

---

## КНИГИ У ПЕРЕКЛАДІ

---

Андерсон Томас\*

**ДВІ ЕТИКИ САРТРА:  
ВІД АВТЕНТИЧНОСТІ  
ДО ІНТЕГРАЛЬНОГО ГУМАНІЗМУ\*\***

**Скорочення часто цитованих праць Жана-Поля Сартра**

ASJ	Anti-Semite and Jew
БН	Буття і Ніщо: нарис феноменологічної онтології / Пер. з фр. В.Лях, П.Тарашук. – К.: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 854 с.
CDR I, II	Critique of Dialectical Reason, vols. I and II
D	«The Last Words of Jean-Paul Sartre», published in Dissent
DF	«Determinism and Freedom». This is the only portion of RL (below) published in English.
EH	Existentialism and Humanism
FI, I, II, III, IV	The Family Idiot, vols. 2, 3, and 4
MR	«Materialism and Revolution»
NE	Notebooks for an Ethics
O	«Jean-Paul Sartre et M. Sicard: Entretien», published in Oblique
ORR	On a raison de se revolter, discussions
RL	Lecture given in Rome, May 1964, available at the Bibliotheque Nationale, Paris
SBH	Sartre by Himself
SM	Search for a Method
SP-L/S	«Self-Portrait at Seventy», in Life/Situations
TE	The Transcendence of the Ego
WIL	«What Is Literature?»

---

\* Reprinted by permission of Open Court Publishing Company, a division of Carus Publishing Company, Chicago, IL, from *Sartre's two ethics: from authenticity to integral humanity* by Anderson, Thomas C., copyright © 1993 by Open Court Publishing Company.

\*\* Переклад з англ. В.В.Ляха.

## Розділ 7. ДРУГА ЕТИКА

В інтерв'ю, які він давав протягом останнього десятиліття свого життя, Сартр заявляв, що, відмовившись від своєї першої етики (приблизно в 1950-х рр.) як дуже абстрактної й ідеалістичної і ставши більш політично ангажованим, він спочатку сприйняв, подібно до багатьох комуністів, аморальний політичний реалізм. Це було виключно прагматичною позицією, яка оцінювала політику й акції лише в термінах їх політичної ефективності, зокрема в термінах їх сприяння або затримування приходу демократичного соціалізму і безкласового суспільства [1].

Це часто означало, як ми це виявили в «Критиці діалектичного розуму» (т. II), небажання з позицій моралі критикувати еволюцію соціалізму в Радянському Союзі й жахливі дії Йосипа Сталіна та/або Комуністичної партії з етичного погляду. Як я зазначав раніше, мета Сартра полягала в тому, щоб пояснити їх, і в цьому сенсі – виправдати, або як необхідні для становлення соціалізму, або, якщо не строго необхідні, то як прийнятні, оскільки здійснювалися єдиною існуючою країною чи партією, яка проголосила соціалістичні ідеали і мала якусь реальну надію на їх досягнення. Хоча йому було не просто в цій позиції, і він ніколи щиро не приєднувався до неї, все ж він каже, що він дотримувався її аж до 1960-х рр. [2]. Водночас він повернувся до розгляду етики і працював, щоб розвинути те, що назвав реалістичною матеріалістичною мораллю, яка ґрунтувалася на онтологічних засадах «Критики діалектичного розуму». Це і є та друга етика, яку ми будемо експонувати в цьому розділі.

Хоча Сартр зазначав, що протягом понад десяти років (з початку шістдесятих років до середини сімдесятих років) він написав багато нотаток для цієї моралі, а в якийсь час стверджував, що вона «цілком і повністю склалася в його голові», а в іншій – що вона з'явиться найближчим часом, жодну роботу, присвячену цій етиці, ніколи не було опубліковано [3]. Проте, можна знайти її слід у деяких опублікованих промовах, есе та інтерв'ю того періоду. Тільки нещодавно стали доступними рукописні замітки лекції Сартра, яку він надав в Інститут Грамші в Римі 23 травня 1964 р. до конференції під назвою «Етика і суспільство», спонсором якої була Італійська комуністична партія. Оскільки це єдина праця, яка пропонує

систематичний і докладний виклад другої етики, я буду обговорювати її найдокладніше [4].

Римський рукопис має статус, що значно відрізняється від інших неопублікованих і незавершених рукописів Сартра, на які я посилаюсь в цій книжці. На відміну від «Зошитів з етики» та другого тому «Критики діалектичного розуму», Римська лекція була публічно представлена її автором. Крім того, велику її частину було опубліковано ще протягом Сартрового життя, на відміну від будь-якого з двох інших рукописів [5]. Я вважаю, що це означає те, що, на його погляд, велика частина Римського рукопису була дуже близькою, якщо не повністю відповідною, до завершеної форми. (Моє власне прочитання дозволяє мені зробити висновок, що це той випадок, коли маємо понад 80 відсотків від неї.) Додайте до цього той факт, що не менший авторитет, а сама Сімона де Бовуар, посилається на лекцію в Римі як на «кульмінацію» етики Сартра [6]. Отже, вистачає підстав для розгляду її як визначального документу Сартрової другої етики. (Проте, попри всю повагу до С. де Бовуар, ми повинні пам'ятати, що, оскільки Сартр наприкінці свого життя розпочав третю етику, він, мабуть, вважав, що в його другому її варіанті чогось бракує.)

## Підрозділ 1. ПРОБЛЕМА

Цей короткий перший підрозділ з вищенаведеним заголовком задає тон і порушує проблеми, які Сартр мав намір обговорити. Він також забезпечує плавний перехід між «Критикою діалектичного розуму» (II) і самою лекцією, а також є коротким нагадуванням щодо розвитку соціалізму з позиції етики.

Вступна фраза Сартра є такою: «Для соціалізму настав історичний момент знову відкрити свою етичну структуру, або, скоріше, представити її» [7]. Він каже, що домарксовий соціалізм середини дев'ятого століття презентував себе як етичне вчення. Проте йому не вистачало строго наукового знання щодо матеріальної бази й соціальної структури суспільства, і, як наслідок, його концепція людства стає абстрактним, безмістовним ідеалом, повертається до ідеалізму. Після провалу повстання 1848 року, продовжує Сартр, революційні організації відмовилися від умоглядного погляду

щодо природи людини й прагнули до створення конкретних наукових знань про суспільство. Їхні зусилля завершилися визнанням Маркса, що класова боротьба є рушійною силою історії. З цієї точки зору, важливі питання пов'язані не з мораллю, а з ефективністю конкретних планів для досягнення соціалізму. З настанням радянської революції світові революційні організації були покликані захищати, будь-якою ціною, це особливе втілення соціалізму. Отже, під час сталінського періоду революціонер не міг бути критиком політики Радянського Союзу, побоюючись ослаблення історичного руху до соціалізму. Власний внутрішній обов'язок Радянського Союзу полягав у тому, щоб консолідувати революцію завдяки швидкій індустріалізації і підвищенню продуктивності праці. Вважалося, що становлення нових виробничих відносин формуватиме новий вид людської істоти. Проте, каже Сартр, такий погляд на речі означає «відправку етики у відпустку». Він не тільки позбавляє легітимності будь-яку моральну оцінку дій Радянського Союзу, він також передбачає, що нова людина і людяне суспільство, в тому числі його мораль, є просто необхідним продуктом економічної підструктури цього суспільства. Отже, мораль зводиться до простого епіфеномену людської поведінки, яка сама по собі повністю залежить від інфраструктури суспільства. Проте на XX з'їзді КПРС, після смерті Сталіна і наприкінці швидкої радянської індустріалізації, мораль було відроджено. Різні практики й політика Радянського Союзу було засуджено, і не просто як стратегічні чи тактичні помилки, а як морально невиправдані. Сартр з викликом припускає, що однією з причин відродження етичних оцінок є прагнення не допустити повернення до диктатури сталінського типу.

Перший підрозділ Римської лекції завершується викладом розробленого в «Критиках» діалектичного розуміння історії і наголошує на труднощах, пов'язаних з відновленням ефективності етичного виміру в соціальному світі, який конституюється відповідно до діалектичних законів. Проблема в тому, пояснює Сартр, що соціалістична етика може бути, і є, нав'язаною суспільствам, економічні системи яких не є соціалістичними. Так, наприклад, роблять революціонери, коли вони з позицій моралі критикують сталінське або капіталістичне суспільства в ім'я соціалістичних норм. До того ж, водночас, кожна мораль, у тому числі й соціалістична (і безперечно, включаючи усі соціальні формоутворення), є діалектично

зумовленою більш базовими структурами, особливо виробничими відносинами суспільства, в якому вона існує. Як же тоді моральний кодекс даного суспільства, який є результатом його конкретних підструктур, може легітимно застосовуватися для оцінювання інших суспільств із іншими підструктурами та з іншою мораллю? Ця дилема, зауважує Сартр, має бути вирішена таким чином, щоб не робити мораль настільки загальною й беззмисловою, що вона пропонувала б тільки абстрактний універсальний ескіз ідеальної людської істоти, яка не має жодного стосунку до реальних людей, які існують у конкретних історичних обставинах. Рішення має також уникати того, щоб робити мораль такою особливою або ідіосинкратичною (це моє слово, а не Сартра), що в ній повністю відсутні загальні моральні принципи, а відтак – вона застосовується лише до індивіда того суспільства, в якому він перебуває. У цьому випадку, зазначає Сартр, ми втрачаємо унікальний і специфічний характер моралі, бо вона зводиться просто до конкретних історичних фактів, які виражають поведінку людей у даному суспільстві. Сартр посилюватиме цю критику в другій частині своєї лекції.

Однак, перш ніж перейти до неї, зауважимо, що Сартр до цього мав дуже короткий огляд деяких подій з історії Радянського Союзу від революції і далі, в період сталінізму, які він обговорював протягом всієї «Критики діалектичного розуму» (II), але тепер це оцінюється з морального погляду. Його опис розвитку соціалістичної моралі, від ідеалізму до аморальних прагматичних відносин, відповідає його власній еволюції від ідеалістичної моралі до аморального політичного реалізму. Також очевидно, що він більше не перебуває в тій аморальній фазі, оскільки, на відміну від «Критики» (II), де він послав етику у відпустку, тепер він приєднується до тих, хто відновив етику і з позицій моралі критикував сталінську диктатуру. Вступна фраза Сартра – це не що інше, як заклик до саме такого відновлення етичного виміру соціалізму, який, за його словами, був занадто довго завуальований.

## Підрозділ 2. ДОСВІД МОРАЛІ

Сартр починає свій другий підрозділ з проведення феноменологічного аналізу морального досвіду для того, щоб встановити його специфіку. Він зосереджується на «загальній онтологічній

структурі» (DE, 242), що присутня в усіх різновидах такого досвіду (хай то будуть звичаї, зобов'язання, імперативи, або настанови), і яка зумовлює його нормативний характер в обох значеннях цього терміна: тобто, і як його прескриптивна характеристика, так і характеристика вірогідності. Сартр пояснює, що кожна норма, імператив або цінність (терміни не є взаємозамінними; норма – узагальнюючий термін) [8] презентують себе в досвіді, вимагаючи послуху, незалежно від обставин чи умов. Досвід норми як моральної вимоги, що має бути виконана *незалежно ні від чого*, означає, що людина має *можливість* коритися, незалежно від його чи її ситуації. Це, своєю чергою, означає, що людина має «внутрішню силу», щоб визначити його або її поведінку в майбутньому, і, отже, його або її майбутнє буття, вільне від тотального домінування зовнішніх чинників. Іншими словами, Сартр стверджує, що досвід моральних норм як незумовлених, тобто таких, що вимагають послуху незалежно від обставини, – це досвід людської свободи [9].

Більш за те, оскільки норма закликає мене вільно творити своє майбутнє Я як незалежне від моїх минулих і теперішніх зовнішніх обставин, то тоді, каже Сартр, вона закликає мене до «чистого майбутнього», яке не передбачуване повністю з позицій минулого і не визначається ним. (Спочатку він веде мову щодо цього майбутнього як такого, що «в жодному разі» не визначається минулим, але пізніше, через кілька сторінок, заганяє самого себе в пастку і визнає, що минуле зумовлює майбутнє.) [10]. Якраз те, яким є чисте майбутнє, маємо побачити.

Звичайно, на додаток до нормативної, прескриптивної структури моральних норм, завжди існує їх конкретний зміст або фактуальна специфіка. Норми завжди приписують щось робити чи не робити, або щось інше; вони говорять, наприклад, «не брехати» або «одружуватися всередині вашого племені». Такі приписи, стверджує Сартр, є «деталізаціями й обмеженнями нормативної структури в її універсальності» (RL, 14), а особливий зміст, що виражається в нормі або в кодексі норм, зумовлений структурою цього суспільства. Однак він відкидає будь-яку позитивістську спробу повного зведення норм до фактів поведінки, тобто до моральної поведінки і звичаїв, які описуються дослідником суспільства. Навіть тоді, коли мораль даного суспільства зводиться до того, щоб зобов'язати когось повторити поведінку з минулого, вона все ще має

безперечний нормативний характер, бо забороняє виконання цієї минулої дії в майбутньому, і стверджує, що він мусить і, отже, може це зробити, незалежно від того, яким це майбутнє може бути [11]. Щоб прояснити свою точку зору, Сартр проводить аналіз суперечок, які не так давно мали місце, коли в Льезжі деякі матері, які приймали таблетки талідоміду, вбивали своїх сильно деформованих немовлят.

Я не буду повторювати докладний виклад його думок, але лише зазначу, що він аргументує, що ті (кого він називає неопозитивістами), хто стверджує, що різні моральні норми є не що інше, як продукт різних структур різних суспільств, не враховують живого морального досвіду цих матерів. Ті, хто в розпачі обговорювали питання: убивати чи не вбивати своїх дітей, переживали серйозний конфлікт моральних зобов'язань. З одного боку, існувала норма (в аграрному суспільстві), яка стверджувала, що будь-яке життя має цінність; а, з іншого боку, існувала норма (у буржуазному індустріальному суспільстві), яка свідчила, що тільки життя *певної якості* має цінність. Тепер, наполягає Сартр, якщо норми повністю зводяться до фактів, які описують звичай або поведінку, то тоді губиться їх характер як норм, тобто як моральних *вимог* чи *умов*, яких треба дотримуватися. Факти ні до чого не зобов'язують; це – незумовлений *обов'язковий* характер різних і протилежних норм, які перебувають у моральному конфлікті. Нехтувати цим аспектом морального досвіду означає не звертати уваги на точну онтологічну структуру норми [12].

Сартр нарікає, що ті, хто зводять норми до фактів, також зводять усю історію до еволюції практико-інертних систем. Тим самим вони елімінують людських агентів і їхні практики. Ці неопозитивісти, структуралісти, і навіть деякі марксистичні тим самим ігнорують діалектичний характер історії. Як і в «Критиці діалектичного розуму», Сартр наполягає, що це якраз люди роблять історію, люди, які, своєю чергою, зумовлені їхніми фізичними і соціальними обставинами.

Щодо цього Сартр у своїй лекції дещо несподівано пов'язує подвійний характер моральних норм (з одного боку, чисті незумовлені зобов'язання, а, з іншого – зміст, зумовлений певними соціальними системами) з класовою структурою капіталістичного суспільства [13]. Буржуа, ті, хто має вигоду від нього, підтримують капіталістичну систему з її специфічними моральними імперативами, цінностями й звичаями. При цьому вони ув'язнюють (і відчужують)

незумовлений характер етичних норм в практико-інертних структурах капіталізму. Пригноблений пролетаріат також підтримує цю систему, для того, щоб вижити в ній, але водночас, на більш глибокому рівні, він оскаржує її. При цьому пролетарі прагнуть, стверджує Сартр, «чистого майбутнього за межами системи» (DF 251), побудованого на руїнах капіталізму. Справді, він іде ще далі і заявляє, що чисте майбутнє, якого прагнуть пригноблені, є незумовленим майбутнім, яке «має бути створеним, але не шляхом побудови системи (навіть *соціалістичної системи*), а через руйнування всіх систем» (DF 251). Це тому, що, незалежно від того, чи усвідомлюють вони це чи ні, пригноблені на базовому рівні відповідають нормам, оскільки ті є незумовленими і чистими, тобто – не обмеженими змістом будь-якої системи. Відповідно, вони шукають майбутнє не тільки за межами капіталізму, а й за межами будь-якої системи, яка зумовлює й обмежує.

Сартр пропонує подібний аргумент, що ґрунтується на самій природі практики, аргумент, на який він посилався наприкінці другого тому «Критики». Історія, повторює він, є боротьбою практико-інертних систем і практики, коли вони перемагають одна одну по черзі. Хоча практика укорінена в минулих і нинішніх системах і зумовлена ними, вона завжди трансцендує своє минуле і теперішнє в бік до ще не постало майбутнього. Тому практика, в принципі, передбачає руйнування і заперечення всіх практико-інертних систем і, відтак, має своєю кінцевою метою незумовлене майбутнє. Сартр додає, що, оскільки історія укорінена в людській практиці, і особливо – в пригнобленому класі, останній теж має це майбутнє, майбутнє поза системами. Але тепер він ставить питання: яким саме є це незумовлене майбутнє, що є спрямуванням і сенсом (*sens*) історії?

Щоб відповісти на це питання, він повертається до прикладу з талідомідом і намагається показати, що матері, які вбивали своїх дітей, робили це на знак протесту проти нелюдських умов нашого світу і в ім'я можливості жити цілком людським життям. «Повноцінна людина», «повністю живий людський організм», людське життя як можливість «реалізації в собі і для-й-через-інших цілісної людини» (RL, 55): це все способи, за допомогою яких Сартр характеризує цілі матерів з Льєжа і всіх членів експлуатованого класу. Незумовлена можливість стати *людиною* є кінцевою безумовною моральною нормою, яка визначає їхні практики, і через них – усю



історію. Саме тоді, стверджує Сартр, маємо «правильну етику», коли існують *sens* (*sens*) і всеохопна єдність людської історії [15].

Сартр легко визнає, що експлуатовані часто не знають, що інтегральна людяність є тією метою, якої вони прагнуть. Вони часто містифіковані й обдурені своїми гнобителями і тією відчуженою мораллю, яку в них вселили останні. У конкретних історичних умовах пригноблені можуть хотіти замінити зовнішню репресивну систему на свою власну, замість того, щоб прагнути людської повноцінності для всіх. Однак він продовжує стверджувати, що інтегральна людяність є справжньою метою для пригноблених, історії і всіх людських практик, навіть тих, що продукують відчужену моральність та неповноцінних людей. Захист Сартром цієї останньої заяви є особливо цікавим. Він стверджує, що, оскільки онтологічна структура кожної моральної норми містить якесь незумовлене зобов'язання, то вона закликає нас створити якесь незумовлене майбутнє, майбутнє, яке виходить за межі всіх систем. Оскільки всі специфічні норми конкретних моральностей у даних суспільствах містять, на додаток до їх особливого змісту, деякий незумовлений характер, то всі ці норми містять заохочення до такого чистого майбутнього, незалежно від того, наскільки спотвореним і відчуженим може бути зміст. У такий спосіб, говорить Сартр, істинна етика, яка має своєю метою наше незумовлене майбутнє, втілюється в усі відчужувані форми моралі. До того ж, оскільки, насамперед, саме цей, їх специфічно нормативний (прескриптивний) характер перетворює конкретні соціальні імперативи й цінності на норми, а не просто факти, то чиста норма, стверджує Сартр, є основою всіх окремих норм. Водночас це саме та основа, що її оспорожують специфічні обмеження в даному моральному кодексі. Так само, оскільки будь-яка практика реалізується згідно з нормами, які, на додаток до змісту, мають незумовлений характер, то будь-яка практика прагне до незумовленої мети. Ця мета, каже Сартр, присутня навіть у найбільш тривіальних щоденних діях і в найменшому жесті, незалежно від того, чи усвідомлюється це, чи ні. Цією метою є *людина*. Тож будь-яка практика «по суті чи опосередковано має тенденцію продукувати людину – навіть якщо фактично це призводить до її руйнування» (RL, 72) [16].

На цьому завершується мій огляд другої частини Римської лекції. Хоча я прибережу більшу частину моєї оцінки для подальшого,

хочу звернути увагу на той спосіб, яким Сартр аргументує ототожнення чистої норми, майбутньої мети всіх практик і, отже, всієї історії з людиною або інтегральною людяністю. Він намагався встановити цей зв'язок, насамперед, шляхом аналізу одного історичного випадку та через звернення до марксистського положення (але насправді, не виступаючи за нього), що пригноблений клас є основним двигуном історії і що, незалежно від того, чи усвідомлює він це чи ні, цей клас прагне до майбутньої людської повноцінності для всіх, як своєї кінцевої мети. Тепер зрозуміло, що навіть якщо матері з Льежа, які вбивали своїх дітей, діяли, самі цього не усвідомлюючи, заради інтегральної людяності, то навряд чи можна встановити більш загальне твердження, що *всі* людські практики, які відбуваються заради норм, мають це на меті. Аналогічно – оскільки, безперечно, історично не підтверджується те, що всі пригноблені класи фактично (хоч і неусвідомлювано) завжди діють заради людської повноцінності для всіх, як і те, що пригноблені завжди були основним двигуном історії, – а позиція Сартра слабка в обох цих пунктах (17), – то йому для підтвердження своєї тези слід зробити щось значно більше, аніж апелювати до традиційних марксистських положень. Для того, щоб стверджувати, що всі людські дії і, отже, людська історія, в якомусь глибинному сенсі мають людську самореалізацію як свою кінцеву мету, йому треба показати, що десь глибоко всередині структури людських істот є щось таке, що робить це можливим. Справді, на останній сторінці свого другого підрозділу Сартр, здається, приймає цю точку зору, оскільки він писав, що «треба знайти в найглибшій глибині людино-реальності, тобто в самій її тваринності, в її біологічній природі коріння її етико-історичного становища» (RL, 73). Якби ми просто спинилися тут, додає він, то подане раніше було б занадто ідеалістичною оцінкою людського становища.

### Підрозділ 3. КОРИННЯ ЕТИЧНОГО

Третій підрозділ Римської лекції є найбільшим за обсягом. Переважна його частина складається з обговорення французького колоніалізму в Алжирі [18] – теми, яку Сартр уже розглядав у своїй першій «Критиці». Незважаючи на те, що його аналіз цікавий,

оскільки він включає моральну оцінку конкретної історичної ситуації, це завело б мене занадто далеко від суті питання, щоб подавати його докладно. Для наших цілей дозвольте нам звернути увагу на те, що Сартр вважає, що система колоніалізму, у тому числі її мораль, включає відчуження істинної етики. Оскільки колоніст бачить себе й свою систему і як факт, і як норму, то він вважає своїм моральним обов'язком підтримувати те й інше. Подібно до всього буржуазного гуманізму, колонізація звужує незумовлену мету істинної моралі – інтегральну людяність – до людини системи колонізації. Колоніст визначає *людину* не згідно з її приналежністю до роду, а як колоніст. Уродженці Алжиру, зі свого боку, утримуються системою в стані недолюдності, у стані, який їм ніколи не дозволяється залишити; позаяк навіть визнання, що вони могли б стати людьми, тобто стати колоністами, може зруйнувати систему і тих, хто є зараз привілейованими нею. До того ж, у більш широкому сенсі, колоністи теж є пригнобленими. Вони діалектично «згвалтовані» Батьківщиною, яка експлуатує їх, і один одним, щоб підтримувати гноблення тубільців, навіть якщо індивідуально вони могли б цього не хотіти. Расизм, твердить Сартр, є імперативним впливом на колоніста з боку практики, яку кристалізовано в систему колоніалізму. Він завершує ці першопочаткові зауваження, повторюючи, що джерелом цих нелюдських моралей є наша справжня мета – інтегральна людяність: «єдиним джерелом цих нелюдських моралей, які повністю відмовляють людині в становленні, є інтегральна людина, як наша незумовлена можливість». Саме це ставлення людини до самої себе, впродовж історії та її відхилень, каже він, ми стверджуємо кожною дією і обмежуємо кожною відчуженою мораллю. Метою навіть колоніальної моралі є «*людина*; без відношення людини-діяча до людини-мети, жодна нелюдська мета не була б можливою» (RL, 95). Знову він заявляє, що відколи вся практика безупинно перевищує практико-інертні структури, які вона створює, то відтак вона відмінняє ті обмеження, якими є спотворення людини речами.

Досі аналіз Сартра здебільшого повторює дещо з попереднього підрозділу його лекції. Далі він безпосередньо звертається до питання, яке порушив наприкінці другого підрозділу, а саме, про необхідність виявлення коренів етичного (і історії) у самій глибині людино-реальності. Вчинивши так, він повертається до деяких положень, які сформулював наприкінці другої «Критики». Ми мусимо

відкинути відчужені моралі, писав він, і намагатися схопити моральну реальність саму по собі, тобто схопити практику, як конституційовану її незумовленою (необмеженою чи невідчуженою) метою. Чи існує ця моральна реальність де-небудь у чистому вигляді, запитує він, і для відповіді повертається до колонізованих, нелюдських продуктів колонізації. Як він це робив у другому підрозділі, він стверджує, що такі пригноблені люди є одночасно і продуктом, і викликом цій системі. У них існує «якась незбагненна сила», яка приводить їх до відмови від нелюдського статусу, нав'язаного ним системою, і до заперечення її в ім'я людини.

Ця сила вимагає покінчити з недолюдяністю людини, і «вона – це сам корінь етики, є її виверженням на найглибшому рівні суттєвості» (RL, 97) [19]. Цей корінь, стверджує він, є потребою, поняття, яке, як ми бачили, займало центральне місце в його думці, починаючи з «Критики». Потреби, продовжує далі Сартр, це не просто інертна нестача якогось об'єкта. Вони відчуються як вимоги, відчуються (принаймні, невиразно) як запити до задоволення. Через свої потреби організм заперечує й перевершує свій стан і затверджує свою цілісність як якийсь організм, як свою власну абсолютну мету, і як його «обов'язок-бути [devoir-etre]». Відповідно, з потреби, говорить Сартр, виникає «перша нормативна структура», оскільки «через потребу, яка вимагає того, щоб бути задоволеною, людське життя *дається, щоб бути відтвореним* людиною» (RL, 98) [20].

У зв'язку з цим згадайте, що наприкінці другої «Критики» Сартр заявив, що вимоги кожної практико-інертної системи постають перед нами як вимоги якраз тому, що вони виростають з людських потреб, які наполягають на тому, щоб бути задоволеними. Тепер він робить ту саму заяву щодо моралі і моральних норм, аргументуючи, що це якраз наші власні потреби примушують нас випробувати моральні норми, як обов'язкові чи приписуючі. (Пам'ятаймо, що його феноменологічний аналіз у другому підрозділі показав, що базова онтологічна структура кожної моральної норми, яким би не був її вміст, має своє прескриптивне значення.) Потреби *вимагають*, щоб була задоволена причина їх мети – повноцінний людський організм, щоб була випробувана, як наше *нормативне* майбутнє, мета, якої *слід досягти*. Зазначимо, між іншим, що ця норма або мета, це – не щось таке, що ми, людські істоти, вільно вибираємо; це є «даним», заявляє Сартр, як наша мета через наші потреби.

Потреби також постулюють організм як незалежний до певної міри від його довкілля, оскільки вони вимагають, щоб організм працював над своїм оточенням і змінював його таким чином, щоб вони могли бути задоволені. Потреби вимагають, щоб практика підпорядковувала світ організму; але для того, щоб діяти на інертне, організм сам мусить стати інертним, каже Сартр, а це і є той самий момент відчуження. До того ж, додає він, це відчуження швидко розчиняється шляхом інтеграції речі в організмі, наприклад, під час їжі. Я згадую це тому, що це – одне з декількох місць у лекції, де Сартр окремо зазначає, що він визнає, що практико-інертний продукт не завжди протистоїть, чи стає відчуженим, людській практиці, але може бути під контролем і використовуватися для поліпшення людського життя. Сартр завершує цей перший розгляд щодо потреб таким стислим висновком: «Корінь моралі перебуває в потребі, тобто в тваринності людини. Потреба позиціонує людину як її власну мету» (RL, 100) [21].

Для того, щоб не думали, що через укорінення потреб в «тваринності» людини Сартр не убачає відмінності між тваринними і людськими потребами, він тут же додає, що тваринні потреби стають людськими, коли вони присутні в людському оточенні, і що мої потреби відкривають мені мою залежність від інших людських істот та їхньої практики [22]. Пізніше він робить ту саму заяву, стверджуючи, що ми стаємо людьми тільки через людську культуру в людських суспільствах [23]. Отже, зрозуміло, що хоча в якомусь сенсі може бути мало очевидною відмінність між людськими і тваринними базовими біологічними потребами, люди мають потреби, які спонукають їх до пошуку їх здійснення за межами тваринного царства, в людському суспільстві і культурі. Я так розумію, що саме це Сартр мав на увазі, коли стверджував, що навіть мінімум *людських* потреб достатній для того, щоб вирвати пригноблених деградованих колонізованих людей з тваринного царства [24].

Завдяки вкоріненню моралі й моральних норм у людських потребах Сартр забезпечив себе солідною онтологічною основою для багатьох тверджень, які він зробив раніше в цьому і в попередньому підрозділах. Я маю на увазі його твердження, що істинна моральність та її чиста норма – повноцінність людини – лежать в основі всіх відчужених форм моралі; що всі практики, навіть ті, що виробляють системи, які повністю відчужують людей, мають інтегральну

людяність як незумовлене майбутнє і мету – і що людська історія також має цю мету. Дозвольте мені це пояснити.

Як ми бачили, потреби, котрі вимагають того, щоб бути задоволеними незалежно від ситуації, є для Сартра передусім джерелом незумовленого характеру моральних норм. Незалежно від того, як змінюється її особливий зміст, кожна людська моральна система має незумовлений нормативний характер, не тому, що вона корениться в якомусь надлюдському вічному абсолюті, а тому, що вона конкретно закорінена в потребах людських істот, присутніх у всіх різновидах життєвих умов у різних культурах і спільнотах. Оскільки людські організми поділяють «універсальне людське становище» (ЕН, 46) як члени того самого виду, вони, мабуть, мають ті ж самі базові потреби. Хоча він відомий своїм запереченням загальнолюдської природи, сам Сартр проводить розрізнення між людиною, що визначається як член людського виду (яку іноді він називає *голою* людиною), і людиною, що визначається конкретно соціально-економічною системою, і чітко показує, що перша має бути основою [25]. Потреби людей у різних культурних системах і в різні історичні періоди, очевидно, відрізняються, але всі люди, як члени того самого виду, загалом мають ту саму кінцеву норму або мету – виконання своєї базової людської потреби: стати цілком людиною.

Тепер, позаяк усі практики, у тому числі виробництво моралі, впливають з людських потреб, які вимагають виконання в будь-якій ситуації, Сартр має всі підстави стверджувати, що навіть відчужені моралі й норми репресивних систем укорінені в і отримують свій незумовлений нормативний характер з таких потреб та їх незумовленої норми – інтегральної людяності. Іншими словами, це лише тому, що вони також виникають з потреб людини, які незумовлено вимагають задоволення, цінності та імперативи особливих, навіть нелюдських, моралей відчуються як норми, тобто, як вимоги і зобов'язання, що мають бути реалізовані. (У другій «Критиці», як ми бачили, Сартр використав точно такий самий аргумент щодо відчуження практико-інертних структур). Для нього логічно стверджувати, що відчужені нелюдські моралі є, по суті, обмеженими, усіченими версіями істинної моралі та її кінцевої норми й мети.

Я повинен додати, що Сартр пропонує й інший, більш сумнівний, аргумент на підтримку тези, що відчужені моралі є обмеженнями

істинної моралі [26]. Аргумент спирається на його твердження, що потреби – це не сліпі, несвідомі сили, а є «чуттєвими» вимогами. Мабуть, під цим розуміється те, що людські істоти ніколи повністю не є свідомими щодо своїх базових потреб, але в дорефлексивний, нетематичний спосіб завжди усвідомлюють їх та їх справжню мету. Він стверджує, наприклад, що ми, як і пригноблені, знаємо, що ми – недолюдяні, оскільки ми маємо нечітке усвідомлення щодо людини, якою ми не є. Крім того, він говорить про тих, хто продукує відчужені моралі, тим самим створюючи бар'єри на шляху до істинного людського майбутнього, як про таких, хто має «нечітку інтуїцію» цього майбутнього, яке вони свідомо заперечують для інших. Так само він звинувачує расистів-колонізаторів, коли вони відмовляють колонізованим у людяності, оскільки, каже він, колонізатори насправді знають, що людина є істинним майбутнім людини. У такий спосіб Сартр підказує, що обидві сторони – і пригноблені, і їхні гнобителі, принаймні нетематично і нереклексивно, усвідомлюють справжню мету моралі і таким чином усвідомлюють, що відчужені моралі є її обмеженнями.

Укорінення моралі в потребах дає змогу тепер Сартру також стверджувати те, на що він коротко натякав у «Критиці» (т.ІІ), а саме, що кожна людська дія і вся історія мають людську самореалізацію як свою мету. Оскільки джерелом кожної практики, навіть тих, які продукують системи гноблення, є людські потреби, котрі прагнуть бути задоволеними, то є сенс сказати, що всі практики, в якомусь глибинному розумінні, мають інтегральну людяність як свою справжню мету. (Це здається аналогічним вимозі Арістотеля про те, що всі люди в кінцевому підсумку прагнуть щастя, навіть тоді, коли вони створюють злидні і страждання для самих себе.) Позаяк людські практики та їх продукти є джерелом людської історії, то звідси випливає, що інтегральна людяність також є історичною кінцевою метою. Насправді у цій лекції позиція Сартра щодо історії є дещо неоднозначною. Іноді він каже, як це було в «Критиці», начебто вся історія *фактично* рухається в напрямі до цієї єдиної мети; в інших випадках це постає таким чином, нібито він має на увазі лише те, що історія *повинна* рухатися до цієї мети [27]. Друга точка зору, безперечно, є безспірною – якщо всі люди прагнуть до інтегральної людяності, реалізації своїх потреб, то, безперечно, має сенс пропагувати те, що історія є зорієнтованою на цю мету. Однак

я підозрюю, що позиція Сартра, звичайно, є досить сильною і без... його постійного твердження, що людський ідеал неминуче коли-небудь буде досягнутим. Той факт, що кожна людська істота прагне до реалізації своїх потреб, той факт, що всі практики спрямовані на досягнення цієї мети, дає підстави для надії, а, можливо, навіть для очікування, що людська історія загалом рухається в цьому напрямі. В інтерв'ю, даному через кілька років після Римської лекції, Сартр сказав, що причиною його оптимізму щодо спрямування історії є те, що він відчуває в самому собі потреби, які є такими самими, як і потреби кожної людини [28].

Утім, навіть після того, як він укоренив моральність, практику й історію в людських потребах, Сартр, як і раніше, продовжує вирізняти пригноблених людей і стверджувати, що це саме через них історія є спрямованою на мету істинної моральності – інтегральну людяність. Однак, оскільки він вкотре з готовністю визнає, що пригноблені алжирські уродженці (його приклад) обдурені, вважаючи, що людська самореалізація полягає в тому, щоб бути колонізатором, і оскільки він навіть досить докладно простежує кроки, які пригноблені мають здійснити для того, щоб прийти врешті-решт до визнання, що їхньою істинною метою є майбутня людина поза будь-якими системами, то важко зрозуміти, як він може виправдати надавання такої першості пригнобленим. Якщо вони можуть бути такими несвідомими щодо своєї істинної мети, що вони мусять пройти через трудомісткий процес розвитку для досягнення цього усвідомлення, то, здається, даремно стверджувати, що вони фактично прагнуть до тієї ідеальної мети. Наскільки я можу зрозуміти, сила аргументу Сартра, який він пропонує на захист своєї віри в пригноблених, полягає в тому, що вони є більш свідомими (або що вони більш придатні до того, щоб стати такими) щодо своїх істинних людських потреб і цілей, аніж їхні гнобителі, які зацікавлені в збереженні їхнього привілейованого статусу в даній системі. Якщо їх гноблення зростає такою мірою, що маси загалом можуть ледь-ледь задовольняти свої потреби, то ці потреби будуть навіть ще більш рішуче і чітко вимагати реалізації, і стає очевидним, що це вимагає руйнування існуючої системи і усунення тих, хто підтримує її [29]. Вкотре я повинен заперечити, що, розглядаючи численні історичні революції пригноблених, які завершувалися звичайною заміною попередніх гнобителів на нових, Сартр надто оптимістичний



щодо глибинних мотивів і цілей підкорених людей. Як би там не було, я не маю нічого проти його бажання надати моральний пріоритет визволенню пригноблених, оскільки врешті-решт вони становлять переважну більшість людської раси.

Третій підрозділ лекції завершується тим, що Сартр пропонує цікаве розширене тлумачення Кантового вислову: якщо ти повинен, то ти можеш. У своєму попередньому підрозділі Сартр, подібно до Канта, аргументує, що досвід незумовлених моральних норм означає, що люди, незалежно від обставин, завжди були вільні коритися цим вимогам. Тепер він розвиває цю точку зору далі і стверджує, що випробувати людину як незумовлену моральну норму означає, що вона, незалежно від обставин, може якоюсь мірою стати людиною. Він стверджує, що завжди можливо перевершити нелюдське в собі і в своєму гнобителі і зробити людину існуючою. Це може бути так, що більшість, пригноблені колонізовані вихідці, можуть зробити щось негативне, тобто ризикувати своїм життям, відмовляючись від будь-якої підтримки колоніальної системи. Проте, будучи готові померти або вбивати в боротьбі з системою, вихідці показують себе вільними людьми над і проти цієї практико-інертної структури. У такий спосіб вони стають не лише виробниками, а й приходом майбутньої людини, бо, каже Сартр, для «кожного виробника людина є людина» (RL, 125) [30].

Звичайно, було б краще, якби обидві сторони – колонізований і колонізатор – об'єдналися, щоб зруйнувати систему, яка насправді пригнічує їх обох. Інтегральну людяність буде повністю досягнуто, стверджує Сартр, тільки тоді, коли люди об'єднуються, щоб контролювати практико-інертну систему, щоб пристосувати її для задоволення своїх спільних потреб. Цілісної людини не буде доти, поки практико-інертне відчужує людину, тобто поки люди, замість того, щоб бути власним продуктом, є лише продуктами своєї продукції, поки вони не об'єднуються в *автономну практику*, яка пристосовуватиме світ для задоволення їх потреб, без того, щоб бути поневоленою і розділеною їхніми практичними об'єктиваціями. Інтегральної людини не буде доти, поки кожна людина не стане повністю людиною для всіх людей (RL, 135) [31].

## Підрозділ 4. МОРАЛЬ ПРАКТИКИ І ВІДЧУЖЕНІ МОРАЛІ

Короткий четвертий підрозділ Римської лекції є завершальним; дві третини цього фіналу складаються передусім з позначення пунктів, які будуть заповнені згодом. Маємо також повтор усіх попередніх підрозділів. Проте Сартр звертається до деяких нових положень, а іноді й пропонує корисні уточнення або застосування позицій, прийнятих раніше.

Сартр розпочинає свій фінальний підрозділ твердженням, що «фундаментальна норма практики, або чисте майбутнє, відрізняється від відчуженої моралі своєю радикальною вимогою». Через пару суджень пізніше він посилається на «*радикальну моральність*, яка походить від потреби» (RL, 139) [32]. Хоча він не розкриває цього пункту, здається, що він дещо ухильно натякає, як можна було б відрізнити норми відчужених моралей від норм істинної моралі, яка має інтегральну людяність як свою мету. Його пропозиція, здається, полягає в тому, що істинна моральність є більш *радикальною*, ніж відчужені моралі, бо вона корениться в найбільш фундаментальних потребах нашого буття. Тим часом як усі моральності, в кінцевому підсумку, виникають з потреб людини, зміст відчужених моралей не виражає цих потреб або їх мети в їх чистоті. Натомість такі моралі презентують спотворену норму і образ людяності, оскільки вони обмежені і зумовлені відчуженими системами, в яких вони існують. У цих коротких зауваженнях Сартр, здається, мав на увазі те розрізнення, яке він робив раніше в попередній праці, між людськими істотами та їхніми потребами як членами тих чи інших практико-інертних систем і людськими істотами та їх потребами, які вони мають як члени людського роду, що називається тут *голою* або *універсальною* людиною [33]. Істинна, або чиста, або радикальна мораль та її норма/мета – інтегральна людяність – ґрунтуються на цих останніх; відчужені моралі та їх норми/цілі – на перших.

На жаль, його зауваження такі короткі, що я не можу бути цілком упевненим. Однак, оскільки це вкрай важливо для моралі, основаної на потребах, щоб кожен був здатним провести розрізнення між справжніми і відчуженими моральними нормами і потребами, то я повернуся до цього питання в наступному розділі.

Четвертий підрозділ лекції, після вступних коментарів, складається в основному з того, що: 1) Сартр додає трохи більше змісту

щодо свого морального ідеалу, і 2) він пропонує практичні моральні поради своїй аудиторії щодо того, як працювати в історії для досягнення цього ідеалу.

Що стосується першого, то Сартр твердить, що його ідеалом є суспільство, в якому люди об'єднуються, щоб розчинити практико-інертне, як тільки воно утворюється. Це було б суспільство, в якому економічні структури і відчужені моральності не продукують людських істот, а завдяки «спільним рішенням» люди виробляють самих себе. «Це означає солідарність, – пише Сартр, – коли вся людська група, у боротьбі проти поділу праці, відтворює інтегральну людину, цілісний продукт своєї праці» (RL, 143). Ідеальне суспільство – це безкласовий комунізм. Він буде постійно тиснути на всі системи, включаючи систему соціалізму. Хоча соціалізм має своєю метою створення комунізму, він сам все ще є системою з практико-інертними структурами. Ми маємо визнати те, повідомляє Сартр, що ми беремо соціалізм не як кінцеву мету, а радше як засіб [34]. Ми повинні також розуміти, що кристалізації практики в практико-інертні структури ніколи не можна повністю уникнути, і, більше того, що для того, щоб знищити відчужені структури, наша практика сама має створювати й використовувати свої власні структури, організації і інституції (наприклад, профспілки і партії). (Сартр знову демонструє, що він визнає, що практико-інертні структури можуть бути інструментами для людської самореалізації, а не перешкодами, які їй заважають.) Хоча революційна мораль, додає він, має інтегральну людяність як свою далеку мету, вона має обмежувати себе на даний час щодо дій, які тут і тепер звернені до конкретних історичних потреб сьогоднішніх баталій [35].

Це підводить мене до другого пункту – практичної моральної поради Сартра. Я називаю цю пораду *моральною*, оскільки вона пропонується «революціонерам», щоб допомогти їм у конкретних історичних обставинах їхнього життя, тобто, перебуваючи в репресивному капіталістичному суспільстві, здійснювати практичні заходи, спрямовані в кінцевому підсумку на виконання морального ідеалу – людської самореалізації в безкласовому комуністичному суспільстві. Серед цих дій може бути терор, який, вважає Сартр, може бути виправданим за певних умов.

На мій погляд, особливо важливими є такі рекомендації і пропозиції Сартра [36]. Застосовуючи мову і категорії «Критики», він

підкреслює необхідність для революціонерів об'єднуватися в групи, що пов'язані обітницею продовжити працювати проти гноблення. Водночас вони мають розглядати всі соціальні структури як тимчасові, позаяк вони мусять наполягати на перевазі людини над будь-якими практико-інертними системами, навіть і над тими, які створюються для боротьби проти гноблення. Іншими словами, в ім'я повноцінної людини революціонери повинні не тільки боротися проти інертних систем своїх гнобителів, а й проти тих, які вони побудували, для обох межею є справжня мета, яка є незумовленою. Це також означає, що вони повинні постійно рефлектувати над своїми конкретними діями і політичними акціями, і морально оцінювати їх у світлі їх кінцевої мети. З огляду на його наполегливість щодо центральної ролі пригнобленого, не дивно знайти у Сартра заяву, що існує особлива необхідність для революціонерів лишатися у тісному зв'язку з експлуатованими масами. Хоча на даний час вони можуть потребувати лідерів та інтелектуалів, щоб спрямовувати їх і формулювати їхні найглибші потреби, такі лідери повинні бути впевнені, що їхні думки і дії ґрунтуються на досвіді пригноблених. Лідери завжди повинні бути готові пояснити і раціонально виправдати свої дії перед масами, а не просто нав'язати їм силу. Вони повинні визнати, що вони не є непогрішними, маси можуть знати краще, і навіть мають бути готовими розчинити своє лідерство в масах. Не менш важливо, щоб ті, хто підкоряється керівникам, мають убачати в розпорядженнях своїх вождів своє власне вільне рішення. Хоча він не вживає цього терміну, здається, зрозуміло, що Сартр має тут на увазі поняття *тотожність* з його «Критики», оскільки обидва – лідери і ті, хто за ними слідує, – мають у практиці побачити самих себе як одне ціле, оскільки вони свідомо і охоче діяли спільно заради приходу істинної людяності.

Терор, або насильство, навіть проти тих, хто діє разом зі мною заради істинної людяності, може бути виправданим за певних умов, пояснює Сартр:

1. Він мусить бути тільки тимчасовим і не може створювати систем, які постійно утримують людей в стані недолюдності.
2. Він ніколи не може бути першим засобом порятунку або легким виходом із ситуації. Він має бути «єдино можливим засобом змусити людину».
3. Він повинен мати достатню ймовірність на успіх.

4. Він народжується з мас.
5. Боротися з ним, навіть тоді, коли його використовують так, що він є строго обмежений тим, що абсолютно необхідне.
6. Він має бути засудженим і представленим як нелюдяний для його суб'єктів таким чином, щоб він не приховував своєї справжньої мети від них.
7. Він має бути «олюдненим» терором, тобто, як і в «Критиці», бути вкоріненим у братерстві, а не нав'язаним лише якимось авторитетом. Тобто він має здійснюватися групою, члени якої взяли на себе зобов'язання лишатися разом, щоб досягти визволення.

Загалом, твердить Сартр, щоб досягти цієї мети – інтегральної людяності, всі засоби є гарними доти, поки вони не спотворюють її [37].

Лекція закінчується тим, що Сартр закликає до створення якоїсь «етики історії», тобто «ототожнення історії з драматичним розвитком моралі» (RL, 162). Істинна мораль і її мета мають визначати людську практику і через неї – спрямування історії. Соціалістична, або революційна, мораль на даний час є саме такою, стверджує Сартр: людський самоконтроль історичного підприємництва в світлі його справжньої мети і норми – це незумовлена людина в комуністичному суспільстві [38]. Цим завершується мій підсумок досить розширеного повідомлення про другу етику Сартра. Згодом я присвячу окремих розділ її докладному порівнянню з першою етикою. А в наступному розділі розглянемо праці Сартра, написані протягом десяти років або близько того після лекції в Римі, позаяк вони можуть надати додаткову інформацію щодо другої моралі.

## CHAPTER 7

1. *SBH*, pp.77–81; *ORR* pp.78–79.
2. Це явне перебільшення, оскільки в праці «Привид Сталіна», пер. М.Флетчер (Нью-Йорк: Braziller, 1968), опублікованій у Франції в грудні 1956 р. і в січні 1957 р., він «засуджує» Радянський Союз за його придушення повстання в Угорщині і Французьку комуністичну партію за підтримку цього. Проте він все ще виступає на захист їх з тим, щоб їх демократизувати і десталінізувати.
3. *BH*, p. 81; *O*, p. 14; Contat and Rybalka, *The Writings of Jean-Paul Sartre*, I, p.449.
4. Я знаю лише дві статті, в яких досить докладно аналізується Римська

- лекція. Обидві написали Р.Стоун і Е.Боумен: «Діалектична Етика: Перший погляд на Сартрові неопубліковані нотатки Римської лекції 1964» («Соціальний текст», № 13–14 (зима–весна 1986), pp. 195–215) і «Творення людського» в Сартровій діалектичній етиці» у «Записках щодо політики відмінності» (вид. Г.Сильверман (Albany: SUNY Press, 1991), pp. 111–122). Остання стаття значною мірою є конденсацією першої. Я користуюся цією нагодою, щоб подякувати професорам Боумену і Стоуну за перше моє ознайомлення з Римською лекцією. Наш постійний діалог щодо неї був надзвичайно корисним. Єдино можливим іншим джерелом матеріалу щодо другої етики є нотатки Сартра, зроблені ним у процесі підготовки до лекцій в Корнельському університеті в 1965 році. Ці лекції ніколи не видавались, нотатки поки що недоступні. У двох статтях маємо дещо загальне їх обговорення: Р. Стоун і Е.Боумен ««Мораль і історія» Сартра: перший погляд на нотатки до неопублікованих Корнельських Лекцій 1965 р.» в «Сартр живий», розділ 2 (вид. Р.Аронсон і А. ван ден Говен (Детройт: Wayne State University Press, 1991)); Ж.Сімон (J.Simont) «Навколо конференції «Сартр і Корнельський університет»» в «Щодо посмертних праць Сартра» (вид. П.Ферштретен (Bruxelles: Universite de Bruxelles, 1987)).
5. Одну частину Римської лекції було перекладено як «Детермінізм і свобода» і опубліковано в другому томі праці «Твори Жана-Поля Сартра», pp. 241–252. Уривки з французького тексту опубліковано в працях: *Ф.Жансон*. «Сартр у діалозі з Сартром». – (Paris: Desclee de Brouwer, 1966). – pp. 137–138, і *Б.Леві*. «Ім'я людини: Діалог з Сартром». – (Lagrasse: Verdier, 1984). Окрім цитат з цих опублікованих сторінок, усі мої посилання на Римську лекцію 1964 р. зроблено на основі власноручного рукопису Сартра, який доступний у Національній бібліотеці Парижу під назвою «Конференція в Інституті Грамші, Рим, 1964». Якщо не вказано інше, її переклад є моїм власним, але я визнаю неоціненну допомогу Патріса О'Рурк Лінна.
  6. Твердження С. де Бовуар міститься в листі до Р.Стоуна, цитованого ним у статті «Творення людського», р.319, п.13.
  7. Уривок перекладено Боуменом і Стоуном у праці «Творення людського», р.111.
  8. RL, pp.41, 65, 69, 72.
  9. DF, pp. 242–45. Звичайно, нічого з цього не є оригінальним, і Сартр знає про це. Він сам посилається на Канта (р.248).
  10. DF, p.245; RL, pp.41 and 45.
  11. DF, pp. 246–252.
  12. RL, pp.24–32; DF, p.250. Докладніше про Сартрів аналіз щодо впливу талідоміду див: *Р.Стоун і Е.Боумен*. «Діалектична Етика», pp.198–202.
  13. DF, pp.251–52; RL, pp.41–44.

14. RL, pp.44–48.
15. RL, pp.48–62, 64. Деякі з цих уривків є в праці Ф.Жансона «Сартр», р.1,37.  
Див. також: Р.Стоун і Е.Боумен. «Діалектична Етика», pp.201–205.
16. Сартрів аналіз на pp.67–72.
17. У підрозділі III (pp. 76 і 103) він визнає, що не всі пригноблені класи діяли заради інтегральної людяності, у праці ORR (р. 167) – що маси не завжди є першорухом історії. Звичайно, оскільки Римська аудиторія Сартра – це група марксистів або ті, хто співчуває марксисту, то він мав звертатися лише до загальних марксистських положень з цих питань. Якщо я правильно їх розумію, то Стоун і Боумен в «Діалектичній Етиці» стверджують, що експлуатовані класи прагнуть людського майбутнього для всіх за межами гноблення, оскільки: 1) їхня праця включає в себе перебудову світу, а не тільки повторення минулого (р.199) і 2) вони принципово борються проти панівного класу і проти нелюдських систем, що підтримують його (pp. 201–202). Зізнаюся, я не бачу, як ці причини можуть підтримати висновок Сартра про те, що пригноблені насправді прагнуть людського майбутнього без експлуатації для всіх. Ці дві позиції, здається, цілком сумісні з прагненнями тих пригноблених, які шукають тільки свою власну вигоду в новій нелюдській системі, де вони стануть гнобителями.
18. RL, pp. 74–95.
19. Переклад з праці Р.Стоуна і Е.Боумена «Діалектична Етика», р.207.
20. Див.: Ф.Жансон. «Сартр», pp.137–138 ; Б.Леві. «Ім'я людини», р.109; Р.Стоун і Е.Боумен. «Діалектична Етика», там само.
21. Це твердження є у Ф.Жансона. «Сартр», р.138 і перекладено в праці Р.Стоуна і Е.Боумена «Діалектична Етика», р.207.
22. RL, pp.100–101.
23. RL, р.132.
24. RL, р.82.
25. RL, pp.88, 102, 106, 109, 126, 144.
26. RL, pp.88, 97, 133–34.
27. В «Римській лекції» на pp.47 і 146 говориться так, ніби історія зміщується в напрямі до інтегральної людяності; а на pp.59–60 і 162–164, здається, мова йде про те, що вона має рухатися до цієї мети.
28. SV-L/S, р.83.
29. RL, pp.110–124, 135. Див. також тексти, цитовані в примітці 17 і раніше.
30. RL, pp.124–128, 133–134. Також див.: Р.Стоун і Е.Боумен. «Діалектична Етика», pp.209–210.
31. Уривок є у Ф.Жансона. «Сартр», р.138.
32. Уривок є у Б.Леві. «Ім'я людини», р.135.
33. RL, pp.149, 162. Див. також тексти, цитовані в примітці 25 і раніше.
34. RL, pp.140–143, 146, 162.

35. RL, pp.144–148, 157–158.
36. RL, pp.152–157.
37. RL, pp.159–164. Цікаво зазначити, що жодна з умов, які представляє Сартр, не припускає розрізнення між насильством проти невинних людей і насильством проти агресорів, які прагнуть знищити людину. Проте таке розрізнення, здається, є вирішальним щодо будь-якої моральної оцінки.
38. 38. RL, pp.163–164.