
КНИГИ У ПЕРЕКЛАДІ

Андерсон Томас*

**ДВІ ЕТИКИ САРТРА:
ВІД АВТЕНТИЧНОСТІ
ДО ІНТЕГРАЛЬНОГО ГУМАНІЗМУ****

Скорочення часто цитованих праць Жана-Поля 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.
CDRI, 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. I, II, III and IV
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 8*
ДРУГА ЕТИКА
Продовження: Після Римської лекції

Головна праця, надрукована Сартром після Римської лекції 1964 р., – це здійснене ним тритомне дослідження Флобера на початку 1970-х років. Їй я присвячу другий підрозділ цього розділу. Втім, у першому я розгляну багато невеличких праць (есе, лекції та інтерв'ю), які Сартр опублікував протягом десяти років після вищезгаданої лекції. Нема потреби казати, що я цікавився ними і працею «Ідіот у сім'ї», лише оскільки вони можуть щось додати до нашого пізнання цієї другої етики.

Підрозділ 1. МОРАЛЬНИЙ ІДЕАЛ

Ця певна кількість праць додає багато інформації щодо другого етичного ідеалу суспільства. Так само, як Сартр це часто робив до того, він постійно наголошує, що ми, ті, хто живе в цьому моменті історії, в світі нестатку і відчуження, де маси пригноблені і перебувають під тиском меншості, не маємо можливості детально осягнути природу морального ідеалу суспільства. Проте, особливо після виступу студентів і робітників у Франції в травні 1968 р., він запропонував кілька нових понять щодо його структури, частково тому, що вважав, що щось подібне до нього на короткий час малою децицею входить в екзистенцію в цьому весняному повстанні [1].

Суттєвим інгредієнтом його морального ідеалу – і це було постійною темою, починаючи з його ранніх праць? – є те, що цей ідеал перебуває поза межами класів та ієрархії і, отже, поза межами влади, сконцентрованої в елітній меншині, яка контролює більшість. Замість правлячого класу чи держави Сартр бажає цілковитої рівності, народного управління в найповнішому сенсі. Усі люди повинні мати право брати участь в економічному, соціальному, політичному управлінні своєї країни через «органи децентралізованої влади на виробництві і в усіх соціальних сферах» (ORR, 108) [2]. В економічній сфері ці

* Початок у попередніх випусках філософського альманаху «Мультиверсум», а саме: Розділ 1- №3(121); Розділ 2- №4(122); Розділ 3- №5(123); Розділ 4- №4-5(132-133); Розділ 7- №10(138)

органи мають включати колективну форму власності і управління засобами виробництва. Він схвально ставиться до робітничих рад (що існували, наприклад, в Швеції, Німеччині і нетривалий час в Чехословаччині), які обирають своє власне управління. Зокрема, він посилається на Чехословаччину, де навесні 1967 р. такі ради змогли керувати й контролювати своє виробництво шляхом кооперації з подібними робітничими організаціями в інших країнах [3]. Як би надто дивно не виглядав ідеал Сартра, я повинен наголосити, що сьогодні певна кількість європейських країн мають робітничі організації, котрі здійснюють значно більший контроль щодо умов праці і виробництва, ніж той, що має місце в американських працівників та в їхніх організаціях. Справді, в деяких країнах така участь робітників передбачена законодавством [4]. Можливо, саме такі організації Сартр мав на увазі, хоча здається, він бажав, щоб цей контроль над виробництвом мав би бути значно більшим, ніж той, що має місце сьогодні.

У політичній сфері Сартр виступав захисником *прямої* демократії, тобто суспільства, де маси об'єднуються в братерські групи з тим, щоб найефективніше виражати свої прагнення. Однак, якщо пряма демократія набирає представницької форми, то він прагне якоїсь нової системи, в якій, наприклад, уповноважений, обраний 5000 людей, має «бути не чим іншим, ніж 5000 осіб; він має шукати для себе засоби бути цими 5000 особами» (ORR, 307) [5]. (Безперечно, тут задіяно поняття «подібності» з «Критики»). Пряма демократія мусить також включати «народні» суди, тобто судову владу, обрану народом, подібну до тієї, що спонтанно виникла у Франції наприкінці 60-х років [6]. В той час робітники на заводах і шахтах засновували народні суди і організовували судові процеси над своїми босами і власниками. Сартр часто брав участь у таких процесах, оскільки на міжнародній арені він очолював засідання Расселівського трибуналу, який провів слухання щодо війни Сполучених Штатів у В'єтнамі.

Звичайно, навіть в умовах прямої демократії, коли політика визначається народом, її імплементація може бути завданням невеликої кількості технічних експертів. І все ж, твердить Сартр, практичне застосування завжди має скеровуватися масами. За кожної нагоди ці вказівки щодо застосування політики мають повертатися до людей, щоб забезпечити належну їх підтримку і щоб бути впевненим,

що вони не стали ізольованими від їхніх потреб і бажань. Як і в Римській лекції, Сартр доводить необхідність постійної революції у суспільстві, революції проти всіх тенденцій до інституалізму, централізації влади і бюрократії. Він схвально коментує китайську культурну революцію, яку сприймав саме як спробу підтримувати контакт з масами [7]. Групі в Сартровій прямій демократії не може бути дозволено перетворитися на мету в собі і таким чином виродитися в інертний бюрократичний інститут. Вона має залишатися братерською групою, що завжди обирає вільний розвиток членів групи як свою мету. Отже, хоча він продовжує протягом цього періоду посилатися на соціалізм як на свій ідеал (не на комунізм, як це було в Римській лекції), очевидно, що це його децентралізована, дебюрократизована і демократизована версія. Я повинен додати, що він також визнавав, що соціалізм сам по собі не є однозначним ідеалом. Він набирає різних форм у різних конкретних суспільствах з їхніми особливими історіями, структурами і потребами [8].

Для того, щоб пряма демократія працювала, каже Сартр, має бути повна відкритість людських істот однієї до одної. Люди мають проявляти свої базові потреби і бажання: «Людська екзистенція повинна бути повністю видимою своєму сусідові, власна екзистенція якого своєю чергою має бути повністю видимою, для того, щоб справжня соціальна гармонія могла бути встановлена» (SP-L/S, 13). Усі мають бути розкутими, щоб їхні думки поділяти, а також для пошуку того знання, якого вони потребують, щоб разом брати участь в ефективному самоуправлінні. Саме ці засоби мають забезпечити «найширше соціальне поширення істини» і, отже, свободу преси; відсутність цензури чи контролю над медіа і системою освіти з боку елітної меншості. Люди мають бути вільними, щоб критикувати будь-який установчий орган істин щодо людського становища і світу, в якому вони живуть. Сартр заявляє, що раціональні переконання, які базуються на любові і повазі, а не на брехні чи інших техніках домінування, мають превалювати [9].

Я вважаю, що його посилення на любов і повагу засвідчують доволі значне розширення розуміння ним людських стосунків. Кажучи про це в своєму висновку до Розділу 6, я підкреслював, що в «Критиці» єдність людей, навіть у сартрівському ідеалі – братерської групи, є практичною єдністю індивідів, які діють разом заради спільних цілей. Більше того, такі індивіди об'єднані терором і

страхом; навіть любов, дружба і братерство тлумачаться як такі, що ґрунтуються на загрозі насилля. Однак у працях після «Критики» Сартр мовить про стосунки в групі як такі, що виключають *будь-яку* думку, що слід розуміти іншу людську істоту як загрозу собі чи навіть як індивідуальну щодо його чи її цілей. Якраз саме тому, що єдність групи переважає атомістичний індивідуалізм, який розділяє людей, расизм, сексизм і класовість зникають [10]. Навіть більш значуще – в працях, які ми тепер розглядаємо, Сартр показує, що він усвідомлює, що відносини, які ми тотально практикуємо згідно зі своїм становищем, не є тими самими, що й дружба, «відносини, які перевершують виконану дію» (ORR, 77). Наприклад, він висловлює невдоволення, що комуністи не оцінили останню і відтак позбавлялися від індивідів, коли вони більше не могли їх «використати» для себе. Він показує, що його ідеальні людські стосунки містять доброзичливість, повагу і любов, жодне з цих понять він аж ніяк не зводить до загальної практики і про жодне з них не стверджує, нібито вони базуються на терорі [11]. Однак, оскільки ці праці не містять докладного обговорення людських відносин, то неможливо точно визначити ті межі, до яких він змінив думку. Наше дослідження праці «Ідіот у сім'ї» проллє більше світла на цю проблему.

Для того, щоб досягти взаємної кооперації, поваги, любові і взаємодії знання і влади, що мають бути присутніми в Сартровому ідеалі суспільства, абсолютно необхідно, щоб поділ праці, який сприяв зростанню вузької спеціалізації і таким чином призводив до класових відмінностей, було скасовано. Сартр обстоював це положення у своїх ранніх працях і тепер виразно окреслює деякі з його найбільш вражаючих застосувань. У цьому ідеальному суспільстві мають бути не інтелектуали, які спеціалізуються в сфері пізнання, не робітники, які займаються ручною фізичною працею, не політики, які знаються на політиці, ані інші, хто спеціалізується на виробництві і розповсюдженні витворів культури. В ідеальному суспільстві всі люди будуть одночасно і інтелектуальними, і фізичними працівниками [12]. Йому подобалось те, що він бачив в деяких ізраїльських кібуцах: «пастух... який читає, обмірковує, пише, коли стежить за своєю вівцею» (ORR, 102). Всі люди будуть політиками у тому сенсі, що вони будуть обмінюватися аргументами, мотивами і принципами, оскільки вони йтимуть до консенсусного порозуміння щодо того, хто вони є і як їм слід діяти. Хоча він

стверджує, що не певен щодо форм культури, які будуть прийняті в такому суспільстві, він очевидно вважає, що кожен буде брати участь у цьому процесі; культура буде визначатися самими людьми для блага всіх. У культурі сьгоднішнього капіталізму існує культура буржуазії, а маси, відтак, позбавлені права брати участь в інтелектуальному і естетичному житті. Ідеальне безкласове суспільство оберігатиме видатні мистецькі праці минулого, але сьгодні неможливо описати якісь нові форми, каже Сартр [13]. У цьому зв'язку я можу зауважити, що, як буде видно в його дослідженні Флобера, базовим підґрунтям для Сартрового ідеального суспільства є те, що воно складатиметься з людських істот, які здатні бути інтелектуалами, працівниками, а політичні і культурні люди, вважає він, є саме такими, оскільки не існує вродженого таланту чи дару, які деякі люди мають, а в інших вони відсутні. Насправді усі люди креативно рівні, вважає Сартр, і це лише завдяки особливостям соціальної структури, деякі стають інтелектуалами чи висококультурними, чи політичними експертами, а інші ні.

Сартрове посилення на роль культури в його ідеальному суспільстві узгоджується з тим значенням, якого він їй надавав у Римській лекції. Щодо цього він казав, що лише через культуру відбувається передання нам нашого братства людських істот, саме так ми актуально стаємо людьми. Це значає, як я натякав у попередньому розділі, що Сартр розумів людські *потреби* і, відповідно, людську *самореалізацію* як такі, що включають у себе щось значно більше, ніж звичайне біологічне задоволення. Це підтверджується в тих працях, які ми тепер розглянули, оскільки Сартр чітко говорить про потребу в свободі і незалежності, потребу для людей реалізувати сенс свого життя і потребу в комунікації (і звідси – потребу в інших) [14]. Імпліцитно він також посилається на потребу в народному (а не буржуазному) правосудді і рівності [15]. Однак, хоча він завважає, що все ще розглядає їх як важливі, в цих працях після Римської лекції є кілька експліцитних посилень щодо потреб. Також рідко використовується мова інтегральної людяності чи людських істот з потребою самореалізації, яку він пропонував як кінцеву мету і норму своєї другої етики. Проте він часто повторює, що *людина* – це майбутня людина, що *люди* мають бути своїм власним продуктом і що його метою є соціалістична *людина*. Безперечно, можна без великих зусиль здогадатися з цього начерку

ідеального суспільства, що цілий набір означених Сартром потреб це суспільство має задовольняти: потребу в пізнанні та істині, в любові і повазі, в будь-чому, що включено під рубрикою культури, а не посилення на базові матеріальні блага. Крім того, незрозуміло, чому, займаючи центральне місце в Римській лекції, словник потреб та їх реалізації більше не є домінуючим у цих працях, що слідує за нею. (Як ми побачимо, мова потреб стає досить помітною в праці «Ідіот у сім'ї»). Як би там не було, лишається фактом, що ці праці проливають світло на Сартрову кінцеву моральну мету, особливо в її політичних вимірах. Що стосується практичних рекомендацій щодо досягнення цієї мети, то головна порада Сартра полягає в тому, що знову робиться наголос на необхідності з'єднатися з пригнобленими масами в їхній моральній боротьбі за визволення. Втім новою рисою цієї поради є те, що тепер він часто адресує її конкретно до інтелектуалів.

Зі зрозумілих причин моральні зобов'язання і роль інтелектуалів у досягненні ідеального суспільства були темою глибокого інтересу Сартра. Він часто звертався до цього питання в лекціях та інтерв'ю цього періоду, а його кінцева порада, запропонована після студентських і робітничих виступів навесні 1968 р., звучить майже антиінтелектуально. Тобто саме події 1968 р. спричинили радикальну зміну в його власній концепції щодо його ролі як інтелектуала [16]. Він пояснював, що з 1940 р. по 1968 р. був лише лівим або класичним інтелектуалом; після 1968 р. став лівішим інтелектуалом. Як він стверджував, відмінність полягає в дії, оскільки інтелектуал більше не може служити масам, перебуваючи в процесі дослідження, написання статей, підписання маніфестів, спорадично приєднуючись до мітингів протестувальників. Він може продовжувати писати, виражаючи істину щодо теперішнього моменту історії, – і сам Сартр звертався до різних проблем: В'єтнам, Китай, Баски в Іспанії, Чехословацька весна, Куба, зміна політичної сцени у Франції, достатньо великий перелік. Однак, на додаток, інтелектуал мусить фізично приєднуватися до мас у демонстраціях, голодовках, в протидіях поліцейському насиллю, захопленні приміщень, організації народних судів, написанні і поширенню революційної літератури – ось перелік деяких заходів, в яких сам Сартр брав участь. Інтелектуал сам *безпосередньо* мусить, підкреслює він, бути на службі у пригноблених. Відповідно, Сартр у цей час говорить, що він був

готовий допомагати в будь-якому політичному завданні, з яким зверталися до нього. Він прагнув використовувати свій «зірковий» статус або, швидше, дозволяв його використовувати в будь-який спосіб, щоб надалі допомогти революції. Завданням інтелектуалу є не вирішувати, каже він, чи варто брати участь у цій битві, а приєднатися до мас, коли вони ведуть боротьбу. Він також не повинен говорити або намагатися думати *за* масу, створюючи для неї теорії або програми з метою їх реалізації, оскільки не має привілею щодо прозорливості. Швидше за все, він повинен поставити свій талант безпосередньо в їх розпорядження, ставши виразником їхніх інтересів або посередником, висловлюючи їхні специфічні претензії, їхні потреби і бажання та їхні конкретні цілі. Крім того, він може бути їх рупором, лише якщо насправді з'єднується з ними в їхніх групових діях. Це не означає, що інтелектуал сліпо підтримує все, що маси думають, кажуть і роблять. Він відіграє особливу роль у просвітленні їхньої свідомості, в роз'ясненні їхніх потреб і прагнень, і в тому, щоб точніше висловлювати ці потреби і прагнення. Він також повинен бути готовий до критики мас, якщо вони відхиляються від своїх принципів. Проте його місце – на їхньому боці, слід брати участь в їхній боротьбі. «Інтелектуал повинен йти за ними, – пише Сартр, – повинен розуміти, що існують суперечності мас або що існують їхні бажання, і він має слідувати за ними усіма без винятку... [хоча] цілком може бути, що [він] має засоби визначення, вираження більш точною мовою того, що хоче маса» (SBH, 103). В інтерв'ю з Маркузе він висловився ще сильніше. Завдання інтелектуала полягає в тому, «щоб відшліфувати думку працівника, але тільки шліфувати, а не виробляти її» [17].

Крім того факту, що наприкінці цього періоду ми маємо справу з тим, що сліпота Сартра зробила для нього неможливим продовжувати традиційні інтелектуальні проекти, якими він займався так довго, я вважаю, що існують принаймні дві інші причини його відмови від того, що він називає класичною роллю інтелектуала. Передусім він гостро відчуває, що інтелектуал у нашому сучасному суспільстві володіє своїм привілейованим становищем якраз завдяки репресивним класовим структурам, які мають бути ліквідовані, якщо маси одержать своє законне місце в суспільстві. З погляду Сартра, сучасні інтелектуали (професори, письменники, журналісти та ін.) заробляють собі на життя, і часто досить комфортне життя,

перебуваючи в структурах, які систематично відчужують маси, роблячи їх майже безсилими, щоб контролювати свою долю [18]. Тож очевидно, що якщо інтелектуал серйозно налаштований щодо повалення репресивної класової системи, то він повинен водночас радикально кинути виклик своїй власній традиційній привілейованій ролі у підтримуванні її. Інша, можливо, більш важлива причина відмови Сартра від традиційних занять інтелектуалів полягає, вкотре, в його переконанні, що істинна думка і мораль належать пригнобленим. Після подій 1968 року ця віра стає ще більш твердою, ніж до того, якщо це можливо! Наступне твердження є типовим: «працівник є моральним... [оскільки] він відчужена особа, яка вимагає свободи для себе і для всіх» (ORR, 45). Навіть якщо маси вдаються до революційного насильства, Сартр вважає, що вони моральні: «скрізь, де з маси народжується революційне насильство, воно відразу стає глибоко моральним. ...робітники і селянський люд, коли вони повстають, є повністю моральними, оскільки вони нікого не експлуатують. ...це їхня спроба сформувати моральне суспільство» [19]. Він додає: «Це одна з причин, чому інтелектуал нічому не може їх навчити». Інша причина, чому інтелектуал має прийняти точку зору знедолених, полягає в тому, що, незалежно від того, наскільки містифікованими і обдуреними вони можуть бути, вони становлять переважну більшість і мають лише радикальний погляд на суспільство, оскільки бачать все знизу. Бачити буржуазне суспільство знизу, стверджує Сартр, є глибшою позицією, оскільки це означає бачити його таким, яким воно реально є: жорстоким і гнітючим [20].

Вкотре я захоплююсь прихильним вибором Сартра на користь пригноблених і цілком згоден, що постійне насильство, від якого вони потерпають, показує брехливість будь-яких заяв, що теперішні суспільства пропонують справжнє людське життя для всіх. Більше того, оскільки вони становлять переважну більшість людей, то це є моральною підставою для того, щоб надати перевагу інтересам і світогляду пригнобленим. Я також згоден, що для інтелектуалів, які хочуть їм служити, суттєвим є те, щоб бути тісно пов'язаними з масами. Проте, як я вже казав неодноразово раніше, віра Сартра в їх сприйняття і моральне оцінювання здається надмірною. З одного боку, і він з готовністю визнає це, маси, або пригноблені, не є монолітною групою, а являють собою конгломерат груп, інституцій і серійних індивідів, і між ними існує багато розбіжностей [21]. З іншого

боку, я не знаю емпіричних доказів, які підтримали б його твердження, що пригноблені назагал мають правильне розуміння суспільства, і що вони менш егоїстичні, менш схильні до пригнічення і більш віддані свободі та створенню добробуту для всіх, ніж інші. Оскільки Сартр, як звичайно, також визнає, що маси можуть бути настільки містифіковані й обдурені, що вони нічого не знають і не знають, як діяти заради їхніх справжніх інтересів, то здається необґрунтованим стверджувати, що вони краще бачать суспільство таким, яким воно є в реальності, і що вони завжди прагнуть до справжньої моральної мети. Чесно кажучи, я підозрюю, що романтична віра Сартра в радикальне добро і сприйнятливість пригноблених пов'язана, принаймні частково, з тим, що він сам, як дрібнобуржуазний інтелектуал, не тільки ніколи не був робітником, але й ніколи не був, наскільки я знаю, в будь-яких близьких стосунках з членами цього класу, не кажучи вже про тих, хто насправді жив у бідності.

Щоб завершити огляд праць Сартра після Римської лекції і світла, яке вони проливали на його другу мораль, ми переходимо до дослідження ним біографії Гюстава Флобера, до твору, про який Сартр каже, що в ньому можна знайти «конкретну мораль» [22].

Підрозділ 2. «ІДИОТ У СІМ'Ї»

Праця «Ідіот у сім'ї» була останнім, опублікованим за його життя Сартровим твором, який в якомусь сенсі є кульмінацією його думки, де маємо синтез екзистенціалізму, психоаналізу і марксистської соціології, який він оригінально обстоював у праці «Проблеми методу». Його метою було не лише вивчення індивіда, який сильно вплинув на розвиток французької літератури, а й дістати відповідь на питання: «Що в цьому відрізку часу ми можемо знати про людину?». Нині, стверджує Сартр, «людина ніколи не є індивідом; було б більш доречно називати її одиничність універсальною» (FI, I, ix). Тобто особистість зумовлена подвійно: загальними культурними патернами і структурами свого часу, а також унікальною інтерналізацією та відповіддю на ці даності через її вільні проекти, завдяки яким вона створює сама себе.

Якщо спробувати дати хоча б загальне резюме праці «Ідіот у сім'ї», то це завело б нас досить далеко. Тому я не буду надто пере-

йматися конкретними подробицями життя Флобера, для моїх цілей достатньо тієї загальної точки зору, яку Сартр виробив щодо людського становища. Іншими словами, я сконцентруюся на універсальному боці одиничної універсальності Флобера і зосереджусь на тих загальних поняттях, які, здається, безпосередньо стосуються його другої етики.

По-перше, слід зазначити, що Сартр визнає величезне значення соціальної детермінації щодо особистості. Ми укорінені в нашій передісторії, пише він, і ця передісторія стосується нас передовсім через наше дитинство та спосіб поведінки наших батьків, особливо матері. «Конституція» дитини по суті формується через її відносини з матір'ю, і ця конституція ніколи не може бути повністю подоланою: «завдяки самій особистості матері... дитина маніфестує себе. ... вона буде виліплена в своїй нередукованій одиничності тим, чим вона (матір) є» (FI, I, 47, 50). В цьому особливому випадку з Гюставом Флобером Сартр реконструює (майже не посилаючись на історичні дати) те, що напевно трапилось. Мати Гюстава не любила його, оскільки вона хотіла дівчинку і тому була переконана, що він скоро помре, як це було з двома її попередніми синами. Вона була лише «матір'ю за обов'язком», яка сприймала і задовольняла кожен потребу свого немовляти, але без любові. Результатом такої материнської уваги було те, що фізичні потреби Гюстава задовольнялися навіть ще до того, як він їх виражав, але за відсутності ніжності: іншими словами, без задоволення його «потреби бути любимим». Ця фрустрація «формувала» і «пронизувала його і перетворювалася в середині нього на якесь збіднення його життя – органічне страждання і різновид невдячності в глибинній основі досвіду» (FI, I, 129–130). Довічний брак самооцінювання і пасивність Гюстава стали відповіддю на цю ситуацію.

Якби дитина була улюбленцем своєї матері, узагальнює Сартр, то «вона поступово розкривала б своє буття-об'єкт як своє буття-улюблене». Вона сприймала б себе як цінність, і це насправді було б те, що вона носила б із собою усе своє життя. Слова Сартра щодо необхідності і «припасування» любові для людського розвитку заслуговують на дещо задовге цитування: «Інший – тут, розсіяний, від першого дня в цьому відкритті, яке я сам здійснюю через моє пасивне сприйняття іншості. Тобто через постійне маніпулювання моїм тілом з боку сил, що є чужими, обслуговуючи мої потреби.

Навіть на цьому рівні, втім базовому, любов затребувана. ... В такі моменти саме через це припасування [NB], дитина ...сприймає себе в зовнішньому і внутрішньому середовищі дитинства. Потреби йдуть від неї, але перший інтерес, яким вона прив'язується до своєї особи, походить від турботи, об'єктом якої вона є. Іншими словами, якщо мати любить її, то вона поступово відкриває своє буття-об'єкт як своє буття-улюблене. ... вона стає *цінністю* в своїх власних очах як абсолютна мета габітального процесу. Набуття дитиною цінності через турботу зачіпає її тим глибше, чим більше ця ніжність проявляється. ...дозвольте дитині один раз у її житті – в три місяці, в шість місяців – відчуті цей триумф самоцінності; вона – людина; ніколи в своєму житті вона не зможе відродити найвищу насолоду цього суверенітету або забути його» (FI, I, 129, п. 2). Досвід улюбленого буття і, відтак, ціннісного буття є вирішальним, не лише для самоповаги, а й для розширення досвіду, що існування має мету і що життя вартує того, щоб прожити. «Дитина мусить мати *повноваження на те, щоб жити*, – писав Сартр, – батьки є тими авторитетами, які видають цей мандат» (FI, I, 133). Він мав на увазі, що батьківська любов необхідна для дитини (а пізніше – для дорослого), щоб вірити, що життя має мету, місію, підставу для існування. Їхня любов необхідна для неї, щоб сприйняти себе як такою, чиї дії є значимими і необхідними для інших; їхня любов «перетворюватиме [її] самоцентрованість у дарунок; досвід буде відчуватися як *вільний досвід щедрості*» (FI, I, 134). «Коротше кажучи, любов Іншого є основою і гарантією об'єктивності цінності індивіда і його місії; ця місія стає суверенним вибором, що дозволяє і викликає в особистості присутність самоцінності» (FI, I, 135).

Так само щодо Гюстава Флобера Сартр пояснює відсутність у останнього самоцінності впливом його батька, який, наголошуючи, що його син ніколи вчасно не готовий і сміхотворний, називав його «ідіотом у сім'ї». Відсутність самоповаги і любові до себе, спричинена його батьками, означала, що Гюстав ніколи не бачив себе здатним сприяти в чомусь іншим або світові, і в цьому полягав корінь його нудьги й апатії, так само, як і його відрази до людяності. Сартр знову узагальнює, що ті, хто не люблять себе, не можуть любити інших, і їхнє цілісне сприйняття світу не буде кольоровим через брак їхньої самооцінки; в їхніх очах сама реальність буде здаватися малозначущою і сповненою ненависті. Саме в цьому при-

чина того, що Флобер віддавав перевагу уявному перед реальним, стверджує Сартр [23]. В одному цікавому аналізі з епістемологічним вступом він також зазначав, що пасивність і відсутність у Гюстава любові до себе результиуються в його нездатності особисто сприймати незаперечні істини, висловлені іншими. Він ніколи не брав на себе ініціативу віднайти інтуїтивно очевидність, яка могла б підтвердити чи спростувати їхні твердження. Відтак він міг лише пасивно сприймати те, що йому кажуть; тобто він міг лише вірити [24].

Звичайно, в його житті були й інші люди, які також впливали на його розвиток, але жоден з них не був таким впливовим, як його батьки, оскільки саме вони визначили його базову конституцію, яку ніколи не можна було виправити. Очевидно, Сартр тут стверджує, що деякі риси характеру встановлюються в дитинстві ще до того, як індивід матиме будь-який вільний вибір щодо них. Він змушений був визнати обмеженість людської свободи в індивідові більше, ніж припускав раніше, як це мало місце в першому періоді його особистої історії. Це не означає, що індивід повністю детермінований, але це означає, що його свобода є досить обмеженою і що протягом усього свого життя він повинен буде зважати на дану конституцію, а також намагатися її перевершити.

Як це постає у Сартра, «структури цього сімейства інтерналізувалися у стосунках і реекстернізувалися на практиці, завдяки чому дитина робить себе такою, щоб бути тим, чим інші мали зробити з нього» (FI, II, 3). В інтерв'ю 1975 р. щодо праці «Ідіот у сім'ї» він висловлюється ще сильніше: «у певному сенсі, усі наші життя наперед визначені від того моменту, як ми народилися. Ми призначені для певного типу дії від самого початку ситуацією в сім'ї і суспільстві в будь-який даний момент. ... Приреченість є тим, що відновлює для мене детермінізм». Втім, він поспішає додати: «Я не хочу сказати, що цей різновид приречення виключає будь-який вибір». Опції все ж залишаються, але тільки «обумовлені варіанти» [25]. Ще сильнішим постає його твердження в інтерв'ю, які передували публікації праці «Ідіот у сім'ї», де він каже, що свобода – це «незначний рух, який робить з тотально зумовленої соціальної істоти того, хто не відтворює повністю те, що його зумовлення йому нав'язало» [26]. Ось така вражаюча кульмінація еволюції Сартрової точки зору щодо людської свободи, еволюції, відправним пунктом якої, як ми бачили, була віра в абсолютну і

необмежену природу цієї свободи!

Що з цього є суттєвим для другої етики? Якраз саме це: людське існування від початку радикальним чином залежить від інших і від їхньої зумовленості. Отже, він чи вона досягнуть людської повноцінності (інтегральної людяності), мети другої етики, саме тією мірою, що інші, особливо його або її батьки, конституують або зумовлюють його чи її в позитивний спосіб. Крім того, це – поняття потреби, центральне в його другій етиці, яке Сартр неодноразово застосовує, щоб прояснити цю позицію. Постійно підкреслюється потреба бути любимим, потреба у схваленні себе як цінності, розгляді себе як мети і ніколи як засобу. Як ми бачили, така любов потрібна не тільки для власної самоповаги індивіда, а й для його чи її позитивного оцінювання реальності. Брак любові спричинив те, що Гюстав Флобер завжди відчував цей дефіцит і намагався втекти від реальності, а це спонукало його впродовж усього свого життя шукати свою цінність не в собі, а отримати від інших. Так він намагається отримати схвалення спочатку як актор, потім – як драматург, пізніше – як поет і, нарешті, як романіст. «Ідіот у сім'ї» – це чи не найперша робота, в якій Сартр підкреслює залежність людської істоти від інших. Справді, така залежність була головною складовою його першої етики. Але в жодній іншій праці він не поширював цю залежність і психологічну зумовленість індивіда іншими до дитинства, і він не описував її так докладно і не висловлював це так ясно в термінах людської потреби бути любимим.

У праці «Ідіот у сім'ї» не лише наголошується на необхідності інших для самоцінності людини, в ній також підкреслюється їх важливість для її самопізнання. Флобер – це індивід, «відчужений через хибну самосвідомість, закладену в нього» (FI, I, 496). Через пасивність, індуковану в нього відсутністю любові і турботи з боку матері і судженнями його батька щодо його недолугості, Гюстав не сприймав себе як агента або можливого дієвця в світі. Він не визнавав себе вільною практикою, здатною до зміни реальності, і ось чому намагався знайти притулок в сфері уяви. Знову в цьому пункті Сартр робить узагальнення («моя оповідь стосується *дітей*, а не лише Гюстава зокрема» [FI, I, 132]) і висловлює його в термінах потреб [27]. Діти, каже він, повинні випробовувати свої потреби, як «суверенні вимоги» щодо світу і, отже, як рудиментарні проекти і дії. Якщо вони визнають себе такими, то вони потребують бути схваленими,

як агенти або як потенційні агенти, тобто, як особи, які можуть ефективно рухатися самі, щоб діяти на світ для досягнення своїх цілей і задоволення своїх потреб. Водночас вони потребують любові інших, щоб бути впевненими, що вони роблять щось цінне, що у них є місія або мета в житті. Позбавлені любові до себе і визнання себе як вільних агентів з наявною метою, вони стануть пасивними об'єктами для інших і глядачами цього світу, а можуть спробувати втекти в царство уяви, подібно до Флобера. Як я згадував раніше, нездатність діяти або відчувати себе агентом мають також серйозні епістемологічні наслідки. Це означатиме, що вони будуть не в змозі відчувати або задовольняти свою *потребу*, особисто шукати і схоплювати докази для того, щоб перевірити істинність або хибність того, що пропонується їм щодо них самих та їхнього світу [28].

Звичайно, наполягання Сартра на залежності самосвідомості і самопізнання людини від інших збігається з міркуваннями, які він висловлював у багатьох працях, написаних після «Буття і Ніщо». На той час, коли він писав «Діот у сім'ї», він був досить далеко від своєї ранньої точки зору, що кожна свідомість для себе є дорефлексивно прозорою і що вона не має потреби в інших для свого самоусвідомлення. Він легко визнає, що люди через їхнє раннє формування в сім'ї можуть радикально неправильно розуміти себе і своє оточення; вони можуть, наприклад, майже нічого не знати про свою свободу. Однією з причин, чому Сартр так легко допускає це зараз, є та, що в своєму дослідженні Флобера він об'єднує тіло і свідомість більше, ніж будь-коли. Як він це описує, раннє формування людини з боку інших не є ясным і усвідомленим досвідом самосвідомості, а досвідом тілесним; і це зумовлення закарбовується не в чистій вільній свідомості, а в тілесному я. Очевидно, що дитина відчуває своє існування як улюблене через дотик, ласки і слова інших. Точно так само вона відчуває свою власну рудиментарну практику, як тільки починає маніпулювати своїми кінцівками і фізичними об'єктами навколишнього середовища. Справа в тому, що такі переживання, хоча, звичайно, і не без усвідомлення, відбуваються не в повністю самопрозорій свідомості, а в ретельно підігнаному тілесному я, в яке самосвідомість приходить, тією мірою, якою це можливо зробити, тільки з плином часу і через інших.

У випадку з Флобером, як ми бачили, той факт, що в дитинстві він не був доглянутий з любов'ю, призвів до пасивності протягом

усього його життя. У підсумку, коли він пізніше опинився в нестерпному становищі – бажаючи стати письменником, але маючи користися своєю батькові і стати юристом, – він не міг чітко і логічно вибрати одну з цих альтернатив: «вибір ... [був] з самого початку недоступним для нього» (FI, IV, 44). Натомість, як доказ єдності його свідомості і його тіла, він відчув і виявив свій психологічний стрес фізіологічно – через безсоння, нічні кошмари, нестачу енергії і, врешті-решт, через нервові напади і хворобу (Сартр каже, що це була істерія), що зробило для нього неможливим виконання волі батька. І Флобер, і Сартр інтерпретували ці фізіологічні прояви не просто як вплив зовнішніх причинних факторів, а й як навмисні і, отже, як усвідомлені певною незрозумілою мірою. Тобто, хоча його поведінка не була свідомо обрана або наміром за повною свідомістю, тілесність Флобера, каже Сартр (з цим погоджується і Гюстав), була задіяна в організації прихованої «стратегії», метою якої було вирішити його дилему. І його хвороба так і вчинила, зробивши подальші заняття юриспруденцією неможливими і надаючи йому вільний час, щоб писати. Отже, тут, у своїй останній роботі, Сартр опишує єдність свідомості і тіла, подаючи тілесну поведінку як навмисну, і в цьому сенсі свідому, діяльність; діяльність, яка, однак, відбувається нижче рівня явного або чітко усвідомленого обмірковування і прийняття рішення. Справді, міра, якою така умисна поведінка (цілеспрямована, але не чітко і не усвідомлено обрана) не є вільною, лишається неясною навіть для індивіда, який це зробив [29]. Зайве стверджувати, що міра моральної відповідальності для такої поведінки також лишається неясною.

Я повинен додати, що, незважаючи на його наполегливе отожднення я і свідомості з тілом, Сартр продовжує заперечувати те, що людина володіє якимсь різновидом генетичної обдарованості, принаймні, наскільки це стосується розумових здібностей чи вроджених інтересів і схильностей. Інтелект, специфічні таланти і схильності – усе це, стверджує він, результат того способу, згідно з яким суспільство розглядає і розвиває потенційні можливості своїх членів: «бовдур і вундеркінд обидва є потворами, двома жертвами інституту сім'ї та інституціолізованої освіти» (FI, III, 24). Він зазначає, що Гюстав Флобер від народження не був більш чи менш обдарованим чи схильним займатися наукою чи мистецтвом, ніж його старший брат, який став лікарем. Сартр пропонує, без

будь-яких доказів, підтримати його точку зору, що навколишнє середовище є визначальним, і взяти до уваги його наголос на тілесному характері я та його визнання, що існують тілесні «соматичні дані» і «органічні задатки» [30]. Утім, його позиція здається досить сумнівною. До того ж, як я вже згадував у підрозділі 1, це, безперечно, не пояснює, чому він вважає, що всі людські істоти однаково здатні бути інтелектуалами, працівниками, політично мудрими і культурними і, відтак, повною мірою брати участь у прямій демократії безкласового суспільства.

Нарешті, в праці «Ідіот у сім'ї» можна знайти (більше, ніж у будь-якій іншій роботі цього періоду другої етики, в тому числі і в Римській лекції), що Сартр повертається до ідеї своєї ранньої повісті «Нудота» і наголошує на центральній темі своєї думки. Це – ідея, що всі людські істоти, через те, що вони випадкові, не необхідні і конечні, шукають значимість свого життя, сенс і мету, які сутнісно роблять їх чимось або кимось і, таким чином, надають необхідність їхньому існуванню. Люди бажають абсолютного, нескінченного, каже Сартр; вони прагнуть повноважень на своє життя, які могли б надходити лише від всемогутнього, нескінченного буття, люблячого Бога, який створив їх для якоїсь мети в своєму великому задумі і який, відтак, виправдовує їх. Це одна з наших «найфундаментальніших потреб», стверджує Сартр і ототожнює її з «релігійним інстинктом». Вона, звичайно, не може бути задоволеною: «Конечність робить їх [істот] навіженими через недосяжність нескінченного», – пише він. «Буття ... створило нас у такий спосіб, що ми не можемо ні знайти його, ні відмовитися від цього пошуку» (FI, I, 567).

Щодо цього бажання чи потреби у нескінченності цікавим є те, що воно не постає таким, щоб бути повністю тотожним бажанню бути Богом, висловлюваним раніше. «Релігійна» потреба описується, як потреба у повноваженні чи виправданні, наданому Богом, а не як потреба бути Богом, *ens causa sui*, і дати самому собі свою власну причину для існування. Сартр зображує Флобера, як такого, що бажає знищити, а не зберегти свою особисту конечність, водночас стаючи безкінечним Усім [31].

Як собі уявляв Сартр, Флобер розуміє також, що його прагнення до нескінченного ніщо і ніхто в цьому світі не може задовольнити, а тому він прагне реалізувати його, відкидаючи реальне на користь уявного. Він сподівався (здебільшого у вигляді нечітко відчу-

тного наміру, а не як чітко продуманого проекту), що чомусь через його нещастя, його ненависть до світу і до себе, і його невдачі, йому дивним чином буде надано дар художнього генія і він стане обра-ним Богом, якого він пристрасно бажав (і потребував), але заперечу-вав. Отже, Флобер грає космічну гру програних перемог і пропонує «теодицею невдачі» [32]. Однак наприкінці свого життя, коли світ навколо нього став розвалюватися через поразку Франції від Пруссії, його неминучий фінансовий крах і зменшення його творчої сили, Гюстав зрозумів, говорить Сартр, що неможливо втекти від реальності; література, ця сфера уявного, не є засобом порятунку. Події історії, зокрема реальність інших, блокують всі можливі засоби втечі від реального. Врешті-решт уявляти означає просто «доставити себе Іншим, віддати себе на їхню милість», і, мабуть, Флобер побачить себе справедливо покараним за все зроблене ним [33].

Підрозділ 3. ПІДСУМОК

Отже, твори, що написані протягом десятиліття після Римської лекції і які фактично є останніми з того, що Сартр написав і опублікував, становлять досить важливий внесок у наше розуміння цієї другої етики.

Різні есе, виступи та інтерв'ю цього періоду допомагають зібрати більше матеріалу щодо політичного виміру морального ідеалу Сартра. Вони дають чітко зрозуміти, що місто цілей в «Зошитах з етики», вільне середовище вільних людських стосунків в «Критиці», безкласове суспільство, що згадується в багатьох роботах, повинні бути реалізовані в радикально децентралізованому демократичному соціалізмі. Це буде суспільство взаємної поваги і відкритого діалогу, в якому всі люди будуть оволодівати знаннями і здійснювати владу, яка дозволить їм спрямовувати і керувати соціальними, економічними, політичними і культурними структурами, які функціонуватимуть так, що через них кожен може стати *людиною*.

Зі свого боку, у праці «Ідіот у сім'ї» визнається центральна роль людських потреб, які спершу були виокремлені в «Критиці», а потім стали основою моралі в Римській лекції. У Сартровому дослідженні Флобера, більш докладно, ніж в будь-якій іншій роботі, яку він видав, описано першорядну важливість потреби людини в тому,

щоб бути поцінованою і улюбленою з боку інших, і, отже, нашу цілковиту залежність один від одного в досягненні людської самореалізації або інтегральної людяності. Поряд з наголосом на нашій радикальній взаємозалежності в праці «Ідіот у сім'ї» також підкреслюється наша абсолютна зумовленість іншими, починаючи з дитинства. Знову ж таки, більше, ніж в будь-якій іншій своїй праці, Сартр визнає внутрішні і зовнішні обмеження, іноді суворі, які наше соціальне й історичне оточення накладають на нашу свободу і навіть на наше самоусвідомлення її. У свій власний спосіб він також чітко показує необхідність звільнити людей від людських відносин і структур, які заважають їм стати повністю людиною.

Насамкінець, хоча в своєму дослідженні Флобера Сартр віднолює своє переконання, що людські істоти бажають *абсолютного* сенсу і виправдання, які позбавлять їхнє життя випадковості, він, як і раніше, стверджує, що цей «релігійний інстинкт» не може бути задоволений. Всі спроби втекти від реальності, щоб задовольнити потребу в нескінченності або в Богові, лишаються (в термінах «Буття і Ніщо») приреченими на провал. Остаточною ідеєю Сартра в праці «Ідіот у сім'ї» продовжує бути та, що це відбувається лише з людьми і що тільки людські істоти здатні надавати сенсу і мету своєму життю і цьому світові: «сене і нонсене у людському житті, в принципі, є людськими, і приходять до дитини від самої людини» (FI, I, 134). Такий сене надійде від людей люблячих і тих, які підтримують один одного в *цьому* світі і працюють разом, щоб створити свою спільну людяність шляхом побудови суспільств, які відповідають потребам усіх. «Справжній гуманізм», говорить Сартр, «повинен брати *ці [потреби]* як *відправну точку* і ніколи не відхилятися від них» (FI, IV, 264). Справжній гуманізм може бути побудованим тільки на взаємному визнанні людьми своїх людських потреб і їхніх прав на їх задоволення [34].

CHAPTER 8

1. SP-L/S, p. 52; “Interview with Jean-Paul Sartre” in *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, p. 22.
2. Насправді це – цитата від Pierre Victor (Benny Levy), одного з інтерв'юєрів Сартра, але Сартр казав, що він з цим згоден. Див. також: ORR, pp. 306–307; “Czechoslovakia: The Socialism That Came in from the Cold,”

- trans. J. Matthews, in *Between Existentialism and Marxism* (London: NLB, 1974), p. 86; “France: Masses, Spontaneity, Party,” trans. J. Matthews, in *ibid.*, pp. 135–136; SP-L/S, p. 78.
3. “Czechoslovakia,” pp. 112–115. See also *ORR*, pp. 234–236, 251–253.
 4. G. Hunnius, et al., *Workers Control* (NY: Vintage Books, 1973), Part III; M. Carmoy and D. Shearer, *Economic Democracy* (Armonk, NY: M.E. Sharpe Inc., 1980); D. Jenkins, *Job Power* (NY: Penguin, 1974).
 5. Див. повністю обговорення: *ORR*, pp. 305–307. See also *ORR*, p. 108; “Elections: A Trap for Fools,” trans. P. Austin and L. Davis, in *Life/Situations*, pp. 204–210.
 6. “The Maoists in France,” in *Life/Situations*, p. 171; “Justice and the State,” *ibid.*, p. 197; “Sartre Accuses the Intellectuals of Bad Faith,” interview with J. Gerassi in *New York Times Magazine* (October 17, 1971), p. 119.
 7. “What’s Jean-Paul Sartre Thinking Lately?” interview with P. Benichou, trans. P. Southgate, in *Esquire* 78 (December 1972), p. 208.
 8. *Ibid.*; *ORR*, pp. 47–48, 76, 234–235, 345–352; *SV L/S*, pp. 52, 84; “The Itinerary of a Thought,” in *Between Existentialism and Marxism*, p. 57. Статті Сартра щодо Чехословаччини, “Czechoslovakia: The Socialism That Came in from the Cold,” і щодо Басків в Іспанії, “The Burgos Trial,” in *Life/Situations*, чітко показують його визнання, що соціалізм є аналогічним поняттям.
 9. *SP-L/S*, p. 63; “The Maoists in France,” p. 171; “Czechoslovakia,” pp. 114–115; *ORR*, pp. 300–305.
 10. *SP-L/S*, pp. 167–168; “Elections: A Trap for Fools,” pp. 200–202; *ORR*, pp. 139–146; 168–171; “The Maoists in France,” pp. 166–169.
 11. *ORR*, pp. 77, 185–186; *SP-L/S*, pp. 11–13, 62–63, 69.
 12. *ORR*, pp. 71, 288, 300–305; “The Maoists in France,” p. 167; “Interview with Jean-Paul Sartre,” in *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, p. 33; “What’s Jean-Paul Sartre Thinking Lately? ,” p. 282.
 13. *ORR*, pp. 71, 325; “The Itinerary of a Thought,” pp. 62–63; “I am no longer a realist,” interview with P. Verstraeten, trans. B. Kingston, in *Sartre Alive*, p. 97.
 14. “The Purposes of Writing,” in *Between Existentialism and Marxism*, pp. 30–31; “France: Masses, Spontaneity, Party,” p. 129; *SP-L/S*, pp. 83–84; “Justice and the State,” p. 179.
 15. “Justice and the State,” pp. 178–79; *ORR*, p. 76.
 16. “Sartre Accuses the Intellectuals of Bad Faith,” *ORR*, pp. 40, 83; *SP-LA P-53*; *SBH*, pp. 96–97, 102–103; “A Friend of the People,” in *Between Existentialism and Marxism*, pp. 294–296; “I am no longer a realist,” pp. 84, 96.
 17. Quoted by Aronson, *Jean-Paul Sartre*, p. 322.
 18. “France: Masses, Spontaneity, Party,” pp. 124–125.
 19. “The Maoists in France,” p. 170.
 20. “A Plea for Intellectuals,” in *Between Existentialism and Marxism*, pp. 255–256; “The Maoists in France.” p. 167.
 21. “France: Masses, Spontaneity, Party,” pp. 119–123. See also *ORR*, pp. 45, 336–337.

22. *SBH*, p. 77. An excellent summary of *The Family Idiot* is Barnes's *Sartre & Flaubert* (Chicago: University of Chicago, 1981).
23. *FI*, I, pp. 132–145.
24. *FI*, I, pp. 154–158, 163.
25. “On the Idiot of the Family,” in *Life/Situations*, pp. 116–117.
26. “The Itinerary of a Thought,” p. 35. Див. також: “Conversations with Jean-Paul Sartre,” in *Adieux*, pp. 352–354, 358–359.
27. *FI*, I, pp. 129–137.
28. *FI*, I, pp. 151–158, 163; *L’Idiot de la famille* (Paris: Gallimard, 1972), III, p. 223.
29. *FI*, I, pp. 183–184, 355; IV, Chapters 16 and 17; *L’Idiot*, II, 1771–1810. Сартр говорить про Флобера, як про «жертву і агента своєї хвороби» (*FI*, IV, 31). Див. також: *Sartre & Flaubert*, pp. 204–231, 415–418.
30. *FI*, I, pp. 48, 107–110.
31. У досить розлогому підрозділі, що має назву «Інша ідеологія» (*FI*, I, pp. 487–592), Сартр обговорює бажання і потребу Гюстава в нескінченності, а також його нездатності/несхильності вірити в Бога, і він (Сартр) робить узагальнення щодо цього релігійного інстинкту і потреби стосовно всіх людей. Див. особливо: pp. 496–499, 505, 520–521, 531, 542–549, 555–556, 559–560, 566–567, 587. Див. також: *FI*, II, pp. 412–413. Існує багато паралелей між цим підрозділом твору «Ідіот у сім’ї» і автобіографічною повістю «Слова» [*The Words*, trans. V. Frechtman (New York: Braziller, 1964)], pp. 61–65, 112, 156–159, де Сартр говорить про своє власне бажання стати Богом, або чимось подібним до Бога, щоб виправдати своє існування.
32. Більшість інтерпретацій Сартра ґрунтуються на його аналізі часткової версії Флобера щодо авторів середньовічної казки «Легенда про Св. Жульєна, госпітальєра» (*FI*, III, 329–357). Цей аналіз є частиною докладного обговорення (на 200 сторінок) різних способів, якими Флобер грав, або краще – присвятив своє життя грі в програні перемоги (pp. 151–357).
33. Цитата з *L’Idiot*, III, p. 585. Мої коментарі в основному збігаються з інтерпретацією Барнса (Barnes) в його праці «Сартр & Флобер», pp. 297–309 щодо менш чіткого фінального підрозділу *L’Idiot*, III, p. 445 ff. Однак існує дещо, а саме – ця «Легенда про Св. Жульєна» (в якій він, згідно з Сартром, символічно представив свою віру в програні перемоги), яка була написана найпізніше в житті Флобера, що суперечить тій думці, що Флобер зрештою відмовився від гри в програні перемоги. Утім, щоб там не було, у випадку з Гюставом Флобером, цілком очевидно, що Жан-Поль Сартр не вітав спробу останнього досягти спасіння втечею від реального в сферу уявного.
34. *FI*, II, p. 413.