

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА

Некоторые положения критики Г. Марселем сартровской концепции свободы, изложенные им в книге «Les grands appels de l'homme contemporain» (Paris: Editions du temps présent, 1946. – P. 113 – 170).

Г.М. ТАВРИЗЯН

Г. Марсель высоко ценил философскую позицию Ж.-П. Сартра. Он был уверен, что сартровские категории экзистенции, *mauvaise foi* («нечистая совесть», самообман, неискренность), его анализ «взгляда со стороны» (*le regard d'autrui*) прочно войдут в современную философию человека. Наблюдая тонкий психологический дар Сартра, Марсель даже предложил его вниманию мотив «*visqueux*» (букв.: «липкий», «вязкий»), играющий важную роль в творчестве Сартра, тему ситуаций и др. Однако для христианина Марселя совершенно неприемлемыми были идеи Сартра о богооставленности человека, его одиночестве во Вселенной, обреченности на выбор, не имеющий никаких опор в духовном мире, абсолютном, негативном характере свободы, восприимчивости другого как неизменно враждебного начала.

Этика Сартра, утверждает Г. Марсель, еще не сформировалась. Само конституирование ее предстает большими трудностями. Нужно констатировать и другое: сегодняшнюю ситуацию христианин не назвал бы иначе, как эсхатологической. Это не означает, что именно хронологически близок конец света – дело в том, что сегодня люди столкнулись с фактом, который в начале века показался бы невообразимым: они теперь знают, что в их власти разрушить собственную вселенную; во всех планах разворачивается процесс самодеструкции. Надо быть слепцом, чтобы не признать, что процесс идет совершенно очевидный, притом сейчас мы не можем сказать, какие силы могли бы здесь выступить заслоном.

Именно исходя из этого фундаментального положения предстоит рассмотреть взгляды Сартра на экзистенцию и на свободу человека. Ведь что бы ни говорили критики, мысль Сартра обладает слишком большим влиянием на молодежь, она слишком впечатляюща, считает Марсель, и потому необходимо подойти к ней с максимумом объективности и серьезности.

Философию Сартра недостаточно рассматривать в связи с концепциями предшествующих мыслителей – хотя Сартр и сам признал бы, что очень многое в его учении восходит к Хайдеггеру. Однако, прежде всего, надо отметить то, что есть ценного и самобытного в самих исходных моментах сартровской мысли. Прежде всего, это опыт экзистенции, каким он представлен в

трудах философа. Опыт этот сформулирован, в первую очередь, в романе «Тошнота» — с несравненной точностью, захватывающей страстью. Если бы кто-либо взялся реконструировать собственно антропологию Сартра, лучше всего было бы ее рассматривать именно на примере «Тошноты», ибо здесь Сартр выразил себя с наибольшей силой, как это часто бывает с первым оригинальным трудом мыслителя (вспоминается, например, «Рождение трагедии из духа музыки» Ницше).

«Тошнота» — это роман, но ни в коей мере не вымысел; не думаю, что можно поставить под сомнение принципиальное тождество, существующее между автором и Антуаном Рокантенном. Глубокая оригинальность книги заключается в том, что нам показывают происхождение, рождение опыта, который первоначально только *ощущается*, испытывается субъектом, затем полностью осознается; в конце концов, этот опыт обретает власть над сознанием и конституируется — во всяком случае, в каком-то отношении, — в истину.

Тошнота выступает как связанная с самого начала с опытом текучего — не жидкого, но текучего, становящегося вязким, — вязкой, мягкой массой. Это ассоциируется со многим, что вызывает физическое отвращение. Такое было бы лишь крайне незначительным моментом реальности, если бы мы не видели, что собственная экзистенция выступает в книге если не как «комковатая» (*grumeleuse*), вязкая, то, во всяком случае, как тяготеющая к такому состоянию. Под всем этим подразумевается определенный опыт секреции, образующейся слизи. Однако пространно и столь выразительно описываемый Сартром опыт восприятия собственной экзистенции, а также экзистенции чужой как вязкого, слизистого, трудно поддается «интеллектуализации», рациональному выражению.

Вероятно, все это можно выразить, утверждая, что я воспринимаю себя как находящегося «в плену», в тисках, в тенетах экзистенции. Этот опыт можно ощутимо передать через образ из «Превращения» Кафки с той разницей, что ты словно проснулся и ощутил себя не насекомым, а муравейником: не просто покрытым кишашими вокруг тебя муравьями, а самим муравейником как средоточием плодящегося множества, кишения; словно это все действительно отделяется от экзистенции и в то же время непостижимым образом продолжает оставаться ею.

Теперь: можно ли избежать такого ужаса, уйти от него хотя бы мысленно? Это было бы, по Сартру, абсолютной утопией, ибо мысль сама — муравейник, кишение. Марсель здесь отмечает важную промежуточную роль, которую — между опытом самого акта мышления и собственно тошнотой — играет определенный образ, определенный способ представлять себе этот опыт. Разумеется, неверно, не может быть правдой, утверждает

Марсель, что моя мысль непосредственно, спонтанно предстает мне в виде липкой ленты, как тянущееся волокно нуги... Для этого необходимо, чтобы мысль моя как бы отступила от себя самой, отстранилась от себя и вообразила, какой она показалась бы себе, стань она объектом. Здесь важно то, что определенная отталкивающая консистенция, рассматриваемая Сартром как типическая, получает метафизический статус.

Марсель вспоминает, как после выступления Сартра на одной из марселевских «пятниц», он сказал начинающему, но вызвавшему у него живейший интерес философу: «Вам следует заняться анализом “липкого” (“вязкого”), это Ваша область!» «Я должен сказать, — отмечает позже Марсель в докладе, посвященном Сартру, — что он последовал моему совету: он посвятил “вязкому” совершенно изумительные страницы; я этим горжусь — поскольку подал ему эту идею».

Эту сартровскую концепцию восприятия собственной экзистенции Марсель проясняет, идя «от противоположного»: так, это ощущение чистоты, холода, чего-то «внечеловеческого» (ни крови, ни плоти, — один холод), исходящее от бульвара в описываемом им городе Бувиле, скорее всего, Гавре, где Сартр преподавал, бульвара, какой встречается в крупных столицах мира: словно царство минерала, холодный, ничего общего не имеющий с непристойными минами буржуазных улочек... «Тошнота осталась там, внизу, — замечает Сартр-Рокантен, — я счастлив; этот холод так чист, ночь так чиста; и разве сам я сейчас — не волна ледяного воздуха?.. Не иметь ни крови, ни лимфы, ни плоти. Течь, вместе с этим длинным каналом, туда, где внизу разлит этот бледный цвет. Быть только этим холодом».

Этой холодной, несущей свободу пустоте противопоставляется опыт всякой материальности; Марсель предпочитает здесь уточнить: влажной, потной материальности, выступающей в качестве материала произрастания, пролиферации. Все это воспринимается Сартром не как полнота бытия, но, скорее, как радикальная случайность, как абсурд. Тошнота — это, по сути, осознание случайного характера и даже абсурдности, связанных с самим существованием. То, что испытывает Рокантен в парке — это действительно откровение, явление ему абсурда: в первую очередь — абсурдности вещей.

Однако это абсурдность не только вещи, например, древесного корня. Впечатление от корня — это постижение самой экзистенции, как бы разоблачающей, обнаруживающей себя: она теряет свой безобидный, абстрактный характер (категории), она — это сам замысел вещей. Она открывается как пугающая, непристойная нагота. «Я понял, что нет середины между существованием и этим неистовым изобилием. Если существовать — то можно существовать только так, до цвели, до вздутия,

до непристойности». — Это очень важно, считает Марсель, ибо сартровское сравнение должно дать нам почувствовать, что такое это неистовое, разнузданное, если можно так сказать, изобилие. Можно ли вообразить себе что-либо, что находилось бы в большем противоречии с привычным видением, которое мы встречаем у всех великих поэтов, и конкретно — у пантеистов, от Лукреция до Мориса де Герена, тех форм, в какие может вылиться сверхизобилие реальности! Это чрезмерное изобилие реальности, которое позитивным образом всегда воспринималось как величие, — здесь выглядит как вялость и непристойность (слово, без которого обойтись нельзя). Но не стоит заблуждаться: мы и сами причастны к этому ослаблению, которое выражено в экзистенции.

Абсурдность в полной мере выражена в следующих строках. «Абсурдность — это была не идея в моей голове, и не дуновение звука, а эта длинная мертвая змея у моих ног, змея из дерева. Змея или корень, или коготь сокола, неважно. И хотя у меня не складывалось четких формулировок, я понимал, тем не менее, что нашел ключ к экзистенции, ключ к моей тошноте, к моей собственной жизни. Фактически все, что я мог бы постичь сверх того, сводится к этой фундаментальной абсурдности».

Марсель называет это негативным открытием, озарением. Этими словами, считает он, может быть определена сама суть сартровской философии. Именно в связи с негативным характером озарения его философия — это, в конечном счете, философия ничто (*du néant*). Конечно, говорит Марсель, важно задаться вопросом, возможно ли в действительности негативное озарение: сам он исполнен в этом отношении глубокого недоверия. Озарение — это свет, между тем как абсурдность — это непроницаемость, это противоположность источнику света. В подобном случае свет может исходить только от «я», противопоставляющего себя действительности: но такое «я», в этимологическом смысле — идол. И в самом деле, мысль Сартра эйдологична.

Мысль, но не мудрость. С точки зрения Сартра то, что принято называть опытом, или мудростью, это, скорее всего, активный способ лгать самому себе, скрывать от себя ту фундаментальную абсурдность, какую представляет собой уже сама экзистенция. Достаточно обратиться к тому, что обычно зовется опытом. Здесь некоторые моменты, отмечает Г. Марсель, заслуживают внимания. К примеру, господин Ашиль (*Achille*), эти «профессионалы опыта». Или — Рокантен в музее Бувиля. Вот где особенно ярко выступает неприятнь, протест Сартра против «социального порядка» и «порядка» вообще. Протест против фарисейства, ханжества — конечно, с этим нельзя не согласиться, однако в результате такой страстной экстраполя-

ции любая буржуазная добродетель ассимилируется у Сартра с фарисейством. Сегодня, после того, как опубликованы «Стена» и «Дороги свободы», возникает вопрос, не рассматривается ли Сартром как «буржуазная» и не обесценивается ли тем самым любая добродетель (супружеская, семейная и др.), за исключением, быть может, мужества.

Очень характерны исполненные сарказма страницы, посвященные музею Бувиля и его украшению, гордости — портретам именитых граждан города. Это чрезвычайно показательно: отождествление автором именитого лица — и выполненного в отвратительной академической манере портрета, призванного его увековечить. Можно сказать, замечает Марсель, что идея портрета заложена в самом понятии «знатного лица»: последнее есть собственный портрет, его суть — служить обманом зрения, т.е. — ложь. Одновременно здесь выражена принципиальная симпатия Сартра к холостяку, не связавшему себя семьей, и отвращение, которое он неизменно испытывает при виде отца семейства, за которым выступает целый ребячий выводок. Для Сартра есть что-то глубоко сомнительное в самом существовании семьи. Однажды Марсель выразил свое мнение по этому поводу, сказав в беседе с бельгийским томистом, автором крупнейшего исследования о нем, Роже Труафонтемом, что мир Сартра — это мир, наблюдаемый из окна кафе.

Помимо того, что семья должна представлять в глазах Сартра тот же тип «липкости», «вязкости» (*viscosité*), Сартр, думается, настроен так категорически еще и потому, что отец семейства всегда должен ему казаться «репрезентативным»: быть отцом семьи, как это выглядит в глазах Сартра, значит, всегда и неизбежно быть тем, кто играет роль отца семьи, «играет в» отца семьи — в противном случае его наверняка обвинят в том, что он отец бездушный, лишенный человеческих чувств и т.д.

Вообще, по Сартру, человек, который нечто «репрезентирует», играет некую роль — он это делает и перед самим собой, и, следовательно, играет в того, кем не является.

Но что же это? Простое извращение или камень преткновения, препятствие, которого мы можем избежать, и в нашей воле — не наткнуться на него? В своем фундаментальном труде «Бытие и ничто», отмечает Марсель, Сартр ставит перед собой этот вопрос со всей возможной четкостью. Он спрашивает: каким образом можно быть тем, что ты есть, будучи при этом как бы «сознанием быть» (*conscience l'être*)? Не вносит ли «сознание быть» некий интервал, дистанцию, пустоту, делающие невозможным полное совпадение с собой, радикальную простоту, исключаящую всякую позу, всякое притворство?

Все это может показаться весьма абстрактным — однако следующие сартровские рассуждения (а мы подходим здесь, пи-

шет Марсель, к главному предмету его размышлений) позволяют прекрасно понять, о чем идет речь.

Вернемся к исходным положениям и посмотрим, какого рода бытие представляет собой бытие для себя, т.е. бытие, имеющее сознание себя. Рефлексия покажет нам, насколько оно отлично от того вида бытия, каковым является бытие в себе. В самом деле, бытие в себе, говорит Сартр, наполнено собой, оно попросту то, что оно есть; можно сказать, что оно массивно, в том смысле, в каком массивно золото: оно не имеет внутреннего измерения (*de dedans*), ни, следовательно, возможностей, ни будущего; оно никогда не возникает в качестве другого, иного, не может подерживать никакого отношения с Другим. Оно — это бесконечно оно само, оно исчерпывает себя в бытии (*à l'être*). Не станем здесь задаваться вопросом, реально ли такое положение бытия в себе, или это просто миф, и вообще имеет ли автор основание вести здесь речь о позитивности.

Характеристика сознания, говорит Сартр, — это быть «разжатием» («уменьшением сжатия») бытия. Свойство бытия, наделенного сознанием, — это быть тем, что оно не есть, и не быть тем, что оно есть. Человек — это тот, кто может занимать негативные позиции в отношении самого себя. Конкретный пример: в запрете или в вето человек отрицает некую будущую трансценденцию. «Мое сознание конституирует себя во плоти как неантизация возможности, которую другая человеческая реальность проецирует как свою собственную возможность». Это, по сути, просто: например, запрещая своему сыну стать артистом, как он того хотел бы, я отказываю в бытии его возможностям, каковыми являются его проекты. Этот отказ — это именно то, что Сартр называет «неантизацией». Он замечает: существуют даже люди — вахтеры, надзиратели, — чья социальная реальность это единственно реальность «нет» (*du «non»*). Они проживут свою жизнь и умрут, не будучи ни чем иным, кроме «нет» на земле.

Кроме того, отрицание (негация) интериоризируется, например, в чувстве злобы и в иронии. Однако все эти позиции возможны лишь в силу некой универсальной *структуры бытия для себя*, заключающейся в том, что оно словно обременено «ничто» (*le néant*). Нам говорят, что оно присутствует перед лицом самого себя («*est présent à lui-même*»). Однако в этом присутствии не следует пытаться усмотреть признак высшего онтологического достоинства — как, например, мыслил его Паскаль. Присутствие для Сартра — прямая, непосредственная деградация совпадения, поскольку оно предполагает разделение.

Марсель подчеркивает вновь, что сознание у Сартра — это некое разжатие, разъятие бытия, существующего (*décompression d'être*), но только если мы спросим, что отделяет субъект

от него самого, мы вынуждены будем ответить: ничего (*rien*). Обычно отделяет расстояние в пространстве отрезок времени: но в настоящем случае ничто не может отделять, к примеру, сознание веры от самой веры, поскольку эта вера — не что иное, как сознание веры. Тем не менее здесь есть щель, эта щель — внутри сознания (*intraconscientielle*), что становится очевидным, четко выявляется в понятии «*mauvaise foi*» (это выражение часто переводят как «неискренность»): именно в ней обнаруживается тот самый представляющий себя, репрезентирующий, о котором изначально шла речь.

Здесь, утверждает Марсель, представлены блестящие анализы Сартра, в своей первой части совершенно великолепные — однако он делает из них абсолютно недозволенные выводы.

Структура бытия человека — в том, что каждый постоянно должен *делать себя* тем, что он есть, мы постоянно *должны быть тем, что мы есть*.

В каком-то смысле я действительно — официант в кафе: я не дипломат, не журналист. Но это — не бытие в себе, а бытие, которым я не являюсь. Это, кстати, касается любых моих позиций и любого поведения. Так, официант кафе — он официант кафе в том смысле, что ему надлежит быть официантом кафе, что он должен в своем существовании сохранять, поддерживать себя в качестве официанта кафе — то же самое верно применительно к любому рода функциям. Я емь это — и одновременно я ускользаю от этого, я здесь, так сказать, «*de passage*» (мимоходом): я здесь — но словно только что прибыл и вскоре должен уйти. Я здесь, потому что мне *надо* быть здесь (*j'ai à être ici*), это вовсе не сущностное определение.

Искренность: по Сартру, это способ признания или ухода от того, в чем признаются, от того, что есть. Здесь возникает очень существенное возражение еще до подробного разбора этого утверждения: если искренность — феномен *mauvaise foi*, то *mauvaise foi* исчезает. *Mauvaise foi*, отмечает Марсель, может быть определена, обретает свое качество, свой характер *mauvaise foi*, неискренности только как противоположность искренности. Если искренность — порядка *mauvaise foi*, что же тогда остается?

То, чего Сартр не видит — точнее, не хочет видеть, ибо, еще раз подчеркивает Марсель, это человек исключительного ума, и обвинять его в слепоте всегда чрезвычайно трудно, — так это того, что, если мы рассматриваем искренность как достоинство, это не в качестве искренности как таковой, в себе, а как основу для некоего внутреннего завоевания, усилия, овладения собой, «трансценденции» (в смысле более законном, приемлемом, чем у Сартра). Другими словами, если я признаю за собой тот или иной недостаток или порок, я тем самым помещаю себя в иную — обновленную — ситуацию, быть может, позволяющую мне такое

преодоление. Это, я думаю, показывает нам, до какой степени невозможно придерживаться введенной Сартром оппозиции между бытием в себе и бытием для себя. Это становится особенно ясно с того момента, как мы обращаемся к узловой проблеме — проблеме другого.

Я в парке. Недалеко от меня лужайка, вдоль нее — стулья. Мимо них проходит человек. Я вижу его и воспринимаю одновременно как объект и как человека. Как вещь он мне видится рядом с таким-то стулом, на таком-то расстоянии от лужайки, и т.д. Мы пока — в сфере метрического, здесь нет никакой связи с человеческой реальностью. Наконец, кто-то, находящийся не вполне в здравом рассудке, может воспринять силуэт как движущуюся цель и схватиться за карабин: все это происходит «вне» осознания другого. И вот в какой-то момент до стрелка доходит, что это — не движущаяся мишень, это — человек! Мы уже воспринимаем не его перемещение относительно лужайки, статуи, музыкального киоска: напротив, с этого момента все предметы воспринимаются уже как притягиваемые им, находящимся там индивидом. «Можно сказать, что появление другого в мире равносильно застывшему сползанию всей Вселенной, — говорит Сартр, — смещению центра мира, взрывающему подпочвенно централизованно, в это самое время осуществляемому мной». «И тогда все происходит так, словно мир, в самой сердцевине его бытия, прорывившая выгребная яма и он постоянно вытекает через эту дыру» (выражение, замечает Марсель, не слишком элегантное, однако чрезвычайно характерное). В этих условиях другой в качестве такового будет восприниматься мной в первую очередь как угроза, как тот, кто стремится отнять у меня мир, изначально исключительным образом сосредоточивавшийся вокруг меня. Каждый может претендовать на что-то: на свободный стул на лужайке; вечером, в буфете, — на последнюю порцию горячего ужина, и т.п. Ситуация осложняется с момента, когда другой становится для меня субъектом.

Здесь — анализ, пишет Марсель, сам по себе великолепный. Отношение, которое я называю «быть увиденным другим», представляет собой неустранимый факт: он не может быть выведен ни из сущности другого-объекта, ни из моего бытия субъекта. Во всем творчестве Сартра нет, очевидно, ничего более замечательного, чем этот феноменологический анализ *другого как взгляда* и меня как выставленного, как выведенного на свет, обнаженного, и даже как оцепеневшего под этим взглядом словно под взглядом медузы. Наши субъективные реакции на эту агрессию — прежде всего страх (чувство, что мы — в опасности перед лицом свободы другого), гордость или стыд (чувство, что я есть, наконец, тот, кто я есть — но для другого). Таков в «Sursis» («Отсрочке») Даниэль, внезапно ощутивший себя *под взглядом*:

у него чувство, что его видит некий космический взгляд. Он предстает самому себе как увиденный, как тот, на кого смотрят, и отсюда — его обращение (conversion), превращение в нем. Правда, как уточняет Марсель, не очень ясно, что Сартр в глубине души думает по поводу этого обращения, его характера и продолжительности: все же в этом есть нечто чрезвычайно показательное. Для Сартра признание другого в качестве такового неотделимо от шока, сотрясающего то, что он называет своей свободой — и от противоположной свободы, ставящей под угрозу его собственную. «...быть увиденным конституирует меня как существо беззащитное перед лицом свободы, — не моей. Стыд в корне своем связан с тем фактом, что я брошен в мир». Ясно, что означает это выражение: быть брошенным в мир — значит быть как бы вырванным из себя самого, быть экспропрированным — именно такую экспроприацию означает взгляд другого. Этим взглядом я буду заклеимен как некто. Разумеется, это ввергнет меня в ситуацию крайне неприятную, я стану бормотать бессвязные оправдания и т.д., — но все дальнейшее — это уже приложение.

В этом, утверждает Марсель, — самый принцип своего рода инфернальной диалектики пьесы «За закрытыми дверями». Марсель полностью солидарен с Кэмпбеллом в его книге о Сартре: «Он реализовал в пьесе “За закрытыми дверями” адскую ситуацию, лишив сознание возможности уловок, которыми оно обычно располагает». Г-н Кэмпбелл, пишет Марсель, замечательно анализирующий пьесу, показывает, что ложь — это поведение двоих, ситуация близости. Совершенно справедливо, что гораздо труднее лгать кому-либо в присутствии третьего: присутствие третьего парализует; и здесь, в пьесе каждый в свою очередь становится третьим, тем *terzo incommode*, о котором говорит Стендаль; каждый из них — палач двух других, а «ад» — это третий. Каждый неизбежно выдает всю истину, полностью. Марсель напоминает, что истина эта здесь особенно отвратительна: мужчина, Гарсен — дезертир, Инес — лесбиянка, она виновна в смерти мужа своей подруги, а у Эстеллы на совести — детоубийство.

Так как же можно определить эту *теорию познания другого*? Она полностью ориентирована на фундаментальное утверждение Сартра, что общение в конечном счете обречено на провал, что если я чувствую себя словно вовлеченным в «мы» в качестве субъекта (*un pous-sujet*), то это возможно, к примеру, в размеренном шаге солдат, или в ритмичном труде заводской бригады: этот ритм вносится мной, сливаясь при этом с трудовым или походным ритмом той конкретной общности, коллектива, частью которого я являюсь. Но в том, что касается подлинного «мы» как субъекта — субъекта любви или дружбы, надо признать, что здесь

философии Сартра свойствен радикальный агностицизм, и даже нигилизм. В этой связи нужно будет остановиться подробнее на анализе любви, который дан им в труде «Бытие и ничто» и, может быть, еще скорее — на иллюстрации к этому анализу в «Âge de raison».

Анализ любви ориентирован таким образом, что не может не привести к констатации фиаско. Сартр утверждает, что мы стремимся завладеть свободой другого. Впрочем, не вследствие воли к власти. Речь идет о том, чтобы стать для другого абсолютной целью, абсолютной ценностью. Это предполагает метаморфозу того «взгляда другого», который перед тем пронизывал меня насквозь или помещал в какую-то ситуацию, «ситуировал» меня.

Подлинная цель любви в том, чтобы в тебе больше не видели, к примеру, некрасивого, маленького, труса. Вместо того, чтобы ощущать себя лишними, мы хотели бы почувствовать, что эта экзистенция желанна и поддержана в мельчайших своих частностях абсолютной свободой, которую она обуславливает и которой мы желаем сами, нашей собственной свободой. Основа этой радости — в любви, когда она есть, в том, что мы чувствуем себя оправданными в своем существовании. С точки зрения Сартра, чудом, которое осуществила бы любовь, увенчайся она успехом — чего, возможно, и не будет — было бы именно избавление от этого чувства «излишнего» (*de trop*): быть, так сказать, оправданным в своем бытии, в некотором роде уйти от той реальной случайности, которая, как мы видели, лежит в основе концепции «Тошноты». Но это — недостижимый идеал. Сартр демонстрирует нам, к каким извращениям — мазохизму, садизму — любовь может приводить, если она не впадает в безразличие или не вырождается в ненависть. Впрочем, любой из этих опытов заключает в себе двойственность, способную привести к его разложению. Важно подчеркнуть, считает Марсель, то, что, к примеру, смерть другого, отнюдь не решает проблемы. То, чем я был для другого, закрепляется со смертью другого, и я безвозвратно остаюсь в прошлом, таким же образом я остаюсь в настоящем, если упорствую, продолжая придерживаться позиции, образа жизни, которые были осуждены другим. Смерть другого — точно так же, как и моя собственная смерть — необратимо конституирует меня в качестве объекта.

Совершенно очевидно, что вся эта сартровская диалектика, сила и ловкость которой неоспоримы, основывается исключительно на отрицании общения, того, что можно назвать «мы в качестве субъекта». Для Сартра слово «общение» лишено смысла.

В этом Марсель видит основной философский момент. Поэтому, утверждает он, речь может идти только об апроприации — и это именно в той сфере, где апроприация невозможна — в любви. Есть в этом нечто очень глубокое, что было понято задолго

до Сартра. Этой безжалостной логики можно избежать, лишь признав, что цель любви — отнюдь не овладение, а нечто совершенно иное. Марсель говорит, что здесь речь идет о природе коммуникации, и смысл ее требует уточнения.

Теперь самое время вернуться к той свободе, которая является предпосылкой всего того, о чем было сказано выше — мы постоянно говорили о *свободе другого*, — и задаться вопросом, в чем она состоит и каким образом утверждается. Сартр, не колеблясь, провозглашал в своих выступлениях, что он сегодня — единственный, кто вправе говорить об абсолютном, поскольку для него свобода — поистине абсолют. Марсель утверждает, что это в действительности самая невероятная аберрация, какую мы вообще встречаем у Сартра. Что же представляет собой эта свобода? Сартр дает ее определения, не всегда достаточно ясно. Когда он говорит, например, что это — свойство человеческого существа секретировать собственное ничто, или что это способность человека быть собственным обоснованием, нас не должны пугать эти формулировки. Обратимся здесь — как и в случае с экзистенцией — к описываемому Сартром опыту, в частности, в «Отсрочке». По сути, отсрочкой является и сама экзистенция в ожидании смерти, которая увековечит человека в его «бытии в себе». Существовать — это значит быть в отсрочке, пользоваться отсрочкой, сохранять возможность меняться, направлять свое будущее; это означает быть свободным. Вот каким образом свобода предстает Матье, накануне мюнхенских событий: «Вне. Все — вовне: деревья на набережной... все, что давит. Внутри — ничего, ни дымка. Нет ничего. Я: ничего. Я свободен, сказал он себе; во рту его пересохло».

Эти несколько строк выражают лучше, чем абстрактный жаргон «Бытия и ничто», то, что Сартр понимает под неантизацией: тот факт, что мне надлежит отрезать себя от этих вещей, от этой искусственности (*facticité*); на самом деле я всегда лишь этот отрыв, это преодоление, трансцендирование.

«Руки... именно потому, что он мог их видеть, они не были его: это были руки кого-то другого, вне, как деревья, как блики, дрожавшие в Сене, — отрезанные руки». «Он закрывает глаза — и они снова становятся его (руками)... Вне. Вне, прочь из мира, прочь от прошлого, прочь от себя самого: свобода — это изгнание, я осужден быть свободным».

Марсель полагает, что эту фразу следует выделить особо: «Я осужден быть свободным». Иными словами: для меня невозможно не быть свободным. К чему в действительности можно быть осужденным? Всегда и неизбежно — к потере чего-либо: жизни, чести, добра, свободы. Я могу быть осужден быть свободным лишь в том случае, если быть свободным — это потеря, лишение. И в самом деле, свобода для Сартра — это нехватка,

как, впрочем, и само сознание: она действительно — ущербность; и лишь путем некоего паралогизма Сартр умудрится в дальнейшем выдать эту нехватку за положительное условие появления мира, т.е. в целом придать ей созидательный смысл.

Но каким образом можно перейти от нехватки, неопределенности к собственно решению? Заметим, прежде всего, что речь не может идти о локализации свободы в решении, как это делала традиционная философия. «Свобода, — говорит нам Сартр, — совпадает в своей основе с ничто, находящимся в сердце человека... Для человеческого существа быть значит выбирать себя: ничто не приходит к нему ни извне, ни изнутри, он также не может ничего получать либо принимать.» Таким образом, «свобода — не бытие; она — бытие человека, иными словами — *ничто* его бытия. Если бы мы рассматривали человека изначально как полноту, было бы абсурдно затем искать в нем моменты или области психики, где он был бы свободен: это то же, что искать пустое место в сосуде, который был предварительно наполнен до краев. Человек не может быть местами свободным, местами — рабом; он свободен целиком и всегда — или он несвободен».

Разумеется, Сартру в результате приходится утверждать (часто — с помощью софистических аргументов), что даже там, где мы считаем себя детерминированными в своих поступках, мы в действительности свободны, т.е. — выбор за нами. Вспомним, в самом деле, что для Сартра свобода и выбор — эквивалентные понятия (зловещее заблуждение, полагает Марсель).

По мнению Сартра, мы не только не являемся приемниками других, мы не наследуем и себе. Мы всегда постигаем себя лишь в качестве совершающегося в данный момент выбора. Свобода же — это просто тот факт, что наш выбор всегда является необусловленным. К тому же подобный выбор абсурден, поскольку нет возможности не выбирать, — абсурден, ибо он лежит за пределами всех оснований. Наконец, свободный проект носит функциональный характер, это само мое бытие. Для каждого из нас существует изначальный проект, он может быть выявлен с помощью особого феноменологического метода, экзистенциального психоанализа.

Эти положения Марсель подверг принципиальной критике.

Во-первых, считает он, здесь, как и в других случаях, Сартр неправомерно использует понятие отрицаний. «Высвободиться» (*se dégager*) не означает отрицать, и слово «неантизация» здесь в высшей степени двусмысленно.

Но вот что еще серьезнее. Правомерно ли утверждать, что для человека быть — означает только делать? Нет ли здесь чего-то значительно большего, чем упрощение, — игнорирование того, что есть в нашей человеческой ситуации наиболее глубокого, отличительного? Как может быть законным игно-

рирование той оппозиции, которую мы обычно воздвигаем между тем, что есть человек и что он делает? Не становится ли здесь очевидной вся недостаточность, неудовлетворительность сартровской онтологии?

В то же время не значит ли это утверждать, что бытие для себя не находит никакой опоры в том, чем оно было в своем прошлом — не значит ли это стремиться опровергнуть *опыт*? Здесь мы сталкиваемся с бесконечно важной проблемой. Складывается впечатление, что никто не был способен меньше, чем Сартр, понять, что может означать для сознания *получать* и, соответственно, что есть дар (*le don*). Для доказательства достаточно того столь поразительным образом деформирующего анализа, которому он подвергает великодушие. «Давать, — говорит Сартр, — означает присваивать путем разрушения, используя это разрушение в целях порабощения другого». Дар — это средство порабощения посредством разрушения некоего объекта. Это не значит, что его разбивают: его только разрушают *в качестве своего*. Может ли подобное определение дать представление о том, что есть подлинный опыт дара?

Следующее замечание исключительно важно, подчеркивает Марсель: именно здесь мы видим воочию этот настрой, который является поистине метафизической гордыней; по сути у Сартра свободный человек отказывается *принимать*; можно сказать, что он даже перед самим собой намерен отрицать, что ему нечто дается.

Очевидно, что в подобной философии появление свободы, даже в виде ничто предстает столь же необъяснимым и куда более невразумительным, чем это творение, которое Сартр отвергает и которое вызывает у него лишь сарказм. На самом деле идеализм сочетается у Сартра с материализмом, вписывающимся в традицию французской мысли XVIII в. Однако в результате создается совершенно парадоксальная ситуация. Экзистенциализм, который исторически, у своих истоков, развивался как реакция против гегелевской системы, — мы видим его теперь, пишет Марсель, выбивающимся наружу, гораздо *ниже* изначального уровня. Действительно, слишком очевидно, что даже с точки зрения Гегеля, концепция бытия *в себе* помещается на самой низкой ступени диалектики. Неизменный тезис Сартра гласит к тому же, что человек — это бесполезная страсть, или, еще, что он тщетно стремится осуществить невозможный синтез человеческого бытия в себе и для себя. Человеческий проект — это неизбежно терпящий крах проект самообожествления.

Этот тезис не безоснователен. Абсолютно верно, что неискоренимое влечение явно побуждает человека придавать себе атрибуты божественного, и сам прогресс техники явно дает вселяющее тревогу подтверждение этим искушающим посулам.

Признать существование и опасность этого искушения тем легче, чем тверже будет предварительно заявлено о реальности и опасности этого искушения, чем тверже будет полагаться экзистенция и трансцендентность Бога. Здесь же мы, напротив, сталкиваемся с как нельзя более открытым агрессивным атеизмом. Уже в «Бытии и ничто» можно обнаружить в зародыше доказательство несуществования Бога, которое демонстрирует в творчестве Сартра основу стойкого, исключительно язвительного рационализма.

Не этой ли злой иронией вызвано в значительной мере то обстоятельство, что эта философия сегодня так яростно нападает на религиозное сознание?

Марсель рассказывает, как он вызвал изумление и даже негодование среди почитателей Сартра, отнеся его философию в разряд «технологий порабощения» («les techniques d'aviilissement»), иными словами, технологий, более или менее сознательно ведущих к последовательному обесценению человека. На первый взгляд это выглядит парадоксальным: ведь Сартр, казалось бы, напротив, постоянно превозносит человека, человеческую свободу перед лицом абсолютной абсурдности Вселенной». Однако вспомним, как действовали вожди фашистской диктатуры в Германии, Италии и других странах: там тоже народу без меры курили фимиам, а между тем, сколько презрения таила в себе эта хвалебная риторика! К тому же нам слишком хорошо известно, во что эти диктатуры превратили население Германии и Италии. Нечто подобное этому Марсель усматривает во взаимоотношениях Сартра и его сторонников с человечеством, которое они так ревностно восхваляют. По его мнению, Сартр снижает цену свободы, помещая ее повсюду. В замечательном рассказе, только что опубликованном Пьером Бостом, «Господин адмирал скоро умрет», есть фраза: «Если свобода дается легко, тогда ничто ничего не значит». Можно предположить, что здесь автор книги «Бытие и ничто» станет уверять, что в его учении свобода отнюдь не является легким завоеванием. Но тогда ему надо отказаться от приведенных выше слов, которые мы встречаем в «Дорогах свободы», так же, как в «Бытии и ничто»: «Мы осуждены быть свободными». Если мы осуждены быть свободными, то отсюда следует, что свободными быть легко. Вероятно, можно возразить, что надо проводить различие между свободой и тем, как она используется. Однако здесь мы выходим за пределы доктрины: в самом деле, не будем забывать, что для Сартра свобода не имеет ничего общего с инструментом, которым я могу обладать и которому, следовательно, могу находить хорошее или дурное применение, ибо по Сартру, свобода — это наше бытие, или ничто нашего бытия.

Возникает и другой вопрос, тоже исключительно важный: это вопрос ценностей, реальности ценностей. С позиции Сар-

тра эти ценности не могут быть заданы иначе как изначальным выбором: другими словами, неизвестно, каким образом, с его точки зрения, они могли бы быть *признаны*. «Моя свобода, — выразительно подчеркивает Сартр, — единственное основание ценностей, и ничто, абсолютно ничто не может оправдать принятия мной такой-то ценности, той или иной системы ценностей. Как существо, благодаря которому ценности существуют, я не подлежу оправданию. И моей свободе тревожно быть безосновным основанием ценностей». Невозможно выразиться более категорично: но надо задаться вопросом, не выступает ли здесь Сартр против потребностей той самой человеческой реальности, которую он между тем претендует не конструировать, но обнажить, вывести на свет.

Приведу пример, чтобы не задерживаться в подобной сфере абстракций: мы знаем очень хорошо, и это было заявлено им самим, что в третьем томе «Дорог свободы» Сартр собирается прославлять героев Сопrotивления. Но ввиду того, что Сартр отвергает ценности, или, по крайней мере, признает необъективный характер ценностей, хотелось бы знать, на основании какого принципа он устанавливает различие между людьми, с одной стороны, безусловно введенными в заблуждение, но очень отважными, вступившими в антибольшевистский легион, — и борцами Сопrotивления? Если не признавать, что существует действительная ценность вещей, что ценности реальны, то абсолютно невозможно установить такое различие.

В действительности, как отмечает Марсель, поступки бывают либо сообразны с ценностями, либо, в каких-то случаях, противоречат им, причем чаще всего это противоречие болезненно мной ощущается. Здесь следует задаться вопросом, не ввел ли Ницше своей концепцией сотворения ценностей принцип заблуждения и смерти в философию? Возможно, однако, что при всех негативных сторонах, позиция Ницше не столь неприемлема для Марселя, как сартровская, поскольку она, по крайней мере, исключает всякий рационалистический и материалистический фон, который Марсель обнаружил у Сартра.

По глубокому убеждению Марселя, современный экзистенциализм — на перепутье: в конечном счете, он вынужден или отречься от себя, или преодолеть свои пределы. Он просто-напросто отрицает себя, когда впадает в материализм ниже диалектического; и напротив, он трансцендирует, или стремится к трансцендированию там, где он выходит, быть может, не *на*, но *в направлении* к над-человеческому опыту, который, по всей очевидности, не может стать истинно и прочно нашим по эту сторону смерти. Конечно, Сартр подверг убедительной критике концепцию «бытия к смерти», играющую столь важную роль в хайдеггеровской философии; однако очевидно, что

его собственная позиция ничуть не лучше, и что она столь же туманна. Поэтому и здесь неизбежно возникает дилемма: или это утверждение абсолютной смертности человека является выражением экзистенциального зарока, и тогда оно неизбежно будет носить субъективный характер, — или оно предполагает в своей основе объективный сциентистский реализм в подходе к смерти, вульгарный материализм, также находящийся на инфраэкзистенциальном уровне философской мысли.

По мнению Марселя, трудно ожидать какого-либо изменения в сути учения Сартра. Для того, чтобы такое изменение было эффективным и не ограничивалось одним лишь освещением, надо, чтобы были пересмотрены сами принципы его философии: однако ничто в данный момент не позволяет предвидеть подобный пересмотр. Напротив, все дает основание думать, что его позиция будет только крепнуть и ужесточаться. Единственный вопрос, который временами хотелось бы задать, говорит Марсель, это не пойдет ли Сартр в какой-то момент на сближение с марксистами; что, правда, вовсе не значит, что последние, весьма к нему нерасположенные, будут счастливы принять его в свои ряды. Это покажет ближайшее будущее. А пока у Сартра — перспектива, непосредственно или через усердных вербовщиков, множить число своих учеников, — и слишком часто — жертв, черпая их в рядах дезориентированной, анархиствующей молодежи.

Аннотация

В статье рассматривается столкновение философско-этических позиций Г. Марселя и Ж.-П. Сартра. Отмечается высокая оценка Марселем ряда категорий сартровской философии (категория экзистенции, анализ «взгляда со стороны» и др.), которые, по мнению Марселя, прочно войдут в современную философию человека. Однако ряд положений Сартра (о богооставленности человека, его одиночестве во Вселенной, обреченности на выбор, не имеющий никаких опор в духовном мире, абсолютном, негативном характере свободы) Марсель как христианин подвергает критике.

Ключевые слова:

экзистенция, *mauvaise foi*, взгляд со стороны, свобода, выбор, другой.

Summary

The article considers the collision between the philosophical and ethical positions of G. Marcel and J.P. Sartre. The author says, that a number of concepts (as an existence, *mauvaise foi*, *le regard d'autrui* etc.) were appreciated by Marcel, others (as a solitude in the universe, being doomed to choose without any support in the spiritual world, absolutely negative nature of freedom) were criticized by Marcel as a cristian.

Keywords:

existence, *mauvaise foi*, *le regard d'autrui*, freedom, choose, another.