**Оглавление**

Введение

IФилософия М. Хайдеггера

II Философия Ж.-П. Сартра

Список использованных источников литературы

**Введение**

Упоминание об экзистенциализме (или «философии существования», как он первоначально именовался) впервые появилось в конце 20-х годов XXв. Это идеалистическое течение, поначалу казавшееся представителям тогдашней академической мысли бесперспективным, вскоре вылилось в крупное идейное движение. Его ведущие представители: М. Хайдеггер и К. Ясперс — в Германии, Ж.-П. Сартр, А. Камю и Г. Марсель — во Франции.

Тип философствования, который культивировал экзистенциализм, был необычным. Его представители не пытались проникнуть в методологические тайны науки, раскрыть природу искусства, морали и религии, предложить новые глобальные философско-исторические конструкции. Они ставили в центр внимания индивидуальные смысло-жизненные вопросы (вины и ответственности, решения и выбора, отношения человека к своему призванию и к смерти) и проявляли интерес к проблематике науки, морали, религии, философии истории в той мере, в какой она соприкасалась с этими вопросами. Экзистенциализм — философское выражение глубоких потрясений, постигших буржуазную цивилизацию в эпоху империализма. У поколения западной интеллигенции, пережившего первую мировую войну, обманчивую стабилизацию 20—30-х годов, приход фашизма, гитлеровскую оккупацию, эта философия вызвала интерес прежде всего потому, чтобы обратилась к проблеме критических, кризисных ситуаций, попыталась рассмотреть человека в его «хождениях по мукам», в претерпевании жестоких исторических испытаний.

Буржуазная философия классического периода ставила в центр внимания духовную активность людей, реализующуюся в научном и художественном творчестве, в создании и совершенствовании политических учреждений. Экзистенциалистская философия сосредоточена на проблеме духовной выдержки человека, заброшенного в иррациональный, вышедший из-под его контроля поток событий.

Экзистенциализм вырос из глубокого кризиса буржуазной цивилизации, он не был непосредственной, первичной реакцией на него. Наиболее прямым выражением кризиса явились упадок и сложные превращения прогрессистски-оптимистических буржуазных концепций истории, образовавшие почву, на которой вырос экзистенциализм, и сделавшиеся вместе с тем объектом его критики.

Историю экзистенциализма как сложившегося философского направления можно датировать с 1927 г., когда в Германии вышла в свет работа М. Хайдеггера «Бытие и время». Вскоре после этого появляются трехтомная «Философия» К. Ясперса и уже упоминавшаяся работа «Духовная ситуация эпохи». В этих произведениях получает оформление экзистенциалистская концепция личности.

**I Философия М. Хайдеггера**

Человек понимается в экзистенциализме прежде всего как существо, приносящее жизнь в жертву своему предназначению. «Готовность к самопожертвованию» есть изначальное определение личности. Согласно экзистенциализму, человек готов на самоотречение вовсе не потому, что существует идеал, стоящий жертвы. Он просто не в силах существовать, не посвящая чему-то свою жизнь: такова его фундаментальная предрасположенность, первичная по отношению к наличию любых целеуказаний. Осознавая свою бренность, человек устремляется к вечному, но не к бесконечной длительности (не к бессмертию души и не к бессмертию человеческого рода), а к надвременной значимости безусловного принципа. Абсолютная убежденность — таково направление, в котором течет внутреннее время.

Эта тема и стала главным предметом размышлений М. Хайдеггера. История есть для Хайдеггера история того, с чем встречается человек в своем стремлении к безусловному.

В так называемых «традиционных обществах» единичный человек удовлетворял свою тоску но вере благодаря истине откровения. Именно она, по мнению Хайдеггера, обеспечивала устойчивость сельской общины и слаженность внутреннего мира патриархального крестьянина. Однако в ходе секуляризации религии символы откровения потеряли значение для огромного большинства людей. Человек оказался перед лицом мира без бога, или «ничто». Но такое отсутствие сущего, но Хайдеггеру, обладает притягательностью подлинного бытия. В том, что уже отсутствует, наличествует подлинная мера тоски человека по безусловному.

Житейский страх выражается в боязни потерять жизнь или определенные жизненные блага. Онтологический страх — это боязнь не найти такого предназначения, ради которого человек добровольно жертвует своей жизнью и благами. Благодаря основательности, первоначальности этого страха и устремленности к «ничто» человек, по словам Хайдеггера, трансцендирует за пределы истории, разрушает, отбрасывает или «выносит за скобки» все относительные достоверности, которые она ему доставляет.

Куда же приводит человека это траисцендирование? Есть ли надежда, что он доберется наконец до безусловного?

Безусловное, говорит Хайдеггер, находится совсем близко. Оно в нас самих, оно открывается человеку не в исторических целеуказаниях, не в символах религиозного мифа, а в его собственных безотчетных, но неоспоримых действиях. Этим действиям Хайдеггер дает общее название — «экзистирование». Экзистировать — значит «быть вне себя» (приставка «эк» означает «вне»), быть в экстазе, выходить из берегов своего упорядоченного сознания, эмпирического кругозора, социально организованного опыта. В экстатическом действии индивид как бы выплескивает наружу свою темную, непроясненную, но окончательную веру.

Хайдеггер (в согласии с обыденным языком) называет убеждение, присутствующее в живом восприятии, настроением. Человеческие настроения мимолетны, но вместе с тем они обладают как бы сверхсубъективной прочностью: человек не властен над ними, не является их инициатором. Если человеку удастся ощутить, «высветить» то единое, что проявляется в беспорядочном потоке его настроений, он придет к осознанию своей «фундаментальной настроенности». Индивид, по Ясперсу, «трансцендирует от себя как эмпирической индивидуальности к себе как самобытной самости» . Это человек, каков он есть, в его отличии от того, что думают о нем другие и чем он кажется себе самому. Такова экзистенция.

Экзистенция — это судьба-призвание, которой человек беспрекословно, стоически подчиняется. История же — это судьба-ситуация, которую он безропотно, стоически переносит. Данное противопоставление составляет, на наш взгляд, один из существенных принципов экзистенциализма; оно возникло в качестве реакции на исторический фатализм вообще, и прежде всего па пессимистический фатализм О. Шпенглера, который требовал от человека подчинения неотвратимой перспективе заката цивилизации.

**II Философия Ж.-П. Сартра**

В 1939 — 1945 гг. центром экзистенциалистского движения становится Франция. Именно в этот период создают свои наиболее значительные произведения Ж.-П. Сартр, А. Камю и Г. Марсель. В центре нашего внимания будет прежде всего философия Ж.-П. Сартра. Для этого есть несколько причин.

Во-первых, Ж.-П. Сартр — единственный из основоположников экзистенциализма, кто сохранил вплоть до последнего времени серьезное идеологическое влияние на массовые аудитории. Для молодого поколения он зачастую вообще олицетворяет экзистенциализм (или легенду экзистенциализма, поскольку сам Сартр уже давно не причисляет себя к этому философскому направлению).

Во-вторых, в творчестве Сартра наиболее отчетливо выразилась та противоречивость, склонность «то к блестящим, то к скандальным парадоксам» (Маркс), которые роднят экзистенциализм с мелкобуржуазным сознанием.

В-третьих, Сартр — наиболее радикальный представитель атеистического крыла экзистенциализма, творчество которого дает большой материал для понимания того, как это течение (не в его религиозных ответвлениях, а именно в его претензии на философскую самостоятельность) относится к религии и вере.

Своеобразие Сартра в том, что в середине 30-х годов он сам был приверженцем того благодушного историцистского оптимизма, который немецкие экзистенциалисты изобличали в других. Не разделяя официальных буржуазных иллюзий, исповедуя леворадикальные общественные идеалы, Сартр вместе с тем наивно (и вполне в духе буржуазной философии истории) уповал па то, что идеалы эти полностью обеспечены общественным прогрессом. Кризис 1929—1933 гг. и тот был воспринят им как этап, через катаклизмы и бедствия которого общество придет к таким формам жизни, о которых мечтала радикальная французская интеллигенция.

Депрессия, последовавшая за кризисом и сопровождавшаяся такими явлениями, как победа фашизма в Германии, консолидация реакционных сил в самой Франции, установление здесь беспринципного, постоянно пасующего перед монополиями политического порядка, привело Сартра к глубокому внутреннему надлому. Прогрессистские иллюзии сменяются протестом против всякого доверия к «разумности действительного», протестом, который у Сартра, ополчающегося против собственных недавних заблуждений, принимает особенно решительную, отчаянную, максималистскую форму.

Протест против идеи «разумности действительного» тесно связан в творчестве Сартра с проблематикой атеизма. В 1950 г. в работе «Экзистенциализм — это гуманизм» он прямо заявит, что экзистенциализм, как он его понимает, «есть лишь попытка извлечь все выводы из последовательной атеистической позиции». Соответственно важнейшую задачу своей философии Сартр видит в критике атеизма непоследовательного, который, нападая на религию, сам оказывается во внутренней зависимости от нее. Главной формой этого непоследовательного атеизма, наследующего религии прежде всего в моральном отношении (в стремлении смирить и обезволить человека), он и считает веру в разумность самого бытия.

Вера эта есть как бы диалектическая хитрость процесса секуляризации и впервые вынашивается такими половинчатыми формами протеста против традиционного религиозного мировоззрения, как деизм и пантеизм. Отрицая личного бога христианства, трансцендентного и потустороннего, они одновременно утверждают бога в качестве структуры и смысла этого посюстороннего мира, представляют последний в качестве богоустроенного, насквозь проникнутого благим (на человека рассчитанным) промыслом. Данная установка находит завершение в спинозизме, отождествляющем бога и природу.

Путь к искоренению историцистского легковерия Сартр видит в радикальной версии обезбоженности жира, в утверждении такой картины бытия, которая не оставляла бы места ни божественному промыслу, ни его многоликим суррогатам. К последним Сартр относит любые представления об упорядоченности и цельности мира, о наличии в нем закономерности, о самодвижении материи. Тем самым Сартр распускает все структуры, которые обеспечивают действительную независимость мира от сознания, т. е. противостоят практическому субъективизму человека, его волюнтаристическим действиям.

Эта версия мира получает окончательное завершение в главном труде Сартра «Бытие и ничто» (1943) в концепции «в-себе (бытия)».

Мир, согласно Сартру,— это «универсальное не то», полное отсутствие чего-либо, соответствующего человеческим ожиданиям, образам, понятиям. Быть реальным — значит оказываться чуждым сознанию, совершенно «случайным» (противоположным столь охотно предполагаемой упорядоченности мира), а в пределе — абсурдным. Только такое понимание мира соответствует, по мысли Сартра, подлинному атеизму, последовательному убеждению в том, что бога не существует.

Другой стороной этой же «радикально атеистической» темы является сартровская версия самой субъективности человека.

Если мир ни в чем не похож на бога и даже в малейшей степени не позволяет уповать, рассчитывать, полагаться на него, то логическим следствием, этого должно быть отрицание за миром и всякой способности воздействовать па человека, побуждать его, определять его поступки. Этот крайний вывод и делает Сартр. Представление о детерминированности человеческого поведения порицается им как предрассудок, последний пережиток религиозной веры в предопределение. Тайна человеческого поведения состоит в его абсолютной необусловленности, спонтанности, индетерминизме, и всякая попытка подставить под поступок принуждающую силу обстоятельств или внутренних склонностей есть, согласно Сартру, не более чем уловка. В уловке этой выражает себя то же малодушие, тот же страх перед личной ответственностью и риском, который когда-то приводил человека на стезю религиозного фатализма. «Всякий детерминизм в психологии, — объявит Сартр в «Бытии и ничто», — является не столько теоретической концепцией, сколько в первую очередь поведением, стремящимся оправдать себя, или, если угодно, обоснованием всякого поведения подобного рода». Поэтому с человека можно спрашивать за все, что он совершил, не делая никаких скидок на обстоятельства его жизни или прирожденные ему склонности, инстинкты, предрасположения.

Миру как «в-себе (бытию)», в котором нет ничего похожего на намерение и тенденцию, противостоит у Сартра человек в качестве чистого «для-себя (бытия)», которое является сплошной преднамеренностью и тенденцией, «проектом», как выражается Сартр. Он развивает психологически недоказуемую теорию, согласно которой у человека вообще не бывает непроизвольных действий, а действия, представляющиеся таковыми, на деле являются лишь лицемерно-скрытными преднамеренными актами.

Концепция мира как «в-себе (бытия)» и человека как «для-себя (бытия)» разрабатывается Сартром в спорах с современными ему философскими направлениями (так, сартровская теория эмоций является критико-полемическим откликом на учение 3. Фрейда). Но действительным противником Сартра остается при этом классический буржуазный рационализм. Многие причудливые, темные формулировки в сартровских работах становятся совершенно ясными, если соотнести их со спинозистски-гольбаховским пониманием мира и человека.

Согласно Сартру, где-то в глубине души люди давно уже знают ту истину о мире и человеке, которую выявляет его «Бытие и ничто». Но даже после такого выявления они никогда не согласятся с жизненным смыслом этой истины. Знание о том, что мир не обладает спинозистски-гольбаховской структурой, неопровержимо, но и желание, чтобы он обладал ею (был хоть в какой-то мере богоустроенным, устремленным навстречу человеку), неизбежно. Между ними — отношение непреодолимого антагонизма, сознание которого рождает метафизическую тоску, которая оценивается Сартром как самое глубокое и адекватное переживание человеком своего положения и мире. «Именно в тоске человек осознает свою свободу... в качестве сознания бытия».

Тосковать, испытывать перманентное разочарование — значит, согласно Сартру, обладать философски трезвым, нормальным и истинным сознанием. Всякое иное общее настроение иллюзорно и патологично. Поэтому тоску, как она ни болезненна, надо удерживать, оберегать от замещения другими, пусть более приятными, но фальшивыми эмоциями.

Тоска определяется Сартром как «непсихологическая эмоция», т. е. как такое переживание, которое но может быть «отстранено» (вынесено в область извне наблюдаемых душевных состояний) и не указывает ни на какое иное, кроющееся за ним переживание. В этом отношении к тоске приближаются еще только две негативные эмоции: «дурнота» (ощущение абсолютной зыбкости мира, беспочвенности всех ожиданий) и скука (предчувствие заведомой несостоятельности; суетности любых практических начинаний). Что касается положительных — гедонистских — эмоций (радости, удовлетворенности, восторга), то они, по мнению Сартра, всегда более или менее поддельны, экзальтативны.

Классическая буржуазная философия, видела в гедонизме основной стержень человеческого поведения и определяла его как стремление достичь счастья и удовольствия и избежать несчастий, страданий и опасности. Сартр склоняется к тому, чтобы признать первую половину этой формулы лицемерной и излишней. Все теоретики гедонизма считают, что, если бы человеку пришлось выбирать между достижением счастья и предотвращением несчастий и опасностей, он безусловно предпочел бы второе. Сартр доводит эту установку до предельного выражения и трактует, гедонистское поведение просто как расчетливое избегание страданий, бедствии, угроз, как выражение витального страха. Состояние радости, удовлетворенности, благополучия (когда, по представлению Гельвеция, Гольбаха, Бентама, человек только и является самим собой) выступают у Сартра как моменты удавшегося самовнушения, когда страх временно стушеван и потеснен. Но сама эта маскировка есть собственное дело страха, его выражение. С этической точки зрения концепция Сартра относится к числу так называемых деонтологии — учений, противопоставляющих долг склонности и видящих сущность морали в ригористическом выполнении обязанностей. Более того, концепция Сартра есть, пожалуй, самая радикальная в истории философии версия деонтологии. Никто до него не ставил склонность так низко. Мысль Сартра состоит не в том, что человек от природы обладает некоторыми порочными и злыми склонностями, и не в том даже, что склонности его в большинстве своем порочны и злы.

В экзистенциалистской теории выбора речь не идет о содержательных предпочтениях и тем более о способах разрешения остро альтернативных практических ситуаций. Экзистенциалистское равнодушие к практическим альтернативам было продемонстрировано уже С. Кьеркегором, писавшим, что к ситуационным возможностям действия надо относиться по принципу «или — или все равно». У Сартра это равнодушие доводится до предела. Если освободить его этическую концепцию от половинчатых и компромиссных утверждений, то она предстанет перед нами как учение, утверждающее, что все позволено при условии последующего осуждения и расплаты. Можно убивать, шантажировать, использовать ни в чем не повинного человека в качестве заложника и т. д., если только индивид, замышляющий эти действия, по их совершении не намерен увиливать от ответа, ссылаться на обстоятельства, искать оправданий в своих неконтролируемых эмоциях и т. д. Мораль, таким образом, сводится просто к признанию своей полной подсудности.

В инквизиционных процессах обвинитель обращался к подсудимому от лица бога, который уже знает душу подсудимого, от которого ничего нельзя утаить. Это всезнание бога выступало как важный побудитель раскаяния. И в сартровском расследовании сознания процесс самоизобличения провоцируется и подстегивается всеведением, на которое обвинитель ссылается как на уже существующее, находящееся в самом человеке, но не принадлежащее ему, не являющееся его достоянием. И страх перед этим знанием невозможно определить иначе как божий страх. Именно он оказывается подоплекой всех действий сартровского индивида, самым последним из движущих им мотивов.

Такую трактовку подтверждают последние разделы «Бытия и ничто», в которых появляется трудно разъясни-мая категория «другого».

«Другой» — не просто другие люди, не индивид и даже не человечество в его родовых или общеисторических выражениях. «Другой» лучше всего ощутим, когда человек пребывает в одиночестве и совершенно не думает о чужих мнениях и оценках. Более того, суждения других, их укоряющие взоры лишь напоминают о существовании этого начала, несоизмеримого с людьми по своей проницательности. Если сознание этой несоразмерности теряется, если «другой» смешивается с другими, индивид вступает в бесплодный процесс борьбы за чужое признание или за навязывание ближним своих суждений о них.

Сартровского «другого» нельзя увидеть; как таковой он не актуализируем: в нем пет ничего от окружающего бытия. «Другой», говорит Сартр, есть просто направленный на меня взгляд, пронзающий и вездесущий. Индивид ощущает лишь наличие этого взгляда, но никогда не может воспринять его выражения, содержания, его оценки и приговора. Если бы человек хоть однажды оказался способен на это, им овладел бы ни с чем не сравнимый парализующий ужас. Не случайно в «Бытие и ничто» Сартр вспоминает миф о Медузе Горгоне, лицезрение которой обращало людей в камни. Ужас восприятия «другого» не есть обычная эмоция страха, являющегося лишь предчувствием опасного и невыразимого; это неразделимое единство приговора и кары, ощущение, аналог которому можно найти, пожалуй, лишь в древнейших переживаниях табу. Только чистосердечное признание способно сделать переносимой для человека встречу с этим испепеляющим знанием его порочности.

В концепции «радикального атеиста» Сартра «другой» появляется как упаднический, парадоксалистский образ бога, и не так уж трудно установить, из какого культурно-исторического материала он выделан. Перед нами реликт иудео-христианского трансцендентного божества, то, что осталось от его всесовершенства после того, как буржуазный деизм и пантеизм экспроприировали бога в пользу природы, передали ей его творческие возможности, его разумность и благость. Бог стал полностью несубстанциональным, лишенным способности к чуду, к виутримирскому содействию и помощи. От него уцелела лишь способность испепеляющего всевидения, олицетворенная когда-то в библейском символе грозного «божьего ока».

В этом значении и удерживает образ бога философия Сартра. Бог фигурирует здесь как неусматриваемый, не-именуемый, лишенный всякого места и положения. Он наблюдает за человеком из самых глубин сознания. И вместе с тем он сохраняет свои божественные прерогативы по типу влияния на человеческое поведение. Сознательность, ответственность и выбор, как их определяет Сартр,— это структуры специфически понятой богоугодное или послушничества. Субъект его философии телеологически ориентирован па страшный суд.

Сартровская концепция бога — по причуда. Она показывает, что религиозное мировоззрение не преодолено буржуазной культурой не только в области философии природы (по преимуществу натуралистической, механико-детерминистской), но и в сфере гуманитарных интерпретаций человеческого поведения (по преимуществу морализаторских и фискальных). Сартр делает очевидным этот факт, поскольку его философия является своего рода критико-полемическим «перевертышем» домарксова метафизического материализма, последовательным идеалистическим коррелятом этого материализма.

Сартр обнаруживает, наконец, насколько глубока скрытая религиозность современного мелкобуржуазного интеллигента, в каких причудливых антитеистских формах она может храниться, быстро восстанавливаясь в критических общественных ситуациях и как бы целиком заполняя собой сознание.

Лишенный всех признаков бытия бог-«другой» образует смысловой центр сартровской деонтологии: от него исходит само сознание обязанностей в их отличии от склонностей. Однако лишь сознание обязанностей, но не сами обязанности. Бог держит человека в постоянном ощущении долженствования, никак не возвещая ему, что именно он должен делать. Бог не представлен больше ни каноном, ни образцом поведения, каким прежде был Христос, ни мистическими откровениями.

Поэтому о форме своих обязанностей сартровскому послушнику приходится умозаключать из характера своих предчувствий божьего суда (эта форма, как мы уже показали, есть «полное чистосердечное признание» и готовность к ответу), о содержании же обязанностей он может составить лишь негативное представление. В мире бог наличествует для него как ложь о боге: как спинозиански-гольбаховская версия «разумной природы» и фатально подчиненного ей человека. Соответственно содержательной максимой сартровского индивида становится возможно большее практическое противостояние этой версии мироздания.

Если обычный практик нацелен на максимальную «реалистичность» поступка, на то, чтобы его действие оправдывалось внешними обстоятельствами и внутренним интересом, то практик в сартровском смысле слова ищет как раз предельно неоправданного, нереалистичного, нецелесообразного действия. Пределом его упований является до конца нерассудительный, рискованный, авантюристический поступок.

Авантюристический акт занимает в концепции Сартра такое же место, как экстаз у Хайдеггера (более того, с психологической точки зрения переживание авантюры может быть описано только как экстатическое). Однако основной акцент Сартр делает на самом поведенческом безрассудстве.

Безрассудство — это «праздник существования»: в нем реализуется необусловленный, спонтанный «проект» индивида, сама его свобода; «иррефлективное» сознание воплощается в чем-то сущем, находящемся среди вещей и обстоятельств.

Однако Сартр подчеркивает труднодоступность и даже недостижимость «экзистенциального праздника». Экстатическое состояние у Хайдеггера мыслилось как посильное для человека и в принципе зависящее лишь от ого личностных установок. Лейтмотивом экзистенциализма Сартра является тема тщетности усилий, бесплодия и обреченности человека. «Проклятие» — один из любимых терминов этого «радикального атеиста». Человек проклят быть необусловленно свободным существом, он дважды проклят искать эту свободу под страхом приговора-возмездия во взгляде «другого», он трижды проклят по найти ее.

Все это, вместе взятое, легко отливается в комплекс богоненавистничества. «Атеизм» Сартра, по строгому счету, является антитеизмом: он резюмируется не в трезвой и уверенной констатации отсутствия бога, а в идее бога, виновного в своем отсутствии.

Сартровская категория «в-себе (бытия)» оказалась надежным философским заслоном на пути историцистских увещеваний. Его «Бытие и ничто» было воспринято французской интеллигенцией как философский манифест антиколлаборационистской мысли.

В конкретной обстановке 1942 г. категория «в-себе (бытия)» обрела смысл философского запрета: она запрещала апеллировать к человеку от лица познаваемой истории и тем самым искушать его на приспособленчество. В качестве антиколлаборационистской: аргументации использовалось указание на то, что «в-себе (бытие)» не испытывает «чувства недостатка». Никакая вещь сама по себе не стремится к тому, чтобы быть «полнотой» или «целостностью», не испытывает внутреннего напряжения, мучения, стремления к восстановлению разрушенной целостности. Конкретная ситуационная направленность этой идеи станет ясной, если принять во внимание, что коллаборационисты в своей агитации сплошь и рядом отправлялись от «объективных потребностей национальной экономики, страдающей от разрухи», от «мучений национального организма, израненного войной», от «истощения культуры» и т. д.

Но «чувство недостатка», «отсутствие» или «ничто», утверждает Сартр, имеет смысл лишь по отношению к актуальному сознанию человека. «Ничто» есть коррелят нереализовавшегося ожидания (опережающего представления, или «проекта» реальности), на которое способно только «для-себя (бытие)». В этом смысле можно говорить об «экономике, страдающей от войны», только обладая привычным представлением мирного времени, которым человек вправе поступиться (как и всяким другим субъективным воззрением), если на то будут внутренние основания. «Чувство недостатка», «пробела», «проблемы» определяется личной установкой, а не наоборот. Поэтому бессмысленно аргументировать от «объективных проблем».

Эта ложная, субъективно-идеалистическая концепция казалась морально оправданной в условиях сумасшедшей реальности оккупационного режима. Капитулянт оправдывает свою позицию тем, что победа захватчиков фатально неотвратима. Но, согласно Сартру, ход вещей кажется фатально неотвратимым лишь тому, кто капитулировал перед миром, предал свои убеждения. История сама по себе не может ни принудить человека, ни вовлечь его в грязное дело: реальность, как таковая, не содержит в себе «ничто», «вызова-проблемы». Все это вносится в мир «для-себя (бытием)», субъектом личного выбора и нравственной ответственности. «Человек...— пишет Сартр,— несет всю тяжесть мира на своих плечах: он ответствен за мир и за самого себя как определенный способ бытия... Поэтому в жизни нет случайности. Ни одно общественное событие, возникшее внезапно и увлекшее меня, не приходит извне: если я мобилизован па воину, это есть моя война, я виновен в ней, и я ее заслуживаю. Я ее заслуживаю прежде всего потому, что мог уклониться от нее — стать дезертиром или покончить с собой. Раз я этого не сделал, значит, я ее выбрал, стал ее соучастником».

От личной нравственной ответственности капитулянта не могут спасти и ссылки на ущербность его «человеческой природы», па внутреннее психологическое принуждение. Все, что может быть квалифицировано в качестве «врожденной психологии» индивида, находится, согласно экзистенциализму, за пределами нашего «Я». Личность, как таковая, противостоит своей «естественной психологической конституции» совершенно так же, как она противостоит внешним обстоятельствам и рациональным ссылкам на обстоятельства.

Рациональной осмотрительности и витальной трусости противостоит у Сартра мятежное безрассудство, берущее свое начало в непосредственности и аффективной категоричности восприятия.

Эта тема, как мы помним, была развернута Сартром в ходе обоснования категории «для-себя (бытие)». «Иррефлективное сознание» — эмоция-изготовка, коренящаяся в непосредственном восприятии окружающих событий,— и есть то содержание, которому «для-себя (бытие)» открыто в качестве «ничто». Оно (как и экстаз у Хайдеггера) есть единственный чистый источник, из которого может быть утолена наша жажда безусловного. Высшая нравственная обязанность личности состоит, согласно Сартру, в том, чтобы отнестись к обнаружениям «иррефлективного сознания» как к жизненным целеуказаниям: не просто раз-другой отдаться своему чувству, но и узаконить для себя данный способ поведения.

Если категория «в-себе (бытие)» в конкретных условиях 1942 г. представляла собой запрет, наложенный на капитулянтские увещевания, то категория «для-себя (бытие)» явилась санкцией стихийного и безрассудного протеста, «безумства храбрых»— этого.

В 50-е годы Сартр испытывает острую неудовлетворенность прежними работами, видит растущую непопулярность своего философского героя. В то же время Сартр не хочет отказаться от исходной идеи «Бытия и ничто», от мысли о трагическом разрыве между «в-себе» и «дли себя (бытием)».

Выход из затруднений он ищет на пути, вообще характерном для философского оппортунизма: пытается отыскать некую «третью реальность», стоящую между внешним миром и индивидуальной субъективностью человека и как бы соединяющую в себе черты обоих. Речь идет о надындивидуальном сознании, не сводимом к переживаниям отдельной изолированной личности и в то же время не обладающем абсолютной чуждостью «в-себе (бытия)», Сартр хочет открыть такие формы взаимопонимания и солидарности между людьми, которые не опирались бы на познавательные всеобщности, на категории, обеспечивающие постижение объективной структурности мира. Решая данную задачу, он апеллирует сперва к кантонскому пониманию транссубъективности мышления, как оно представлено прежде всего в «Критике практического разума», а затем к некоторым аспектам марксова учении об общественном сознании.

Обращение к этому богатому историческому наследию, выводящему далеко за пределы ситуационно-субъективистского горизонта «философии существования», поначалу плодотворно сказывается в творчестве Сартра. В 1955 г. он пишет одну из лучших своих работ «Что такое литература?», которая остро и интересно ставит вопрос об общественной природе формально всеобщих нравственных требований и, казалось бы, предвещает переход Сартра (пусть трудный и мучительный) на позиции материалистического понимания истории.

В дальнейшем, однако, сама тема общественного сознания получает у Сартра все более субъективистскую и вульгарную интерпретацию. Как это свойственно буржуазной социологии вообще, Сартр редуцирует общественное сознание до сознания «группового», а транссубъективность мышления — до структур межличных отношений, устанавливающихся в группах. Отличие Сартра от академических западных социологов состоит лишь в том, что он проводит резкую демаркационную линию между «функционирующими» группами, включенными в более или менее стабильный общественный порядок (Сартр называет их «коллективами»), и «свободно тотализирующимися группами», которые возникают в ответ на социальные дисфункции.

Сартровский «коллектив» и «свободно тотализирующаяся группа», по сути дела, представляют собой всего лишь надындивидуальные воплощения двух основных типов человеческого поведения, известных экзистенциализму до обращения к проблематике общественного сознания. «Коллектив» — это собрание индивидов, ведущих «неподлинное существование», единых в своем приспособлении к обществу, в своем витальном страхе и склонности к детерминистскому оправданию поступков. «Свободно тотализирующаяся группа», напротив, представляет собой целостность, составленную из субъектов «подлинного существования», солидаризирующихся в своем неприятии наличного бытия, в стремлении действовать вопреки критериям благоразумия и целесообразности. Новое у Сартра состоит просто в признании того факта, что ни «подлинное», ни «неподлинное» существование нельзя вести в одиночку; что расчетливо-осмотрительный индивид так же нуждается в конвенции со своими единомышленниками, как индивид, безрассудный из принципа,— в известном групповом пафосе.

«Свободно тотализирующаяся группа» интересует Сартра как гарант того экстаза и авантюристической активности, которые оказались непосильными для изолированного индивида, героя «Бытия и ничто». Только в слиянии с группой (только посредством включения в ее динамическую структуру) индивиду удается сбросить с себя иго своей малодушной рациональности и обеспечить высвобождение экзистенциального «проекта». Именно группа и качестве субъекта, «собранного ситуацией, структурированного своей собственной деятельностью... организованного руководителями, которых она сама для себя открыла п в личности которых обрела свое собственное единство»,— именно она, а не сам индивид выступает теперь в концепции Сартра в качестве действительного реализатора этого «проекта».

«Свободно тотализирующаяся группа» принимает на себя всю структуру «для-себя (бытия)», общество же как совокупность объективных, не зависящих, от сознания отношений и связей противостоит ей как прямой наследник и воплощение «в-себе (бытия)». Группа, пишет Сартр, опирается на «культурно-диалектическую динамику как аппарат, сконструированный в противовес всему царству практико-инертного». В этом смысле группа представляет собой полную противоположность природы, лишенном, но мнению Сартра, всяких диалектических зависимостей (к «природе» в этом смысле он относит и все то, что марксизм обозначает понятием общественного бытия).

«Свободно тотализирующаяся группа» оказывается, иными словами, организацией для осуществления давнишней: экзистенциалистской мечты; об освобождении от груза «вещественного», «инертного», «субстанциального», о полном практическом преодолении спинозски-гольдбаховского мира. Ее действия суть действия по коллективному упорядочению (и тем самым по надежному социальному обеспечению) экстаза.

В своих последних интервью Сартр заявляет, что не считает себя более мыслителем, который обладает правом учить и ориентировать массу, что единственно достойную интеллигента задачу он видит теперь в уяснении и выражении тех истин, которые радикализирующаяся масса сама открывает в своем жизненном опыте.

**Список использованных источников и литературы**

1. Буржуазная философия ХХ века/ Под ред. Митрохин Л.Н., Ойзерман Т,И. М.: Политиздат, 1974.335с.
2. Камю А., Сартр Ж.П. Сумерки богов, 1989.398с.
3. Вопросы философии [Текст]: научно – теоретич. журн. / учредитель Институт философии РАН.- 1994, №11.-М.: Наука, 1994.- ежемес.1994, №11.-10599 экз.