[49] Ibid. Abt. 8. Bd. 1. S. 193.
[50] Ibid. Abt. 6. Bd. 2. S. 31.
[51] Ibid.
[52] Ibid. S. 67.
[53] Ibid. S. 92.
[54] Вместе с тем, критика Ницше указанных форм не сводится только к указанию на их ошибочность. Он пишет, что мораль ценна как *«семиотика»*, она есть «язык знаков, просто симптомология: чтобы извлечь из нее пользу, надо заранее знать, в *чем* дело» (KGW. Abt. 6. Bd. 3. S.91). Сходное пишет Ницше и о физике (в широком смысле как символе науке): «Вся физика есть только симптоматика» (Abt. 7. Bd. 2. S.147). То есть не отрицается их значение как части (пусть даже «самой скверной») филологии «жизни». Вследствие элиминации «ошибок толкования», по Ницше, оказывается, что они трактуют об упадке и ослаблении жизни, олицетворяют собой нигилистическую тенденцию, расширяют декаданс. В качестве «адвокатов дьявола» указанные формы духовной культуры подлежат, как считает философ, не только критике, но и разрушению (т. е. здесь-то и нужно «философствование молотом»).
[55] KGW. Ibid. Abt. 8. Bd. 1. S. 112.
[56] То есть, используя терминологию Дж. Остина, от локутивного к иллокутивному и перлокутивному употреблению языка.
[57] *Кант И.* Сочинения... М., 1965. Т. 4(1). С. 418.
[58] KGW. Abt. 8. Bd. 2. S. 23.

МОРАЛЬ, ОБЩЕСТВО, ИСТОРИЯ В ФИЛОСОФИИ Ж.-П. САРТРА

Т.А.Кузьмина

Своеобразным и специфическим индикатором современной социально-философской мысли на Западе является моральная проблематика, идет ли речь о морали как социальном институте или о статусе этики в совокупности философских дисциплин и идеологических представлений в целом. Несмотря на все разнообразие (доходящее подчас до прямой конфронтации) концепций морали в постклассической философии, им, пожалуй, присуща одна характерная особенность – постепенная проблематизация самого предмета исследования – морали, которая либо сводится к простым социальным нормам и обычаям, либо объявляется сугубо «частным» делом отдельного человека. Но и в первом и во втором случаях апелляция к морали всегда лишь повод к социальной критике, не только отказывающей современному обществу в презумпции моральности, но и разоблачающей иногда и самое мораль, если и не как прямое заблуждение и предрассудок, то по крайней мере как способ такого социального нормирования, который ничего общего не имеет с прокламируемыми самим обществом высшими целями и смыслом человеческой жизни. Критика морали приобретает смысл выявления некоторых исходных оснований, структур

© Т. А. Кузьмина, 1996

и норм социальности, а в конечном счете и поиска иного социокультурного способа существования. Мы остановимся лишь на некоторых тенденциях этой моральной критики, рассматривая сами способы обоснования морали (или, напротив, ее разоблачения) как симптомы определенных изменений традиционных социо-культурных смыслов. В центре нашего анализа будет моральная концепция Ж.-П. Сартра. Но сначала несколько предварительных общих соображений.

Реакцию современной западной философии на предшествующий рационализм (применительно к этической проблематике) можно было бы обозначить как лишение морали ее трансцендентального пьедестала, как развенчание ее претензий быть конечным и высшим судьей человеческих предприятий. Антитеза «мораль – жизнь» становится общим местом как теоретических выкладок, так и достаточно массового по своей распространенности общественного умонастроения. Пожалуй, наиболее резко это умонастроение выразил Ф. Ницше, заявивший, что мораль идет против всех законных притязаний жизни [1]. Одновременно с этим решительно отрицаются разумные основания морали, ее, так сказать, рациональный генезис. Подобно тому как интеллект, по словам А. Бергсона, «характеризуется естественным непониманием жизни» [2], так и дедуцируемая из Разума мораль есть, согласно новым трактовкам, «естественное» непонимание всей сложности человеческого бытия, его интимного, сокровенного характера, самого принципа воления, наконец. Воля становится «ключом» к разгадке мира и человека; человек прежде всего существо волящее, а потом только познающее [3]. Не мораль и разум – условия собственно человеческой жизни, а сама жизнь (будь то различные модификации воли, жизненных сил или влечений) – условие морали. Вывести все следствия из самого факта жизни и непосредственной причастности человека жизни означает теперь выяснить действительную суть морали как ее порождения.

Для философии жизни нравственная проблематика является ядром философии (о чем прямо и недвусмысленно заявляют Шопенгауэр, Ницше и Бергсон), и хотя «практическая философия» здесь более не связывается с «практическим *разумом*», она все еще необходимо предполагает мораль в качестве неотъемлемой характеристики человека (и потому-то моральная проблематика обязательна в системе философских дисциплин). В новейшей западной мысли «практическая философия» уже не сопрягается необходимо с моралью, более того, производится определенная редукция морального измерения при оценке человеческого бытия и своеобразный мораторий на традиционные моральные вопросы. Мораль либо уподобляется широко толкуемой «практике» созидания жизни, либо эстетизируется, теряя в обоих случаях свою специфику.

Философия жизни – первая в нашу эпоху осознанная и теоретически оформленная попытка мировоззренческой переориентации западной культуры – фактически поставила под сомнение весь строй классической мысли и обосновываемой ею социокультурной реальности (хотя какое-то время еще сохраняются некоторые – теоретические и обыденные – представления предшествующей эпохи).

В теоретическом плане это изменение можно было бы в общем виде охарактеризовать как замену позиции de jure (выявление нормообразующих трансцендентальных структур как основания эмпирической конкретности и случайности, но принципиально не сводимых к реальному эмпирическому существованию) на позицию de facto (исследование разного рода «позитивностей», хотя также задающих способ и форму эмпирии, но стоящих в то же время в одном ряду с ней). Так на место «вечной» гармонии космоса и ее гаранта в лице трансцендентных абсолютов, вознесенных над эмпирией, была поставлена «позитивная» фактичность жизненной реальности, постоянно изменяющейся, становящейся и не нуждающейся ни в каком «внешнем» оправдании и обосновании. Налицо принципиальное изменение общего мировоззрения: место мира, раз и навсегда данного, гарантированного в своей устойчивости трансцендентной божественной инстанцией, занял мир, далекий от богоустроенности, мир, хотя и имеющий сам в себе источник собственного изменения, но не обладающий в то же время никакими гарантиями для существования, мир случайный и непредвиденный в своих возможных состояниях.

Конкретные положения отдельных мыслителей могли значительно отличаться друг от друга: для Шопенгауэра, к примеру, из тезиса о мире как воле следовала лишь одна истинно моральная позиция – квиетив воли, отрешение от воли к жизни; для Ницше, напротив, закон жизни, проявляющийся в возрастании жизни и утверждении ее силы, есть не только констатация самой сути жизни, но и нравственный императив. Если ницшевская «переоценка ценностей» включала в себя и оправдание зла как неизбежного следствия самой воли к жизни (слабые должны либо уйти с арены истории, либо подчиниться сильным), то бергсоновская концепция более уравновешена, она лишь отдает определенную дань жизни, которая в ходе собственной эволюции создала человеческое общество и сохраняет его благодаря обязательному исполнению так называемых «базовых обязанностей», необходимо предполагающему и принудительность.

Но как бы ни отличались воззрения мыслителей по отдельным вопросам, их объединяет одна принципиально важная установка. Речь идет о сомнении в общеобязательности и общезначимости морали, которые представлялись, например Канту, существеннейшими признаками нравственности как таковой (а сама «формальность» категорического императива, в чем упрекают Канта его современные критики, была не чем иным, как проверкой любой претензии на нравственность: никто не может стоять вне моральной оценки, а сама эта оценка едина для всех). И в данном случае дело не ограничивается следствиями, получаемыми из специфической установки философии жизни, исходящей из антисубстанциалистских трактовок жизненной реальности. В экзистенциализме, например, вообще нет никаких апелляций к мировым процессам (даже если они и мыслятся, как это имеет место в философии жизни, принципиально по-иному, т. е. не в терминах жесткой причинно-следственной зависимости, а с точки зрения зависимостей, присущих организму как целостности). Но именно в экзистенциализме налицо радикализация сомнения во всех

общеобязательных истинах, сомнения, иногда переходящего в прямое отрицание общезначимых моральных норм. В современной западной философии все более утверждается мысль о том, что всякое общезначимое – не что иное, как схематизация, неизбежно ведущая к пренебрежению индивидуально-личностными характеристиками человека, конкретностью и неповторимостью ситуации, открытостью человеческого бытия в целом, наконец, творчеством и человеческой свободой. Общее становится одновременно и синонимом социального нивелирования, а общезначимая мораль – так называемой «гражданской этикой», лишь камуфлирующей власть и господство как таковое (М. Фуко).

И дело здесь не просто в том, что современные мыслители стали чувствительными к таким жизненно важным проявлениям человеческого существования, как воля, эмоции, психическая и телесная организация человека и т. п. Их особая чувствительность к определенным аспектам и поворотам традиционных проблем является не просто свидетельством изменений социокультурной ситуации на Западе. Изменилось представление о природе и характере *конечных обосновывающих инстанций*, к которым апеллирует философ при доказательстве своих положений и в которых он видит исток и разгадку высшего смысла человеческих деяний. И это изменение – особенно в своих наиболее радикальных выражениях – не может не затрагивать устойчивый образ западноевропейской культуры, существующей на протяжении многих веков. Другими словами, критический расчет современной философии с классикой – это не просто и не только спор разных теоретических позиций (подобно тому, например, как могут быть различны кантовские и фихтевские постановки и решения ряда проблем или позиции Леви-Стросса и Сартра в известной дискуссии о «примате» структуры или личности). За изменением типа конечных обосновывающих инстанций стоят реально происходящие объективные социально-исторические процессы. Опознать характер этих процессов и ответить на них соответствующей концептуализацией значит не только сориентироваться в новой социокультурной ситуации, но и выработать некоторую перспективу, некий «прообраз» будущей культуры. Своеобразным зеркалом происходящих процессов (и объективно данных и преломленных в определенной теоретической оптике) является, как указывалось выше, состояние моральной проблематики в современной западной философии. Остановимся на некоторых аспектах этого весьма многопланового и неоднозначного явления.

Укажем прежде всего на специфические смещения в трактовке упоминавшейся выше идеи непредопределенности человеческого бытия. Скажем, Кант[4] в целом склонялся к этой же идее, не принимая современных ему провиденциалистских концепций истории[5]. Отдельная человеческая жизнь и история в целом – результат действия людей, преследующих свои цели. Однако Канту важно было показать, что эмпирические условия существования не могут дать человеку устойчивых ориентиров деятельности. Гипотеза Канта о человеке как представителе «двух миров» (феноменального и умопостигаемого) и была тем допущением, которое позволяло сохранить свободу человеческих действий и противостоять моральному релятивизму (а это

противостояние, возможно, по Канту, только при условии ориентации на умопостигаемый мир как на «определяющее основание» [6]).

Начиная с философии жизни, идея непредопределенности человеческого бытия сопрягается не просто с отрицанием каких бы то ни было гарантий исторического и социального действия. Речь идет, если использовать выражение Канта, именно об ином «определяющем основании» действия и его конечном оправдании. Возьмем, к примеру, Ницше. Казалось бы, весь пафос его «переоценки ценностей» направлен только на слом культуры современной «дряхлой», «уставшей» Европы, существующей за счет паразитирования на человеческой индивидуальности. Вся несправедливость и даже неправедность этого положения вещей дает Ницше основания расценивать традиционную мораль как выражение «власти» людей, неспособных к дальнейшему движению, к новому, к изменению и т. п. Однако конечный смысл такой критики выходит далеко за пределы констатаций вопиющих несообразностей в механизме современной ему культуры. Ницшевский тезис «Бог умер» стал символом, хотя и допускавшим, как всякий символ, множество смыслов и толкований, но прежде всего решительно отсекавшим все апелляции к метафизическому трансцендентному основанию. Человек – плоть от плоти самой жизни, поэтому лишь в ней он может черпать энергию (а не какие-либо указания) для своей свободной деятельности. Только теперь, т. е. при ниспровержении веры в «другой», «истинный» мир человек, по Ницше, может действительно практиковать «божественный образ мыслей» [7], или, другими словами, реализовать себя как человека, опираясь на свои личные достоверности, вытекающие из индивидуального опыта жизни.

Показательно, что личные очевидности начинают трактоваться как абсолютно конкретный индивидуальный опыт, в принципе не дающий возможности ни для каких «обобщений». Предпринятая Ницше критика догматизма в самом широком смысле слова носила характер основной принципиальной установки: она включала в себя не только отрицание любых авторитетов – личных, социальных, культурных, исторических, религиозных, – но и правомочности всякой попытки объективировать (а в конечном счете представить в виде общезначимой нормы или формулы) индивидуальный результат деятельности, свою личную очевидность или открывшуюся в индивидуальном опыте «истину» [8]. Последняя по сути дела уже и не истина вовсе, а ряд возможных «интерпретаций», содержание которых зависит от стечения конкретных обстоятельств, «перспектив», борьбы влечений и т. п. Но даже если слово «истина» еще и употребляется, то контекст его, как правило, своеобразно позитивистический: истина, по Ницше, открывается только из трезвого анализа фактов, *знания* всякого рода «позитивностей», таящих в себе разгадку смысла всех человеческих установлений.

В данном случае мы имеем дело не столько с релятивизацией оценок, в том числе и моральных (поскольку они основывались на постоянно изменяющейся «позитивности» жизненной реальности), сколько с объяснением всех конечных смыслов человеческой реальности через отсылку только к «одному» – феноменальному в кантов-

ском смысле – миру, иначе говоря, с радикализацией опыта посюсторонности, в частности, осознания самих себя как живых существ. На место рациональных «формальных» a priori ставится теперь «жизненное» и «индивидуальное a priori» (Зиммель), фиксирующее очевидности именно индивидуального «жизненного» опыта, для которого отсылка к трансцендентному основанию и оправданию и невозможна и не нужна [9].

Сами «высшие», конечные основания деятельности и познания, по Ницше, есть лишь результат «проекции» человеческих потребностей и устремлений. Именно поэтому неприемлем для него надмирный христианской Бог (представление о котором, по его мнению, внушено нам «жрецами» для укрепления своей «власти») и близки греческие боги, олицетворявшие собой человеческий идеал, а не нечто противоположное людям [10]. Позиция Бергсона иная, но разница в данном случае касается скорее личных убеждений, нежели общетеоретических и мировоззренческих установок. Что до последних, то Бог, или Сверхсознание, в концепции Бергсона находится в конечном счете в ряду самой жизни, хотя и простирающейся в бесконечность [11].

Это устранение «иного» измерения характерно и для концепции Сартра, попытавшегося сделать все возможные выводы из такого значимого «исторического изменения», как «смерть Бога» [12].

Сартр продолжил и радикализовал в ряде случаев ницшевскую позицию в отношении морали. Последняя рассматривается им исключительно под углом зрения отчуждения человеческой свободы и насилия над человеком. Позиция аутентичности и соответственно подлинной моральности – это в первую очередь позиция полной человеческой автономии, смысл которой коренится лишь в самой свободе как цели. Все остальные цели в той или иной степени всегда внешни и чужды человеку и представляют собой поползновения, хотя и многоликой в своих проявлениях, но всегда одинаково репрессивной в своей сути культуры на человеческое достоинство. Как отстоять это достоинство в условиях, если не прямого насилия, то во всяком случае повсеместного отчуждения (а последнее в истории неизбежно) и покинутости Богом – основной вопрос сартровской философии.

Свою миссию экзистенциализм – во всяком случае в его сартровском варианте – видит в прояснении онтологических структур человеческой реальности и выявлении аутентичного способа существования. Последнее необходимо предполагает освобождение от всякого рода мистификаций и идолов. Сартр формулирует эту задачу как изменение «структуры глаз» [13], нашего видения, затемняющего подлинный смысл «человеческой ситуации». Так проблемная связка мораль – общество – история оказывается у Сартра отправной при решении выше сформулированного вопроса и одновременно основной претензией к классической философии, недостаточно чувствительной к историчности человеческого существования и потому слишком абстрактной и универсалистской, чтобы схватить человеческие проблемы во всей их конкретности [14].

Экзистенциалистская онтология – это выявление возможных типов и способов человеческого бытия, не имеющих прямого отношения

к их моральным характеристикам. (Человеческая природа, по Сартру, ни добра, ни зла, она прежде всего свободна [15].) И тем не менее экзистенциалистская онтология уже содержала в себе определенный моральный смысл, на что и указывали сразу же первые интерпретаторы и продолжали указывать следующие за ними поколения исследователей сартровской философии. От экзистенциалистов ждали новой этики, новой морали. Специальных трудов тем не менее не последовало [16]. Что касается Сартра, то он свои исследования морали, несмотря на прямое обещание, так и не завершил (хотя по проблемам морали неоднократно в разной связи высказывался) – «Тетради по морали» вышли уже после его смерти, в 1983 г. Эта публикация, конечно же, способствовала более адекватному восприятию сартровской этической концепции и дала возможность скорректировать многие суждения [17], но не сняла все вопросы, вставшие при оценке моральных импликаций его учения в целом. И как представляется, снять их все в принципе невозможно. Дело не просто в том, что нет специальной работы по этике, а «Тетради по морали» фрагментарны. Дело в том, что экзистенциализм, в том числе и сартровская концепция, претендует на статус уникальной философии в истории мысли [18], не преодолевающей, а, напротив, радикализующей проблемность человеческого существования. Неопределенность, двусмысленность (ambiguïté) объявляется существенной характеристикой человеческой реальности, а претензия как-либо ее избежать – попыткой «закрыть» историю, что в собственно моральном плане является, по Сартру, первым признаком неаутентичности существования [19].

Таким образом, связь онтологии и этики принципиальна и существенна, однако этика не является просто переложением онтологических выводов на моральный язык. Переход на позиции морали предполагает, как правило, существенное изменение как способа бытия агента действия, так и типа его отношений с другими людьми (что, как признает сам Сартр, не нашло и не могло найти соответствующего места в «Бытии и ничто»). Обратимся поэтому к некоторым положениям сартровской онтологии.

Основной вывод сартровской онтологии состоит, как известно, в том, что человек свободен, даже «осужден» быть свободным. Эта свобода тотальна, ибо ничто не может воздействовать на свободу, кроме самой свободы. И чтобы свобода действительно была «первым началом» (понятие это Сартр фактически заимствует у Канта), ей ничего не должно предшествовать, никакие трансцендентные причины, будь то физические процессы или исторические обстоятельства, прошлое индивида или его характер, включая сюда и бессознательные влечения. В набор этих «трансцендентных» причин Сартр включает и всю совокупность социокультурных норм и требований, которые не только не обязательны для агента действия, но, напротив, должны быть им оспорены и поколеблены в своей категоричности. Речь не идет о субъективно-нигилистическом бунте против социальности как таковой (во всяком случае к такому бунту не сводится сартровская позиция). Не идет речь и о том, чтобы представить все социальные установления как результат заблуждения, ошибки или же отпадения от

некоего «истинного» порядка. Задача Сартра – рассмотреть социокультурные предписания как результат реализации различных способов человеческого бытия, возможных способов «жизни» человеческой реальности в целом и вытекающих отсюда соответствующих типов (также онтологического характера) отношений человека с другими людьми. Социо-историческая сфера человеческого существования предстает, таким образом, как конкретизация онтологии [20] (ибо история и общество суть *человеческие* история и общество), как описание человеческой «авантюры» в конкретных условиях его исторического, шире – «фактического» – существования. Это не значит, что история в концепции Сартра не обладает самостоятельностью. Нет, историю человек не может закончить по собственному произволу или капризу, напротив, история – неотъемлемый элемент «фактичности» человеческого существования, более того, человек существует как человек только в истории, его существование исторично и темпорально по своей сути. Поэтому без отсылки к конкретным историческим обстоятельствам, т. е. к «ситуации», нельзя понять и оценить ни одно человеческое действие. Но это не значит, что ситуация задает и объясняет действие. Ключ к историческому действию – в онтологии (выборе, проекте, цели, свободно определяемой человеком). Но онтология у Сартра не только ключ к расшифровке человеческого действия, это тип мышления, порождающий определенную «структуру глаз», а через нее открывающий путь... к моральному обращению [21].

Остановимся кратко на описании Сартром некоторых типов человеческого бытия, чтобы затем перейти к его характеристике морали и ее места в истории и обществе.

Уже в первых своих работах («Очерк теории эмоций», «Трансцендентность Я» и др.) Сартр сформулировал принципиальный для всей его концепции тезис об иррефлексивном сознании как онтологической основе любых типов сознания и действия человека. (Есть у Сартра и более «жесткая» формула: «Сознание действующего человека иррефлексивно» [22]. К этому положению Сартра мы еще вернемся.) Суть тезиса сводилась к утверждению *всякого* действия как полностью свободного. В то же время он был направлен против традиционной концепции свободы воли, связывавшей последнюю лишь с рефлексивным сознанием (т. е. необходимо связанным с Я, символизирующим суть сознания). Своеобразие сартровской точки зрения состоит в утверждении, что все типы человеческих отношений и действий, рассмотренные в онтологическом плане, являются продуктом свободного решения и выбора. Данное положение, как это явствует из сартровских разъяснений, не только не тождественно утверждению субъективистского каприза, отрицающего всякую возможность рационального постижения, а, напротив, есть именно исключение такого типа субъективизма и потому по сути означает впервые возникновение возможности представить в качестве интеллигибельного единичный (уникальный) акт человека. Выделение иррефлексивного слоя сознания как имперсонального, где еще не присутствует Я, было для Сартра одной из необходимых процедур, которая, с одной стороны, умеряла притязания Я быть единственной основой человеческого по-

ведения (и тем самым предотвращала неизбежные солипсистские следствия, опасность которых Сартр видел, в частности, в гуссерлевской концепции трансцендентального Я, в чем с ним согласен и Хайдеггер), а с другой стороны, что немаловажно для моральной оценки, не освобождала индивида от вменяемости и ответственности за *любые* свои спонтанные действия.

Действительно, сартровская трактовка свободы во многом отличается от традиционной концепции свободы воли. Укажем лишь на некоторые моменты, важные для нашей темы. Во-первых, Сартру надо подчеркнуть свободу и ответственность именно иррефлексивного сознания и действия, где еще нет речи о *знании* (а «знает» в конечном счете именно Я, понятие которого, стало быть, гносеологического происхождения, а не онтологического). Когда Сартр говорит, что сознание действующего человека иррефлексивно, он тем самым хочет подчеркнуть ситуацию неведения, в которой совершается действие. Действительно, нельзя учесть все факторы ситуации и возможные последствия действия, да и не нужно (здесь Сартр фактически воспроизводит кантовское разграничение вопросов «что я могу знать?» и «что я должен делать?» и независимость ответа на последний вопрос от ответа на первый). Никакое знание, равно как и незнание [23], не избавляет нас от ответственности. Поэтому рефлексия, по Сартру, всегда действует как бы в ситуации, когда «и рано и поздно» одновременно [24]: у нас никогда нет полного знания, на основании которого мы поступали бы, по большей части мы поступаем спонтанно, и рефлексии *еще* нечего делать, а когда мы уже совершили поступок, рефлексии ничего другого не остается, как констатировать задним числом совершенное действие, и ей, таким образом, *уже* нечего делать.

Трактовка Я как сути сознания не принимается Сартром и потому, что она в конечном счете вводит в сознание некую сущность, непрозрачную для самого сознания, натурализует его, Я становится фактически субститутом «природы» сознания, на которую можно «списать» содеянное человеком (Я в этом смысле – «кровавый идол», который питается всеми человеческими проектами [25]). Другими словами, подобная трактовка сознания есть опять-таки скрытое посягательство на «тотальность» свободы.

Но главная причина недопустимости отождествления сознания с сознанием рефлексивного типа (и это еще один пункт расхождения с классикой) состоит в том, что сознание чаще всего «обманывается» (или намеренно обманывает себя) относительно смысла и мотивов своих действий, и, таким образом, сознательное действие отнюдь не всегда есть действие, адекватное ситуации (или, по Сартру, действие, *необходимое* именно в данной ситуации). Рефлексивное сознание не есть, следовательно, некое гомогенное образование, оно может выступать по крайней мере в двух видах – в виде так называемой «потворствующей» или «сочувствующей» рефлексии (здесь по сути дела Сартр затрагивает широкую и весьма актуальную для XX в. тему идеологического сознания) и рефлексии «чистой» или «очищающей», с которой, собственно, и начинается моральность, т. е. изменение и типа существования, и типа отношений с другими людьми [26].

Таким образом, выдержать онтологическую позицию в исследовании человеческого поведения – показать свободу как самое ткань экзистенции – означало отказ от любого вида объяснения, будь то социальный или природный детерминизм или самостоятельная деятельность рефлексивного Я. Ничто не может ни обосновать, ни «извинить» человеческого поступка – ни Я, ни характер, ни психологические особенности, ни среда. Эта абсолютная «неоправдываемость» человеческого существования сродни полной его случайности. В этом смысле человеческая реальность есть некоторый «излишек» [27] по отношению к бытию в-себе, которое не нуждается в человеке, оно самодостаточно и полно собой. Напротив, это человеку как бытию для-себя недостает в-себе [28]. Именно вследствие недостатка бытия человек стремится стать основанием своего способа быть, стремится восполнить «случайность» своего бытия [29]. Спонтанно человек проектирует овладение миром, чтобы сообщить себе достоинство и устойчивость бытия в-себе, осуществить синтез в-себе-для-себя, т. е. стать Богом. Это и есть, по Сартру основополагающий (фундаментальный) проект человека, выражающийся во множестве конкретных проектов и поступков.

К числу фундаментальных категорий, с помощью которых можно описать человеческую реальность, относятся такие категории, как *быть* и *иметь*: быть Богом через обладание всем миром. Но человеческий опыт с очевидностью свидетельствует о *крахе* этого проекта. Однако отказаться от этого проекта, отбросить его нельзя (ибо нельзя отменить фундаментальную онтологическую структуру). Сам факт краха этого проекта выявляет еще одну существенную характеристику человеческой реальности: она есть детотализованная тотальность, т. е. полный синтез никогда невозможен, человек никогда не закончен, он открыт, он, наконец, должен постоянно себя *делать, изобретать*.

Категория «делать» получает, таким образом, некий привилегированный статус, ибо выходит уже на уровень должного – человек должен постоянно делать себя, а значит постоянно ставить под вопрос свое существование, что равносильно императиву «не быть», и только таким образом он и сохраняет себя как человека (вот откуда другой, приведенный выше, императив Жансона «поддерживать свою неопределенность»).

Уже в этом описании спонтанно реализуемого способа бытия можно увидеть различие так называемого аутентичного и неаутентичного существования, которое положено Сартром в основу этических оценок человеческого поведения. Аутентичный способ существования – тот, который не просто соответствует сути человеческого существования, но практикуется сознательно (или который, используя выражение Хайдеггера, «хранится» человеком, это усилие по поддержанию «чистоты» существования [30]).

Как мы видели, выбор, сделанный на иррефлексивном уровне, свободен, и, следовательно, мы полностью за него ответственны. Однако свобода на этом уровне подчинена цели «быть» и «иметь» (а точнее, «быть» способом «иметь»). Это так называемая «естественная

позиция» иррефлексивного сознания, для которого еще не ясны все опасности, связанные с такого рода установкой. Проекты «быть» и «иметь» сами по себе имеют тенденцию затемнять «неопределенность» человеческого существования, снимать всю напряженность, сводя его только к указанным целям и подчиняя в конечном счете человеческое бытие внешней цели. Так человеческие цели и ценности оказываются «записанными в вещах» [31], а в результате мы, по Сартру, приходим к «извинительному поведению», сводя основание нашего действия не к свободе, а к внешней причине (Сартр описывает довольно широкий спектр такого поведения под общим грифом «дух серьезности»). Именно в этом случае мы и имеем дело с так называемой «потворствующей» или «соучаствующей» рефлексией, и нужно поистине «обращение», чтобы увидеть это спонтанно практикуемое поведение в его истинном свете. Открывается это лишь «чистой» или «очищающей» рефлексии, с которой связано принципиальное изменение позиции агента действия. И только тогда мы переходим в область морали.

Однако «обращение» отнюдь не есть отмена описанного выше фундаментального проекта [32] и, следовательно, снятие с нас ответственности за цели, выбранные на иррефлексивном уровне. Наши цели *желаемы* нами – вот, по Сартру, решающая причина быть ответственными за них, хотя они и спонтанно выбраны [33]. Первое «человеческое движение» всегда совершается на иррефлексивном уровне. Мы неминуемо начинаем с «естественной позиции» и не можем начать с рефлексии Вот почему, по Сартру, сначала всегда «ад», и лишь потом «спасение» [34]. И подобно тому, как феноменологическое «эпохэ» не отменяет «естественной позиции», так и переход от «потворствующей» рефлексии к «чистой» не отменяет первоначального проекта. Только теперь, после краха первоначального проекта (осуществить синтез в-себе-для-себя, т. е. стать Богом [35]), мы меняем свое отношение к нему и к человеческой ситуации в целом. Проект не отменяется, а, напротив, сознательно и целиком принимается на свой счет. Преследуемые цели расцениваются лишь как свободно выбранные, центр тяжести переносится теперь с них на свободу, целью свободы становится сама свобода. (Тут мы имеем дело, как нетрудно заметить, с переформулировкой кантовского категорического императива.)

При «обращении» меняется отношение к миру и к другим людям. Бытие «не присваивается» (т. е. не является объектом утилитарно-эгоистического «присвоения»), а «раскрывается». Человек начинает осознавать себя как существо, благодаря которому «имеется бытие». Отныне миссия человека – делать так, чтобы «имелось бытие». То же самое относится и к связям с другими людьми: я – основа бытия другого, благодаря мне «имеется другой», я – условие раскрытия его возможностей. Так на место обладания, негации, конфликта (составлявших суть отношений с другими в «Бытии и ничто») встает великодушие. И как следствие этого – максима: ничего не требовать от других (даже уважения к моей свободе [36], но самому способствовать раскрытию другого. Человек, таким образом, становится подлинным Творцом, он сам должен устанавливать смысл Бытия, наследуя таким образом миссию недостающего Бога [37].

Как нетрудно заметить, здесь в сартровских рассуждениях не только явно изменены многие акценты, но и введены новые важные темы. Онтология «Бытия и ничто», признается Сартр, – онтология «до обращения» [38], хотя и там, уточняет он, присутствует тема аутентичности (т. е. возможность выйти из «ада»), но последняя, добавим мы, дана по преимуществу в негативно-изобличительном аспекте – в форме постоянного уличения человека в «дурной вере». Именно эти мотивы постоянной подозрительности и разоблачительства и вызывали почти повсеместное критическое отношение к сартровской концепции.

Действительно, критические мотивы никогда не ослабевали в философии Сартра, как никогда не прекращалась систематическая борьба с «идолами» сознания, этими спроектированными во вне человеческими устремлениями. Только теперь акцент делается на том, что эти «идолы» становятся почвой различных видов отчуждения, угнетения и насилия, возвращаясь, таким образом, к человеку в виде внешней и чуждой репрессивной силы. Защита и утверждение полной автономии индивида, начавшаяся с «метафизического освобождения» (т. е. раскрытия свободы как самой сути человеческого существования), переносится тем самым в план исторического и социального бытия человека. Так возникает в сартровской философии сложная тема «мораль и история», «мораль и общество», которая парадоксальным образом соединяет в себе два утверждения: с одной стороны, мораль – это единственно возможный и законный способ борьбы с историей (вернее, с неизбежным в истории отчуждением), а с другой – именно исторический характер человеческого существования требует морали (хотя последняя в свете историчности и должна быть существенно переосмыслена).

Автономия морали выводится Сартром из полной необоснованности и случайности человеческого бытия [39]. В этом смысле человеческое бытие абсолютно неоправдываемо и потому свободно. Уравнение «случайность – неопределенность – автономия» делает неправомерными любые включения в эту «цепочку» каких бы то ни было соображений, кроме свободно полагаемых. Поэтому любые апелляции к долгу, обязанности, требованию и т. д. суть, по Сартру, попытки ввести в свободный акт внешний и чуждый ему элемент, иное, чем он сам, «Другого». Этот «Другой» есть либо скрытый проводник угнетения и насилия, либо олицетворение стремления уйти от ответственности, а чаще и то и другое вместе (Сартр неоднократно повторяет, что всякое угнетение совершается при обязательном попустительстве угнетенного, ибо выбор угнетения имеет свои преимущества).

«Другим» в сартровской концепции становится и любое универсальное предписание морали, неважно, исходит ли оно из признания предданного морального порядка, человеческой природы, божественных установлений или социального института [40]. Универсальность и категоричность морали [41], по Сартру, не отдает должного ни человеку, который должен эти требования выполнять, ни его конкретным проектам, ни ситуации в целом. Такая мораль абстрактна и, не учитывая всю значимость конкретной ситуации человека и его личность, она

одновременно освобождает его от риска, а, следовательно, и ответственности. Она, заявляет Сартр, есть «способ выйти сухим из воды» и «спастись в абсолюте» [42] как неком надежном убежище.

Здесь Сартр ратует за изменение природы и стиля устоявшегося социально-этического мышления, характеризуемого им, в частности, как «концептуализм» [43]. Последний есть оперирование абстрактными сущностями, за которыми стоит представление о предустановленном моральном (и вообще человеческом) порядке, некой извечной сущности человека и природе общества, предданных добре и зле, объективных ценностях и т. п. При такой установке человек есть лишь результат дедукции из общих понятий, причем такая дедукция не просто не отдает должного всей конкретике его существования, а по сути дела не оставляет места для свободного человеческого действия. Теоретической основой «концептуализма» является, таким образом, посылка о готовом, уже завершенном мире, не меняющемся в результате человеческого действия. Человек в рамках такого представления оказывается «несущественным». Это посылка «закрытого мира» и «закрытого человека», где человек – лишь средство реализации мира [44].

«Существенным» человек может стать только в том случае, если он рассматривается в качестве единичного и конкретного индивида без всякой апелляции к каким бы то ни было абстрактным сущностям. Все общие понятия должны быть отброшены, если мы хотим действительно воздать должное свободному человеческому действию. Свобода же всегда конкретна, ее, как и человека, нельзя подвести под некое общее понятие, одинаково значимое для всех людей [45]. Другими словами, подобно тому как не могут быть «обобщены» [46] свободы отдельных конкретных людей, т. е. в конечном счете, как не концептуализируема свобода, так и не концептуализируем человек.

Отсюда вытекают как минимум два важных следствия. Первое: нет определения человека как чего-то заранее известного; напротив, человеческое бытие принципиально неопределенно, поэтому, как утверждает Сартр, человека не «открывают», человека «изобретают» [47] (тут явные переклички с Ницше, хотя сам Сартр об этом не говорит); второе следствие связано с определенным пересмотром понятия человечества (или человеческого рода, по формулировке классической философии): человечество – это ограниченное по числу или конечное собрание конкретных людей, а не *все* люди. Другими словами, человечество тоже еще «не закончено» и «не закрыто», его облик конкретен и историчен. Вот почему неприемлемы никакие апелляции к человечеству как таковому, а тем более попытки говорить от имени человечества или Человека (согласно Сартру, это фактически означает говорить от имени «псевдо-объективности» – «люди» [48]).

Цель Сартра – дезавуировать идеологию «концептуализма», являющуюся основой социального манипуляторства и насилия [49]. Этим отчасти объясняется неприятие им любых общезначимых установлений, в которых он видит скрытое или явное посягательство на человеческую автономию.

В разных формулировках и вариациях здесь выражено одно из главных положений сартровской концепции: ни у какого человека и

ни у какого социального института нет возможности встать вне человечества и занять по отношению к нему некую привилегированную позицию; следовательно, и нет права вещать от имени абсолюта. Претензия на это есть для Сартра не что иное, как «отчужденное cogito»: человек рассматривает себя как носителя порядка, внешней силы, воплощения ложной Тотальности, Общности, Целого (например, человечества); ясно, подчеркивает Сартр, что функции активности при этом отняты у человека и целиком отданы этой Тотальности [50]. Никто заранее не знает, как поступать в каждом конкретном случае, и никто ничего не должен предписывать другому [51]. Автономия предполагает постоянный риск и полную ответственность. На место абстрактной морали, одновременно и отчуждающей свободу и оправдывающей человека, должна встать «конкретная мораль», предполагающая всякий раз действие в соответствии с наличной ситуацией. Это не значит, что конкретно-исторические обстоятельства или особенности индивидуальной биографии задают содержание поступка [52], это значит лишь, что «логика эффективного действия» [53], которая собственно и есть «конкретная мораль», адекватна только одной конкретной ситуации [54]. И в этом смысле у каждой эпохи и свои истины, и свои ошибки [55].

Проект «делать» или, что то же самое, «делать необходимое» не может быть универсальным, ибо мы в таком случае вставали бы на абстрактную точку зрения [56], не совместимую с конкретной моралью. Только аутентичное сознание, «конкретная мораль» могут быть творческими [57]. Но это значит, что творческий акт есть акт свободный, независимый ни от каких предданных ему оснований и сущностей, например, априорно существующего добра, добродетели в себе, долга как такового и т.п. Конкретная мораль – это всегда живой и индивидуальный опыт «делания», а не «участия» или «приобщения» к уже существующему ценностному порядку [58], при котором, пишет Сартр, мое действие лишается по определению достоинства автономии и творчества. Конкретная мораль «завязана» на ситуацию, т. е. свершение «эффективного действия» адекватно только этой ситуации, в этот конкретный момент (например, дать воды жаждущему). Конкретная мораль – действование, а не исполнение требований, предполагаемых существующими добродетелями. Я даю воды жаждущему не потому, что такое действие входит в понятие добродетели, и не для того, чтобы самому быть добродетельным: «дать воды» в данной ситуации есть единственно адекватное действие, при этом предполагается, что в другой ситуации необходимым действием будет другое. Последнее кажется очевидным, однако не столь очевидна исподволь рождающаяся при этом опасность мистификации, которую Сартр хочет предупредить или разоблачить как уже реально существующую в обществе. Поступать надо не ради Добродетели или Морали с большой буквы, т. е. чтобы *быть* добродетельным и моральным, а просто *делая* необходимое в данной ситуации. Так, дружба – не основание и причина моих поступков (как результат дедукции из некоторой общей посылки-сущности «дружба» [59]), а реальное делание-творение дружбы в каждый конкретный момент [60].

Сартру важно зафиксировать именно это отличие «быть» и «де-

лать» как двух различных свободных проектов, соответствующих неаутентичному и аутентичному способам существования. «Стремление быть аутентичным уже не аутентично», – подчеркивает Сартр. И наша моральность тогда отнюдь не «натаскивание» и не «результат упражнения» [61], в ходе которых развиваются и укрепляются, как мышцы, некоторые природные наши свойства и задатки, а именно необходимое действие, которое каждый раз другое в каждой конкретной ситуации. Поэтому-то в морали, отмечает Сартр, нет ни трамплина (в виде предданного свойства или сущности), ни достижения и заслуг (когда мы уже как будто бы моральны), в ней «всегда все заново» [62].

Смешение проектов «быть» и «делать» – исток, по Сартру, мистифицированных представлений о человеческом существовании, которые, будучи спроектированы во вне, становятся социальными мифами, санкционирующими всеобщее угнетение. Одним из таких мифов, на которые Сартр обращает особое внимание, является мораль долга, вернее, сам феномен долга.

Определение человеческого бытия, развернутое Сартром в «Бытии и ничто» (оно есть то, что оно не есть, и не есть то, что оно есть, потому должно быть тем, что оно есть и т. п.), как будто бы необходимо включает в себя момент долженствования. Однако, разъясняет Сартр, это «должно» не есть требование, налагаемое на человеческое существование извне. Тут нас вводит в заблуждение язык [63]. В действительности же в этом «должно» (avoir à) нет ничего от долга (devoir) и обязанности (obligation), ибо нет никакой отсылки к трансцендентному, напротив, оно указывает на то, что все укоренено в самом бытии, что речь, следовательно, идет не об обязанности и долге, а о человеческой свободе [64]. И лишь долг как извне налагаемое на меня требование, «разрушает меня», ибо это есть введение трансцендентного в имманентное, замена меня Другим. И поскольку долг – это всегда «Другой во мне», то «везде, где есть долг, недалеко угнетение» [65], – заключает Сартр.

Сартру важно подчеркнуть и еще один момент. Долг есть по сути дела попытка ограничить или вовсе снять творческий элемент в индивидуальном действии. Выражение «он только выполнил свой долг», отмечает Сартр, весьма типично в этом отношении, смысл которого состоит в обесценивании человеческого действия, лишении его смысла [66], ибо уже все заранее определено, и это касается всех возможных действий, исходящих из долга. Мораль долга по сути дела сродни абстрактной, универсалистской и концептуалистской морали и как таковая неизбежно является консервативной и даже охранительной, всегда стремящейся к поддержанию status quo [67]. Эта мораль (которую можно было бы назвать социальной моралью) направлена против человека, источника сомнения, протеста и творчества нового. Она по самому своему существу есть отчуждение человеческой свободы. В социальной жизни мы всегда, говорит Сартр, «находимся в плане Абсолюта» [68], т. е. готовых и непререкаемых обязанностей, которые индивиду надлежит лишь выполнять [69]. «Общество – это тотальность без меня», Я становится однородным «on», растворяясь в «этом вечном отчуждении без первого отчуждаемого» [70]. Именно по-

этому все декларации об Истине, Добродетели и Царстве Морали суть лишь мистификации[71], которые служат сохранению перманентного отчуждения, а затем угнетения и насилия. Освобождение от этих мифов может поэтому рассматриваться как идеальная цель истинной морали.

Здесь мы возвращаемся к уже отмеченному выше положению Сартра о парадоксальности морали. Мораль – это, с одной стороны, конец истории (ибо цель морали – уничтожение всякого отчуждения), а с другой – она сама имеет смысл только в истории. В то же время, будучи протестом против всякого отчуждения, неизбежного в истории и социуме, мораль оказывается невозможной, ибо она необходимо разбивается о неустранимый факт истории и историчности самого человеческого существования[72].

Эта внутренняя напряженность и специфическая двусмысленность и неопределенность (ambiguïté) морали, верно схваченная и постоянно подчеркиваемая Сартром, обобщена им в характеристике морали как «перманентного обращения»[73]. Динамизм и конкретность морали, неповторимость каждой моральной ситуации и вытекающий отсюда творческий характер нравственного акта, его свобода и автономия – все это по сути дела характеристики собственно человеческого бытия как такового. Действительно, «человеческий момент» и «момент морали» описываются Сартром равным образом как «праздник», «Апокалипсис», «перманентная революция», «творение» и т. д., а «момент Другого», олицетворяющий общество, как «повседневное, Порядок, повторение, отчуждение»[74]. Сартр постоянно акцентирует внимание на самых различных догматических моментах поведения и мышления, пытаясь «снять» неизбежную в социальной жизни консервативно-охранительную тенденцию, неминуемо перерождающуюся в угнетение и насилие, и высвободить бытийно-спонтанную основу человеческого бытия как единственный гарант живого человеческого существования.

Несомненно, философов XX века и экзистенциалистов в том числе отличает острая чувствительность ко всякого рода проявлениям отчуждения, идет ли речь о социально-стандартизованном поведении, гипостазированных моральных ценностях или «концептуальных» и идеологически препарированных штампах мышления. В этом экзистенциализм – наследник и продолжатель антиидеологических и антиапологетических установок европейской философии. Однако в антидогматической, в широком смысле этого слова, позиции Сартра, в принципе характерной для философии в целом и роднящей его точку зрения с основными устремлениями классической философии, дают себя знать и установки, действительно разводящие классическую и современную философию. Установки эти касаются не столько конкретных разработок того или иного вопроса (здесь много общего несмотря на декларируемые самим Сартром различия, и последние иногда можно списать на часто встречающееся непонимание, невнимательное прочтение и т. п., не говоря уже о том, что некоторые вопросы рассмотрены Сартром шире и подробнее, чем, скажем, у Канта, что также создает впечатление новизны), сколько способов обоснова-

ния или, как было отмечено в начале статьи, характера конечных обосновывающих инстанций. Последний вопрос отнюдь не схоластичен. Его решение по-иному освещает даже те положения, по которым можно было бы констатировать общность позиций классического и современного философа. Для прояснения указанного вопроса вкратце остановимся на сопоставлении позиций Канта и Сартра. Сам Сартр больше всего обращается именно к Канту. И это понятно. Кант – не только один из крупнейших представителей классической философии, но и величайший этик и моралист [75].

Как известно, Кант утверждал объективность и общезначимость (универсальность) морального закона. Эти «свойства» морального закона означали в то же время его категоричность, т. е. независимость от эмпирических, изменяющихся обстоятельств человеческой жизни, случайных черт человеческой психики и самых разнообразных мотивов поведения, представляющих собой как бы «ответы» индивида на многообразные «стимулы», исходящие от внешней реальности. Короче, человек должен исполнять веления морального закона «несмотря ни на что» – ни на особые условия своего существования, ни даже на свою физическую способность или неспособность выполнить эти требования. Этот «ригоризм» кантовской этики с ее акцентом на чистоте морального мотива (т. е. его независимости от каких бы то ни было утилитарных соображений), на нашем неустранимом долге поступать из одного лишь уважения к моральному закону и вызывает на себя основной огонь критики современных философов, начиная с Ницше и кончая самыми последними представителями философского авангарда.

Что касается Сартра, то провозглашенная им «логика эффективного действия», лежащая в основе «конкретной морали», фактически означала посягательство на само понятие морального закона как такового, поскольку любой универсальный принцип обессмысливается перед лицом единичной конкретной ситуации, всякий раз выдвигающей свои особые, а значит, каждый раз другие требования. Подобные утверждения Сартра вызвали широкую негативную реакцию на его учение, последнее обвиняли если не в прямом аморализме, солипсизме и релятивизме, то во всяком случае в реальной опасности таких выводов. Сартр не принял – и на то были свои веские основания – ни одного из этих обвинений. Однако сартровские разъяснения не сняли всех недоразумений и непониманий. Вопрос об универсальности морального закона и его императивности так и останется тем водоразделом, который разводит по разные стороны кантовскую этику и моральную концепцию Сартра, даже если будут введены такие уточнения, что универсальность закона не только не отменяет, а и предполагает свободное личностное действие и полную ответственность за него (в кантовской этике), а уникальность всякой ситуации, свобода индивида и его незаменимость не исключают такой «общей» категории, как «человеческое условие» (condition humaine) и человеческое бытие в его принципиальном отличии от остального мира (в сартровской этике).

Можно привести немало и параллелей и прямых совпадений в

некоторых вопросах у Канта и Сартра. Можно указывать на досадные промахи сартровских оценок. И тем не менее, за всеми некорректностями в оценке кантовской этики Сартром стоит один специфический и весьма существенный вопрос, который действительно задает и утверждает оппозицию «универсальность – неповторимость (конкретность)» в сартровской концепции, а в случае кантовской этики подобную оппозицию не рождает вообще. Отметим, что этот вопрос не только теоретический, и он не просто имеет свои определенные последствия, в том числе и социального характера, он по сути дела есть вопрос выбора конечных мировоззренческих ориентиров, задающих потом и определенный тип социальности или даже тип культуры. Речь идет об основании человеческого действия как такового, его de jure. Недаром Сартр считает вопрос о человеческом действии одним из основных в философии, что, по его мнению, к сожалению не очень хорошо понимают [76]. Действительно, здесь корень самой проблемы человека, его места в мире, значимости и смысла его деятельности, но одновременно это и вопрос об основании (и обосновании) этого действия.

Кант, как известно, основание морального действия (а для него мораль в силу своей уникальной неутилитарной сути есть олицетворение человеческой природы) видел в «двумирности» человека: человек – представитель одновременно мира эмпирического, феноменального и сверхчувственного, упомостигаемого. В утверждении «второго», умопостигаемого мира Кант видит единственную возможность «спасти» (обосновать) свободу, а значит и мораль, т. е. автономное человеческое действие, которое, будучи специфически человеческим, т. е. независимым от эмпирических мотивов, разрывает сплошную причинно-следственную цепь физических явлений и начинает уже «от себя» новую цепь.

Как будто аналогично рассуждает и Сартр: собственно человеческое действие (как и человеческое бытие в целом) не имеет никаких оснований в мире, оно, напротив, есть разрыв сплошного бытия-в-себе, ниспровержение мира, «дыра» в его недрах, «ничто» и т. п. Но дальше подобных констатаций Сартр не идет. Более того, он сознательно и последовательно отвергает любые отсылки к de jure и настаивает на том, что философия должна держаться описания человеческого бытия в его «фактичности», неповторимой конкретной единичности его ситуации. И если для Канта обеспечением правомочности морального поступка (и одновременно его свободы, автономии и ответственности) является его подчинение формальным законам умопостигаемого мира, то для Сартра всякая апелляция к закону, к общему основанию, к de jure есть, напротив, уничтожение автономии и свободы. По Канту, «чистота» морали зиждется на причастности к умопостигаемому миру, независимому от эмпирических мотивов; по Сартру же, введение умопостигаемого мира есть как раз гетерономия, введение «Другого», отчуждение и т. п. То, в чем Кант-этик видел собственную заслугу, а именно в прояснении того, что моральный закон человек дает себе сам и одновременно этот закон объективен (другими словами, в соединении свободы и общезначимости), Сартр

теперь расценивает не иначе, как одно из важнейших выражений идейного обеспечения и оправдания гетерономии поступка (т. е. фактически его несвободы), а в итоге – власти социума, угнетения, насилия. Всякая апелляция к «другому» миру для Сартра – это лишь попытка оправдания репрессивных социальных институтов, покушение на человеческую свободу, если речь идет об обществе в целом, и явный или завуалированный отказ от нее, если речь идет об отдельном индивиде.

Сартр следует здесь уже достаточно устойчивой идейной тенденции в современной западной философии. Речь идет о запрете любых отсылок к трансцендентному при оценке человеческого действия и человеческого бытия в целом. Всякое трансцендентное, с этой точки зрения, – это всегда иное, чужеродное, нечеловеческое и античеловеческое, не мое, не Я сам, а «Другой», отменяющий мою автономию и свободу. Если Кант мог соединить человеческую автономию и объективность и общезначимость морального закона (через причастность, повторяем, человека к умопостигаемому миру, этому моральному de jure), то для Сартра это соединение невозможно именно вследствие указанного запрета.

Сартр последователен, аналитичен, убедителен в утверждении и описании живого, творческого характера человеческого действия, «авантюры» свободной экзистенции, вообще «индивидуального приключения» как сути собственно человеческого бытия, но недоговаривает, обрывает рассуждение, не дает обоснования, схематизирует или даже нередко вульгаризирует суть дела, когда речь заходит об объективном и общеобязательном. Сартру не просто изменяет чувство меры и понимания, когда он, например, оценивает христианство в целом как мировоззрение раба (оценка, достойная разве что атеизма самого низкого пошиба), или восхищается идеей перманентной революции Троцкого (видя в ней перекличку со своим пониманием морали как перманентного обращения) и культурной революцией Мао и т. п. От ошибок не застрахован никто. Но в данном случае мы имеем дело с закономерным следствием общей установки на «посюсторонность» экзистенции, о которой говорили выше. Заимствуя ницшевское выражение, можно сказать, что condition humaine у Сартра «слишком человеческое», не имеющее выхода к тому, что превосходит человеческое и одновременно задает ему перспективу, оправдывая все его устремления (делает их правомочными) [77].

Это в свою очередь не могло не породить во всей остроте вопрос о норме – и социальной, и моральной. Для Сартра норма, как и всякий общезначимый закон в кантовском смысле слова, – это всегда и неизбежно анонимная сила, противостоящая индивиду. Человеческое, ограниченное своим «только человеческим» ликом, оказывается не связанным никакими законами и нормами. Сама мораль имеет тенденцию превратиться в некоторую условность, становясь сугубо конкретной реакцией индивида на наличную ситуацию. Экзистенциальный психоанализ, который Сартр охарактеризовал в «Бытии и ничто» как моральное описание индивидуального поведения, ограничивается по сути дела расшифровкой человеческих желаний и не отли-

чается существенно от классически-фрейдистских психоаналитических интерпретаций. Хотя Сартр и противопоставляет свой экзистенциальный психоанализ фрейдовскому на том основании, что в последнем отсутствует личностное измерение поступков, само это измерение оказывается в конечном счете лишь более высокой степенью индивидуации выборов, чем принципиально иной ориентацией человека, отличающейся от эмпирических мотиваций поведения. Если долг, по Канту, есть требование, которое необходимо выполнять независимо от ситуации, психологических и физических возможностей человека, то, по Сартру, эта независимость, есть в первую очередь, отрицание индивидуальности и неповторимой конкретности ситуации, в которой действует личность.

Можно указать в данном случае на то, что у этих двух философов различная акцентировка проблем и потому их позиции не отрицают друг друга. В этом есть доля истины. Но, во-первых, Сартр именно таким образом противополагает свою позицию кантовской, а во-вторых, и это главное, Сартр в принципе отрицает закономерный характер иного типа регуляции (через моральный закон, по Канту) человеческого поведения, регуляции, отличной от физической, социальной, исторической и т. п. детерминаций. Последним противостоит только индивидуальная свобода, не оправдываемая ничем и не имеющая никакого основания, кроме моего «желания» (желания того, что я желаю). И если, наконец, личность для Канта – это другое измерение нас самих, нечто «не от мира сего» (ноумен), то для Сартра это лишь предельная степень индивидуации эмпирического человека, не связанная ни с чем его превосходящим.

И все же Сартр еще сохраняет и мораль и моральную ситуацию: всякое свое спонтанное желание человек должен полностью принять на свой счет и нести за него полную ответственность, как и в случае сознательного действия. Сохраняется у Сартра, хотя и в весьма урезанном виде, должное – делать необходимое в данной ситуации, но это должное ведомо опять-таки в конечном счете моим желанием. Пытается он сохранить и понятие универсального в форме «конкретного универсального» [78], где хотя и ставится акцент на «конкретности», однако все же сохраняется «универсальность» самой моральной ситуации как таковой.

Но уже здесь, как отмечалось выше, имеет место проблематизация морали, которая в последующей философии почти полностью утрачивается. Мораль теряет свою специфику и отождествляется лишь с социальными обычаями и установлениями, которым должны противостоять и реально противостоят индивидуальные «практики» (как нерасторжимый и уникальный сплав человеческой индивидуальности и ситуации), в принципе не поддающиеся формализации и универсализации и оправданные в своем существовании самим фактом своей индивидуальности. Место морали занимает спонтанно-творческое деяние, наиболее адекватным выражением которого объявляется художественное произведение. Ему и отдается приоритет перед моралью. Мораль не только перестает быть высшей оценкой, «последним судьей» человека, каковой она представала в предшествующую эпоху, вы-

ражением метафизичности человеческой природы, как это было, в частности, в философии Канта, а рассматривается всего лишь в качестве разновидности социального нормирования, всегда направленного против человека. И такое упразднение морали – закономерное следствие общемировоззренческих посылок современной философии, в которых отсутствует нефеноменальное (в кантовском смысле) основание и оправдание человеческих действий.

Свобода как цель самой свободы, провозглашенная Сартром в качестве морального «закона» человеческого бытия, оборачивается на деле безразличием к моральному достоинству поступка. И подобный вывод – не только результат теоретических конструкций. Последние являются также выражением определенного типа культуры. Наша эпоха, замечает М. Фуко, эпоха без морали [79]. Перед нами не констатация эмпирически наблюдаемого культурного факта, а следствие «выбора» конечных оснований культуры, результат того «спора Богов», о котором говорил в свое время М. Вебер, или выбора «сущности» человека, на что указывал и М. Хайдеггер, ставя диагноз современной европейской цивилизации. Мы остановились лишь на одной из характерных примет современной эпохи (хотя и выраженной в своей философско-теоретической форме) – утрате морального измерения. Продолжать жить в таком мире или изменить положение вещей – дело свободного выбора («решения») человека (по Хайдеггеру), но такого, добавим, который будет захватывать вопрос об «определяющем основании» воли (Кант), т. е. ее конечном основании и оправдании. И обретение вновь утраченного морального измерения не может не затрагивать этих общих предельных мировоззренческих установок.

[1] *Ницше Ф.* Воля к власти. М., 1995. С. 115, 116, 155, 157.

[2] *Бергсон А.* Творческая эволюция. Спб., 1914. С. 148.

[3] *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Спб., 1898. С. 304.

[4] Кант является неизменным адресатом критики современных западных философов. Кантовское этическое учение обвиняется либо в непонимании жизненных оснований морали (Ницше, Бергсон), либо в формализме и абстрактности (Гуссерль, экзистенциалисты), либо рассматривается, наконец, как вполне законное в условиях былой культуры (эпистемы), но не имеющее уже никакого отношения к теперешнему положению дел (структурализм).

[5] См.: *Соловьев Э. Ю.* «Драматизм» истории//Материалы международного симпозиума «Философия и социальный прогресс», II секция «Философия и ее развитие в XX веке». М., 1980. С. 22-30.

[6] См. об этом подробнее: *Кузьмина Т. А.* Концепция свободы в этике И. Канта// Этика Канта и современность. Рига, 1989. С. 69-90.

[7] *Ницше Ф.* Воля к власти. С. 233.

[8] Уникальность личного опыта, не имеющего никакой опоры и гарантий во внешнем, «общем», сродни его абсолютной хрупкости и незащищенности, это знак уязвимости человека. Вот почему Ницше так занимает тема «маски», вернее множественности маски, которая не только и не столько моментальный слепок постоянного изменчивого душевного состояния, сколько защита (и в том и в другом случае «маска» скрывает). Кто знает, вопрошает Ницше, сколько обмана «нужно мне еще для того, чтобы я мог постоянно позволять себе всю роскошь моей правдивости?» (*Ницше Ф.* Собр. соч.: В 8 т. М., 1901. Т. IV. С. 5).

[9] О «другом», «истинном», «метафизическом» мире, заявляет Ницше, мы не можем

ничего сказать, это нечто нам недоступное и непостижимое нами, это «как бы вещь с отрицательными свойствами». И даже если бы и было доказано существование такого мира, «все же познание его являлось бы самым безразличным из всех видов познания; оно было бы еще менее важным, чем знание химического состава воды для шкипера ввиду опасности кораблекрушения» (*Ницше Ф.* Собр. соч. Т. IV. С. 23), поэтому все должно быть предоставлено физиологии и истории развития организмов и понятий (там же. С. 24).

[10] «Человек, – пишет в связи с этим Ницше, – ставил себя высоко, создавая себе таких богов, он по отношению к ним находился в положении низшего дворянства к высшему» (Собр. соч.: Т. IV С. 126), «греки наиболее могучей эпохи, которые не боялись самих себя, но были счастливы собой, наделяли своих богов всеми своими аффектами» (Там же. Т. IX. С. 271).

[11] Бесконечность замещает теперь вечность, выступавшую когда-то символом абсолюта, который не есть нечто существующее всегда, а в принципе существующее независимо от времени, в другом вневременном порядке. Вечность скорее ассоциируется с тем, что все время, или бесконечно, длится.

При подобном самоощущении человеку, оказавшемуся в ситуации «молчания небес» (Камю), остается в качестве единственно достойной позиция презрения к судьбе, стоической гордости, упорства «несмотря ни на что»: так продолжает вкатывать на гору камень Сизиф в трактовке Камю, такое же гордое претерпевание судьбы мы видим и у Ницше («Так *это* было – жизнь? – Ну что ж! Еще раз» (Так говорил Заратустра. СПб., 1903. С. 27), перерастающее в amor fati. По сути это трагическая гордыня, но не перед лицом Бога, которого «убили», а перед лицом ничто.

[12] *Sartre J.-P.* Cahiers pour une morale. P., 1983. P. 90.

[13] Ibid. P. 591.

[14] Здесь явная перекличка с Киркегором, который отказывался «быть философом» перед лицом гегелевской философии, разрешавшей («снимавшей») все реальные противоречия в мысли или идеальной перспективе, игнорируя тем самым значимость человеческой жизни «здесь и сейчас», когда эти противоречия и составляют самое ткань жизни.

[15] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 23.

[16] Отсутствие такого рода трудов у Хайдеггера отчасти объясняется тем, что его не столько интересует различие этики и онтологии и соответственно изменение позиции субъекта, когда он вступает в сферу морали, сколько то «изначальное мышление», в котором укоренено и онтологическое и этическое исследования и которое не следует спешить «специализировать», ибо мышление еще не научилось адекватно мыслить бытие, без чего невозможно понять смысл любых, в том числе и моральных, предписаний (см.: *Хайдеггер.* Письмо о гуманизме//Проблема человека в современной западной философии. М., 1988).

[17] А нужда в этом была. Недаром Сартр благодарил Ф. Жансона за его труд «Моральная проблема и мышление Сартра», в котором он наконец-то «узнал самого себя» (*F. Jeanson.* Le problème morale et pensée de Sartre. P., 1947. P. 14).

[18] Sartre J.-P. Cahiers...P. 99.

[19] Упоминаемый выше Ф. Жансон формулирует в качестве следствия из этой установки нечто вроде категорического императива – «надо поддерживать неопределенность» (*F. Jeanson.* Le problème morale...P. 284).

[20] Вот как, например, выглядят с этой точки зрения отношения собственности. Из того, что «общество дарует в сущности *право* обладания в соответствии с определенными принципами, не следует, что оно создает отношения присвоения... Совсем напротив, для того чтобы собственность могла быть возведена в ранг *священной*, нужно, чтобы она сначала существовала как отношение, спонтанно установленное между для-себя и конкретным в-себе» (*Sartre J.-P.* L'être et le néant. P., 1943. P. 676).

[21] Типы онтологических отношений, описанные в «Бытии и ничто», по признанию самого Сартра, суть отношения «до обращения» (Cahiers pour une morale. P. 13). Возможно, что это и послужило, помимо всего прочего, одной из причин «непонимания» сартровской концепции морали.

[22] *Sartre J.-P.* L'être et le néant. P. 74.

[23] Полное, абсолютное знание (подобное гегелевскому), говорит Сартр, даже исключает действие. Действие – это риск при незнании (Cahiers pour une morale. P. 95).

[24] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 19.

[25] Ibid. P. 497.

[26] «Чистое» рефлексивное сознание и есть по сути дела моральное сознание. Таков ответ Сартра на вопрос, поставленный в свое время Гуссерлем – изменяет ли и как изменяет человека рефлексия.

[27] Cahiers... P. 498.

[28] *Sartre J.-P.* L'être et le néant. P. 717.

[29] Эта характеристика абсолютной необусловленности, случайности (а, следовательно, и «избыточности» человеческой реальности) принципиально важна для Сартра: именно отсюда выводится отрицание любых попыток подвести под существование какое-либо правомочное основание («de droit», «de jure»).

[30] Хайдеггер, правда, отрицает моральный характер такого разграничения, для него это просто описание двух разных способов существования. Однако Сартр видит здесь, и на наш взгляд, справедливо, скрытую этику, ибо предпочтение явно отдается аутентичному способу существования, который только и адекватен сути человеческой экзистенции; кроме того, позиция адекватности должна быть еще завоевана.

[31] *Sartre J.-P.* L'être et le néant. P. 721.

[32] Человек, по Сартру, – это стремление быть Богом и одновременно крах этого стремления. В этом стремлении, вторит ему С. де Бовуар, человек заставляет себя существовать как человека. Это становится страстью человека. И пусть она, по определению Сартра, «пустая страсть», ибо человек «напрасно губит себя» ради рождения Бога (*Sartre J.-P.* L'être et le néant. P. 708), человеку «не позволено существовать без стремления к такому бытию, которым он никогда не будет» (S. de Beauvoir. Pour une morale de l'ambiguïté, P., 1947. P. 19). Таким образом, убежденность в том, что невозможно волюнтаристски распорядиться человеческим бытием, общая у Сартра с Хайдеггером. У немецкого философа этот тезис доведен почти до полного отрицания человеческо активности.

[33] «У меня нет никакого права хотеть то, что я хочу, – пишет Сартр, – и то, что я хочу, не сообщает мне никакого права, но я вправе хотеть это, потому что я хочу желать то, что я желаю» (Cahiers... P. 498).

[34] *Sarte J.-P.* Cahiers... P. 577, 578.

[35] Ситуация краха как необходимого компонента человеческой ситуации – условие перехода на позиции чистой рефлексии. Только неаутентичный человек не знает ситуации краха. Этим положением Сартр отчасти отвечает еще на один мучавший в свое время Гуссерля вопрос – почему человек соглашается на редукцию, эту процедуру «очищения». Во-первых, и аутентичный и неаутентичный способ существования, по Сартру, это типы бытия, *равно возможные* для человека. Во-вторых, именно крах первоначального проекта подвигает человека к «обращению», да еще тревога, не дающая ему закостенеть в однажды достигнутом результате. Но до конца этот вопрос прояснить все же невозможно: атмосферой морали является не только «крах», но и «тайна» (Cahiers... P. 19).

[36] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 498.

[37] *Sartre J.-P.* L'être et le néant. P. 717; Cahiers... P. 463, 502, 510.

[38] Cahiers... P. 13.

[39] Необоснованность, беспричинность человеческого бытия (gratuité) подразумевает еще, что человеческое бытие даровано человеку. Здесь явно слышатся мотивы хайдеггеровские: бытие – это дар, который мы должны понимать без привычной отсылки к тому (или чему), кто этот дар преподносит.

[40] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 485.

[41] Имеется в виду традиционно понимаемая мораль. И тут для Сартра нет различия между моралью, реально практикуемой в том или ином обществе, и попытками выяснить природу морали в предшествующей философии (например у Канта), они взаимно предполагают друг друга: за кантовской моралью, убежден Сартр, стоит «феодальная зависимость» (*Sarte J.-P.* Cahiers... P. 538).

[42] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 24.

[43] Ibid. P. 590.
[44] Ibid. P. 251.
[45] Ibid. P. 22, 477.
[46] Ibid. P. 422.
[47] Ibid. P. 23.
[48] Ibid. P. 22, 436, 439-440, 441. Поэтому-то, разъясняет Сартр, аутентичный человек никогда не стремится к «благу человечества», а в конкретной ситуации стремится реализовать конкретный проект (Ibid. P. 522).
[49] Концептуализм, убежден Сартр, необходимо приводит к маккиавелизму (*Sartre J.-P.* Cahiers... P. 93).
[50] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 281.
[51] А это, как мы видели, позиция, на которую человек встает лишь после «обращения» и которая, поэтому, и есть «мораль без угнетения» (*Sartre J.-P.* Cahiers... P. 16).
[52] Напротив, как считает Сартр, введение «социологической каузальности» есть «всегда ложная универсализация» (*Sartre J.-P.* Cahiers... P. 442).
[53] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 111.
[54] Мы всегда, по Сартру, находимся в меняющейся ситуации, поэтому содержание нашего поступка всегда конкретно. «Всегда имеет место изобретение» (Экзистенциализм – это гуманизм//Сумерки богов. М., 1989. С. 340, 341).
[55] *Sarte J.-P.* Cahiers... P. 61, 62.
[56] Универсальное в данном случае, разъясняет Сартр, есть отсутствие точки зрения, моей точки зрения, и это «удобно», ибо избавляет от риска и решения (*Sartre J.-P.* Cahiers... P. 491, 503).
[57] Можно даже сказать, перефразируя известное сартровское выражение, что мы «осуждены творить»: если свобода действительно есть «первое начало», то это значит, что свободным актом «начинается нечто, чего не было» (*Sartre J.-P.* Cahiers...P. 530).
[58] С. де Бовуар ставит эпиграфом к своей работе «За мораль неопределенности» высказывание Монтеня: «Жизнь сама по себе ни добра, ни зла, она – место добра и зла в зависимости от того, какою вы ее делаете».
[59] В связи с этим Сартр ставит под сомнение такую «добродетель», как искренность, которую он ранее, в «Бытии и ничто», противопоставлял «дурной вере» как разновидности самообмана. Искренность, отмечает Сартр, – это признание себя таким, каким я являюсь. Например, я – трус. Но это значит, что трусость, составляющая мой характер и мою суть, становится отныне моим оправданием: я таков, и ничего с этим не поделаешь. Истинная моральность – мораль необходимого действия – стоит, таким образом, «вне дилеммы дурная вера – искренность» (*Sartre J.-P.* Cahiers... P. 496, 490).
[60] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 492.
[61] Ibid. P. 574.
[62] Ibid. P. 573.
[63] Это, по Сартру, один из многочисленных примеров того, что язык не просто источник непонимания. Язык – царство скрытой или явной насильственной универсализации человека и, как предполагается, один из источников угнетения. Необходимо, по Сартру, «индивидуализировать язык», чтобы он мог выражать индивидуальное (Cahiers... P. 75). Позднее идея языка как сферы насилия и угнетения будет развита Деррида и Делезом.
[64] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 258, 259. Эту позицию свободы и полной автономии необходимо, подчеркивает Сартр, проводить неукоснительно и последовательно как в отношении других, так и самого себя. Борьба «за то, чтобы быть человеком божественного права», неаутентична (Ibid. P. 95), она приводит к тому же результату, что и прямое насилие, ибо право есть «моя смерть» (Ibid. P. 145).
[65] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 199, 67.
[66] Ibid. P. 267.
[67] Ibid. P. 590, 110.
[68] Ibid. P. 201.
[69] Суть социальной ситуации, по Сартру, хорошо иллюстрируют методы и суть воспитания. Ребенок – это всегда существо неправомочное, он – лишь объект (влияния, опеки, власти), а отец, эта гегелевская «хитрость разума», обладающего исти-

ной, – персонификация порядка и должного, т. е. социума как такового (*Sarte J.-P.* Cahiers... P. 200, 201).

[70] *Sarte J.-P.* Cahiers... P. 497, 269.

[71] Ibid. P. 263.

[72] Необходимо отметить, что подобную парадоксальность морали прекрасно видел и специально отмечал Кант. Укажем хотя бы на целый блок проблем, связанный с возможностью выполнить категорический императив смертным конечным человеком: человек в силу своей ограниченности не в состоянии выполнить категорический императив во всей его чистоте и строгости, но именно для смертного человека, а не для Бога, существует моральный закон. Однако при схожести оценки характера морали Кант и Сартр делают совершенно разные выводы.

[73] *Sarte J.-P.* Cahiers... P. 12.

[74] Ibid. P. 430.

[75] К сожалению, этическое учение Канта еще до сих пор не оценено в должной мере. Причин тому много, и здесь не место их рассматривать. Но очевидно, что сам факт, что спор с классикой по проблемам морали, – это по большей части спор именно с кантовской этикой, лишний раз свидетельствует об особой «привилегированности» положения Канта в классической философии.

[76] *Sartre J.-P.* L'être et le néant. P. 719-720; Cahiers... P. 56.

[77] То же самое можно сказать и о трансценденции в сартровской трактовке. Трансцендентное теряет свой традиционный смысл как чего-то высшего и превосходящего человека, но одновременно составляющего его сокровенную внутреннюю суть. В разряд трансцендентного одинаково попадают и Бог и вещь как нечто внешнее, чужое, иное. Соответственно одинакова и позиция человека по отношению к этим двум видам трансцендентного: отличение от них, установление вопреки им своей автономии и независимости.

[78] *Sartre J.-P.* Cahiers... P. 14, 15, 152.

[79] См.: *Фуко М.* Слова и вещи. М., 1977. С. 420, 421.