

Жан-Поль Сартр

Заметки по этике*

Но рассмотрим случай, когда средством является человек. Он также бывает востребован неким предприятием: если нужен судья, эксперт, капитан, то его качества обнаруживаются в объекте в свете целей, к которым тут стремятся. Однако начиная с момента, когда он принимается действовать, человек этот делает *своей* цель, которой он служит (за исключением случаев, когда он является ее рабом). Так он берет цель на себя и она становится его собственной целью. Он сразу же постигает и себя как необходимого для цели, и, подобно тому, как он берет на себя цель, он берет на себя и свое собственное существование как *ценность*. Он явился в мир, поскольку цель его призвала, но так как сама цель стала его собственной, он сам призван посредством этой цели. Так же внезапно внеположенность цели по отношению к средствам заменяется внутренним взаимным отношением: цель становится средством для средства. Она служит даже *необходимым средством*, ибо без нее и сами средства не существовали бы. Так старший сын в патриархальной семье порождается в качестве необходимого средства для продолжения этой семьи. Но явившись в мир, сам он приобретает как раз ту цель, которая породила его самого. Таким образом, он сам порождает себя, или, если хотите, он чувствует себя необ-

* *Sartre J.-P.* Cahiers pour une morale. P. NRF Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1983. С. 105–111.

ходимым. И в отличие от объекта, он не следует своему существованию в пассивном постоянстве, но, напротив, должен сам продолжать себя в существовании (на практике – посредством гигиены, заботы о себе, предусмотрительности, правильного питания; все это постигается в переживании, то есть сознании, которое само себя мотивирует), то есть он постоянно выступает как «долг быть» для самого себя. Он поддерживает свою сущность и свою необходимость в свободе. Все это, естественно, зависит от цели. Если цель условна, то и необходимость средств условна. Если бы цель полагалась как субъективная, вся необходимость попала бы в сферу чистой субъективности, и существование средств обрело бы первоначальную искусственность. С другой стороны, если цель жестко очерчена, средства не могут быть оправданы иначе как через свои отношения с целью: скажем, деревянная планка оправдана, поскольку она метровой длины, 25 см шириной и выдерживает вес около 100 кг. Аналогично судья оправдан лишь со стороны своей функции, но не со стороны своих физических особенностей или личных качеств. Однако рассматривая случай человека-средства, можно избежать двух этих трудностей. Во-первых, цель по отношению к нему всегда *объективна*, поскольку она существовала и до него. То есть цель объективна, поскольку она прежде всего *цель для кого-то другого*. Это, разумеется, нисколько не мешает тому, что она будет целью для него, только будучи взята со стороны своей субъективности; именно беря ее на себя, человек действительно делает ее своей внутренней сущностью и может понять себя как своего собственного сына. Просто он обращает внимание на то обстоятельство, что он сам – средство для других, и следовательно, *изначально* средство. Таким образом он избегает субъективизации цели, настаивая на своей объективности для другого; поскольку же при этом он должен взять эту цель на себя, он объективирует тем самым и собственную субъективность, открываясь перед собственным взглядом как средство, изначально порожденное для этой цели, – следовательно, как тот, кому не приходится выбирать. Потому-то, если указать ему на субъективность цели, он будет настаивать на объективности средств (то есть себя самого), и обратно, если обратить внимание на его случайность и искусственность, он

поспешит представить себя как бы призванным объективной целью. Отсюда следует, что цель необусловлена; она является субъективизированной объективностью, абсолютным оправданием собственной жизни. Абсолютным подавлением своей искусственности. Ибо цель, пребывая здесь и сейчас, требует и средств тоже здесь и сейчас. Здесь и сейчас такой искусственности переходят в цель — или же исчезают вовсе. А цель, оставаясь человеческим произведением, задуманным людьми, требует человека в качестве средства (то есть нуждается в его глазах, руках, мозге, речи), и случайность отдельной особи поглощена целью. Что же касается того факта, что в человеке есть нечто и *сверх* цели, то есть нечто неоправданное, то об этом можно говорить в двух аспектах: либо забывая это «сверх» (когда человек не замечает цвета своих волос, не развивает черт своего характера, вообще не замечает ничего в себе помимо своей функции), и в этом случае, поскольку *существует* некое его предприятие в виде средства, он не сознает себя иначе как в качестве этого средства для достижения цели; так он в конце концов становится этой целью, даже если она переведена во внутренний план (но не субъективирована), — так судья становится самой *справедливостью*. Либо же, напротив, он будет рассматривать весь комплекс своих физических и моральных качеств как необходимые средства, чтобы быть средством. Например, его желания становятся правами, поскольку он не мог бы стать совершенным средством, не удовлетворяя их. Он имеет право и даже долг *отдыхать, развлекаться* и так далее. Или же, попросту, эти желания становятся абсолютными, поскольку они проистекают от абсолюта (когда он является этим абсолютным средством). Так абсолютное средство отождествляется с абсолютной целью и требует, чтобы все прочие относились к нему как к абсолютной цели, — во имя такой абсолютной цели, которой все они служат и абсолютным средством которой он является. Что же касается этой абсолютной цели, то в начале это *город*, затем, поскольку приходит время абстрактного империализма, для которого все люди равны, она становится *Богом* и его заместителем, монархом, который представляет собой божественное право, затем — *нацией*, позднее — *моралью*. И конечно, как можно отметить, это сделал Гегель, чьей диалектике я

следую здесь, постепенное развитие интериоризации. Однако в любом случае история остается несоизмеримой с подлинностью. Отождествить себя посредством абсолютного средства с моралью как абсолютной целью и представить себя как бы сотворенным собою же самим для реализации этой морали, или же отождествить себя с монархом, – и то, и другое равным образом неподлинно. *Во всех случаях* следует отметить глубинное малодушие такого подхода, поскольку он несмотря ни на что сохраняет объективную необходимость, которая, однако, интериоризована в этой субъективности, создаваемой собою самой. Конечно, она создает себя, но она вместе с тем и *призвана*. Ее существенное отношение с абсолютной целью предсуществует в акте решения, посредством которого она и обеспечивает свое порождение. И все же в самой основе абсолютной цели имеется некая сокрытая *данность*. Она *является* этой *целью*, в то же самое время являясь и призывом. Отождествляя себя с нею, человек, создающий себя сам, придает себе такое существование-данность. Он создает себя, поскольку был призван. Он определил себя сам к существованию в ответ на абсолютный призыв. Или же, другими словами, он был создан Богом, но лишь потому, что *был ему нужен*. Во всяком случае, речь идет тут об отношении сущностей «для себя» и «в себе», которые служат ориентиром поиска для всякого человека. Если он является существом «в себе» в качестве творения Божьего, значит, его называют существом «для себя» исходя из его основы. Если он является существом «в себе» в качестве творения Божьего, значит, его называют существом «для себя» исходя из его основы – Ничто. Если же он создан как существо «для себя» посредством неких случайных родителей, значит, причина, которая его призвала, сама была «в себе». Что действительно невозможно, так это синтез, то есть «для себя», которое является и существом «в себе», создавая себя «для себя», – или же существо «в себе», которое создает себя «для себя» в своем «существовании в себе».

Человек – это существо «для себя» (движение, отрицание), надеющееся на нечто «в себе» (существование и отдых), но он стремится быть покоем в движении или же движением в покое. Можно сказать, он хочет быть беспокойством в покое. Вот по-

чему оба подхода, которые ему предлагают, отстают от синкретического требования, которым он *есть* по своей сути. В той мере, в какой он является чистым движением — блуждающим и вынужденным (рабы, пролетариат) — он надеется на полное прекращение движения. Иначе говоря, раз движение — это обгон, то, что оставлено позади, — это препятствие, Зло, и он жаждет такого состояния мира, где коэффициент враждебности вещей (и других людей) был бы сведен к минимуму (такова Цель истории у Гегеля или у марксистов, таково американское Счастье). Однако следует заметить, что угнетенное сообщество стремится к такому полному, лишенному различий равновесию подобно тому, как индивид, вовлеченный в быстрое и слишком жесткое движение, надеется на полное равновесие и на Смерть как на чистое *существование*, лишенное различий. Потому эти идеалы никогда не бывают удовлетворительными. То, как представлена здесь цель, печалит: «Как, всего лишь *это!*» Гегель озабочен тем, чтобы и в высшей точке развития сохранить войны и беспокойство Духа, однако он делает это довольно неловко; Маркс предсказывает не конец истории, но конец некой Предыстории, однако то, что прежде всего бросается в глаза в коммунистических интерпретациях этого тезиса, — это состояние *покоя*, которое должно отрицать коммунистическое общество. Аналогично, индивид, удовлетворенный или хотя бы отчасти удовлетворенный своим движением, то есть тот, кто сам принимает решение относительно природы и коэффициента враждебности своих препятствий, считает это состояние идеальным для смертного: он полагает тем самым *жизнь*, то есть акт постоянного преодоления. Однако это подразумевает, что он также постоянно сохраняет препятствие: он любит Зло как противника, который позволяет ему утверждать себя (таков миф о Прометее: я не люблю человека, я люблю то, что его пожирает; таков Ницше и концепция вечного возвращения, которое подвергнуто отрицанию в постоянном желании превзойти себя). Только при этом сразу же видно (или он просто отказывается это видеть), что он любит *для себя самого* относительное зло (скажем, некоторые болезни или трудности, умеренное сопротивление вещей проекту, автором которого он является), но по сути прежде всего любит Зло *для других*. Поэтому можно лег-

ко и на законных основаниях упрекнуть его в том, что его мораль справедлива лишь в узких рамках избранного класса (отсюда возникает и подавление как таковое). Можно также показать, что поскольку Зло становится существенно необходимым средством для достижения Добра, то Зло становится существенным, а Добро переходит в разряд несущественного. Речь идет о том, что люди часто поддерживают дурной порядок вещей, чтобы иметь возможность быть чистым отрицанием этого порядка вещей. На практике же индивида часто толкают к тому, чтобы *создавать* дурной порядок, который он затем отрицает. Когда он составляет часть подавляющего класса, он *эффективно* участвует в Зле (например, оставаясь буржуа, он своим существованием вносит конкретный, особый и активный вклад в поддержание порядка подавления) и *неэффективно* – в Добре, поскольку это происходит через чистое отрицание. *Истина* Ницше – это профессор философии в буржуазном и полицейском государстве. *Истина* Флобера – это буржуа Руана. Они как бы объявляют человеку, что Зло будет длиться всегда, а диалектика лишь приводит их к тому, чтобы делать из Зла Добро. Именно это заставило Флобера отрицать Коммуну, поскольку она стремилась подавить буржуа, именно это сделало Монтерлана коллаборационистом. Они хотели длительной морали, то есть морали, участвующей в войнах, смерти и подавлении. Им иногда случается решать (Клодель в «Атласном башмачке»), что следует причинить Зло человеку, чтобы дать ему возможность преодолеть его и создать Добро. Они могут соскользнуть к чистому манихейству (антисемитизм), то есть к разделению мира на две противоположные силы, из которых ни одна не должна возобладать над другой, и к постоянному посредничеству Зла (которое рассматривается здесь в качестве первоначала). Возможен ли тут синтез? Без обращения в иную веру – разумеется нет, поскольку он должен быть синтезом сущности «для себя» и «в себе». Но если мы возьмем вопрос об обращении, освещение будет иным: 1) онтологическое понимание человека позволяет предполагать, что он всегда будет движением и потому – преодолением. Потому всегда останется и зло, то есть препятствие. 2) однако относительно этого зла мы предполагаем, что именно сам человек (по праву интер-

субъективности) решает о нем вопрос. Отсюда следует, что мы не можем ни знать, ни желать поддержания для него некоторого препятствия, которое является по сути *нашим* препятствием (подавление, войны, колонии и т.д.). Мы действуем (по отношению к такому человеку), *не зная* его целей, его Зла и его Добра. Все, о чем мы правомочны решать, все, что мы не можем помешать себе решить, — это *наше* Зло, которое для нас конкретно и современно. Нам не следует и предлагать ему Добро, поскольку возможно *наше* добро окажется для него Злом. Мы можем лишь попытаться абсолютно подавить его. Разумеется, мы определяем себя через борьбу со Злом; однако мы не определяем себя как подлинно эффективную сущность, пока мы не боремся со Злом всерьез; то есть не так, как если бы это был друг-соперник, погибели которого мы в глубине души не желаем, — но так, как если бы это была гадина, которую мы действительно хотим раздавить. Вот почему не подобает вставать на сторону тех, кто играет со Злом, но только на сторону тех, кто страдает. Однако это сразу же предполагает два противоположных требования, оба из которых необходимо сохранить. Первое — это определить *вместе с угнетенными* положительное Добро, в свете которого Зло выглядит дурным, такое доброе, которое с необходимостью гипостазировано как цель в будущем. Это *направляющая максима Действия*, его *регулирующая идея*. Такой идеей является Социализм (который, впрочем, необходимо определить далее исходя из творчества и свободы — то есть движения, а не исходя из счастья, — то есть покоя и смерти). Второе — это *не принимать всерьез* эту бесконечную Идею, поскольку она неминуемо остается в подвешенном состоянии в свободе людей будущего и не может быть для них абсолютной Целью, которую мы могли бы вписать своими действиями в мир вещей, — она может быть только *предположением*. Мы можем *навязывать* наше Добро современникам, но можем только *предлагать* его потомкам. Потому-то эта идея — нечто относительно-абсолютное, как и мы сами. А мы, пребывая *внутри* своей идеи, вместе с тем остаемся *снаружи* в силу ее конкретной конечности.

Революционер, как говорил Ленин, не имеет *морали*, поскольку его цель конкретна и его обязательства проясняются из цели, которую он ставит перед собой. А Гегель хорошо пока-

зал, что в маленьком античном городе место морали занимали конкретные узы, связывавшие гражданина с городом. Мораль уже по определению – это абстрактный факт: это цель, которую ставят перед собой, когда нет никакой цели. Это определенный способ обращаться с другими, когда с ними нет никакого иного отношения помимо чисто онтологического. Стало быть, она появляется, когда мое отношение к другому определено чисто формальным признанием его личности вообще. Однако его личность как таковая сама определяет себя через его свободу, она не является абстрактным признанием его свободы как возможности, а не как акта. Иначе говоря, она обязывает по отношению к свободе вообще как чистая потенция и оставляет неопределенным отношение, которое нам следует иметь с содержанием этой свободы. К примеру, никакая мораль не может нам сказать, как мы должны держаться по отношению к максиме революционера. «Ну отчего же, – возразят нам, – следует выяснить, не нарушает ли он в своей максиме всеобщих моральных правил». Пусть так. Но даже если в своих действиях он их не нарушает, нам не остается ничего иного, кроме как *выносить* эти действия, то есть быть пассивными по отношению к ним. Наконец, *невозможно*, чтобы революционер вовсе не нарушал правил морали, поскольку он как раз стремится установить с людьми конкретные отношения, и такое конкретное отношение, становящееся для него максимой, предполагает конкретные обязательства, которые противоречат формальным обязательствам морали. Кроме того, мораль, не имея никакого реального содержания, не постигает себя иначе как в статус-кво. И действительно, какими должны быть отношения, которые необходимо иметь в семье, *если предположить*, что семья существует и вы желаете ее сохранить (или же хотите ее преобразовать, что в конечном счете сводится к тому же самому)? И какими должны быть отношения, которые необходимо иметь с какой-либо моральной личностью, *если предположить*, что их можно строить вне каких-либо кланов, каст и классов, то есть идеально и не эффективно отрицая такие классы и кланы – иначе говоря, сохраняя их в неприкосновенности, но не желая замечать. Так историческое действующее лицо обходит мораль, не обращает на нее внимание: для него она

всего лишь чисто формальная игра отношений между юридическими личностями. Она появляется там, где останавливается политическое действие, религиозная жизнь, История. То есть мораль появляется в периоды, когда моральную личность определяет абстрактное право и когда реальная История выпадает из этого определения. Поэтому она кажется бесполезной. Однако конкретная цель, которую ставит перед собою историческое действующее лицо, в свою очередь предполагает определенную концепцию человека и его ценностей; невозможно быть чистым действующим лицом Истории без идеальной цели (реализм — это чистая пассивность, или оценка Истории такой, какая она есть). Но теперь уже более не является истинным, что для реализации цели допустимо использовать любые средства: их применение сопряжено с риском уничтожить саму эту цель. Так взаимно предусматривают друг друга антиномии морали и Истории, сопрягающиеся в понятии конкретной морали, которая подобна *логике эффективного действия*.

Перевод С.А. Исаева