

СВОБОДА ЛЮДИНИ І МАСОВЕ СУСПІЛЬСТВО
У ФІЛОСОФІЇ Ж.-П. САРТРА

The article researches an existentialist's philosophical approach of Jean-Paul Sartre to explain the conditions and possibilities of human freedom in modern society. Sartre's looks on the nature of the mass society and his ideas about the overcoming of its negative sides are analyzed. The article also researches evolution of Sartre's political thoughts and pays attention to his controversial attempt to unite the philosophy of existentialism with the political theory of Marxism.

Багатогранність філософії екзистенціалізму Ж.-П. Сартра дозволяє розглядати її в таких контекстах і ракурсах, які на перший погляд можуть виглядати незвично. Одним із таких контекстів є концепт масового суспільства, розробкою якого Ж.-П. Сартр безпосередньо не займався, але, у своїх роздумах про свободу людини, безперечно, зачіпав.

У цілому ряді праць французький мислитель розробив оригінальну концепцію свободи та відповідальності. Згідно з цією концепцією, людина кожної миті свого життя є вільною і здатна здійснювати самостійний вибір стосовно будь-якої речі, яка проходить крізь її свідомість. Усвідомлення цієї свободи індивідом межує у Ж.-П. Сартра із осягненням відповідальності за будь-яку річ, явище чи процес, які прямо чи опосередковано є дотичними до людини. Відчуття тривоги, яке пов'язане з цією відповідальністю, провокує індивіда відмовитися від неї. Відмовитися від відповідальності означає – відмовитися від свободи і перейти до того, що Ж.-П. Сартр називав «хибною вірою». У «хибній вірі» індивід перестає сприймати себе як суб'єкта, для нього важливим стає бути «як усі». Відмова від «Я» на користь суспільного «ми» спричинює усвідомлення себе як об'єкта, як відображення погляду «іншого». Цей опис процесу знеособлення зближує філософію Ж.-П. Сартра з ідеєю масовізації, що є однією з центральних у теорії масового суспільства.

Розвиваючи власну онтологію, Ж.-П. Сартр наголошував на утвердженні двох видів буття: буття в собі та буття для себе. Буття в собі – це щось, про що можна сказати лише одне – «воно є». У свою чергу, буття для себе – це свідомість. Свідомість прагне бачити основу тільки в самій собі. Оскільки індивід вносить рух, розвиток та життя в інертне поле матеріального буття, яке за Ж.-П. Сартром є антидіалектичним, то основний акцент робиться якраз на активності індивіда. Саме ця активність штовхає індивіда до ворожого протистояння зі світом. Таким чином, звідси випливає, що конфлікт – це першочерговий смисл буття для іншого. Свідомість приречена на постійну тривогу, вихід за власні межі, втечу від самої себе.

У контексті даного протистояння Ж.-П. Сартр виокремлював та протиставляв «буття для себе» та «буття для іншого». Моє буття повинно бути

віддвоєване в іншого. «Я» відокремлене від «іншого» як суб'єкт від об'єкта. У той же час «Я» – це те, як мене бачить інший. Однак ця картина для «Я» недоступна, тому виникає підозра, що «Я» в ній просто об'єкт. Сприйняття іншого як об'єкта, на думку філософа, є рівносильним знищенню його людської сутності [4, с. 430]. Ж.-П. Сартр наголошував: «Усе, що слухне для мене, слухне й для іншого. Поки я намагаюсь звільнитись від влади іншого, інший намагається звільнитись від моєї; поки я пробує поневолити іншого, інший пробує поневолити мене. Отже, тут ідеться аж ніяк не про односторонній зв'язок з об'єктом-у-собі, а про рухливі взаємовідносини, і дескрипцію таких відносин слід розглядати в перспективі конфлікту. Конфлікт – це первісний сенс буття-для-іншого» [6, с. 508]. Протистояння з «іншими» призводить до того, що «Я» сприймається одночасно як суб'єкт і об'єкт. Саме ця розірваність змушує індивіда усвідомлювати себе самотнім у повсякденному світі. І тільки зневірившись у всьому, індивід розуміє, що в нього є свобода і він може вибирати.

Розуміння Ж.-П. Сартром свободи зводиться до двох ключових понять – «вибір» та «відповідальність». Вчений зазначав: «Людина приречена бути вільною, несе на своїх плечах тягар усього світу; вона відповідальна за світ і за себе саму як спосіб буття. Ми беремо слово «відповідальність» у його звичайному значенні «усвідомлення, що ти – незаперечний автор якоїсь події чи об'єкта». У цьому розумінні відповідальність для себе дуже тяжка, оскільки воно – саме те, через що спричиняється, щоб тут був світ; а оскільки воно ще й те, що спричиняє себе бути, тоді хоч якою буде ситуація, в якій воно опиниться, для-себе має повністю прийняти цю ситуацію з притаманним їй коефіцієнтом ворожості, навіть якщо той коефіцієнт нестерпний; воно має прийняти ситуацію з гордовитим усвідомленням, що є її автором, бо й найприкріші незручності, і найтяжчі загрози, з якими може зіткнутись моя особа, мають значення тільки завдяки моєму проєктові; саме на тлі втягненості, якою я є, з'являються й вони» [6, с. 751]. Звідси випливає, що будь-яке нарікання є безглуздом, адже «ніщо чуже не визначило того, що ми відчуваємо, чим живемо і чим ми є... Те, що трапляється зі мною, трапляється через мене, і я не можу ні вплинути на нього, ні повстати проти нього, ні змиритися з ним. Крім того, все, що трапляється зі мною, – моє; під цим передусім слід розуміти те, що як людина я завжди дорівнюю тому, що трапляється зі мною... Ситуація є моєю ще й тому, що вона є образом мого вільного самовибору, і все, що вона презентує мені, є моїм, оскільки це репрезентує й символізує мене» [6, с. 751 – 752].

Таким чином, свобода перетворюється в нестерпну необхідність – її не можна позбутись, від неї не можна втекти, щоразу вона ставить нас перед вибором. Людина, усвідомлюючи свою «приреченість бути вільною», повинна взяти на себе відповідальність не лише за своє життя, але й за увесь світ. Вона повинна позбутись віри у випадковість, будь-яка суспільна подія, що раптово стається і проходить крізь свідомість людини, повинна цією людиною сприйматись як її подія, як відображення її вибору.

Ж.-П. Сартр стверджував, що існує «фундаментальний проєкт» людини – «бажання стати богом». Але цей проєкт містить у собі внутрішню протиріччя: бажання стати богом означає абсурдне прагнення поєднати непоєднуване, тобто

«стати в собі і для себе буттям». «Стати богом» означає досягнути абсолютної свободи та необмеженої творчої сили. Однак це неможливо, оскільки «фактичність» існування включає «соціальність», спільне буття з іншими людьми. Це означає, що усвідомлюючи себе вільним суб'єктом, «Я» одночасно усвідомлює себе об'єктом (рідчю) для іншого [4, с.431]. «Існування іншого, – стверджував Ж.-П. Сартр, – становить фактичну межу перед моєю свободою. Адже саме внаслідок появи іншого, з'являються певні визначення, якими я є, не вибравши їх» [6, с. 712]. Однак, тим не менше, ця межа нашої свободи, тобто той спосіб буття, який накладається нам іншими, не є, на думку Ж.-П. Сартра, наслідком дії інших. Реальна межа нашої свободи черпає свою силу тільки в межах нашого вибору. Отже, залежати від думки «іншого» індивід посправжньому може тільки тоді, коли сам вільно віддається цій залежності.

Основним критерієм моральності висувається «автентичність», тобто відповідність свідомості людини саме її власній, «дійсній» свідомості. Вибір індивіда повинен бути вибором саме конкретного індивіда. Користуватися своєю свободою означає бути самим собою. Моральна свідомість у Ж.-П. Сартра не знає закону, бо якщо людина «приречена до свободи», вона сама є законом своєї діяльності. У даному контексті, як зазначив Л. Філіппов, перед Ж.-П. Сартром постала необхідність ввести у сферу суб'єктивності які-небудь позитивні психологічні визначення. З цією метою філософ розглядав категорію людського «бажання» як фундаментальну характеристику реальності [8, с. 143].

Звісно, що така відповідальність за свій вибір створює дискомфорт, якого особистість прагне позбутися. Один із способів втечі від відповідальності якраз і є «хибна віра», своєрідне розчинення в масі. «Хибна віра» проявляється або в стереотипному стилі життя, або коли людина вирішує змінити життя і не робить цього. «Хибна віра» це форма брехні самому собі. Жити в «хибній вірі» – означає існувати як об'єкт [2, с. 431]. Відмова від відповідальності, а разом з цим і втеча від свободи змушують індивіда шукати собі подібних, таких самих «втікачів від свободи», що, у свою чергу, зумовлює формування «ми-об'єкта» – сукупності знеособлених індивідів, єдиним прагненням яких є виправдання власного існування за допомогою когось «третього». Саме цей «третій» повинен взяти на себе відповідальність за них, зрештою, ту відповідальність, від якої вони самі відмовились.

Погляди Ж.-П. Сартра дещо збіглися з теорією Еріха Фромма. У своїй праці «Буття і Ніщо» філософ писав: «У тому, що ми називаємо «психологією юрби», ми виявляємо колективні безумства (буланжизм тощо), що є особливою формою любові (кохання). Особа, що каже «ми» знову приймає серед юрби первісний проєкт кохання, але вже не своїм власним коштом: вона вимагає від третього врятувати весь колектив у самій його об'єктності, пожертвувавши свободою. Розчароване кохання провадить до мазохізму» [6, с. 583]. Отже, тут, як і в Е. Фромма, характерною рисою масового суспільства виступає любовне ставлення до влади, уособленням котрої є вождь. Маса самі кидаються в рабство і вимагають, щоб їх сприймали як об'єкт.

Ж.-П. Сартр наголошував: «І тут знову йдеться про численні індивідуальні проєкти людей із юрби; юрба конституйована як юрба поглядом провідиря або

оратора; її єдність – це єдність-об'єкт, що її кожен член юрби читає в погляді третього, що планує над юрбою, і кожен тоді висуває проєкт розчинитись у цій об'єктності, цілковито зречтись своєї самотності з метою бути лиш інструментом у руках поводиря. Але цей інструмент, у якому він хоче розчинитись, – уже не його просте і чисте особисте для-іншого, а юрба-об'єктивна-тотальність. Несвітська матеріальність юрби і її глибока реальність (дарма що тільки відчуті) зачаровують кожного з її членів; кожен вимагає бути зануреним у юрбу-інструмент поглядом поводиря» [6, с. 584].

Прагнучи подолати знеособлення індивіда у масовому суспільстві, у своїй основній теоретичній праці з проблем політики «Критика діалектичного розуму» (1960) Ж.-П. Сартр спробував поєднати екзистенціалізм з марксизмом. Як зазначив В. Рьод, дана спроба була своєрідним розривом із попередніми напрацюваннями у царині філософії свідомості, та все ж цей розрив був недостатнім для повної інтеграції екзистенціалізму в марксизм [5, с. 209]. Вчений зосередився на одному рівні – рівні філософії історії. Він запропонував модель діалектичного розуму, в межах якої волю кожного індивіда слід розглядати як складник тотальної історії. Він різко протиставив людських істот, що потрапляють до певних «категорій» і до «згуртованих груп». Щодо першого типу, прикладом якого, як не дивно, є люди, що стоять у черзі на автобус, то тут філософ мав на увазі позбавлене мети і волі повсякденне життя, що потрапляє в тенета хибних вірувань і зв'язується в одне ціле лише завдяки випадковому збігу цілей. Прикладом другого типу є революційні гуртки, члени яких отримують справжню моральну свободу завдяки своїй участі в спільній діяльності в намаганнях змінити хід історії. Цікаво, що в своїй політичній теорії вчений зосереджувався переважно на «проблемі буття», а не, приміром, на якихось нагальних способах допомогти бідним і знедоленим. У висновках міститься виправдання насильства того класу, котрий стає на боротьбу. Оскільки «хибна віра» захована так близько до поверхні індивіда, то той, хто зраджує «згуртовану групу», втрачає свої права. Спроба виробити колективне бачення може бути забезпечена лише за допомогою насильства, оскільки й Ж.-П. Сартр не зміг обійтись без концепції соціальності. Його розуміння слабкості окремого індивіда нагадує позицію Ж.-Ж. Руссо, однак Ж.-П. Сартр далеко не з такою повагою ставився до закону [3, с. 351].

Варто відзначити, що еволюція сучасного знання, яка передбачала активізацію можливостей марксизму, фрейдизму чи екзистенціалізму, загалом була ознакою епохи. Аналогію можна помітити в діяльності провідних теоретиків тієї ж Франкфуртської школи. Г. Маркузе поєднував марксизм з екзистенціалізмом М. Хайдеггера, а згодом – із фрейдизмом; одночасно синтез марксизму з фрейдизмом був здійснений Е. Фроммом. Пропонуючи власну модель такого синтезу, Ж.-П. Сартр наголошував на тому, що екзистенціалізм – це пізнання «конкретного», він утверджує унікальність історичної події, долаючи марксистське розуміння апріорних закономірностей. Марксизм радянського зразка пригнічує концепцією, втрачаючи відчуття реальності, а також нехтуючи роллю індивіда в історичному процесі. Відтак предметом екзистенціалізму стає індивід, який належить до певного класу, людина на соціальній арені, у сфері

суспільного та індивідуального, «відчужена особистість», «уречевлена», «містифікована», якою її зробили розподіл праці та експлуатація. Саме в цьому вивченні людини і «оточення», «контексту», Ж.-П. Сартр вбачав близькість сучасного марксизму та екзистенціалізму.

Крім того, Ж.-П. Сартр вважав за необхідне піддати нищівній критиці те, що він називав «клінивим марксизмом», закостенілу систему догматів, якою прикривають жахи сталінізму. На думку вченого, марксизм потребує оновлення у відповідності до вимог часу. Таким оновленням повинна стати розробка теорії свідомості в межах марксистського вчення [9, с. 32]. Здійснивши аналіз класових конфліктів, вчений дійшов висновку, що ворожнеча між індивідами виникає в процесі матеріального виробництва, внаслідок досягнення цілей, заради «проєкту». У процесі праці об'єктивно виникає єднання індивідів, визнання проєкту «іншого», але сам проєкт завжди знаходиться «поза», його суб'єктивність та зміст вислизають, внаслідок чого виникає «роз'єднання у єдності». У кінцевому рахунку потреби стимулюють ворожнечу, боротьбу, в якій кожен «інший» постає «неподським». Вже не суб'єктивно, а об'єктивно індивід стає небезпечним для інших, а інші – для індивіда. У структурі дій індивіда агресивність та схильність до насильства формуються історично та обумовлюються обставинами [1, С. 343 – 344]. Більш глибоке роль індивіда в історичних процесах Ж.-П. Сартр намагався розкрити у другій частині «Критики діалектичного розуму», яка так і залишилася недописаною.

Наразі ж слід зазначити, що цілком закономірно виникає запитання про необхідність. Необхідність, на думку Ж.-П. Сартра, це не примус, не зовнішнє пригнічення свободи. Необхідність – це заперечення свободи в лоні повної свободи. Основа необхідності – це та ж практика, що супроводжується відчуженням, об'єктивацією: завдяки їй індивід перетворюється в соціальну реальність. У даному контексті Ж.-П. Сартр аналізував такі поняття як «колектив», «група», «серія», «клас». Розглянувши робітничий клас, вчений дійшов висновку, що робітник прагне усвідомити об'єктивні особливості, які перетворюють його в робітника та визначають в категоріях «праці» та «експлуатації». Як зазначав Ж.-П. Сартр, «конкретна думка народжується з практики, але вона повинна вийти за його межі, щоб почати свідчити» [9, с. 22]. Робітник вловлює свою об'єктивну реальність та одночасно реальність своїх товаришів. Тут так само присутній «інший», але цього разу його характеристики змінюються. «Інший» для пролетаріату це перш за все серійна тоталізація «інших» (серед яких він теж фігурує як «інший»), тобто всіх тих, перед якими постане можливість безробіття та низьких розцінок [1, с. 345 – 346]. Таким чином, практико-інертний простір виступає в якості простору рабства індивідів.

Група як ланка соціуму базується на братстві, а братство це не що інше, як «право всіх над кожним», тобто Ж.-П. Сартр обумовлює закономірність об'єктивної оцінки, певного суспільного суду, навіть необхідність та право насильства як спосіб просування від індивідуального відчуження до спільної свободи. Фундаментом консолідованої подібним чином групи виступає «страх», «терор», однак братство при цьому передбачає вільні відносини вкупі з вільно взятими зобов'язаннями. Група, що утворена за принципом «братства-страху»,

виправдовує насильство задля єднання та спільної безпеки. Кожен при цьому є одночасно і суб'єктом, і об'єктом «терору», кожен здійснює «чистки» і стосовно кожного ці «чистки» можуть бути застосовані. «Терор» – це колективна свідомість, що піднеслася над індивідуальним, яке добровільно відмовилося від своїх можливостей заради переваг спільної свободи [1, С. 346 – 347].

Тим не менше, протиріччя особистого та суспільного зберігаються в межах групи, що призводить до її трансформації. Організація набуває ієрархічних ознак, створюються «установи», «права-обов'язки» перетворюються в систему взаємовідносин, а сам індивід перетворюється в засіб для виконання зобов'язань. Владні відносини стають структурними, суспільний імператив індивідуалізується в «іншому» як в Державцеві, якому індивід передає повноваження щодо реалізації своїх проєктів. Передає він їх не через примус, а цілком вільно, хоча насправді вільним виявляється лише Державець, який здійснює волю групи, забираючи свободу кожного з її членів [1, с. 347].

На думку Ж.-П. Сартра, в класовому суспільстві держава втілює та реалізовує інтереси пануючого класу. Філософ приєднався до позиції К. Маркса, згідно з якою не буржуазний спосіб життя підтримується державою, а держава підтримується буржуазним способом життя. Згідно з концепцією «групи» вчений наділив державу надкласовими функціями. Держава створюється в інтересах пануючого класу, але як спосіб практичного зняття класових конфліктів у лоні національної тоталізації. Засноване на «вільному договорі» капіталістичне суспільство володіє відносною однорідністю (ринок, товар, гроші), однак свободи робітника як товару заперечує його людську свободу, до чого додається ще й репресивна практика буржуазії, яка впродовж ХІХ ст. посилювалася у ході розвитку пролетаріату та його організації.

Ж.-П. Сартр аналізував практику колоніалізму та торгівлі, практику використання «серійності», інформації, реклами та містифікацій, що нав'язують споживачеві вибір товару шляхом уподібнення його до «інших». На національному рівні реалізується мовчазна згода між різними галузями виробництва та торгівлі для того, щоб скористатися підвищенням заробітної платні та змусити маси споживати якомога більше, пристосовуючи свій бюджет не тільки до своїх потреб та смаків, але й до імперативів національного виробництва. Таким чином, цивілізація споживання породжує «масового індивіда», основними характеристиками якого є «серійність» та уніфіковане світосприйняття [1, С. 347 – 348].

У черговий раз здійснити ревізію марксизму Ж.-П. Сартру довелося під час революційних подій 1968-го року. В той час у центрі його уваги знаходилася молодь, на яку вчений покладав величезні надії щодо майбутніх змін в сенсі руйнації стереотипів споживачього суспільства. Аналізуючи тодішню ситуацію, Ж.-П. Сартр дійшов висновку, що події травня 1968-го року спровокували не внутрішні фактори і не «культурна революція» в Китаї, а спротив у В'єтнамі. Народ невеликої країни, який успішно боровся з гігантською військовою машиною США, «розширив межі можливого» та змінив світосприйняття молоді, зокрема французького студентства. Для європейців стало зрозумілим, що існують незвідані досі можливості, що революція ще не вичерпалася.

Для Ж.-П. Сартра основне завдання лівих полягало в знищенні експлуатації, як незмінної вади несправедливого капіталістичного суспільства. Це завдання неминуче повинно відродити потужний лівий рух на заводах, а завдання інтелігенції полягатиме в допомозі експлуатованим класам усвідомити свої реальні проблеми. У той же час філософ наголошував на тому, що в сучасних умовах, коли не власність визначає становище в суспільстві, а влада, потрібно зосередитися на пошуках нової стратегії та тактики ведення боротьби, на осмисленні альтернатив. Однак таких спроб в лавах тодішніх лівих він не бачив. У даному контексті вчений критикував французьку компартію, яка, на його погляд, закристалізувалася в своєму розумінні марксизму. Наголошуючи на необхідності синтезу екзистенціалізму та марксизму, Ж.-П. Сартр писав: «Поки марксистське вчення буде спиратися на догматичну метафізику, замість того, щоб спиратися на розуміння живої людини, поки воно буде звинувачувати в ірраціоналізмі тих ідеологів, які намагалися зрозуміти сутність людини, екзистенціалізм продовжуватиме свої дослідження» [7, с. 166]. Ж.-П. Сартр звинуватив комуністів в альянсі з Ш. де Голлем, у ставці на вибори, в недооцінці революційного потенціалу мас, у відмові від революції. Саме з цієї причини він не погоджувався з Г. Маркузе, який наголошував на інтеграції робітничого класу суспільством споживання. За Ж.-П. Сартром, тільки пролетаріат залишається вирішальною революційною силою, тільки він може змінити суспільну систему. Але для цього його треба розворушити. І саме молодь повинна спровокувати пролетаріат до революційних дій – стати «детонатором» революції.

Отже, із концепції екзистенціалізму Ж.-П. Сартра випливає, що сучасну людину слід сприймати як таку, що перебуває у постійному конфлікті з «іншими». Цей конфлікт зумовлюється бажанням відвоювати власне буття, власну суб'єктивність, адже «інший», ким би він не був, вже хоча б своєю присутністю змушує нас бути «об'єктом». Звідси Ж.-П. Сартр вивів ідею свободи вибору людиною самої себе. Свобода – це вибір власного буття, адже, на думку філософа, людина є такою, якою сама себе обирає. У тому випадку, коли людина відмовляється зробити самостійний вибір через споріднене зі свободою відчуття тривоги, вона добровільно позбувається відповідальності за власне життя, а разом з ним і власної свободи вибору. Поєднання подібних знеособлених індивідів створює підґрунтя для масового суспільства. У свою чергу, подолання негативів масового суспільства, на думку Ж.-П. Сартра, може відбутися лише за рахунок реалізації ідеї марксизму про звільнення від експлуатації, яку нав'язує капіталістична система.

1. Андреев Л. Жан-Поль Сартр. Свободное сознание и XX век. М. : Гелеос, 2004. 416 с.
2. Гроф С. За пределами мозга: Рождение, смерть и трансценденция в психотерапии. М. : ООО «Изд. АСТ», 2002. 504 с.
3. Енциклопедія політичної думки / за ред. Девіда Міллера; пер. з англ. за ред. Н. Лисюк. К. : Дух і літера, 2000. 472 с.
4. Ильин В. В. История философии : Учебник для вузов. СПб. : Питер, 2003. 732 с.

5. Рьод В. Шлях філософії XIX – XX століття / пер. з нім. М. Д. Култаєвої, В. І. Кебуладзе, В. М. Терлецького. К. : Дух і Літера, 2010. 368 с.
6. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / пер. з фр. В. Лях, П. Тарашук. К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. 854 с.
7. Сартр Ж. П. Проблемы метода. Статьи / пер. с фр. В. П. Гайдамака. М. : Академический проект, 2008. 222 с.
8. Филиппов Л. И. Философская антропология Жан-Поля Сартра. Критический очерк. М. : Издательство «Наука», 1977. 287 с.
9. Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique (précédé de Question de méthode). Tome I. Théorie des ensembles pratiques. Paris : Gallimard. 2006. 755 p.