

ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ САРТРА

И. ГАЙДАМАВИЧЕНЕ

Проблема отчуждения занимает большое место во многих школах современного идеализма. В марксистской философии была дана обстоятельная критика идеалистического толкования этой проблемы. Поэтому данная статья не представляла бы особого интереса, если бы в ней не шла речь о взглядах Ж. П. Сартра. Дело в том, что в современной общественно-политической и философской мысли Сартр занимает особое место. Все более решительно выступая против наиболее реакционных проявлений современного капитализма, Сартр не желает противопоставлять свое учение философии марксизма в целом. Более того, он считает свою философскую концепцию совместимой с марксизмом. Скажем, забегая вперед, что в этих оценках много иллюзорного.

Философские взгляды Сартра, и в частности его мысли об отчуждении, вступают в явное противоречие с прогрессивными социально-политическими устремлениями французского мыслителя.

Раскрытие этого противоречия представляет бесспорный интерес.

Разделяя распространенное заблуждение, Сартр полагает, что философия марксизма далека от правильного понимания проблемы человека. Этот ошибочный вывод делается на том основании, что формирование и развитие человеческой личности, ее перспективы марксизм обуславливает характером общества, перспективами его развития. Сартр считает, что марксизм ограничивает познание человека знанием социальной ситуации, общественной среды, в которой живет человек, и лишает возможности познать сущность человека. Он пишет, что для познания человека «недостаточно описания процесса капитала и колониальной системы...»¹, которое, по его мнению, свойственно познанию марксизма. «Человек не существует,— говорит Сартр,— когда он всецело определяется через общество»². Поэтому он заявляет, что в познании человека экзистенциализм имеет заслуги по сравнению с марксизмом. В своем письме Гароди он пишет: «В этой области мы опередили марксизм. Мы заботимся о людях, и я боюсь, что вы (марксисты) их немного позабыли»³. Сартр считает, что марксистская диалектика чужда человеку, т. к. «она подчиняет его безликой необоснованной закономерности»⁴. И «если мы не хотим превращения диалектики в божест-

¹ J. P. Sartre. Critique de la raison dialectique, Paris, 1961, p. 110.

² Там же, стр. 131.

³ R. Garaudy, Perspectives de l'homme, Paris, 1961, p. 113.

⁴ J. P. Sartre, Situations, III, 1949.

венный закон, в метафизическую фатальность, то нужно,— указывает Сартр,— чтобы она происходила от индивидов, а не от каких-то сверхиндивидуальных совокупностей»⁵. Что касается исторического материализма, то французский философ утверждает: «Исторический материализм дает существенно ценную интерпретацию лишь истории»⁶.

Из всех этих рассуждений Сартра вытекает, что экзистенциализм пытается понять человека вне социальных, исторических связей, лишь по его непосредственным переживаниям. Нетрудно видеть, что при таком подходе к вопросу Сартр закрывает себе возможность познания сущности человека, существа проблемы отчуждения и путей, ведущих к упразднению всякого отчуждения.

Рассматривая проблему отчуждения, Сартр исходит из того, что наличие общества, общественных связей фатально ведет к отчуждению человека. Как возникает это заблуждение? Дело в том, что Сартр оперирует понятием общества вообще. В границах своих философских суждений он воспринимает общество как организацию, отчуждающую человека и человеческий труд вообще. Когда будет создано «другое общество, общество изобилия,— говорит он, к нему экзистенциализм будет неприменим, как и марксизм»⁷.

Сартр прав, когда он отрицает возможность формирования настоящего человека на основе капиталистических отношений. Капитализм действительно создал царство вещей, превратил человека из субъекта и творца этих вещей в объект, лишённый человечности, в вещь. Но Сартр решительно расходится с истиной, когда эти свойственные капитализму способности отчуждать человека и человеческий труд распространяет на общество вообще. С этих позиций нетрудно прийти к выводу, что сама объективная реальность (т. к. она в капиталистическом мире выступает овеществляющей человеческие отношения реальностью) является причиной обезчеловечивания и овеществления человека. В соответствии со своим умозаключением, что любая объективация отчуждает человека, Сартр соединяет логику вещных отношений отчужденного общественного строя с объективно существующей логикой природы. Отсюда любое вещное представление, как и любое предметное мышление, лишено, по Сартру, какой-либо силы, определяющей истинное человеческое бытие. Как Гегель в конце своей «Логики» отпускает от Идеи природу, так и Сартр пытается «освободить» жизнь человека от подчинения внешней логике, как причине отчуждения. Он считает существенным и априорным непосредственное «переживание» мысли, а не ее совпадение с природой вещей или явлений. Другими словами, он сводит познание к субъективации (т. е. переводит объективное во внутренний мир) или просто к психологии.

Таким образом, отбросив науку о человеке в его общественно-историческом развитии, отбросив логику познания и вооружившись психологией человека, Сартр подходит к основной своей задаче: вернуть человеку его суть. Всякую попытку искать человеческую сущность вне человеческого переживания он объявляет попыткой растворить человека в его же отчуждении.

Первая часть настоящей статьи имеет целью критически рассмотреть сартровскую попытку «снять» любое отчуждение через феноменологию «Бытия и Небытия».

⁵ J. P. Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 131.

⁶ Les Temps Modernes, 1956, Nr. 139, p. 351.

⁷ J. P. Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 32.

I.

Решение проблемы отчуждения Сартр начинает с отрицания отчуждающего мира, — мира объекта, заменяя взаимодействующие объективно-субъективные отношения единым феноменом «моего» разума, «моей» истины, т. е. «феноменом бытия». Гуссерлеанский феномен, рассматривающий лишь существование сущностей (без существующих), «материализируется» здесь «бытием феномена». Само «бытие», которое Сартр позаимствовал у Хайдеггера, также не является идентичным хайдеггеровскому. Хайдеггер стремится постичь свой объект, т. е. суть бытия, абстрактно и непосредственно, «без переживания», в самом «завенении бытия». Он находит в бытии (*Dasein*) лишь ее отчужденность, когда оно входит в связь с общественным бытием, видя суть вне этого бытия. Сартр же стремится приблизить суть бытия к повседневному бытию и раскрыть его неотчужденность в самом отчуждении бытия.

Первой задачей для Сартра становится доказательство материальности самого «бытия феномена». «Бытие феномена, — пишет он, — это бытие «в-себе» (*en-soi*), которое есть то, что есть, — и не должно рассматриваться как абстракция. Это бытие нуждается лишь в себе самом, оно направляется лишь на себя»⁸. Таким образом, под «бытием феномена» Сартр подразумевает существующее «бытие-в-себе». Но «бытие-в-себе» не обосновывает бытия, хотя, как это ни парадоксально, оно есть ее основа, материал. Дело в том, что этот «материал» есть материал в себе, застывший, мертвый. Бытие феномена проявляется лишь через человеческую реальность, раскрывающую то, что есть, как то, чего нет, как небытие⁹. Например, разглядывая солнечную поляну, я раскрываю ее как мое переживание, — она выступает не где-то независимо, а в связи со мной, с «бытием-для-себя». Солнечная поляна без меня может существовать неизвестно как (мы не знаем, существует ли она). Она определяется и раскрывается лишь через мое «переживание солнечной поляны». Это категорическое заявление о том, что бытие раскрывается лишь через переживание, лишь как бытие феномена, является основополагающей идеей Сартра о невозможности отчуждения человеческой сущности.

Как видим, здесь только в других терминах утверждается старое субъективно-идеалистическое положение: «я — причина мира». Чтобы скрыть свою близость к берклеанству, Сартр пытается доказать, что такой способ видения мира (т. е. через «переживание мира») совершеннее и основательнее какого-либо другого. И так как «переживается» лишь мир явлений, он категорически отбрасывает поиск истины за явлениями. Во-первых, согласно взглядам Сартра, это исходит из того, что «видимость не скрывает сущности...; она сама сущность»¹⁰. Во-вторых, поиск сущности «вне переживаемого» привел бы к познанию, которое раздваивает мир на мир объекта и мир субъекта. Сартровский «феномен бытия» раскрывается как сознание, определяющее себя не через рефлексивное *cogito* (т. е. сознание, обращенное на объект), а исходя из дорефлексивного *cogito* (т. е. сознания себя самого до сознания объекта). «Сознание... — говорит он, — находит свою полную характеристику в определении себя через себя»¹¹. Отсюда любое «пережива-

⁸ J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, 1960, p. 220.

⁹ «...Бытие феномена есть схваченное через сознание бытие, как выходящее за свои пределы бытие. Оно обосновывает познание...» — пишет последователь Сартра Фр. Жансон (Fr. Jeanson) в книге „Le problème morale ou la philosophie de J. P. Sartre“, Paris, 1965, p. 186.

¹⁰ J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 11.

¹¹ Там же, стр. 22.

ние» имеет основу не в реально существующем объекте как причине этого переживания, а в самом дорефлексивном сознании себя как «переживающего». Рефлексивное действие в раскрытии «переживания» уводит нас, по Сартру, от осознания самого себя и раскрывает «что-то» как «небытие» в дорефлексивном *cogito*. «Мы не найдем «небытия» нигде,— говорит Сартр,— если не будем следить за дорефлексивным *cogito*¹². Другими словами, человеческая реальность как переживаемое небытие «бытия-для-себя» утверждает существование «бытия-вообще». Но «небытие» Сартра отнюдь не похоже на «небытие» Гегеля, которое диалектически связано с «бытием». Сартр же метафизически разрывает «небытие» с «бытием», считая их взаимоисключающими друг друга. «Бытие-для-себя» уничтожается через «небытие» и выдвигает «бытие-в-себе» как существование неопределенного бытия-вообще. Но так как момент «небытия» существует в отсутствии момента «бытия», значит, нет единого «бытия феномена». Таким образом, желание показать бытие феномена материалистическим и единым остается лишь декларативным. «Бытие-для-себя» (в виде «небытия») противопоставляется «бытию-в-себе» (в виде бытия вообще) как осознанное конечное неизвестному бесконечному.

Диалектическое взаимодействие объекта-субъекта заменяется у Сартра метафизическим толкованием человеческого бытия в мире. Бытие как объект здесь не рассматривается объектом деятельности; оно осмысливается, оформляется лишь в зависимости от того, как его переживает субъект. Объектом деятельности выступает человеческая реальность, которая вводит «небытие» как причину человеческого бытия или свободы, что является оценкой самой человеческой реальности. Оценочная деятельность человеческой реальности и есть то, что раскрывает сущность человеческого бытия, так как эта деятельность по Сартру лишена отчуждающих элементов внешнего мира.

Сартр прав, не принимая самого непосредственного «переживания» за человеческую истинность вообще, так как человеку капиталистического общества непосредственно «переживается» лишь отчужденный мир, лишь человек-вещь. Его ошибочность в том, что он, не находя способа раскрыть реальную сущность являющегося «переживания», спасается неопределенным «небытием». Неверно толкуя теорию отражения (то есть как соответствие бытия и мышления), Сартр отбрасывает ее вообще. Поэтому он не только остается на уровне здравого смысла, но и считает его единственным при раскрытии человеческой истины. Марксистское понимание истины, требующее раскрытия процесса в отношении бытия и мышления, рассматривая их (бытие и мышление) в качестве моментов одного и того же исторического движения, Сартру недоступно. «Совпадение (а не соответствие.— И. Г.) мысли с объектом есть процесс», писал Ленин¹³. Отрицать эту процессуальность значит также отрицать предметную деятельность общественно-го субъекта, отрицать самую научность проблемы истины. Ленин указывал, что только в процессе предметной деятельности происходит превращение «идеального в реальное»¹⁴ и наоборот. Сартр же, ограничиваясь регистрированием переходов одних «переживаний» к другим, остается на уровне психологии. Возможность обобщающего осмысления «переживания» вводится Сартром потому, что человек «переживает» во времени. Время, превращающее «переживаемое те-

¹² Там же, стр. 121.

¹³ В. И. Ленин, Соч., изд. 4-ое, т. 38, стр. 186.

¹⁴ Там же, стр. 102.

перь» в ничто, требует сферы бытия, где бы его «небытие» имело бытие, без соприкосновения с объективной реальностью. Это, как мы уже видели, находится в «человеческой реальности» в виде осмысливающей способности каждого, в деятельности сознания, так как вся деятельность сознания происходит во времени.

Время в философии экзистенциалистов выступает чаще всего основным условием человеческого бытия. Отсюда все «переживаемое» предопределено временем, т. е. переживается как то, чего нет. Но так как человеческая реальность не опирается ни на что существующее объективно, оно раскрывает свое есть как чистое «небытие», ничем не определенное, неизвестное. Другими словами, время переживается только как «небытие», как неизвестность. Эта неизвестность времени вызывает боязнь, и человек, вопреки всему, старается определить свое бытие чем-то объективным, застывая в каком-то акте, как обосновании себя. Сартр считает, что это желание «застыть» (стать) есть именно то, что выступает как отчуждение от настоящего бытия. Такое желание вызвано неправильным осмыслением бытия из-за боязни небытия. Таким образом, боязнь, порождающая неправильное осмысление (или оценку) бытия и желание «застыть» в чем-то существующем вне меня, раскрывает внутреннюю разорванность самого сознания. Она, по Сартру, является первой и основной причиной отчуждения. «Боязнь — вот что делает нас отчужденными,— говорит он.— И мы вдруг себе кажемся вещами»¹⁵. Преодолеть боязнь значит преодолеть отчужденность! И; казалось бы, человек не может ее не преодолеть, так как, по Сартру, он свободен. Его свобода в том, что, принимая или не принимая данное бытие, он объявляет о своем существовании и этим проявляет себя. В этом он раскрывает себя как самую свободу. Свобода делает исполнимым его желание застыть в каком-то своем акте: она всегда оставляет человека перед неизвестностью. Таким образом, свобода, с одной стороны, предохраняет от отчужденности человеческое бытие в мире, требуя быть в вечном становлении. «Быть» это не значит «стать»,— говорит Сартр,— «быть» значит действовать...»¹⁶ «Быть» значит быть своей возможностью. С другой стороны, сартровская свобода толкает на «притворство», «серьезность», «самообман» (в чем по Сартру основные формы и суть отчуждения), так как выбираемая индивидом «возможность» является субъективно переживаемой ситуацией, которая не обусловлена исторически. Иными словами, свою «возможность» человек выбирает никем извне недетерминированным, т. е. необоснованным, случайным образом. Эта случайность выбора превращает сартровское понятие свободы в абстрактную гипотезу, лишенную какого-либо реального содержания. Еще Гегель говорил, что «пока человек делает выбор между случайным содержанием, его свобода остается формальной свободой, т. е. свободой по форме, а не по содержанию»¹⁷. Поэтому сартровская свобода угнетает человека.

Такая трактовка свободы не только далека от марксистского ее понимания, но и более идеалистична, чем гегелевское понимание свободы. Феноменология Гегеля угадывает самопорождение человека. Она считает свободу процессом, раскрывающим сущность человека в действии. Гегель предвидел свободу как свободный труд, мысленно освобождающий человека от его овеществленного положения и, хотя мнимо, но раскрыл человека как творца истории.

¹⁵ J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 70.

¹⁶ Там же, стр. 516.

¹⁷ Гегель, *Соч.*, т. 7, М., 1959, стр. 35—36.

Сартр же отстраняет человека от диалектического развития вообще. Он заключает его в узкосубъективный мир и предлагает в нем «быть», т. е. быть свободным, выбирать.

Но что может выбирать человек, который непосредственно относится лишь к своим переживаниям? Вращаясь в своем отчужденном переживании, человек не познает во вне существующей реальности. Сартр считает, что свобода просто есть, что она обусловлена данной возможностью делать выбор и выступает в качестве субъективной оценки бытия. Оценочность, присущая человеческой реальности, удаляет возможность осознать себя как вещь и ведет к сознанию своего «бытия» лишь в небытии того, что есть. Это основной вывод из понятия свободы в «Бытии и Небытии». К чему приводит такая возможность реально существующего человека, Сартр показывает в своих художественных произведениях. Попытка воплотить эту абстрактную теорию в живые образы своих персонажей, раскрывает пустоту и отчужденность описываемой свободы. Остановимся на этом вопросе.

II.

Абсолютная идея Гегеля через ее осознание человеком возвращается к себе, т. е. снимает свое отчуждение. Отвергнув способ сознавать себя посредством мира вещей, Сартр исходит из человека, сознающего лишь свою непосредственность, т. е. свою отчужденность. Человек, появляющийся в мире и сознающий лишь что-то существующее вне его, это человек «запрограммированный», непознающий себя, лишний, отчужденный. («Поскольку человек появляется в мире как вещь, человек чувствует себя отчужденным.»¹⁸) Первый шаг, который уводит индивида от этого отчуждения, заключается в осознании величины или меры своего отчуждения. Это оценочное осознание своей «роли» перед глазами других является первым шагом его существования, содержащего свободу, выражающую его индивидуальную сущность. «Свобода принадлежит мне и я ее имею, что бы со мной ни случилось; она не доступна другим. К ней не имеет никакого отношения даже сам Бог»¹⁹. Преодолеть отчуждение при помощи этой свободы доступнее всего, ибо она уже «дана каждому как его существование, с которым он или соглашается, боясь неизвестности и риска, или встает лицом к неизвестности»²⁰. Оценивая свое бытие свобода выступает как выбор, как будущее, как то, чего мне не хватает, чего нет.

Момент свободы как выбора, приводящего к уничтожению отчужденности, когда человек принимает свою ситуацию, мы находим в пьесе Сартра «Париж». Герой этой пьесы — молодой, обездоленный жизнью человек. Он попадает на каторгу, но... он «избирает» эту свою жизнь, он согласен с нею, и его радует все. Он чувствует себя самым счастливым и свободным человеком. Такое понимание свободы является непосредственным образным выражением сартровского «бытия феномена», лишённого всякого элемента отчужденности. Это подтверждает и реальную невозможность истинной свободы в буржуазном обществе. Поэтому у Сартра трактовка «свободы» не ограничена ее объяснением в феноменологии. Свобода как выбор в жизни действует по-разному. Она может привести к усиленному отчуждению ситуации, даже к абсолютизации отчужденности. Это, в свою очередь, через протест

¹⁸ Simone de Beauvoir, *Phyrus et Cinéas*, Paris, 1960, p. 13.

¹⁹ Там же, стр. 84.

²⁰ Там же, стр. 89.

пустоты и бессмыслия порождает свободу как принятие или уничтожение этой отчужденности. Самыми яркими примерами этого перехода являются Рокантен («Тошнота»), Орест («Мухи»), Матьё («Дороги свободы»), Гётц («Дьявол и господь Бог») и др.

Рокантен свое отчуждение переживает тяжело. Он не может выбрать своей ситуации, потому что он теряет цель жизни, когда понимает бессмысленность своего проекта. В результате он все оценивает по-другому. «Я потерял свою человеческую внешность,— говорит он,— и они (все окружающие.—А. Г.) увидели краба, который пьется от грязного человечества назад». Рокантена не интересуют люди, погруженные в свои мелкие ничтожные дела, он не имеет с ними ничего общего; его не интересуют вещи, его, наконец, не интересует он сам: он понял, что во всем лишь привычка, а все ожидания и цели — химера. Безнадёжность случайностей порождает лишь отвращение к самому себе. Абсолютная отчужденность, как и абсолютная свобода, лишает возможности объективировать себя, оставляя лишь вид инертно движущегося человека.

Такой абсолютной свободой, без нужды и желаний, наделен и Орест. Он отчужден от людей, от своих деяний, от своей силы только потому, что его стремления слишком чисты, в отличие от остальных жителей Аргоса. Ему некуда включиться в этой среде, и он остается вне ситуации. А жизнь сама по себе не имеет смысла. Она лишь то, чем каждый ее делает. Поэтому отчужденность Ореста, порожденная абсолютной свободой, ужасает его. Он совершает убийство, чтобы через него как через «свой акт» найти себя. Орест хочет сблизиться с жителями своего родного города, которые в чужих преступлениях видят оправдание своих собственных. И когда он говорит «... люди Аргоса, вы поняли, что моя вина принадлежит мне...», она есть мой смысл жизни и моя гордость, вы не можете ни пожалеть, ни обвинить меня...», он как бы утверждает свое бытие, он видит себя «включившимся» в жизнь единственно возможным способом, чтобы стать кем-то в среде преступников и трусов как единственно возможной среде²¹.

Это означает, что человек выбирает себя «вообще»: принимая своим бытием существующую человеческую реальность, человек Сартра приспособляется к тому, что есть. Своим действием или решением этот человек реализует бытие в мире, которое выражено в феноменологии Сартра понятием «бытия-для-себя», интегрирующее «бытие-в-себе». Уход от данной ситуации как кем-то выработанной и отчужденной для индивида ведет не к свободе, которой является сама ситуация, приобретенная или отброшенная выбором, а к абсолютной свободе, т. е. к выбору бытия вне всякой ситуации. Эта свобода равна отчужденности. Поэтому Орест, как и Рокантен,— это персонажи, которые имеют «бытие-для-себя» без «бытия-в-себе». А «бытие-для-себя» в своем бытии,— говорит Сартр,— это неудача, так как оно есть лишь раскрытие самого себя как небытия²².

Желая приобрести реальность, ощутимость своего бытия, Орест «включается» своим актом в общество, которое поглощает его своими задачами, Рокантен же раскрывает бессмысленность своего труда. Оба остаются где-то вне «бытия-для-себя», отчужденными. Орест осознает себя как деятеля, осознавая необходимость своего акта для самого себя. Но, совершив этот акт, он теряет самого себя: он жертвует со-

²¹ Акт Ореста имеет и другую сторону: в нем автор символизирует сопротивление против фашизма, осуждает неборющихся граждан. Но это акт одиночки, заканчивающийся его же отчуждением.

²² J. P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 234.

бою, бесполезно. Рокантен же «включается» еще хуже: моменты его эстетического переживания выражают попытку уйти от овеществленной реальности.

Через судьбы Ореста и Рокантена мы видим тупик индивидуализма, в который Сартр зашел в «Бытии и Небытии»: человек не может быть лишь с собою, лишь «бытием-для-себя», так же, как ему недостижимо единство «бытия-в-себе-для-себя»²³. Вот почему последний вывод «Бытия и Небытия»: «человек — бесполезная страсть».

Книга «Бытие и Небытие» целиком появилась в 1943 г., в тот момент, когда исторические события заставили Сартра «выбирать» не только себя, но и судьбу тысяч других людей. Активное участие в движении «Спротивления» против фашизма было началом не только социально-политической эволюции Сартра. Под влиянием жизненных событий меняется и сартровская философия. Если Рокантен находил ключ к «бытию» в трансцендентности эстетического переживания, то Орест в отказе от самого себя, своих человеческих чувств (он убил свою мать и Агиста, где-то в глубине своей души их любя). «Свобода,— говорил Сартр,— это свобода моего выбора... Этот выбор есть абсурд»²⁴. В 1946 г. он раскрывает причину абсурдности описанной свободы: «моя свобода невозможна без свободы других. «Желая свободы, мы раскрываем ее всецелую зависимость от других...»²⁵. Человек больше не представляется Сартру голым индивидуумом: он видит его обусловленность социальной жизнью, жизнью групп и классов, составляющих общество. Такой подход к индивиду абсолютно не типичен философии экзистенциализма: этим Сартр сделал огромный шаг вперед в развитии своей философской мысли по сравнению с «Бытием и Небытием». Более того, он до конца раскрыл возможности утилитарной феноменологии.

III.

Попытаемся критически рассмотреть эти возможности, способные якобы «снять» отчужденность в ее новой социальной трактовке, которая дана в труде «Критика диалектического разума» (1960). В этой работе Сартр не возвращается к отчужденности как к следствию внутренней разорванности сознания: он считает, что отчужденность заключается в самой системе практической деятельности. Правда, как «практическую деятельность» Сартр понимает сугубо индивидуальную практическую деятельность. Считая ее основой и определителем истории, Сартр пишет, что «марксисты-упростители упразднили момент индивидуальной практики»²⁶, упраздняя этим и проблему отчуждения. Определяя практическую деятельность индивида, исходя из всей системы общественной деятельности, марксизм, по Сартру, уподобляет индивиду чему-то «другому» и делает выводы об отчужденности по содержанию этого «другого». «...Человек же или есть сам собой сначала, или его нет...», — говорит Сартр. — Но, если выбирается вторая доктрина, человек просто является жертвой и соучастником реального отчуждения»²⁷.

Следуя логике Сартра, очень легко не называть «отчужденным» то, что по сути дела чуждо человеку. Сартр подчеркивает, что факт незна-

²³ Если человек достиг бы «бытия-в-себе-для-себя», он был бы абсолютom, самим Богом,— говорит Сартр в «Бытии и Небытии» (стр. 720).

²⁴ J. P. Sartre, L'Être et le Néant, p. 558.

²⁵ J. P. Sartre, L'Existentialisme est un humanisme, Paris, 1946, p. 83.

²⁶ J. P. Sartre, Critique de la raison dialectique, p. 373.

²⁷ Там же, стр. 76.

ния результатов труда в системе практической деятельности требует покончить с определением личности через эту систему. Он считает иллюзорностью познание результативности общественного развития заранее. Это, по его мнению, лишь увековечивает отчуждение человека, так как «инструменты, какими бы они ни были, отчуждают того, кто их использует, и меняют смысл его действия»²⁸. Конечная единичная и групповая связь проявляется только в истории, которая всегда «раскрывает ужасный и безнадежный смысл», но людей соединяет, по Сартру, лишь это инертное отрицание, «отнимающее у них субстанцию их деятельности (то есть результат их труда.— И. Г.), чтобы повернуть ее против всех...»²⁹ Человек же, что бы он ни делал, не может выходить из себя (стать трансцендентным) для человечества, т. е. человечество трансцендируется через него, и он старается лишь изменить свою ситуацию через субъективное восприятие. Здесь возвращаемся к отношению, основанному лишь на «моем» выборе, так как Сартр все-таки указывает индивиду выход: это свободная, его или другого, интеграция инертного поля как необходимость и свойство человеческой реальности. Путь Сартра — исследовать индивидуальные судьбы и личные переживания.

Сартр считает, что последствия наших деяний ускользают от нашего предвидения и потому, что все деяния вместе, когда они реализуются, входят в связь со всем миром, и это бесконечное множество связей не согласовывается с нашим ожиданием. Однако раскрыть путь к уничтожению отчуждения в практике способен только индивид. Группе же, целям которой индивид подчинен, невозможно устранить отчуждающую ее труд причину, так как это привело бы к необходимости устранить сам частнособственнический строй. Это означало бы признание отвергнутого Сартром познания субъектом объективного мира и подчинения первого необходимостям последнего (в данном случае объективно действующим законам развития общества). Фактически же Сартр отрицает обоснованный реальным действием выход из отчуждения и индивида. Непризнание объективной закономерности связано в философии Сартра с отрицанием причинно-следственных отношений; он видит возможность преодолеть отчужденность через уничтожение «редкости» (*гагетэ*), т. е. недостатка вообще, не указывая никакого конкретного основания реализовать эту возможность. «Редкость», по Сартру, была присуща всем общественным формациям. Она — настоящий толчок Истории, и человек бессилён планомерно, обдуманно ускорить или облегчить ее исчезновение. Другими словами, человек предоставляется стихии индивидуального опыта неизвестности будущего. Это приводит человека к чувству боязни, сковывающему его подлинную свободу. Он боится будущего как неизвестности (оно лишь небытие данного бытия). Боязнь неизвестности в будущем заставляет его искать выхода в прошлом и этим углубляет несвободу. Это Сартр осуждает. В этом он раскрывает причину абсолютного отчуждения Рокантена. «Моя природа,— говорит Рокантен,— это не то, что я есть: это то, чем я был. Она в прошлом»³⁰. В этом отвращение к абсолютной свободе и у Матьё. Эту форму потери себя в настоящем Сартр называет «примитивным отчуждением». Выход из этого отчуждения сливается у Сартра с выходом из абсолютной свободы как пустоты человеческого бытия. Он — в необходимости быть со своим актом, действовать. И мы видим, например, что Рокантен старается найти своё «бытие» как свободу в эс-

²⁸ Там же, стр. 198.

²⁹ Там же, стр. 200.

³⁰ *J. P. Sartre*, Nausée, Paris, 1960, p. 41.

тетическом переживании, Матьё — в безнадежной борьбе. То, что герои лишены возможности включиться в результативную деятельность, то, что они не находят достойного утверждения своего бытия, подчеркивает отчужденность их ситуации до такой степени, что напрашивается вывод о необходимости преодолеть эту ситуацию другим путем, путем, создающим новую ситуацию. В принципе согласный с такой необходимостью, Сартр считает невозможным предвидеть путь для осуществления такой необходимости. Не касаясь конкретных причин отчуждения и абсолютизируя их одинаково ко всем общественно-экономическим формациям (кроме коммунизма), Сартр оставляет этот вопрос без разрешения. Открытость вопроса придает мистическую силу отчуждению, что объединяет Сартра с буржуазными критиками марксизма, недовольными и тем, что марксизм рассматривает отчуждение лишь как продукт, порожденный частнособственническими общественными отношениями, и не признает отчуждения как явления извечного.

Найти решение этой проблемы, исходя из человека, можно лишь в том случае, когда человек рассматривается в конкретном целом. Сартр же, решая проблему отчуждения, противопоставляет человека самому небытию без диалектической связи с конкретным процессом развития капитализма. Это неизбежно приводит к чуждости желания видеть человека как «меру всех вещей», как «ценность», «идеал». Его теория прямо возвращает к буржуазно-овеществленной непосредственности, откуда вывод о неизбежности отчуждения, если не свести человека «к себе». Любое человеческое действие как цель во внешнем мире преподносится как жертва самоцели, как отчужденность бытия. Такая крайняя форма отчуждения была отмечена уже Марксом, который писал, что она «представляет собой необходимый переходный пункт и поэтому уже содержит сама по себе, но только в искаженном и переставленном на голову виде, разрешение всех ограниченных предпосылок производства»³¹. Когда такой революционной критичности нет, тогда неизбежна иллюзия полного мертвого тождества опредмечивания и объективации, с одной стороны, и отчуждения и овеществления, с другой, в форме которых первое отождествляется с другой. Поэтому сартровская иллюзия неких «неопределенных», «необъективированных» и лишь постольку существующих человеческих сил неизбежно ведет к иррационализму, который не в состоянии дать ответа закономерно существующему общественному человеку.

Справедливость требует отметить, что, глубоко задумываясь над проблемами жизни, ее противоречиями, Сартр высказывает мысли, которые плохо укладываются в его философскую систему. Реальная жизнь вырывается из его абстрактного феномена, отчуждается от него, подтверждая истину, что антропология без конкретной исторически обусловленной социологии никогда не создаст по-настоящему философской науки об отчуждении. Хотя труд «Критика диалектического разума» показывает, что Сартр понял бессилие своего феноменологизма, обращаясь к социальному фактору, но пока он не видит, что этот фактор является основным, определяющим. Более того, Сартр пишет, что «материальность множества остается неопределенным...» и «для каждого из нас остается личная и постоянная реальность в вечном превзойдении своих целей...»³². Другими словами, человек у Сартра определяется только через субъективное преодоление объективной ситуации, через субъективный выбор, оставляя объективную причину отчужденности в себе

³¹ *K. Marx*, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Moskau, 1939, S. 414—415.

³² *J. P. Sartre*, Critique de la raison dialectique, p. 366.

неприкосновенной. Но тот факт, что Сартр всегда связывает осуществление социальной справедливости с историческим ходом развития стран социализма, позволяет рассчитывать на возможность более реального решения проблемы отчуждения в последующих философских трудах автора.

Maskvos Valstybinis
M. V. Lomonosovo
vardo universitetas
Etikos ir estetikos katedra

Įteikta
1966 m. vasario mėn.

SUSVETIMĖJIMO PROBLEMA Ž. P. SARTRO FILOSOFIJOJE

I. GAIDAMAVICIENĖ

Reziumė

Susvetimėjimo problema, kaip ir Sartro filosofija, yra evoliucijos stadijoje.

1943 metais pasirodžiusioje fenomenologijoje „Būtis ir Nebūtis“ susvetimėjimu Sartras laiko visa, kas nesutampa su subjektyviu individo sumanymu. To sumanymo (projekto) netekimo galimybę autorius mato paprasčiausiame susitikime su kitu žmogumi. „Kito“ (kito žmogaus) matas priverčia subjektą suabejoti jo projekto tikrumu. Antra vertus, „kito“ akyse „aš“ tampa objektu, kas Sartro filosofijoje tolygu susvetimėjimui. Vadinasi, „Būtyje ir Nebūtyje“ susvetimėjimu laikoma bet kokia subjektyvių reiškinių objektyvacija.

Sartras mano, kad *pripažinimas*, o ne *pažinimas* turi sudaryti projekto pagrindą. Tuo būdu subjektyvus projektas pasmerkiamas beprasmybei. Tai atskleidžia Sartro dramaturgija. Antrojo pasaulinio karo įtakoje Sartras prieina išvadą, kad ne tik galima, bet ir neišvengiama likti nesusvetimėjusiu sąveikoje su kitais žmonėmis. Šios išvados apibendrintos jo veikale „Dialektinio proto kritika“ (1960). Jame, nediferencijuodamas individo socialinės padėties, Sartras, nors ir laiko susvetimėjimą socialiniu reiškiniu, nesugeba peržengti objektyvacijos ribų.