

---

## 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 9\***  
**ДРУГА ЕТИКА**  
**Порівняння двох етик Сартра**

Тепер, коли ми обговорили більш-менш докладно другу етику Сартра, можна провести порівняння її з першою. Загалом, як ми знаємо, сам Сартр казав, що він рухався від абстрактної, ідеалістичної першої етики до реалістичної, матеріалістичної другої. І я спробував показати, що цей розвиток відбувався паралельно і ґрунтувався на відповідній еволюції його концепції людської реальності та свободи і їх кореляції зі світом. Так само, як його онтологія прогресувала від часткового, однобічного, індивідуалістичного розуміння людини у світі до більш повної, конкретної, діалектичної і соціальної концепції, так само рухалася і його етична думка.

Я думаю, і це також варто зазначити, що, хоча ні його перша, ні його друга етики не були Сартром завершені, причини в кожному окремому випадку дещо розрізняються. Над своєю першою етикою Сартр свідомо перестав працювати тому, що дійшов висновку, що вона має серйозні вади. Однак друга етика лишилася незавершеною, насамперед тому, що він вирішив присвятити себе переважно завершенню своєї праці щодо Флобера. Як я згадував раніше, Сартр казав своїм біографам у 1969 році, що друга етика «повністю» склалася в його голові і що залишаються лише проблеми, які стосуються її написання [1]. На жаль, через його осліплення, що трапилося в середині сімдесятих років, назавжди залишилися незавершеними як праця «Ідіот у сім'ї», так і друга етика.

У цьому розділі дві етики будуть порівнюватися за такими позиціями: 1) щодо їх цілей; 2) щодо їх концепції людської свідомості; 3) щодо основи їх моральних норм/цінностей; 4) щодо виправдання, які вони пропонують для своїх кінцевих цілей і цінностей; 5) і щодо їх соціальних аспектів. Завершиться розділ розглядом деяких питань, які у Сартра лишилися невіршеними.

---

\* 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); Розділ 8- №3-4 (141-142)

## Підрозділ 1. МЕТА КОЖНОЇ ЕТИКИ

За визнанням самого Сартра, його перша етика була слабо пов'язана з конкретною реальністю людей, занурених в історичний світ. Її абстрактний характер був неминучим, оскільки вона з самого початку ґрунтувалася на упередженій позиції щодо людського існування і свободи, представленої в праці «Буття і Ніщо», позиції, в якій часто просто ототожнюються обидва поняття і стверджується, що свобода кожної людини (часто як еквівалент людської свідомості) є абсолютною і необмеженою, незважаючи на будь-які обставини. Тимчасом як у «Зошитах з етики» було зроблено важливі кроки в напрямі конкретного розуміння людської реальності, положення етики, що свобода має бути обраною як її основна мета і цінність, було дуже незрозумілим, як я зазначав у розділах 4 і 5. Безперечно, Сартр зробив наочним у «Зошитах» і в інших працях, написаних незабаром після «Буття і Ніщо», те, що, в негативному розумінні, звільнити свободу означає усунути перешкоди й обмеження щодо неї. Утім, лишається питання: для чого потрібна ця звільнена свобода; яка її позитивна мета? Сказати, що це заради свободи, не дуже прояснює ситуацію. Точно так само захищати справжні любові і щедрість щодо інших, як це пропонується в «Зошитах», і стверджувати, що ми повинні цінувати їх *конкретну* свободу, – це був крок у правильному напрямі, але це все ще досить слабка порада, оскільки ніхто не може точно сказати, яка саме фактичність і які вільні можливості інших мають бути підтримані. Ранній Сартр, звичайно, не вважав, що ми повинні любити і цінувати кожен обраний іншими вільний вибір або проект, особливо, якщо вони віддають перевагу неподобству перед красою, невігластву перед знанням, обману перед істиною, майновим статкам перед життям. Однак, навіть якщо це сприяло просуванню всього того, що приводить до безкласового суспільства або міста цілей, моральна мета – свобода для всіх – продовжувала бути вельми туманною.

Мета другої етики – інтегральна людяність або людська повноцінність – значно конкретніша і багатша за змістом. Однією з причин цього є те, що, хоча вона включає в себе свободу як, мабуть, її найважливіший інгредієнт, вона визнає, що людська істота – це щось значно більше, ніж свобода. Як ми бачили, Сартр шістдесятих і сімдесятих років часто говорить, начебто свобода є нашою фундаментальною людською потребою, але водночас визнає, що людська

реальність має також багато інших потреб. Він наполягає на важливості тіла і його потреб (наприклад, білка, вітамінів для життя). Він наголошує на нашій потребі в інших, зокрема в їхній любові та оцінці. Він посилається на нашу потребу в знаннях, в осмисленому житті і в культурі і акцентує увагу на тому, що без останньої ми не стали б людиною. Без сумніву, свобода, по суті і головним чином, втягнута в реалізацію всіх цих потреб, оскільки ми хочемо не лише відносин з іншими, а й свободи вибору наших відносин і створення наших соціальних структур; ми хочемо не просто культури, а свободи створювати нашу власну культуру; не тільки знання і сенсу, а й свободи здобувати і досягати їх самі, а також свободи обирати наш власний шлях до фізичного харчування і добробуту [2]. Проте мета інтегральної людяності – задоволення людського організму в усіх його вимірах, – має значно більше сенсу, ніж абстрактна свобода першої етики. У підсумку друга етика здатна бути більш конкретною, ніж перша, щодо окремих дій, практик чи політичних акцій і бути морально бажаною, а саме в тих діях, які сприяють, прямо чи опосередковано, реалізації різних потреб людського організму, у тому числі – важливої, але не виключно, потреби у свободі.

## **Підрозділ 2. ПРИРОДА ЛЮДСЬКОЇ СВІДОМОСТІ**

Інша значима трансформація думки Сартра, яка мала важливі етичні наслідки, відбувається з його поняттям людської свідомості і самосвідомості. Я вже згадував раніше про цю еволюцію, але оскільки це досить важливо, то хотів би тут повернутися до неї знову.

Як ми бачили, у своїй ранній онтології Сартр ототожнив спонтанність і трансцендентність свідомості зі свободою і наполягав на повній ясності і прозорості свідомості щодо себе на дорефлексивному рівні. З цього випливало, що в першій етиці поняття чистої рефлексії, перетворення, було абсолютно центральним. Тобто, поперше, і це найголовніше, моральний акт рефлексивно зорієнтований на те, щоб сприйняти і обрати свободу, оскільки він завжди (дорефлексивно) усвідомлює, чим він є. Не робити цього і не прагнути до неможливої мети, яку для людини «природно» бажати, а саме – бути Богом, означає бути в нещирості, оскільки вона змушена безуспішно брехати самій собі. Така брехня містить удавання, нібито людина не є онтологічно вільною, а відтак не в змозі обирати

нічого іншого, окрім бути Богом, як його або її мету, навіть якщо людина з самого початку дорефлексивно «знала», що вона є вільною і може вибирати цю свободу. Автор «Буття і Ніщо» не допускає можливості, що люди можуть широ помилятися щодо своєї свободи, або не знати про неї, або бути не в змозі обрати її. Відповідно, він не бачить необхідності в допомозі інших для того, щоб людина стала рефлексивно свідомою щодо своєї свободи і здатною обирати її. Фактично в праці «Буття і Ніщо» стверджується, що інші нічого не можуть додати (чи відняти) до самосвідомості людини.

Однак, як я зазначав у розділах 3 і 5, вже наприкінці «Буття і Ніщо», і тим більше в «Зошитах з етики», позиція Сартра починає змінюватися. Майже всупереч собі, він час від часу визнає, що деякі люди, передусім пригноблені, обдурені і містифіковані своїми гнобителями, не знають про свою свободу і не можуть (не через свою провину) легко стати такими вільними. Він також доходить розуміння, спочатку в розділі «Буття і Ніщо», присвяченому екзистенціальному психоаналізу, потім навіть ще більш чітко в своєму дослідженні «Святий Жене, комедіант і мученик» 1952 р., що роль інших має вирішальне значення в розвитку людини до самосвідомості і вільного вибору. В «Критиці діалектичного розуму» теж підкреслюється вплив інших і соціальних структур на чиєсь самопізнання і вибір і визнається, що існують ступені прозорості щодо своєї самосвідомості.

Рухаючись цим шляхом, друга етика досягає свого завершення в праці «Ідіот у сім'ї». Що стосується самопрозорості, то ми зазначали в попередньому розділі, що Сартр обговорює випадки поведінки Флобера, де, незважаючи на те, що його дії були організованими і доцільними (інтенціональними), і навіть раціональними вирішеннями нестерпних дилем, вони не були чітко обраними, а, значною мірою, були прихованими, невизнаними і невідомими для самого Гюстава. Безперечно, найвідоміший приклад у його житті – це епізод, в якому він у каталептичному стані впав до ніг свого брата в їхньому екіпажі. Сартр наполягає, що така поведінка не була абсолютно наслідком нейрофізіологічного захворювання, викликаного зовнішніми чинниками. Це була також інтенціональна, цілеспрямована, тілесна реакція на ситуацію, в якій Гюстав, незважаючи на те, що хотів бути письменником, свідомо не міг послухатися батька, заваливши свій іспит з правознавства. Більше того, ця стратегія досягла своєї мети, оскільки через його нервову «хворобу» він був звільнений від правознавчих занять і отримав можливість займатися

письменством. Знову ж таки, «хвороба» не була чимось таким, що логічно і свідомо було обрано Флобером; скоріше, це була, каже Сартр, потаємна стратегія, яка в кращому випадку лише смутно визнавалася і з якою погоджувалися [3]. Справді, завдяки батьківському вихованню Флобер ледве усвідомлював взагалі, що він міг би бути якимось дівцем і вільно обирати та ініціювати план дій. Тож праця «Ідіот у сім'ї» ілюструє пізніше переконання Сартра, що роль інших має неабияке значення, якщо ми хочемо досягти як усвідомлення себе як дівця, так і здатності виконувати його функції. Повторюю, я вважаю, що це суттєво відрізняється від попереднього Сартрового поняття чистої рефлексії або преображення – центрального в його першій моралі, яка, здавалося б, не має жодної потреби в інших, але просто може бути виконана індивідами, якщо вони побажають вчинити саме так.

Можливо, сказане далі зробить цей контраст ще гострішим. Тоді як мета першої етики Сартра, – свобода для всіх у місті цілей, – це щось таке, що може бути досягнуто (тією мірою, якою це можливо) лише поступово, шляхом взаємних зусиль протягом багатьох століть, обрання індивідом свободи, як його або її мети, здавалося, це щось таке, що він або вона може зробити особисто в будь-який час. Це тому так, що в ранній Сартровій онтології людська свідомість вважалася такою, що кожної миті ясно, дорефлексивно усвідомлює свою спонтанність/свободу, і ця свобода була абсолютною і необмеженою. Точка зору, що загалом домінує в ранній Сартровій думці, полягає в тому, що, врешті-решт, ніщо не може перешкодити людині бути цілком свідомою і обирати свою *свободу*, тобто здійснювати чисту рефлексію і преображення – окрім власного вільного вибору цієї людини. Це пояснює, чому на даному етапі Сартр так схильний звинувачувати в нещирості тих, хто перебуває в ролі співучасника або в нечистій рефлексії, явно не визнаючи або не стверджуючи своєї *свободи*. Навіть у пригноблених, заявляє він, є дорефлексивне усвідомлення щодо їх онтологічної свободи і, таким чином, вони перебувають у нещирості, якщо не стверджують її [4]. Це також одна з причин, вважає він, що «апокаліпсис», *utopia*, де кожен перетвориться і всі обиратимуть свободу один одного, теоретично можлива [5].

Тепер первісна віра в прозору самосвідомість і тотальну свободу негайно піддається верифікації, тож, працюючи над своєю другою етикою, на початку шістдесятих років, Сартр явно змінив

свій погляд [6]. У цей час він дотримується не лише того, що його мета – інтегральна людяність – є досяжною, тією мірою, якою це можливо, лише поступово колективними зусиллями групи протягом тривалого часу, але й того, що усвідомлення індивідом цієї мети і його здатність обрати її, розвиває його соціально та історично. Тільки за допомогою інших і лише поступово, якщо це можливо взагалі, людські індивіди стають усвідомленими щодо своїх реальних потреб, своєї здатності діяти як вільні актори, щоб задовольняти ці потреби і їх справжню мету. Навіть більше того, тільки поступово, через любов і підтримку інших, вони насправді матимуть силу, щоб обрати цей моральний ідеал – взаємну людську самореалізацію. Справді, наступні роботи Сартра оснащені посиланнями на окремих осіб і колективи, які, через соціалізацію в сім'ї або репресивні соціальні структури, лишаються «недолюдьми», тому що вони постійно перебувають в омані і є містифікованими. Вони ніколи не досягають ні рівня належного усвідомлення, ні здатності обирати свою власну чи інші свободи, справжні потреби чи реальні цілі. Ми могли б висловити це таким чином: перетворення в другій етиці не є індивідуальним свідомим актом, який людина може виконувати в будь-який час, якщо він чи вона вибирає; це – історична і соціальна практика, що вимагає, можливо, розвитку протягом усього життя. В інтерв'ю 1971 р. Сартр визнав, що це лише значно пізніше він дійшов висновку, що неспівучасть або чиста рефлексія «була критичною роботою, яку можна виконувати над собою *протягом усього життя*, через практику» [7].

### **Підрозділ 3. ОСНОВА МОРАЛЬНИХ ЦІННОСТЕЙ АБО НОРМ**

У праці «Буття і Ніщо» Сартр критикує звичайні, повсякденні моральності та нереклексивний досвід цінностей, з яких вони складаються, через незнання того, що всі цінності походять від людської свободи [8]. З іншого боку, його друга, реалістична, мораль починається з феноменологічного аналізу якраз цього повсякденного морального досвіду для того, щоб визначити онтологічну структуру її моральних норм і цінностей. Іншими словами, аж ніяк не принижений звичайний моральний досвід людини є тією самою «реальністю», на якій ґрунтується реалістична етика. Ця відмінність у ставленні до звичайного морального досвіду спричиняє принципову відмінність

між першою і другою мораліями Сартра, коли справа доходить до визначення основного джерела моральних цінностей чи норм. Простіше кажучи, друга етика готова визнати, що існує даний, встановлений (об'єктивний?) характер істинних моральних норм, який не зводиться повністю до цінностей і імперативів, що визначаються індивідом, суспільством, класом або групою. Перша етика, зі свого боку, стверджує, що всі цінності чи норми, в кінцевому підсумку, є не чим іншим, як вільним витвором людських особистостей і відкидає будь-яку версію духу серйозності, який стверджує, що деякі «речі» мають природну цінність [9].

Ця відмінність пов'язана з тим, що в другій етиці Сартр позначає як основне джерело істинних норм/цінностей людські потреби, а не людську свободу. Оскільки людські істоти – це специфічний вид організму з особливими потребами, то деякі різновиди об'єктів необхідні для них, щоб задовольняти їхні потреби. Через те, що люди не вільні обирати свої потреби, вони не вільні обирати загальний *різновид* речі, яка задовольняє їхні потреби. Звичайно, потреби людини визначають лише *загальний* тип об'єкта, який задовольняє їх (наприклад, білок), і, таким чином, ми, як і раніше, вільно вибираємо серед конкретних речей цього типу (наприклад, їсти рибу або яйця, або м'ясо). Ми можемо також обрати не задовольняти якусь потребу. Проте різновид об'єкта, який задовольняє певну органічну потребу, встановлюється *цією потребою*, а не нашою свободою, і саме такі об'єкти, каже Сартр, ми морально відчуваємо як такі, що мають бути досягнутими, тобто як норми і цінності. Це причина того, стверджує Сартр у своїй Римській лекції, що моральні норми існують і переживаються нами як «дані», «визначені», навіть «нав'язані» нам [10]. Сама інтегральна людяність є нашою кінцевою моральною нормою не тому, що ми вільно визначаємо, що це таке, а тому, що насправді це виконання наших потреб. Ця мета, заявляє він, «нав'язується [NB] кожному, як його єдино можлива мета, неперевершена» (RL, 67).

Безперечно, для Сартра існує певне значення, в якому моральні норми в другій моралі ґрунтуються на людській свободі, оскільки має місце аспект, в якому самі потреби включають свободу [11]. Він стверджує, що, оскільки ми відчуваємо вимоги, які заперечують і трансцендують певний стан справ у напрямі до неіснуючого майбутнього, то потреби виявляють свободу організму від даного. Ця заявлена свобода, здатність людини (свідомо) трансцендувати



те, що є, до неіснуючих цілей, звичайно, утверджувалась Сартром ще в його ранніх працях. Нагадаємо, що він навіть стверджував, що емоції і бажання є вільними, оскільки вони є інтенціональними, тобто цілеспрямованими. Однак, як я вже неодноразово зауважував, така свобода не передбачає альтернатив. Свобода трансцендентності – це не свобода вибирати між двома або більше можливостями, і з цієї причини я неодноразово висловлював серйозні застереження щодо цього. На мій погляд, лише той факт, що пристрасті, бажання і потреби є цілеспрямованими, ще не робить їх вільними. Вони були б вільними, якби я міг вибирати – здійснювати їх чи ні або обирати їх об'єкт з певної сукупності можливостей. Мій страх перед небезпекою, моє бажання сексу, моя потреба у воді – це не щось таке, що я вільно обираю, принаймні не більше, ніж мій колір шкіри або генетичну структуру. Сартр може застосовувати такі вирази, як *заперечувати, відхилити, відмовлятися і трансцендувати* дане, коли посилається на їх інтенціональний характер, але такі терміни не можуть бути переконливим аргументом. До того ж, як я стверджував, єдиний аргумент, який він пропонує (в праці «Буття і Ніщо»), а саме – те, що є, не може спричинити те, що не є, є недостатнім. (Див. Розділ 2, підрозділ 4, Висновок.)

Отже, я повторюю, укорінювати основні моральні норми в людських потребах значною мірою відрізняється від укорінення їх у свободі, бо це означає, що такі моральні норми не є чимось таким, що люди вільно створюють як цінності. Об'єкти, які задовольняють наші людські потреби, переживаються нами як норми, як цінності – подобається нам це чи ні, ми обираємо їх, щоб було так чи не так. Наприклад, від мого вільного вибору не залежить, що саме кисень, а не щось інше, є тим, що задовольняє потребу, яку я маю, і відтак є цінним для мене. Звідси випливає, що в другій етиці Сартра істинні (а не відчужені) моральні норми/цінності володіють «об'єктивністю», якої вони не мали, і не могли мати в його першій етиці. Звичайно, в обох моралях присутня та істина, що «людська реальність є тим, завдяки чому цінність приходить у світ» (БН, 157). Сартр ніколи не відмовлявся від цього положення. Жодні людські цінності/норми не існують в якомусь вічному, потойбічному Платонівському піднебесному світі, і вони не є даними і не нав'язані певним надлюдським абсолютним буттям. Проте факт лишається фактом, роблячи людські потреби, а не людську свободу, основним джерелом істинних моральних норм/цінностей, друга етика надає

їм певну незалежність від людської свободи, бо вона не може ні створити, ні усунути їх нормативний чи ціннісний характер.

Ця відмінність має важливі наслідки, коли справа доходить до питання про універсальність моральних норм/цінностей. В обох творах «Екзистенціалізм – це гуманізм» і в «Зошитах з етики», як ми бачили, Сартр стверджував, що моральні цінності мають універсальний характер [12]. Наприклад, в останній роботі він заявляв, що, коли я відчуваю щось (справедливість, наприклад), то, щоб бути моральною цінністю або благом, я відчуваю її так, щоб вона була не тільки цінністю для мене, а й цінністю для інших. Однак, як я стверджував раніше, якщо робити всі цінності витворами індивідуальних людських свобод, то немає ніякого способу, щоб виправдати той досвід, що деякі цінності мають, або повинні мати, універсальний характер, бо немає ніяких підстав вважати, що конкретні цінності слід застосовувати для тих, хто особисто їх не обирає як такі, що мають цінність.

Зі свого боку, в Римській лекції ніде відверто не порушується питання щодо універсальності моральних норм. Проте, оскільки Сартр там різко розрізняє норми, що ґрунтуються на потребах людей як членів людського роду і які називаються істинними нормами, або нормами істинної моралі, і норми, джерелом яких є конкретне суспільство, клас чи культура, то він створив базу для твердження, що деякі норми, а саме «істинні» норми, є універсальними. Норми, вкорінені в потребах, присутніх у всіх членів людського роду, поширюються, звичайно, на всіх людських істот. Як ми бачили, сам Сартр згадує білок, кисень, культуру, спілкування, знання, любов і осмислене життя як речі, що конче потрібні усім людям. Тоді, з моральної позиції, такі об'єкти є нормативними чи цінними для всіх людей; вони мають бути досягнуті кожним, і кожен об'єкт служить для його або її реалізації, для його або її інтегральної людяності.

Звичайно, лишається істинним, що людські істоти не повинні *рефлексивно* обирати, оцінюючи ті об'єкти, які вони, природно, відчувають як цінності, ті об'єкти, що мають задовольняти їхні потреби. Особисто людина може вирішити цінувати те, що зводить нанівець її чи його людські потреби; наприклад, він чи вона може обрати цінності голоду, героїнової наркоманії, невігластва, ненависті, рабства. Саме це відбувається, каже Сартр, коли люди дотримуються помилкових і відчужених моральних норм і образів людської реальності. Нагадаємо у цьому зв'язку, що ранній Сартр розрізняв цінності,

які були дорефлексивно бажаними для людей (основною з яких була цінність бути *ens causa sui*, Богом), і цінності, які були довільно і рефлексивно обрані. Ця відмінність є центральною у першій моралі, оскільки чиста рефлексія – це якраз рішення не цінувати свою «природну», дорефлексивну мету – бути Богом, а натомість обирати свободу.

Пізній Сартр, звичайно, хоче, щоб люди відкинули норми і цінності, присутні у відчужених моралях, які домінують в сучасному суспільстві і які багатьма прийняті так нерефлексивно. Ці цінності не сприяють інтегральній людяності, задоволенню істинних потреб людини. З іншого боку, він хоче від нас, щоб ми рефлексивно обирали норми/цінності істинної моралі, ті, якими ми, як людські істоти, природно, дорефлексивно прагнемо задовольнити наші людські потреби. Як я вже зазначав раніше, друга мораль Сартра виглядає більш позитивно щодо дорефлексивного людського досвіду моральних норм/цінностей, ніж це робить перша, оскільки дорефлексивно сприйняті цінності можуть бути суттєво необхідні для благополуччя людей. Проблема виникає під час визначення, які норми/цінності, закладені в моральному досвіді, є відчуженими, а які є істинними і сприяють інтегральній людяності. Пізній Сартр, як і ранній, не думає, що ми можемо або повинні спробувати досягти того, що «природним чином» цінується як наша найголовніша потреба чи бажання, а саме нескінченність або Бог. Очевидно, це означає, що лише ті дорефлексивно сприйняті цінності мають бути обрані, які насправді можуть бути усвідомлені, а відтак задовольнять людську потребу і сприятимуть самоздійсненню людини. Утім, все ще лишається важливе питання: як хтось зможе визначити, які дорефлексивні цінності, знайдені в людському досвіді, сприяють людській самореалізації, а які ні? Я повернуся до цього важливого питання далі.

#### **Підрозділ 4. ВИПРАВДАННЯ ДЛЯ КІНЦЕВОЇ МЕТИ МОРАЛЬНОСТІ**

Кожна мораль пропонує суттєво різні резони для підтримки своєї основної мети. У першій етиці Сартр стверджував, що свобода має бути обрана як її кінцева цінність, оскільки такий вибір найбільше *збігається* з самою структурою людської реальності (яка часто просто ототожнюється зі свободою), а точніше – з тим, що свобода є джерелом усіх цінностей. Проте, оскільки в ранній онтології

Сартра ніщо не має жодної внутрішньої цінності, то немає, і не може бути, ніякої об'єктивної моральної або логічної вимоги для людини, щоб насамперед вибирати бути відповідним людській реальності чи свободі. Тому я стверджую, що вибір цінувати або не цінувати узгодженість, в кінцевому підсумку, сам був довільним і, в принципі, невиправданим [13].

Якщо ми запитаємо про резони для вибору інтегральної людяності, задоволення людських потреб як моральної мети і норми другої етики, то відповідь Сартра в Римській лекції полягає в цитуванні Маркса, який, за його словами, стверджував, що «потреба не вимагає жодного виправдання» (RL, 98) [14]. Я так розумію Сартра: мається на увазі, що той факт, що наші потреби вимагають бути задоволеними, робить їх задоволення – інтегральну людяність – нормативною і нашим основним завданням і метою. Для того, що дано, нема причин, щоб виправдати наш пошук цієї мети, яка вимагається нашими потребами. У тому ж дусі інтегральна людяність, також сказано Сартром, має бути *неперевершеною* метою всієї людської практики. Це означає, що більше немає первинної мети для людського існування і, отже, що більше не існує кінцевої норми або мети, до якої потрібно було б вдаватися для того, щоб виправдати її пошук. Це не означає, що інтегральна людяність є суто довільною метою. Це не так, якщо ми вільні вирішувати, що наша кінцева мета і первинна цінність існують, і тому ми повинні знайти причини, щоб виправдати вибір цієї або тієї. Для пізнього Сартра наша кінцева мета продиктована нашою онтологічною структурою, тобто організмом, кожен акт і мета якого корениться в його потребах і прагне до їх задоволення. Оскільки *людина* із задоволеними потребами є «даною», «нав'язаною» нам, як наша кінцева норма і мета, то ми аж ніяк не потребуємо, чи не можемо знайти, жодних підстав для оцінки цієї мети, окрім того, що наші потреби вимагають її. Я вважаю, що це те, що Сартр має на увазі, коли цитує інше твердження Маркса, «потреба має свій власний резон для її виправдання» (RL, 97) [15].

Оскільки міркування Сартра в Римській лекції подано так загадково, то дозвольте мені спробувати розкрити їх сенс трохи більше. Я вважаю, що він стверджує, що в кінцевому підсумку немає сенсу запитувати щодо причин, чому слід вибрати інтегральну людяність, як його або її остаточні моральні норми і цілі. Вимагати такі причини – це шукати те, чого не можна знайти, оскільки жодна норма

чи мета не є чимось більш фундаментальним, ніж це, і не потрібно, оскільки потреби створюють всі цінності і норми, будучи даними. Тобто тільки через звернення до певної цінності/норми, скажімо, до свободи, менш основної і менш первинної, ніж інтегральна людяність, можна спробувати захистити або відхилити примат останньої. Окрім того, свобода (або що-небудь ще) є цінністю або нормою в другій етиці Сартра лише тому, що вона є необхідною і, зрештою, потрібною тільки тому, що вона є (або вважається такою, що повинна бути) частиною або засобом для тієї мети, якою є самоздійснення людини. Звідси випливає, що будь-яка цінність/норма, до якої можна звернутися для того, щоб виправдати прийняття необхідної норми або цілі, якою є інтегральна людяність, сама по собі матиме цінність тільки, якщо інтегральна людяність матиме більш вагому цінність. Якби хтось обмірковано обрав не оцінювати інтегральну людяність і не сприймати її нормативного характеру, то тоді ні свобода, ні що-небудь ще інше не мали б цінності чи нормативного характеру.

Я повинен сказати, що знаходжу міркування Сартра тут простуватими, але непереборними. Принаймні він запропонував у своїй другій моралі, хоча й досить коротко, більш солідне виправдання для своєї основної моральної норми і мети, ніж він це зробив у своїй першій.

## **Підрозділ 5. СОЦІАЛЬНИЙ ВИМІР КОЖНОЇ МОРАЛІ**

У своїй першій етиці Сартр посилається на версію універсалізації і поняття залежності для того, щоб стверджувати, що ми повинні бажати свободи інших [16]. Ні в Римській лекції, ні в будь-якій іншій праці періоду другої етики він чітко не сформулював гідного порівняння аргумента, щоб продемонструвати, чому ми маємо прагнути людяного самоздійснення інших разом з нашим власним, хоча зрозуміло, що його метою є інтегральна людяність для всіх у безкласовому суспільстві. Проте серед положень Римської лекції є такі, які, здається, натякають на свого роду аргумент щодо універсалізації, і є також багато посилань на взаємозалежність і закликів до людей об'єднатися задля досягнення взаємного задоволення їхніх потреб. Крім того, і, безсумнівно, це більш важливо, що пізній Сартр значно більше, ніж це робить ранній Сартр, акцентує увагу

на радикальній необхідності інших для кожної людини і, отже, на залежності від інших, якщо він чи вона змушені досягати самореалізації. Я буду обговорювати ці пункти, щоб показати, як вони можуть бути поєднані разом, і щоб довести, що інтегральна людяність чи самореалізація інших людських істот, так само, як і наша власна, мають бути нашою моральною метою.

Оскільки Сартр говорить, що вся людська практика укорінена в потребі і прагне людської самореалізації, то всі мої вибори і дії (принаймні побічно, бо це не може бути моєю явною метою) тяжіють до продукування *людини*. Ця мета є глибинним смислом і спрямуванням (сенсом) усіх видів людської діяльності. Тепер, якщо всі мої дії передбачають людину-із-задоволеними-потребами як їх кінцеву мету, то звідси, здавалося б, випливає, як стверджував Сартр у своїй першій моралі, що, коли ми вибираємо і діємо, то ми неминуче (принаймні неявно) припускаємо якийсь образ або ідеал того, чим людина повинна бути, тобто ідеал цілісної людяності або людської самореалізації. Звичайно, цей ідеал може бути сповнений різного змісту; гнобителі, наприклад, бачать лише себе та свій клас як істинно людських і являють собою відчужену мету для пригноблених. Однак інтегральна людяність для Сартра включає автономію і свободу, як, можливо, її найважливіші особливості. Отже, звідси випливає, що, якщо хтось вибирає і прагне інтегральної людяності в розумінні Сартра, як його чи її моральної мети і, по суті, пропонує її як бажаний людський ідеал для інших, то було б нелогічно намагатися перешкоджати свободі інших людей або дозволяти третім особам чинити так. Звичайно, у конкретних верствах суспільства, коли дехто використовує свою свободу, щоб нищити інших, може бути необхідним обмежити деякі свободи з метою сприяння розвитку багатьох інших. Це має бути визначено в кожній конкретній ситуації, і в попередньому розділі ми виклали критерії, які Сартр пропонує, щоб визначити, коли насильство щодо інших є виправданим.

Давайте об'єднаємо поняття залежності з попереднім аргументом «універсалізації». Починаючи від «Святого Жене» і далі – «Критики», ми бачили визнання Сартром величезного впливу соціальних структур на людську особистість. Загалом, моя потреба в людській самореалізації у Всесвіті залежить від практики інших, які «вимагають», говорить Сартр в Римській лекції, або «руйнування, або об'єднання з цією практикою» [17]. Оскільки попередні міркування виключають руйнування, принаймні у тих, хто щиро

зацікавлений у співпраці, то об'єднання є єдиною морально легітимною альтернативою.

Відповідно, Сартр неодноразово радить людям об'єднатися разом, як гнобителям, так і пригнобленим, для того, щоб ефективно управляти практико-інертними продуктами і системами, які вони створюють, і спрямовувати їх на задоволення своїх потреб. Обидві «Критики» в неприємних деталях описують, що відбувається, коли соціальні структури уникають наказів тих самих людей, які їх створили, але це буде відбуватися доти, поки люди ставитимуться один до одного, передусім, як до серійних індивідів. Сартр говорить, що тільки свідоме єднання з нашими побратимами, і разом, в групах, що діють задля досягнення нашої інтегральної людяності, ми можемо сподіватися стати нашим власним продуктом, а не бути продуктом нашого продукту. Ставлення до інших з позиції *laissez-faire* є простим, але недостатнім, оскільки, якщо кожен із нас рухатиметься своїм окремим шляхом, то ми будемо робити щось таке, що перебуватиме поза контролем багатьох людей, і, отже, існує можливість домінувати над ними і перешкоджати їхнім цілям. До того ж, якщо ми будемо ігнорувати інших, то у нас не буде жодних підстав очікувати від них співробітництва в досягненні наших цілей. Отже, ми повинні допомагати іншим у досягненні їхньої самореалізації, оскільки самореалізація кожного з нас залежить від нас, тих, хто працює разом, щоб досягти цієї спільної мети [18]. Як зазначалося в Римській лекції, «інтегральної людини не буде доти, аж поки кожна людина не стане повністю людиною для всіх людей» (RL, 135) [19].

Ми можемо сформулювати цей аргумент чіткіше з погляду потреб, як це робить Сартр у праці «Ідіот у сім'ї» та в інших, пізніших творах. Як ми бачили, у своєму дослідженні Флобера Сартр пропонує досить розлогий опис необхідності інших для кожної людини, для його або її самосвідомості і само-любові, у тому числі й власної самоповаги. Для того, щоб люди могли любити і цінувати себе і любити та цінувати власне життя, вони повинні бути любимими, особливо їхніми батьками. Точно так само, для того, щоб вони стали розуміти, що вони є вільними дієвцями, здатними спрямовувати своє життя на задоволення своїх потреб, вони повинні бути позитивно утверджені іншими як дієвці. Отже, їх самореалізація вимагає, щоб людські істоти були визнані іншими як любимі і гідні поваги. Тож звідси, здавалося б, випливає, що для задоволення

своїх спільних потреб люди мають любити, поважати і стверджувати людяність один одного, принаймні всіх тих, чие життя істотно впливає на них.

На завершення дозвольте мені повторити, що ці міркування щодо наших моральних зобов'язань перед іншими не викладені так багатослівно самим Сартром в його другій етиці, хоча їх не особливо важко реконструювати, як це зробив я з його творів. Я міг би додати, що серед усіх сфер людських відносин була одна, до якої Сартр постійно повертається і яку переосмислює в останні роки свого життя. Фактично він це зробив у рамках своєї праці над новою, третьою етикою (див. мій Додаток).

## Підрозділ 6. НЕРОЗВ'ЯЗАНІ ПИТАННЯ

Сподіваюся, я чітко дав зрозуміти, що вважаю – в низці важливих аспектів реалістична етика Сартра є значним поліпшенням ідеалістичної версії, насамперед тому, що друга етика ґрунтується на більш конкретному, багатшому, і більш ретельному розумінні людської реальності та її відношенні до інших людей і до світу. Проте я думаю, що в другій етиці є деякі серйозні труднощі, або принаймні лакуни, і на завершення хочу звернути на них увагу.

Передусім, було б дуже корисно, якби Сартр запропонував докладніший аналіз свого важливого поняття потреб, кореня усіх моральних норм. Серед іншого, як хтось мав би відрізнити «істинні», або «первинні», людські потреби від «хибних», «штучних» потреб? [20]. Ця відмінність встановлена Сартром, і він різко критикує капіталістичні суспільства за створення останніх і заохочення людей задовольнятися ними завдяки відмові від перших. Наприклад, він веде мову про працівника, який вичерпує себе в спробі заробити достатньо, щоб володіти всіма благами, які обіцяють хороше життя, і руйнує своє здоров'я в цьому процесі. Викладена Сартром точка зору є досить знайомою в нашому споживацькому суспільстві, де людей рекламою заманюють дбати про задоволення «потреб» (він сказав би, штучних, або хибних, потреб), які створюються тією самою рекламою – наприклад, потреб у автомобілях з бензиновим двигуном, сигаретах, останніх пристроях і технічних новинках – разом із зневагою або на шкоду потребам у фізичному здоров'ї, любові та дбайливих людських стосунках і в свободі та



автономії. Проблема в тому, що він не зміг чітко пояснити, що лежить в основі розрізнення ним істинних, або первинних, і помилкових, або штучних, потреб.

Сартр наближається до розв'язання цього питання в деяких зауваженнях, які робить у своїй Римській лекції. Як я вже зазначав у Розділі 7 [21], він там припускає, що відмінність між нормами/цінностями, які наявні у відчужених моралях, і тими, що мають місце в істинних моралях, полягає в тому, що попередні базуються на помилкових, а останні – на істинних потребах. Це розрізнення, здається, своєю чергою, спирається на відмінність між потребами, які є «основними», тобто, які фундаментально *укорінені* в людському організмі і є вимогами «голої людини» (RL, 109), і потребами, які виробляються відчуженими соціальними системами (і в буквальному сенсі є «штучними», людськими хитрощами) і, таким чином, вимагають людини, яка визначається лише цією системою. Звичайно, відмінність між «основними» (або первісними) і «штучними» потребами сама ґрунтується на відмінності між характеристиками і потребами, які людські істоти мають як члени людського виду, що в Римській лекції залічуються до *універсальної* або *голої* людини, і характеристиками і потребами, які вони мають як члени певної культури, соціальної системи або класу [22]. Як ми знаємо, Сартр часто критикує тих, хто ідентифікує людяність з конкретним класом, системою чи ідеологією. Людина, каже він, має бути визначеною як «така, що належить до виду» (RL, 88), а не до класу, і принаймні в одному місці він припускає, що, якщо ми вичерпаємо (*extirper*) різні соціальні та культурні «деталі», які змінюються від класу до класу, то ми досягнемо «того, що становить людську реальність ..., спільну для людей» (ORR, 342).

Хоча Сартр такого не казав, я схильний думати, що ми могли б застосувати подібний підхід, щоб досягти справжніх людських потреб. Ми могли б спробувати забрати всі змінні соціальні та культурні особливості і поведінки людських істот, щоб досягти універсальних людських потреб, спільних для всіх членів людського роду [23]. Наприклад, очевидно, що Сартр вважає, що наші потреби в білці, свободі, знаннях, любові, осмисленому житті є властивими для нас як людських істот, а потреб у таких речах, як сорочки Izod, остання версія гри Nintendo, автомобілі Cadillac або героїн, немає. Різниця в тому, що останні «потреби» трапляються тільки у певних осіб, класів, суспільствах чи культурах; попередні знаходимо

в усіх людських суспільствах і культурах і, мабуть, у всіх людських істот. Отже, вони є «істинними» потребами людини, задоволення і виконання яких є метою істинної моралі та другої етики Сартра.

Чи означає це, що в своїй другій етиці Сартр дійшов того, щоб сприйняти ідею, що існує спільна людська природа або сутність, присутня у всіх людських істот? Звичайно, ні, оскільки в «Критиці», «Ідіот у сім'ї» і в інтерв'ю цього періоду він однозначно продовжує відкидати такі поняття [24]. Проте навіть ранній Сартр наполягав, що має місце «універсальне людське становище» (ЕН, 46), спільне для всіх; що існують «певні первісні структури ..., які конституюють у кожному для-себе людську реальність» (БН, 626); що існує «сукупність абстрактних відносин» (БН, 707), «загальних технік» (БН, 699), «спільні структури» (БН, 699) і «абстрактні характеристики» (ASJ, 60), втілені в кожній людині, що «конституюють їхнє значення та сутність [NB] його або її «належності до людського роду» (БН, 698, 699). В праці «Проблеми методу» навіть заявлено обидві позиції аж на чотирьох сторінках! [25]. З одного боку, він стверджує, що сучасні антропологи показали, що не існує ніякої спільної сутності чи природи людини, тобто немає «фіксованого набору визначень», притаманних всім людям у всіх суспільствах. З іншого боку, також стверджується, що кожна людина може в принципі зрозуміти будь-яку іншу людську істоту завдяки спільним «екзистенційним структурам», які наявні в усіх людях.

Якщо Сартр має відповідь на цю дилему, то я думаю, вона криється в його понятті сингулярної чи індивідуалізованої універсальності, оскільки в «Критиці» він стверджує, що саме таким є поняття людини, втім, як і всі історичні поняття [26]. Такі поняття, наполягає він, не належать до вічних, позачасових, універсальних сутностей, які виходять за межі людської історії як Платонівські ейдоси. Єдині речі, що є реальними, це – конкретні історичні індивіди [27]. Фактично це настільки правильно для Сартра, що в «Критиці» він визначає свою позицію як номіналізм і навіть не схильний приписувати онтологічний статус надважливим суспільним відносинам, таким, як групи і організації, що їх люди встановлюють для самих себе [28]. Хоча лише індивіди є реальними в Сартровому номіналізмі, вони, стверджує він, є сингулярними універсальними або універсальними сингулярностями. Тобто вони – це конкретні партикулярні «втілення» «схематичних і формальних» абстрактних характеристик свого класу, своєї культури і, врешті-решт, свого виду. Вони – «кон-

кретні універсалії» [29]. Повторюю, ці абстракції не мають реально-го існування окремо від своїх інсталяцій в індивідуальному. Жодна з індивідуальностей не є лише колекцією загальних рис; вони є сингулярними і як такі є багатшими, ніж будь-який загальний опис міг би їх зафіксувати. Проте конкретні індивіди не є такими сингулярними, що не мають спільних рис з іншими особами. Справді, чиста сингулярність була б незрозумілою і не мала б нічого соціально комунікабельного. Більше того, очевидно, що члени того самого класу, раси, культури і так далі мають багато спільних характеристик, і Сартр у «Критиці» і в інших працях описує деякі з них. Загальні характеристики, що особливо важливі в другій етиці, є, звичайно, тими, які властиві людським істотам, оскільки вони є членами людського виду, – характеристики, які в «Проблемах методу» називаються нашими спільними «екзистенційними структурами» і які в інших роботах подаються як «загальні структури», «загальні техніки» і «ансамбль абстрактних характеристик», що є спільними для всіх людей. До того ж дехто може зацікавитися питанням, чим загальні «екзистенційні структури», або «абстрактні характеристики», які Сартр визнає, відрізняються від людської природи або сутності, які він відкидає.

Відверто кажучи, я не думаю, що Сартр мав чітку відповідь на це питання, але я підозрюю, що це має багато спільного з тим ступенем фіксованості або визначеності, які, він вважає, є частиною (усіх?) традиційних уявлень щодо людської природи. Мені здається, що часто, коли Сартр відкидає людську природу, він не заперечує, що існують *дуже загальні* риси, спільні для всіх людських істот. Адже він визнає, що існують такі риси, оскільки описує *усі* людські істоти, як вільні, свідомі, матеріальні організми, які потребують фізичних благ, так само, як і знань, любові і поваги до себе, і які повинні діяти, щоб задовольняти свої потреби і створювати осмислене життя, співпрацюючи з іншими [30]. Отже, заперечуючи людську природу, Сартр мав на увазі, я гадаю, відмовитися від наявності якогось *конкретного* набору вроджених особливостей, рис характеру і талантів, а також попередньо запрограмованих схильностей, бажань, інстинктів і так далі, таких, які, здається, наявні, приміром, у тварин. У «Проблемах методу», наприклад, він прирівнює людську природу до «фіксованого набору визначень» (SM, 169). Поза сумнівом, він (цілком слушно) вважав, що наявність таких конкретних рис у людей серйозно компрометувала б їхню свободу [31]. До того

ж, заперечуючи людську природу, Сартр мав на увазі відкинути будь-яке положення, яке передбачає, що існує позачасова, вічна людська сутність, щодо якої люди є просто онтологічно другорядними партикуляризаціями. Крім того, він також мав на увазі заперечити точку зору, що конкретні люди від самого початку інтегрально або повністю людяні, що вони фіксуються як людяні, незалежно від історії і тиску обставин. Як ми бачили, пізній Сартр наполягає на тому, що відносини між людьми та між людьми і світом є діалектичними і що розвиток людини є триваючим історичним процесом. Проте я сумніваюся, що ці пояснення повністю охоплюють усі заяви Сартра щодо людської природи, оскільки є місця, де його номіналізм настільки сильний, що він, здається, принаймні теоретично, заперечує будь-яку реальність рис, спільних для кожної людини або ще для кого-небудь. Наприклад, у своєму обговоренні втілення в другій «Критиці», де він докладно розглядає це питання, він, здається, в кінцевому підсумку, повністю зводить усі універсальні або загальні риси сингулярної універсальності до одиничного. Зверніть увагу на таку заяву: «Універсальність ... – це лише економія засобів. Але це не стосується будь-якого виду або роду» (CDR, II, 194) [32].

Отже, в кінцевому підсумку, можливо, надійніше сказати, що номіналізм Сартра, його акцент на сингулярному боці сингулярної універсальності завершується в його неадекватній оцінці щодо реальності універсальних рис, які, на його думку, втілюються в кожному одиничному [33]. Тож незалежно від того, як часто він говорить про людські види і посилається на *універсальні* екзистенціальні структури чи умови або на абстрактні, схематичні характеристики, *спільні* для людських істот, незалежно від того, як широко він описує *загальні* риси груп, класів, суспільств і культур, точний онтологічний статус таких рис чи структур лишається незрозумілим. У підсумку, основа його другої етики – універсальні людські потреби, які є частиною нашої спільної екзистенціальної структури як людських істот, – лишається дещо проблематичною.

З іншого боку, той факт, що Сартр вважає конкретні потреби притаманними всім людським організмам, створює труднощі для деяких способів описання його морального ідеалу в Римській лекції. Я маю на увазі всі ті місця, де він каже про мету інтегральної людяності як «незумовлене майбутнє» і як безсистемну або таку, що перебуває «поза всіма системами». Наприклад, він стверджує, що метою історії і моралі є повністю автономна людина, яка

розчиняється в практико-інертному, як тільки вона щось продукує [34]. Точно так само він твердить, що «людство є людством, яке буде створено, але не через побудову системи (навіть і системи соціалістичної), а через руйнування будь-якої системи» (DF, 251).

Можливо, такі висловлювання, хоча й дуже показові, не слід розуміти буквально, оскільки навіть у Римській лекції він визнає, що кристалізації практики в практико-інертні структури ніколи не можна ні повністю уникнути, ні відмінити. Більше того, в жодному зі своїх творів після цієї лекції Сартр не мовить про свій моральний ідеал, безкласове суспільство, пряму демократію або соціалізм, як про абсолютно незумовлені або безсистемні. Окрім того, його здогад у другій «Критиці», що люди зумовлені не лише практико-інертними структурами, які вони нав'язують природі, але також структурами, притаманними природі (або буттю-в-собі), означає, що в принципі неможливо для людських істот досягти чистого, незумовленого стану, в якому все практико-інертне було б розчинене – оскільки людські витвори існують в бутті або в буттях, природі, яка сама по собі не є людським продуктом.

До того ж той факт, що Сартр ототожнює незумовлену майбутню мету з інтегральною людяністю, з людьми з їх задоволеними потребами, неминуче надає їй структури й умови. Самі людські потреби встановлюють умови, оскільки вони задають структури загальнолюдському становищу, а їх задоволення відбувається тільки через досягнення своїх власних об'єктів. Наприклад, потреби в білку і в любові детерміновані в тому сенсі, що тільки певні речі – продукти харчування з білком, люблячі люди – будуть їх задовольняти. Звичайно, існує багато продуктів з білком і багато способів відчувати любов; конкретні потреби залишають багато місця для конкретних варіантів. До того ж дані потреби встановлюють умови, оскільки вони специфічні і, відтак, обмежують *вид* об'єктів або дій, які задовольняють їх. Люди не мають тотальної, незумовленої свободи, щоб задовольняти свої потреби в будь-який спосіб, як їм заманеться [35].

Безперечно, найголовніше, як часто стверджує Сартр, це те, що людські істоти в змозі контролювати (не розчиняти чи руйнувати) свої витвори і природу для того, щоб використовувати їх з метою сприяння людській самореалізації і, таким чином, робити своїм власним продуктом. Проблема в тому, і ми зазначали це раніше, що Сартрова загальна перспектива, особливо в «Критиці», полягає в

тому, щоб розглядати наше ставлення до практико-інертного негативно, так, начебто воно цілком і неминуче перебуває в опозиції до вільної людської практики, точно так, як це було в його ранній онтології, коли свобода в цілому розглядалась як протилежна фактичності, а зв'язки між буттям-для-себе і буттям-у-собі – як принципово негативні. Ця перспектива продовжується в Римській лекції, і це пояснює, я думаю, ті наведені нами пасажі, де Сартр описує свій ідеал як чисту незумовлену людяність або чисте незумовлене майбутнє по той бік усіх практико-інертних систем. У цьому неможливому стані кожна людська істота буквально була б нічим, але своїм власним витвором. Звичайно, це всього лише ще один варіант *ens causa sui*, нездійсненна мрія про повністю вільну і незалежну людину, яка спричиняє і виправдовує усе зі свого власного буття. Проте це не має нас дивувати, оскільки Сартр наполягає на тій меті, що людські істоти ніколи не перестануть бажати абсолюту. Релігійний інстинкт залишається для нього однією з наших «найфундаментальніших потреб» [36].

Однак, як я зазначав у попередньому розділі, характер цієї фундаментальної потреби чи бажання, здається, для Сартра змінився. Раннє бажання бути Богом, *ens causa sui*, яке є загальною причиною свого власного буття, це не те саме, що бажання і потреба в Бозі, описані в праці «Діот у сім'ї». Навіть якщо вони рівною мірою нездійсненні, останнє бажання/потреба повністю визнає людську залежність від «Іншого», тоді як попереднє є якраз бажанням подолати будь-яку таку залежність. Якщо я правильно розумію, то те, що Сартр каже про релігійний інстинкт Флобера, має застосовуватися до всіх людей, це вказує на відстань, яку він пройшов у визнанні повністю залежного характеру людської реальності. У дослідженні Флобера наша фундаментальна потреба описується як необхідність *отримати* значущість і виправдання від іншого, а не дати її собі, ставши само-причиною. Отже, для пізнього Сартра не тільки повністю автономна людина є ідеалістичним міфом, він також більше не вірить, що це саме те, що люди в основному потребують або шукають. Те, чого ми хочемо, це – виправдання нашого існування, даного нескінченним Буттям, потреба, яка, звичайно, не в змозі бути задоволеною у всесвіті Сартра. Відтак його останнє слово, здавалося б, полягає в тому, що ми повинні сприйняти нашу радикальну залежність поряд з обмеженнями нашого людського становища. Незалежно від того, наскільки глибоко ми бажаємо/потребуємо

абсолюту, ми мусимо визнати той факт, що ми живемо в цілком людському світі і що єдиний порятунок, доступний для нас, прийде від вільного визнання нашої внутрішньої залежності від буття, від природи, від практико-інертного в усіх його формах, і особливо від інших, не менш залежних людських істот.

Можливо, некваліфіковане визнання обмежень і суттєвої залежності людських істот може навіть когось повести в напрямках, які сам Сартр не мав наміру обирати. З самого початку і далі Сартр відкинув традиційні спроби відповісти на одвічне питання: чому існує щось (а саме, радикально залежні, непотрібні істоти), а не ніщо? Основною причиною його відмови було те, що він правильно зрозумів, що абсолютна людська свобода і автономія були несумісні з фундаментальною онтологічною залежністю від Творця. Однак пізній Сартр, оскільки він наполягає на тому, що суттєва залежність людської істоти від інших осіб та від їхньої любові не ворожа його свободі, але, насправді, абсолютно необхідна для її розквіту, має, отже, менше причин бути підозрілим щодо спроб пояснити реальність радикально залежних істот за допомогою люблячого Творця-особи.

Дозвольте мені на закінчення просто вказати, в чому я бачу кілька конкретних переваг другої етики Сартра. Передусім, мені здається, що, заснувавши свою пізню етику на загальних людських потребах, Сартр запропонував життєздатну альтернативу між дискредитованими спробами локалізувати мораль в абсолютних, вічних сутностях, з одного боку, а з іншого – розгулом партикуляризму і релятивізму, що не пропонують людині універсальних моральних норм і цілей для всіх [37]. Тимчасом як так багато політичних, етнічних, расових, гендерних груп (а також деякі постмодерністські філософи), здається, демонструють збочене задоволення, підкреслюючи численні й очевидні відмінності між людьми і проблеми в розумінні, спілкуванні і співробітництві, які випливають з такого розмаїття, я вітаю зосередження уваги пізнього Сартра на загальній людяності, що нас об'єднує. Ми сьогодні часто чуємо, що наш світ стає все більш уніфікованим, але здається, часто це стосується тільки існування взаємозалежної світової економіки або тієї легкості, з якою ми можемо подорожувати і спілкуватися з географічно віддаленими районами. Політично, культурно, расово, сексуально різноманітні людські істоти, здається, важко стають все більш єдиними у своїх конкретних ідеалах та цілях або у проведенні спільних дій

на благо всіх людей. Навпаки, від початку і до кінця цього століття безліч людей продовжували робити те, що Сартр якраз засуджував через ототожнення людства тільки з членами своєї нації, класу, раси, статі і так далі, і залічував останніх до статусу недолюдей. Зусилля Сартра побудувати другу етику, що укорінює свої цінності в екзистенціальних структурах, особливо в потребах, спільних для всіх членів людського роду, уникає таких трайбалізмів. Безперечно, це важливо для окремих осіб і груп – оцінити і відзначити свої відмітні риси і свій особливий, унікальний внесок у людську сім'ю, але, звичайно, не через ігнорування чи зведення до мінімуму своєї спільної людяності. Я вважаю, що Сартр абсолютно правий, коли стверджує в своїй останній великій праці, що справжній гуманізм буде встановлено на цій планеті тільки тоді, коли ми взаємно визнаємо наші спільні людські потреби, особливо нашу потребу одного в одному [38].

## Додаток ЕСКІЗИ ЩОДО ТРЕТЬОЇ ЕТИКИ

Навіть попри те, що ми не знаємо багато чого з названої етики, здається, конче потрібно додати до нашого дослідження кілька зауваг щодо цієї етики, над якою Сартр працював останнім часом перед смертю. Незважаючи на те, що він не зазначив дати, з якої розпочав нову, третю спробу щодо моралі, скоріше за все, це трапилось в середині 70-х р. Це не означає, що то був радикальний розрив між другою етикою і третьою. Для останньої більше підходить сказати, що тут мала місце поступова еволюція або прогресія Сартрової моральної думки. Я кажу це тому, що існує значна подібність між другою і тим, що є доступним з третьої етики. Справді, лише поступово сам Сартр дійшов розуміння, що та етика, над якою він працював наприкінці 70-х, була досить відмінною від попередньої, з тим, щоб її розглядати як щось особливе. Лише з 1977–78 рр. Сартр насправді посилається на *третю* етику; а досі у нього йшлося лише про дві [1].

Оскільки Сартр у 1974 р. зазнав нападу сліпоти, що позбавило його можливості читати, третя мораль, яка дістала назву «Влада і свобода», постає з магнітофонних записів інтерв'ю або з діалогів з молодим екс-маоїстом Бенні Леві. Оскільки майже жодного з цих матеріалів не було опубліковано або вони не стали доступними в



якийсь інший спосіб, тому виклад третьої моралі значною мірою є дослідницьким. Все, що ми дійсно маємо із записів інтерв'ю з п.Леві, – це чималий витяг з нього, опублікований за місяць до смерті Сартра [2]. Однак маємо також три інші інтерв'ю з Сартром, що мали місце між 1976 і 1980 роками і допомагають пролити світло на зміст третьої етики [3]. Користуючись цими джерелами, ми можемо сказати, що Сартр описував свою останню мораль як таку, що має такі характеристики:

1. Моральний досвід у своїй основі є досвідом зобов'язання. Звичайно, такий досвід є подібним до того, що його Сартр феноменологічно досліджував у «Римській лекції». Відмінність, і це має важливе значення, полягає в тому, що в Римській лекції моральне зобов'язання було досвідом моральних *норм*, а в інтерв'ю Леві Сартр безпосередньо пов'язує його з досвідом іншої *особи*. «По суті», каже він, «мораль є змістом стосунків однієї людини з іншою». Сама присутність іншого «обмежує» і «зобов'язує» мене: «кожна свідомість видається мені тепер такою, що конститує себе як свідомість і водночас – як свідомість інших людей та як свідомість для інших. Саме цю реальність я, що розглядає себе як я для іншого, що має стосунки з іншим, – я називаю моральною свідомістю» (D, 405). Якщо його перша етика зробила свободу єдиним джерелом цінності, то його нова позиція, наполягає Сартр, розглядає іншого як *завжди наявну* цінність [4].

2. Сартрівська дискусія щодо інтерперсонального виміру моралі є частиною його переосмислення природи людських стосунків та, більш загально, усієї його попередньої онтології [5]. У трьох окремих інтерв'ю він посилається на новий погляд щодо людських відносин, який він проголошує у своїй третій етиці. Головне, каже він, це те, що третя мораль є мораллю «ми», а не «я». «Мої попередні праці, якщо хочете, ніколи не полишали Я, а ця мораль є мораллю МИ». Це «Ми» слід розуміти онтологічно, тому що, виходячи за рамки всього того, що він завжди казав раніше, тепер він заявляє: «онтологічно свідомості не є ізольованими. Існують рівні, де вони входять одна в одну – спільні площини для двох або *n* різних свідомостей... Сприйняття [людських істот] або їхні думки перебувають у зв'язку одне з іншим, не тільки через місце розташування іншого, а й тому, що існує взаємне проникнення між свідомостями» (Oblique, 15). Цей фундаментальний онтологічний зв'язок називається *братерство*, і Сартр каже, що це перше афективне і практичне відношення з

іншими, яке конститується тим фактом, що ми «належимо до одного біологічного виду» і *відчуваємо*, що ми маємо «спільне походження і спільний кінець» [6]. Сартрівське питання заслуговує на особливу увагу. У цій книзі ми простежили розвиток його розуміння людських відносин, починаючи з антагоністичних суб'єкт/об'єктних дихотомічних відносин «Буття і Ніщо». Ми бачили, що в «Зошитах з етики» дозволяються, і навіть заохочуються, позитивні відносини суб'єкт/об'єкта і суб'єкт/об'єкта, такі як справжня любов і великодушність, і йдеться про союз тих, хто бере участь у них. Аналогічним чином у «Критиці діалектичного Розуму» описано і високо оцінено відносини згоди (єдності), в яких людські істоти діяли спільно в групах. Однак, як у «Зошитах», так і в «Критиці» підкреслювалося, що союз або єдність, що мають місце в справжній любові або в рупах, не є онтологічними, тобто, є не союзом в площині буття, а практичним, тобто союзом в площині дій, і в цій пов'язаній обіцянками групі союз був таким крихким, що він тримався тільки за допомогою терору. Проте у своєму останньому інтерв'ю Сартр стверджує, що існує внутрішній *онтологічний* зв'язок між людськими істотами, оскільки вони належать до одного й того самого виду. Цей вищеназваний союз має бути більш базовим і лежати в основі всіх соціальних зв'язків.

3. Тимчасом як друга етика укорінює істинну моральність та істинні цінності в потребах, спільних для всіх членів людського роду, в третій етиці підкреслюється, що єдність люди мають як члени одного й того самого виду. Сартр стверджує, що зв'язок між людьми через їх приналежність до людського роду є більш фундаментальною єдністю, ніж виробничі чи класові зобов'язання, на яких робили наголос марксистки: «Те, що об'єднує їх [робітників] глибше, ніж відносини виробництва, що робить їх чимось значущим один для одного, то це щось більше, ніж їхнє буття як виробників, а саме – той факт, що вони є людськими істотами» (D, 411). «Це те, – додає він, – що ми повинні вивчати», тому що це – базове об'єднання, з якого виникають всі суспільства, політичні організації, а також структури. Людські істоти відчують фундаментальну єдність один з одним, пояснює він, тому, що вони згодом об'єднуються для створення різних соціальних і політичних класів, груп і систем. Чи вважав Сартр, що родові зв'язки є більш фундаментальними (а також є їх джерелом), ніж зв'язки з батьками та сім'єю, тут не обговорюється, хоча цікаво зазначити, що він звертається до нашого

«братського» об'єднання з іншими членами нашого виду, як до сімейного [7]. І останнє. Хоча друга етика наголошує на цінностях і цілях, властивих людям як таким (оголена людина), Сартр також часто стверджував, що ці цінності й цілі насправді є прагненнями пригнобленого класу, і я відверто критикував його за це. У його третій етиці, як я вже зазначав, однозначно стає зрозуміло, що першість надається потребам, цінностям і цілям, що притаманні людським істотам, оскільки вони один з одним є членами їхнього виду. Класова єдність є похідною і вторинною. Це підводить нас до мого четвертому пункту, в якому йдеться про ставлення Сартра до людських потреб.

4. Як і в Римській лекції, Сартр в інтерв'ю Леві посилається на «специфічні потреби», що їх мають всі люди, і заявляє, що метою третьої етики, як і другої, є «відродження Людини, успішна реалізація людської істоти», тобто «повноцінної людської істоти» [8]. Крім того, «створення людського буття» оголошується як те, що має стати «метою, яку мають всі люди в них самих» (D, 413), тому що люди «мають певний зародок, спрямований до людини» (D, 404). (Безсумнівно, цей «зародок» – це людські потреби). Відповідно, «нашою метою, – писав він, – є досягнення справжнього конституційованого ядра, в якому кожна особистість буде людським буттям і в якому колективності будуть не менш людськими» (D, 403). Як і в другій етиці, Сартр підкреслює залежність людських істот одної від одної для досягнення цієї мети. Він посилається на притаманне кожній людській істоті «прагнення до суспільства», яке, за його словами, є таким самим фундаментальним, як бажання людини жити [9]. Відповідно, ми повинні створити суспільство, «в якому ми можемо жити для інших і для самих себе», що означає: «треба спробувати навчитися тому, що можна шукати своє буття, своє життя, лише живучи для інших». І він додає проникливо: «У цьому полягає істина. Іншої не існує» [10].

5. Подібно до другої моралі, морально ідеальне суспільство третьої етики вимагає істинної або прямої демократії [11]. Це означало б суспільство, в якому б ні група, ні окремі індивіди не мали б влади над іншими, суспільство осіб, вільно пов'язаних одна з одною у «формі «ми»» або «братерства». У ньому всі люди будуть вільно об'єднуватися в групи для вироблення спільних рішень щодо політики та практики з тим, щоб спрямовувати їхню спільну діяльність. Така демократія, каже Сартр, була б не тільки різновидом

управління і способом делегування влади, а й способом життя. Це буде «існування людей, які живуть одне для одного» (D, 421). Це був би соціалізм, який ґрунтується на свободі; це було б безкласове суспільство або місто цілей, яке було морально-політичною метою Сартра майже з самого початку.

## ПРИМІТКИ

### Розділ 9

1. Contat and Rybalka, *The Writings of Sartre*, p. 449. Див. також *SBH*, p. 81.
2. Bowman and Stone, "Making the Human," pp. 116–20, провели ґрунтовне дослідження щодо зв'язку свободи або автономії і потреб в другій етиці Сартра.
3. Розділи 16 і 17 *FI*, IV містять обговорення природи хвороби Флобера і межі його усвідомлення і сприйняття свого стану.
4. Це стверджувалося в *NE*, p. 397, перед висновком (pp. 384–98) щодо обговорення покірності.
5. *NE*, pp. 413–14, 470–71. Див. також pp. 49, 88–89.
6. У різноманітних пізніших інтерв'ю Сартр зазначав, що він використовував поняття "*le vecu*" (життєвий досвід) замість свого раннього поняття абсолютно прозорої, дорефлексивної самосвідомості. *Le vecu* є цілим, поверхня якого усвідомлюється, але глибини якого непрозорі і приховані від свідомості ("On *The Idiot of the Family*", pp. 127–28). Це – «сукупність діалектичного процесу фізичного життя, оскільки цей процес є незрозумілим для себе. Він присутній для себе, як усі фізичні феномени, але «ця присутність є такою непрозорою і неясною для себе, що вона також відсутня для самої себе» ("Itinerary of a Thought", pp. 39–42). Оскільки *le vecu* є наявним для себе, то воно, продовжує наполягати Сартр, не є перед- чи несвідомим, хоча я підозрюю, що це може бути просто спадком від його раннього погляду, що свідомість, яка не усвідомлює себе, є самосуперечливою. (Див. "Interview with Jean-Paul Sartre," у *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, pp. 22–23.) В будь-якому разі зрозуміло, що лише з великим зусиллям і з допомогою хтось може дійти зростаючого усвідомлення чи знання цієї тьмяної і глибокої сфери досвіду.
7. "On *The Idiot of the Family*", p. 122. Виділення в тексті мої.
8. *BN*, pp. 38–39, 626.
9. Термінологічно, коли перша мораль говорить про цінність, то друга мораль віддає перевагу терміну норми, щодо якої цінності є підрозділом; цінності – це «нормативні якості, пов'язані з людською поведінкою або

- з її наслідками» (DF, 241). В цьому обговоренні я буду використовувати ці два взаємозамінні терміни, посилаючись на загального роду «річ», що є предметом морального досвіду.
- 10.RL, pp.67, 98, 145.
  - 11.RL, p.109.
  - 12.Див. вище розділ 5, підрозділ 4.
  - 13.Див. вище розділ 4, підрозділ 2b.
  - 14.Переклад Stone and Bowman, "Dialectical Ethics," p.214.
  - 15.Stone and Bowman, "Dialectical Ethics," p.209, пропонують дещо інший переклад.
  - 16.Див. вище розділ 5, підрозділ 2.
  - 17.RL, p.101. Цей уривок є в праці Jeanson, *Sartre*, p.138.
  - 18.RL, pp.117-19, 134-43.
  - 19.Jeanson, *Sartre*, p.138. Повністю уривок зацитовано в моєму тексті вище. Див. розділ 7, p.125.
  - 20."France: Masses, Spontaneity, Party," pp.124-25.
  - 21.Розділ 7, початок підрозділу 4.
  - 22.RL, pp. 88, 106, 109, 149, 162. Див. також *FI*, IV, pp.263-64.
  - 23.Спроби запропонувати крос-культурні універсальні людські потреби робилися багатьма авторами, і було надруковано велику кількість переліків. Серед найвідоміших – це запропонований А.Маслоу і ті, що були написані різними людьми під патронажем Об'єднаних Націй. Щодо пропозицій, як визначити універсальні потреби, див. K. Lederer et al., ed., *Human Needs* (Cambridge: Oelgeschlager, Gunn and Hain, 1980), and D. Braybrooke, *Meeting Needs* (Princeton: Princeton University Press, 1987). Обидві книги містять перелік універсальних потреб, що використовуються різними людьми і групами, і тут варто зазначити, що ці переліки є напорчуд схожими.
  - 24.*CDR*, I, pp.51, 56-57; *L'Idiot*, III, pp.210-13; *D*, p.403.
  - 25.*SM*, pp. 169-73. В праці *L'Idiot*, III, подано багато подібного, оскільки у запереченні «людської природи», йдеться про «онтологічну структуру людської реальності» (p.224).
  - 26.*CDR*, I, pp.49-51, 56, 57.
  - 27.*CDR*, II, pp.28-29, 34-35.
  - 28.Сартр посилається на свій номіналізм в *CDR*, I, p.37. В розділі 4 *CDR*, II обговорюється онтологічний статус групи. Див. розділ 6, підрозділи 3 і 4.
  - 29.*CDR*, II, p.22. Приклад, який наводить Сартр, – це бокс. Індивідуальний двобій є частковим «уособленням», «втіленням», «конкретною темпоралізацією», «реалізацією» (усі його терміни) «сукупності значень і практик» і «цілісності боксу як уособлення усіх фундаментальних сил» (pp.20-30, 40-41). В праці «Буття і Ніщо» також йдеться про «уособлення» (p.519)

спільних людських структур, технік і абстрактних відносин в кожному представнику людської раси.

30. Зверніть увагу на таке твердження з *ASJ*, в якому чітко визнаються універсальні людські риси і водночас заперечується спільна природа: «Те, що люди мають спільного, є не «природою», а становищем, тобто сукупністю обмежень і перепон: неминучість смерті, необхідність працювати заради життя, жити в світі, вже населеному іншими людьми. По суті, це становище є не що інше, як базова людська ситуація або, якщо хочете, сукупність абстрактних характеристик, спільних для всіх ситуацій. Однак я згоден з демократом, що єврей є людиною, подібною до інших людей, але це нічого не говорить мені в деталях – окрім того, що він вільний і ненавидить, так само як і всі інші люди» (р. 60).
31. У праці *EH*, р. 34, він називає переконання щодо фіксованої людської природи *детермінізмом*.
32. *CDR*, II, pp. 189-95. Див. також *CDR*, I, pp. 49 and 56.
33. Я цілком згоден з критикою Аронсоном (Aronson) Сартра по цьому пункту в праці *Sartre's Second Critique*, pp. 51-73, 152-53, 224-25.
34. *RL*, pp. 39, 46-47, 59-63, 66.
35. Як показує мій текст, я не згоден з точкою зору Bowman and Stone ("Making the Human," pp. 121-22), що «для Сартра потреби не містять сліду об'єкта, що їх задовольняє». Вони стверджують, що і засоби для задоволення потреб, і *мета* цього задоволення «винайдені». Я не розумію, як ми створюємо мету або ціль нашої потреби у білку. Чи не встановлюється ця мета, білок, нашою специфічною органічною структурою?
36. *FI*, I, p. 531. Див. також уривки, подані в прим. 31 мого Розділу 8, так само, як і D, pp. 398-400.
37. Фактично, знаходження «золотої середини» було явною метою його Римської лекції. Див. вище розділ 6, підрозділ 1.
38. *FI*, II, p. 413. Див. також, *FI*, IV, pp. 263-64.

## Додаток

1. О, pp. 14-15 – це перше місце, де Сартр каже, що він розпочав третю етику.
2. Маємо досить велику кількість суперечок щодо інтерв'ю Бенні Леві. Симона де Бовуар та інші звинувачують його в тому, що в них Леві «витає» судження з Сартра. Утім, цілком очевидно, що сам Сартр був схильний до публікації цих інтерв'ю якраз такими, якими вони є. Більше того, більшість найважливіших тверджень, зроблених у них Сартром щодо третьої етики, суттєво не відрізняється від того, що він казав в інших, несуперечливих інтерв'ю, які мали місце в останні роки

- його життя. Для огляду цієї суперечливості див. Busch, *The Power of Consciousness*, pp. 96–101, and McBride, *Sartre's Political Theory*, pp.202–8.
3. Інтерв'ю з Леві є в «Dissent». Три інші інтерв'ю – в «Oblique», "Man muss fur sich selbst und fur die anderen leben," interview with R. Neudeck in *Merkur* (December, 1979), and Fretz's "An Interview with Jean-Paul Sartre."
  4. Безперечно, твердження Сартра щодо моральності та інших людей відображають деякий вплив на нього Левінаса. Бенні Леві – це особистий друг Левінаса, і він часто посилався на нього у своїх розмовах з Сартром. Я вдячний професору Майклу Рибалка за цю інформацію.
  5. O, pp. 14–15, 17; D, pp. 403–6; Fretz's "An Interview with Jean- Paul Sartre," pp.233–39.
  6. D, pp.412–15
  7. Ibid.
  8. D, pp.414, 403. У "Man muss fur sich selbst," Сартр також посилається на потреби, p.1218.
  9. D, pp. 400, 405. Безсумнівно, бажання впливають з наших потреб.
  10. "Man muss fur sich selbst," pp.1221–22.
  11. Fretz's "An Interview with Jean-Paul Sartre," p. 233; "Man muss fur sich selbst," pp. 1217–18, 1221; D, p.410..