* є дещо дивним. Оскільки хто чи що, відмінне від людини, може давати їй завдання? Пояснення Сартра є цікавим, оскільки він частково удається до того, що сам називає «міфом». (У праці «Буття і Ніщо» це називалося *метафізикою*). Буття-в-собі є радикально випадковим, тобто, воно просто є в-собі, без цілі чи причини, задля нічого та нікого. Оскільки воно не походить від свідомого наміру, воно не має основи чи пояснення, чи виправдання свого буття. У такому ключі Сартр представляє міф. Запозичуючи від Гегеля й продовжуючи пізнього Гайдеггера, він зазначає, що це виглядає так, ніби в-собі продукує буття-для-себе з метою заснування і виправдання себе, надаючи собі *sens* і *raison d'être*. Це виглядає так, начебто Буття-в-собі «закликає» людську свідомість врятувати його через відкриття, структурування його у світ та надання йому цінності і значення. Тепер, щоб бути автентичною, каже Сартр, людина повинна відповісти на цей заклик «погоджуючись на втрату себе задля врятування Буття». Автентична особистість, пояснює він, із захватом втрачає себе як буття (тобто, припиняє свої спроби бути субстанціональною самототожною річчю) з метою віднаходження себе як вільну свідомість, через яку Буття рятується від безглуздості. Для неї, «немає іншої причини для буття, ніж таке дарування», і вона радіє у бажанні своєї креативної щедрості [37].

Ці зауваження Сартра звучать настільки подібними до того, що він говорить про художню творчість у творі «Що таке література?», що може бути корисним коротко звернутися до цього твору, написаного одночасно із «Зошитами». У праці «Що таке література?» Сартр зазначає, що кінцева мета художньої творчості полягає в тому, щоб «відновити цей світ, надаючи йому можливості бути побаченим таким, яким він є, але так, наче він походить з людської свободи» (WIL, 63). Звичайно, твір мистецтва є наслідком свободи художника, так само, як і свободи глядача, який обирає своє усвідомлення цього.

Більш того, на відміну від речей природи, що не мають доцільності й причини для буття, всі елементи твору, створеного митцем, застосовані тут через якусь причину. Вони мають мету. Така доцільність змушує витвір мистецтва з'являтися як цінність і завдання, каже Сартр, тобто, витвір закликає до глядача як щось таке, що необхідно внести у буття, створити. Тепер, оскільки я творець світу, пронизаного метою й цінністю, я існую й відчуваю себе суттєвим для нього. Таке відчуття є причиною емоції естетичної радості, емоції, яка також включає відчуття безпеки та найвищого спокою, оскільки я бачу власне існування не як невиправдану випадковість, а як необхідну основу і суттєву причину значущого (уявного) всесвіту [38]. Вочевидь, контраст між значущим, але уявним, світом художньої творчості і безглуздим реальним світом веде мене також до сприйняття останнього як мого «завдання». Оскільки через досвід естетичної радості, каже Сартр, фактуальна даність світу трансформується в імператив і цінність, так, що я відчуваю, що «суттєва та вільно сприйнята функція моєї свободи полягає в тому, щоб зробити так, щоб той унікальний і абсолютний об'єкт, що є всесвітом, набув буття» (WIL, 65). Якби я міг створити реальний всесвіт та наділити його метою й цінністю, я був би, звичайно, суттєвим для нього і відтак відчув би таку ж безпеку й радість в моєму відношенні до нього, як і людина під час створення уявної реальності.

Я переконаний, що подібності між поглядами Сартра на художню творчість і на творення світу в «Зошитах», де використовуються навіть ті самі мовні вирази, є очевидними. Так само як митець і глядач вільно створюють уявну реальність зі значенням і метою, так і кожна людина вільно створює феноменальний всесвіт з його структурою і цінностями. Так само як мета художньої творчості, за твором «Що таке література?», полягає у відновленні всесвіту через бачення його таким, що випливає зі свободи, так і автентична особистість в «Зошитах» прагне, щоб її свобода була основою світу. Так само як митець відчувається суттєвим щодо світу, який він створює, так і автентична особа, завдяки своєму бажанню творити значущий світ, перестає бути повністю невиправданим випадковим існуванням, що живе в безглуздому всесвіті. З радістю вона бачить власне існування як таке, що містить завдання чи мету, оскільки воно є основою цього наповненого значенням світу, і відтак є суттєвим для нього.

Звичайно, навіть автентична людина залишається по суті

випадковою, не-необхідною та несуттєвою, як, відповідно, і феноменальний світ, який вона створює. Більше того, незважаючи на те, що її свобода є запліднюючим джерелом цього світу та його значення, вона не є творцем свого власного буття, що є нездоланно в-собі й випадковим. Це все – для того, щоб сказати, що той тип значення, який особа може перенести на свій світ, прагнучи своєї свободи як його основи, є людським, а не сакральним. Жодна людина не може спричинити необхідність себе чи власного світу. Жодна людина не може створити значення та виправдання для світу, що спричинили б його виправдане, а не довільне існування. Іншими словами, жодна людина не може бути Богом. Утім, це не слід розглядати як таке, що ставить недосяжну проблему, оскільки, врешті-решт, людина є єдиним джерелом значення у всесвіті Сартра, і виключно людське значення може бути надано лише людським виторам. Автентична особа визнає це і прагне саме такої діяльності.

Одним з результатів таких дій, як ми зазначили, є те, що її існування тепер має сенс, *raison d'être*. Це не «марна пристрасть» або «приреченість на поразку». Насправді, зазначає Сартр, людське життя, у строгому значенні, не є саме по собі значущим чи безглуздим, не є ані виправданим чи невиправданим [39]. Воно просто не містить апріорного сенсу чи цінності. А це означає, що «ви самі повинні надати йому сенсу (*sens*), а цінність є ніщо інше, як той сенс, який ви обираєте» (ЕН, 54). Автентична особа надає своєму життю значення (*sens*) і цінність через сприйняття та ствердження себе як вільного творця значущого світу.

Хоча це робить зрозумілою практичну підставу для відмови від недосяжного «бути Богом» як мети та цінності на користь більш досяжних цілей, таких, як свобода й творчість, хтось може все ж спитати, чому, говорячи про сферу моралі, саме ці, а не інші конкретні цілі повинні мати цінність. Чому б, наприклад, не обрати задоволення чи владу як людські первісні цінності, адже вони також є досяжними цілями? Звичайно, життя, що сфокусовані на отриманні задоволення чи накопиченні влади також є значущими й такими, що мають ціль. Сам Сартр може віддавати перевагу людським свободі й творчості, але оскільки жодне з них чи щось інше не володіють об'єктивною чи реальною цінністю в його онтології, то їх цінність впливає виключно з вільного вибору індивіда, будь-хто може обрати щось інше. Відмовляючись від усіх об'єктивних

цінностей, зазначають критики, Сартр не має підстав для проголошення того, що його моральні цілі повинні мати переваги перед будь-якими іншими [40].

в. Підстави для того, щоб зробити свободу первинною моральною цінністю

Правду кажучи, у «Зошитах» Сартр звертається до первісної мети своєї етики різними способами, хоч всі вони тісно пов'язані зі свободою і переважно видаються практично еквівалентними останній. Так, коли він звертається до остаточної мети людства як свободи всіх, і до абсолютної кінцевої мети всіх людей як «віднаходження царства конкретної свободи», «людської реальності» [41], він також називає цю реальність і мету «містом цілей», де кожен ставиться до іншого як до мети, а всі живуть в інтерсуб'єктивній єдності [42]. Таке місто ототожнюється із соціалістичним, безкласовим суспільством, яке, у свою чергу, визначається як місце, де «свобода цінується як така і її прагнуть як такої» (NE, 418) [43]. Один з уривків надає всьому цьому перспективи. Там Сартр зауважує, що метою людської реальності є не любов або повага, чи щастя, також це не є безкласове суспільство чи місто цілей у тому розумінні, нібито їх можна було б досягти раз і назавжди і закрити історію. Радше, «особистість є *своєю* метою в формі екстазу [тобто, свободи] і дарунку» (NE, 169).

Коли йдеться про особистість як дарунок, мається на увазі, звичайно, ставлення до неї, як до творця світу, і, як ми бачили, в «Зошитах» дійсно маємо звернення до творчості як до абсолютної мети людського існування. Тепер, коли це є точно визначеним, що людина є вільною тому, що вона є творцем світу, все ж таки, зробити метою людини структурування Буття у наділений значенням світ – це не зовсім те ж саме, що й зробити людську свободу метою особистості. Останнє сприймає *людську* реальність як її ж мету; перше визнає появу та виправдання Буття за первинне. (Пригадаймо, що Сартр розвинув міф про те, що Буття-в-собі спричиняє буття-для-себе та надає йому завдання і призначення щодо його виправдання та спасіння).

На щастя, як «Зошити», так і інші роботи цього періоду загалом достатньо проясняють, що свобода є первісною метою першої моралі Сартра. У деяких місцях «Зошитів», наприклад, він пропонує ієрархію

цінностей і на перше місце ставить ліберальність. Крім того, він зазначає, що основою такої градації є рівень свободи, представлений у кожній цінності, і він стверджує, що всі перелічені цінності мають «вести до» (NE, 9) або «перетворюватися на» (NE, 470) свободу. Також ми цитували вище (див. підпункт: *а. Чиста рефлексія й автентичність*) уривок, де він відверто стверджує, що чиста рефлексія відмовляється від Бога та обирає свободу як свою мету. У праці «Екзистенціалізм – це гуманізм» стверджується, висловлюючись щодо моралі, що людям слід мати як свою остаточну мету «пошук свободи як такої» (EH, 51). У творі «Що таке література?» місто цілей ототожнюється з «цариною людської свободи» (WIL, 108) і стверджується, що мета соціалізму полягає у «спрямуванні людини на оволодіння своєю свободою» (WIL, 192). У праці «Матеріалізм і революція» йдеться про те ж саме [44]. Також є багато місць у «Зошитах», де Сартр указує, що причина, через яку людина творить світ і відтак надає значення та виправдання Буттю, полягає врешті-решт у наданні значення й виправдання своєму власному існуванню [45]. Оскільки людська реальність у своїй основі є буттям у світі, що онтологічно занурено в Буття, то в остаточному підсумку вона може мати значення, тільки якщо світ і Буття мають значення. Відповідно до цього, найбільш близькою онтологічною інтерпретацією Сартрового міфу є така, що сама людська реальність прагне, щоб її світ і Буття мали основу й виправдання. Оскільки, якщо вони їх не мають, то вона також їх не матиме. Іншими словами, це не Буття, а сама людина надає собі завдання й призначення творити світ і рятувати таким чином Буття, оскільки такі дії є суттєвими для її власного самовиправдання. Так, у «Зошитах» творення світу й виправдання Буття видаються засобами для мети, якою є людська реальність та її виправдання.

Утім, питання залишається. Оскільки існує багато аспектів людського життя, які можуть поціновуватися в процесі надання значення та виправдання людському існуванню, то чому слід обирати свободу замість Бога як первісну моральну цінність? Чому не поставити на перше місце задоволення чи владу? Найбільш проста й легка відповідь полягає в тому, що, як ми бачили, на цій стадії свого розвитку Сартр часто ототожнює людську реальність зі свободою. Відтак, в найкращих традиціях гуманізму абсолютний сенс вбачається у тому, щоб запропонувати свободу як найвищу людську

моральну цінність і мету, оскільки це просто означає запропонувати саме людське існування у якості найвищої людської моральної цінності і мети. Утім, у «Зошитах» пропонується більш софістичний аргумент, прихована версія якого з'являється в праці «Екзистенціалізм – це гуманізм». Щоб його зрозуміти, нам слід більш детально проаналізувати Сартрове поняття виправдання, що він його вводить при обговоренні автентичної особистості і творчості.

Висловлюючись точно, щоб виправдати щось, пояснює він, означає надати йому свідомої інтенціональної основи таким чином, що відтак його реальність є не випадковим безглуздим фактом, а містить *абсолютне* значення і мету (*sens*) [46]. Звичайно, у світі, за Сартром, одна лиш людина або, точніше, людські свободи, є первісною основою і джерелом всіх цінностей і сенсів (*sens*), що ними володіють будь-які буття, включаючи й власне, Тепер, оскільки значення будь-чого має бути абсолютним, зазначає Сартр, то його джерело й основа також повинні мати абсолютну цінність. Наскільки значущим буде те значення, яке походить (і відтак спирається на неї) з безвартісної, абсолютно невинуватої основи? Але, наполягає Сартр, люди в своїй свободі є, в якомусь сенсі, абсолютними, не як боги, а в тій мірі, в якій їхня свобода є *нередукованою* (тобто, безвідносною до чогось іншого) і є єдиним джерелом значення і цінності [47]. Якщо я рефлексивно підтверджую власну свободу, тоді я надаю їй абсолютне значення й цінність і тим самим виправдовую її; «це – саме я, нічим невинуватий, хто сам себе виправдовує» (NE, 482). Оскільки моя виправдана свобода є, у свою чергу, абсолютним джерелом значення й цінності як для мого, так і для інших буттів, наша реальність також є виправданою. Таким чином, пише Сартр, «оскільки людський світ є світом абсолютних свідомостей, що визнають самих себе у своїй власній абсолютності [тобто, вільно прагнуть власної свободи], то творіння людей є абсолютними» (NE, 528). «Так, скеля чи море з цієї точки зору належать до Абсолюту; їхні буття виправдані вже тим, що я виправдовую власне» (NE, 485) [48]. Навіть ще виразніше – через вибір моєї свободи й виправдання власного буття я стаю, на думку Сартра (у приблизному, слабкому сенсі), Богом як *causa sui*, оскільки я сам прагну бути абсолютною причиною та основою значення мого буття, так само, як і причиною світу значень [49]. (Я називаю такий сенс «слабким», оскільки ми не здатні ані спричинити власне буття чи буття світу, ані спричинити

необхідність цих буттів, які існують радше за правом, ніж випадково).

Стисло кажучи, Сартр аргументує, що оскільки лише людська свобода здатна надати абсолютну основу й відтак повноцінне виправдання як власного буття, так і усіх інших буттів, то для людей є логічним обирати сприйняття власної свободи та перенесення на неї значення та цінності. Як він стверджує в праці «Екзистенціалізм – це гуманізм», оскільки людська свобода є фактично єдиним (і відтак абсолютним) джерелом будь-яких значень і цінностей, «строга послідовність» вимагає, щоб вона була обраною за первісну цінність [50]. Свобода повинна цінуватися понад усе інше, тому що тільки тоді вона та її витвори, – як щодо власного життя, так і щодо світу, – будуть мати абсолютне значення і мету, а відтак будуть виправданими.

Останнім часом відбувались численні дебати щодо валідності цього аргументу, більшість яких сфокусована на факті, що він є переконливим лише за умови, якщо хтось у першу чергу цінує логічну пов'язаність та/чи пов'язаність з реальністю [51]. Оскільки, для Сартра, свобода є джерелом усіх цінностей, то чи не було б більш раціональним чи послідовним за природою речей цінувати якусь мету, а не передусім цінність свободи, через яку та мета стає цінністю. Схожим чином, оскільки ранній Сартр часто просто отожднює людину зі свободою, то для нього цілком послідовним є пропонувати свободу як найвищу людську моральну цінність. Але, безперечно, в онтології Сартра, особа може вільно обирати цінність ірраціональності і непослідовності, оскільки ані вони, ані їх антоніми не мають безумовної чи об'єктивної цінності. Невже Сартр, всупереч собі, має на увазі, що логічна послідовність і узгодженість з реальністю мають об'єктивну цінність? Деякі критики роблять таке припущення. Я ж вважаю, що Сартр повністю визнає, що послідовність має цінність, насамперед, тому, що хтось вільно надає їй цінності. Наприклад, у праці «Буття і Ніщо» він зазначає, що справжній вибір має бути сам по собі «незумовленим» (БН, 656) і «передувати логіці» (БН, 773), оскільки саме через цей вибір особа наділяє цінністю логіку і раціональну аргументацію. Насправді, неможливо сприймати докази на підтримку цінування логічної послідовності чи раціональності без визначення наперед відповідних засад! Докази матимуть цінність і відтак будуть переконливими тільки для того, хто вже вільно обрав цінування раціональності.

На противагу моїй точці зору, Лінда Белл заявляє, що аргументація

Сартра про свободу спирається на той факт, що задля вільного цінування чогось, особа повинна цінувати свободу: «вибір чогось як цінності логічно передбачає вибір свободи як цінності». Це правильно, стверджує вона, оскільки «той, хто прагне мети, прагне засобів», і тому, що у світі Сартра свобода «стоїть в унікальній позиції засобу щодо кожної іншої цінності» [52].

Утім, що насправді означає вислів «той, хто прагне мети, прагне засобів»? Незрозуміло, чи Белл доводить, що особа не може *фактично* прагнути мети без прагнення засобів щодо неї; іншими словами, що прагнення мети має *актуально* «включати» прагнення засобів. Звичайно, я можу прагнути мети, наприклад, здорового тіла, а втім не прагнути засобів задля цього, наприклад, щоденних вправ чи дієти, бідної на холестерин. Люди так чинять повсякчас. Може бути нелогічним чи нерозумним прагнути мети без прагнення до засобів, але насправді ми можемо так діяти. Відтак, сказати, що «хтось, хто прагне мети, прагне засобів» повинно означати, що прагнути мети без прагнення до засобів є ірраціональним і логічно непослідовним. Як каже Белл, правильно, що одне «логічно [хоч і не фактично] включає» інше. Той, хто прагне мети (виправданого існування), має, щоб бути раціональним, прагнути засобів до цього (свободи). Я погоджуюсь; утім, маю повторити, що для Сартра людина не має абсолютного обов'язку бути раціональною або логічно послідовною, оскільки таке буття чи діяльність не має об'єктивної цінності. Твердження Белл, що «прагнення до засобів є принаймні частиною того, що мається на увазі у прагненні до мети. Що б не діялось, той, хто начебто прагне мети без одночасного прагнення до засобів, насправді не прагне мети» [53], видається мені хибним. Як зазначалось раніше, хтось може «справді» прагнути мети (здоров'я), але непослідовно не прагнути засобів (фізичних вправ). Окрім того, для Сартра «справжність» може не бути більш об'єктивною цінністю, ніж послідовність [54].

Дещо схожу аргументацію запропонував Томас Флінн [55]. Він визнає, що наявний у Сартра захист потреби в логічній послідовності є «слабким», і припускає, що Сартр змушений звертатися радше до «екзистенціальної», а не до «логічної» послідовності. Таким чином, каже Флінн, для особистості вільний вибір «несвободи» не є логічно непослідовним, а є «безплідним і порожнім жестом; фактично недією». Вільно обирати несвободу є «неможливим на практиці», це

щось подібне до того, як обирати невибір. Я думаю, що у Флінна тут щось є. Я погодився б, що екзистенціально або практично це є непослідовним – вільно обирати несвободу (хоч це занадто категорично стверджувати, що це є «неможливим на практиці», оскільки, здається, зрозуміло, що деякі люди дійсно вільно обирають несвободу, наприклад, вільно обирають свою залежність від наркотиків). Однак поняття екзистенціальної непослідовності не застосовне щодо головного висновку, який захищає Сартр, а саме – що свобода має бути *первиною* цінністю, яку особа обирає замість Бога. Точніше кажучи, це є екзистенціально непослідовним – вільно обирати несвободу; але це не є екзистенціально непослідовним – вільно обирати задоволення або владу, або Бога (радше, ніж свободу) як чиясь *найвищу* цінність, оскільки хтось все ж може надавати свободі значно меншу вартість. Іншими словами, я не думаю, що Сартр може звертатися до екзистенційної послідовності задля демонстрації того, що свобода має бути первісною цінністю людини. Замість того, він, здається (на мою думку, правильно), натякає, що було б логічно непослідовним і несумісним з реальністю, особливо, з людською реальністю, – бажати значущого існування й не цінувати в першу чергу та якнайвище ту людську свободу, яка є виключно джерелом будь-якого значення та цінності. Я дійсно вважаю, що аргументація Сартра є слушною, але, повторюю, лише за умови, що люди передовсім цінують раціональність та узгодженість з існуючим порядком речей. І Сартр робить висновок, що саме це і є, у кінцевому рахунку, вільним нераціональним вибором.

Більш серйозне заперечення, яке сам Сартр зробить пізніше, полягає в тому, що не зовсім зрозуміло, що саме *конкретно* означає обирати свободу як найвищу моральну цінність. Деякі критики зауважують, що, оскільки Сартр вважає всіх людей вільними від природи (тобто, за структурою), так само як і через їх вибір, то немає сенсу радити їм зробити свободу своєю моральною метою. Інші зазначають, що, оскільки індивід сприймає й цінує власну свободу, то він може робити будь-що і все ж залишатися автентичним. Вони стверджують, що Сартр насправді захищає тотальну невизначеність і свавілля [56]. Висловлювання Сартра щодо автентичної особистості, що обирає творчість як мету, також не дуже допомагають. Хоч він і каже, що автентичний індивід прагне створити максимальну кількість Буття, і що це здійснюється через конкретну дію, а не через

компіляцію чи втечу до уяви, Сартр визнає, що *будь-які* людські дії та установки є креативними, оскільки вони всі спричиняють появу якогось типу значущого світу [57]. Хтось здатний створити світ бруталності й гидоти, а хтось інший – світ справедливості й краси, але обидва витвори однаково просякнуті значенням. Таким чином, у «Зошитах» йдеться про автентичність як долучення до вибору креативності, тобто вибору прагнення до свободи як основи світу, проте мало пропонується чи взагалі відсутня вказівка щодо того типу світу, що має бути створеним. Лише завдяки дослідженню соціального характеру першої етики Сартра ми можемо додати зміст свободі як меті, оскільки із «Зошитів з етики» зрозуміло, що автентичний індивід цінує не лише власну свободу, а й свободу інших людей як таких.

CHAPTER 4

1. *NE*, pp. 100, 138, 157, 226, 440 and ff, 468, 482-99, 512, 527- 37; «Cartesian Freedom», trans. *A. Michelson*, in *Literary and Philosophical Essays* (New York: Collier Books, 1955), pp. 183, 190; «Introduction to *Les Temps Modernes*», trans. *F. Ehrmann*, in *Paths to the Present: Aspects of European Thought from Romanticism to Existentialism*, ed. E. Weber (New York: Dodd, Mead, and Co., 1960), p. 441 [hereafter cited as *LTM*] and throughout «Consciousness of Self and Knowledge of Self», trans. *M.E. and N. Lawrence*, in *Readings in Existential Phenomenology*, ed. N. Lawrence and D. O'Connor (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, Inc., 1967).
2. *NE*, pp. 100, 156-57, 365, 440, 468, 497, 530-31. Майже всі ці епізоди та ті, що наведені в попередніх примітках, мали місце тоді, коли Сартр провадив доволі абстрактне обговорення творчості. Див. також «Cartesian Freedom», pp. 189-90.
3. *NE*, pp. 12, 51-52, 95-96, 117, 140, 285-88, 328-34, 420, 431-32, 474, 501-8, 530-31, 535.
4. Деякі приклади маємо в *LTM*, p. 441; *ASJ*, pp. 60, 90, і повністю розділи 2 і 3; *WIL*, pp. 89, 194, 235.
5. *NE*, pp. 139-41.
6. «Cartesian Freedom», pp. 183-84.
7. *NE*, pp. 57-58, 69, 76-81, 94-95, 132, 168.
8. «Cartesian Freedom», p. 190.
9. *NE*, pp. 91, 138-41, 436-38. Подібне розрізнення між абстрактною і конкретною свободою знаходимо в *WIL*, pp. 70, 139, 191. В дуже цікавому

- аналізі, у який я тут не буду входити, Сартр стверджує, що існує сильна людина, яка вважає себе наділеною чистою трансцендентною свободою і яка безуспішно заперечує і намагається зруйнувати як себе, так і фактичність світу. (*NE*, pp. 175-77)
10. *NE*, pp. 431-33, 463, 466, 502-3, 505-8, 532.
 11. Він також посилається на діалектичний зв'язок свободи і її ситуації на сс. 326-27 і 466-67, де він говорить, що існує лише єдиний спосіб зробити конкретну свободу інтелігібельною. Діалектичний зв'язок також прекрасно представлений в *LTM*, pp. 264-65.
 12. *NE*, pp. 431-33.
 13. *NE*, pp. 77, 326-27, 335, 356, 533.
 14. *NE*, pp. 74-83, 166-68, 340 ff, 450 ff. Насправді більша частина його критики здається такою, що власне значною мірою спрямована проти Енгельса. У праці «Матеріалізм і революція» детально критикується марксистський детермінізм.
 15. *NE*, pp. 75 ff.
 16. *NE*, pp. 117-33.
 17. Наприклад, *WIL*, pp. 72-73, 140, 222-24; *LTM*, p.261; *MR*, pp. 224, 253-55; *ASJ*, pp. 148-50.
 18. «Cartesian Freedom», p.181.
 19. «Consciousness of Self and Knowledge of Self», pp. 124-25.
 20. *LTM*, p.264.
 21. *NE*, pp. 16, 25, 202, 213, 339-40, 393-98, 508-11.
 22. *LTM*, p.264.
 23. *NE*, pp. 17, 103, 138, 143, 165-66, 388, 393-98.
 24. *NE*, p.471. See also the texts of the previous note.
 25. *NE*, pp. 4-6, 11-12, 409-11, 470-84, 512, 559-60.
 26. *TE*, pp. 102-3
 27. Як і в праці «Буття і Ніщо», в «Зошитах з етики» маємо посилання на власний дорефлексивний проект бути Богом як на вільний вибір, і як саме вибір, навіть якщо я не можу нічого вдіяти, але слід шукати цю мету, оскільки «це є сама структура мого існування» (pp. 559-60). Я можу лише повторити мої попередні критичні зауваження. Говорити про свободу вибору, коли неможливі інші варіанти, є само-суперечливим.
 28. *I.Meszaros*, *The Work of Sartre* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press Inc., 1979), p.242, and *L.Bell*, *Sartre's Ethics of Authenticity*, p.122 ff, стверджують, що Сартрова позиція полягає в тому, що люди повинні в деякий спосіб спробувати стати Богом, навіть якщо ця мета є недосяжною. Meszaros говорить, що ми повинні стати *ens causa sui* «символічно»; Bell каже, що Сартр хоче, щоб ми тримали цю мету як

- регулюючу ідею. На мій погляд, такі позиції прямо суперечать власним словам Сартра в «Зошитах з етики», які я щойно процитував, та тим, що завершають «Буття і Ніщо», де він натякає, що ми здатні «покласти край пануванню цієї цінності». Фактично, «Зошити з етики» явно маркують як *неавтентичну* будь-яку спробу стати Богом символічно, р.521.
29. *TE*, pp. 101-3.
 30. *BN*, pp. 160, 581.
 31. *NE*, pp. 12-13, 119,469,480-81, 511-14, 554-57. See also texts cited in note 34 below.
 32. Це заперечення підтримують наступні автори: *Meszaros*, *The Work of Sartre*, pp. 205, 218-19; *J.Collins*, *The Existentialists* (Chicago: Gateway, 1968), pp. 83-84; *T.Z.Lavine*, *From Socrates to Sartre* (New York: Bantam, 1984), pp. 373-74.
 33. *ASJ*, pp. 138-41.
 34. *NE*, pp. 470-82, 491-94. На с.4 він дає зрозуміти, що автентичність не є самоціллю: «Якщо ви шукаєте автентичність заради самої автентичності, то ви більше не є автентичним».
 35. *NE*, pp. 482-86, 494-99, 527-32.
 36. *NE*, 448-49, 514-15. Посмертно опублікована праця «Істина й Існування», trans. *A. van den Hoven* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), стала доступною для мене саме тоді, коли я завершував цей рукопис. Її перше читання навело мене на припущення, що свідомість творчості/відкриття Буття як світу, про яку йдеться в «Зошитах з етики», є тим, що Сартр називає істиною, сенсом людської реальності – розкриття/вияв Буття, яким воно є, в праці «Істина й Існування», pp. 3-17, 29-30. Також слід звернути увагу на наступне в «Зошитах з етики», р.484: «Для-себе з'являється так, що Буття може ставати Істиною».
 37. *NE*, pp. 127-29, 449. Див. також тексти, цитовані в примітках 34 і 35. У праці «Істина й Існування» Сартр говорить про насолоду, яка приходить, коли ми воліємо «володіти світом так, *начебто* ми створили його ... зробити себе відповідальними за світ, *начебто* це є наш витвір» (р.30).
 38. *WIL*, pp. 49, 59-65.
 39. *NE*, p.15; *EH*, pp. 54-56.
 40. Деякі з цих критиків наведено в примітці 17 Розділу 3.
 41. *NE*, pp. 290, 393, 465.
 42. *NE*, pp. 10, 88-89, 166, 168-69, 290, 402-3.
 43. *NE*, pp. 102, 159-62, 166, 290, 406-7.
 44. *MR*, p.246. Можна додати, що Симона де Бовуар упродовж усієї своєї праці «Етика двозначності», про яку вона говорить, що вона базується

- на Сартровій онтології, вважає свободу найвищою моральною цінністю. Див. особливо р.24 ff.
45. *NE*, pp. 126-29, 439-40, 448-49, 482-86, 495-99, 533-37. Одне дуже важливе висловлення таке: «спонукати Буття туг бути означає включити максимум буття в спробу примусити сенс людського життя з'явитися» (*NE*, р.486)
 46. *NE*, pp. 153, 481-86, 533-36.
 47. *NE*, pp. 89-91, 467, 482, 485.
 48. See also *NE*, pp. 439-440, 448-49, 491-99, 528.
 49. *NE*, pp. 485-86.
 50. *EH*, р.51.
 51. Ось ці автори, кому адресований цей аргумент: *Flynn*, Sartre and Marxist Existentialism, Chapter 3; *Bell*, Sartre's Ethics of Authenticity, Chapter 3; *Veatch*, For an Ontology of Morals, pp. 76-77.
 52. *Bell*, Sartre's Ethics of Authenticity, pp. 55-56.
 53. *Ibid.*, pp. 57-58.
 54. «Істина й Існування» позначає «автентичне знання» (р.30) як готовність прийняти істину, тобто розкрити (а не ігнорувати чи фальсифікувати) Буття, що означає «брати-його-таким-яким-воно-є». Сартр також говорить, що надати перевагу омані або ігнорувати буття є вибором нещирості. Однак оскільки **він** відкидає дух серйозності, то все ще немає способу, який би давав йому можливість послідовно стверджувати, що сама істина володіє деякою об'єктивною чи внутрішньою цінністю.
 55. *Flynn*, Sartre and Marxist Existentialism, pp. 37-39.
 56. Див. авторів, яких я цитував у примітці 32. Ось інші автори, які висувають ці або подібні до них заперечення: *Fronzizi*, «Sartre's Early Ethics: A Critique», р.380; *R.Bernstein*, Praxis and Action (Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1971), р.152; *R.Jolivet*, Sartre: The Theology of the Absurd, trans. *W.Piersol* (New York: Newman Press, 1967), pp. 62-63; *Alvin Plantinga*, «An Existentialist Ethics» Review of Metaphysics 12 (December, 1958): 248-50.
 57. *NE*, pp. 122, 483-88, 494-99, 506-8, 513-15.