

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Факультет гуманітарних наук
Кафедра філософії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота

(освітній ступінь – «бакалавр»)

на тему: **«Сартрові “Нотатки з етики” у контексті подолання
суперечностей екзистенціалізму»**

Виконала: студентка 4-го року навчання,
Спеціальність: 033 Філософія
Одинокова Поліна Вячеславівна

Керівник: Циба В'ячеслав Миколайович
кандидат філософських наук, доцент

Рецензент _____
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена

з оцінкою «_____»

Секретар ЕК _____

«_____» _____ 20__ р.

ЗМІСТ

ВСТУП	4
РОЗДІЛ I. КОНЦЕПЦІЯ СВОБОДНОГО ПРОЄКТУ У ПРАЦІ Ж.- П.САРТРА «БУТТЯ І НІЩО»	7
1.1 Місце самообману в проєкті себе	7
1.2 Структура вільного вчинку щодо іншого і щодо себе	14
1.3 Типи установок щодо Іншого	19
1.4 Співвідношення уявлення про Іншого з самим Іншим	24
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 1	29
РОЗДІЛ II. «НОТАТКИ З ЕТИКИ» ЯК СПРОБА УЗГОДЖЕННЯ НОРМАТИВНОСТІ ТА СВОБОДИ	31
2.1 Гегелева діалектика пана й раба і виникнення світу разом з іншими	31
2.2 Кантів категоричний імператив і його критика у «нотатках з етики»	35
2.3 Яку нормативність прагне побудувати Сартр (і чи могло би вдатися)	40
ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 2	45
ВИСНОВКИ	46
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	50

ВСТУП

Ж.-П. Сартр (1905-1980) – французький філософ, представник філософії екзистенціалізму, ймовірно найвідоміший мислитель ХХ століття. Його невтомне прагнення до філософської рефлексії, літературної творчості і активного політичного життя принесли йому широку популярність, а іноді навіть захоплення.

Звертаючись до філософії екзистенціалізму як одного з напрямів філософії ХХ-го століття, слід враховувати, що вона формувалася після історичних катастроф – Першої та Другої світової війни. Філософський посыл мислителів демонстрував, що людство розвивається не тим шляхом. Філософи-екзистенціалісти намагалися з'ясувати підстави соціальної та антропологічної кризи у ХХ-му столітті. Ця проблема характерна і для ХХІ-го століття у сенсі виявлення глобальних проблем людства. Але крім цього, і сьогодні залишаються актуальним питання щодо суб'єкта: Хто є людина? Хто є я сам щодо себе? Щодо суспільства? Щодо природи? Який сенс життя? Зазначимо, що для Ж.-П. Сартра, людина, яка існує у світі, не є такою, якою себе представляє, але такою, якою хоче стати. Людина не ідеальна і не досконала, вона творить себе у повсякденному досвіді, у життєвому випробуванні.

Філософський доробок Ж.-П. Сартра загалом, а також його концепцію свободи та етики зокрема, досліджували такі вітчизняні й зарубіжні науковці, як Т. Андерсон, Л. Боровська, І. Клочков, В. Лях, А. Павко, К. Райда, Г. Савонова, А. Смілик, Т. Андерсон, Дж. Каталано, Д. Детмер, Дж. Веббер, Х. Забровські та ін. Утім, здійснений аналіз наукової літератури показав, що питання дослідження особливостей сартрової концепції свободи і моралі є недостатньо вивченою.

Актуальність дипломної роботи мотивована, таким чином, по-перше, невеликою кількістю подібних досліджень, по-друге, незгасаючим інтересом науковців до філософського доробку Ж.-П. Сартра.

Мета дослідження дипломної роботи – дослідити особливості Сартрових «Нотатків з етики» у контексті подолання суперечностей екзистенціалізму.

Реалізація поставленої мети передбачає вирішення таких **завдань**:

– розкрити специфіку місця самообману в концепції вільного проекту Ж. П. Сартра у праці «Буття і ніщо»;

– розглянути структуру вільного вчинку щодо Іншого і щодо себе;

– дослідити типи установок щодо Іншого;

– визначити специфіку співвідношення уявлення про Іншого з самим Іншим;

– висвітлити Гегелеву діалектику пана й раба і виникнення світу разом з Іншими;

– проаналізувати Кантів категоричний імператив і його критику у «Нотатках з етики»;

– з'ясувати яку нормативність прагне побудувати Сартр.

Об'єктом дослідження є екзистенціальна філософія Ж.-П. Сартра.

Предметом вивчення є Сартрова концепція вільного проекту і моралі.

Матеріалом дослідження слугували праці Ж. П. Сартра «Буття і ніщо» (1943) та «Нотатки з етики» (1983).

Характер поставлених завдань визначив вибір **методів дослідження**. У процесі роботи застосовувались індуктивно-дедуктивний метод, який передбачає спостереження, аналіз, класифікацію і подальший синтез тих явищ, що розглядаються; описовий метод.

Наукова новизна роботи полягає в тому, що до останнього часу в сучасній науці, за винятком деяких згадок у розглянутих роботах, не було представлено комплексного рішення, спрямованого на вивчення специфіки сартрового вчення про свободу і мораль.

Теоретичне значення роботи визначається її внеском в історію філософії та філософську антропологію.

Практичне значення матеріалів дослідження визначається тим, що їх результати можуть бути використаними: 1) в процесі викладання академічних

курсів з історії філософії; 2) спецкурсах, присвячених філософії Ж.-П. Сартра та філософії екзистенціалізму; 3) при створенні навчальних та навчально-методичних посібників з даної тематики.

Структура й обсяг роботи. Дипломне дослідження складається із вступу, двох дослідницьких розділів, висновків-узагальнень, списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи становить сторінок друкованого тексту, з них сторінок основного тексту. Список використаних джерел нараховує позиції наукових робіт вітчизняних і зарубіжних авторів.

РОЗДІЛ І. КОНЦЕПЦІЯ СВОБОДНОГО ПРОЄКТУ У ПРАЦІ

Ж.-П. САРТРА «БУТТЯ І НІЩО»

У цьому розділі ми розглянемо питання місця самообману в концепції вільного проєкту Ж. П. Сартра у праці «Буття і ніщо», далі структуру вільного вчинку щодо Іншого і щодо себе та типи установок щодо Іншого, аби в підсумку з'ясувати специфіку співвідношення уявлення про Іншого з самим Іншим. Метою такого огляду є з'ясування питання, чому «Нотатки з етики» мали бути продовженням «Буття і ніщо». Отримані результати дадуть змогу показати, як Сартр переформулює свою концепцію вільної дії, щоб в ній могла міститися етична настанова.

1.1 Місце самообману в проєкті себе

У своїй основній філософській праці «Буття і ніщо» Ж.-П. Сартр порушує низку проблем, пов'язаних із розумінням людського буття. Досліджуючи цей феномен, він розкриває природу модусів існування «буття-в-собі», «буття-для-себе» та «буття-для-Іншого», проблему «темпоральності». Одним із основних понять початку дослідження для Ж.-П. Сартра стає поняття «ніщо». За спостереженням Т. Андерсона, для того, щоб ввести це поняття у поняттєве середовище, в якому розгорталось задумане дослідження, мислителю необхідно було подолати низку труднощів, що виникли під час роботи з поняттям «ніщо». Першорядним завданням було відповісти на питання про первинність «ніщо» та «заперечення». Найпростіший і досить переконливий шлях – показати, що «ніщо» вторинне стосовно заперечення, що реалізується у судженні. Ж.-П. Сартр не приймає таку критику вибудовує доказ первинності «ніщо» та його допредикативного статусу (Anderson Thomas, 1997, с. 242).

Ж.-П. Сартр порушує те саме питання, що і М. Гайдеггер: чи є заперечення джерелом «ніщо» або ж, навпаки, «ніщо» передує актові

заперечення (Сартр Ж.-П, 2008, с. 28-29). Ж.-П.Сартр вважає, що «ніщо» тотожне самосвідомості, але не тотожне поняттю «небуття». На думку французького мислителя, небуття виявляє себе в очікуванні. Форми небуття представлені для того, хто поклав їх як «можливість». Це, однак, не означає, що небуття є суб'єктивним, оскільки заперечення не є властивістю лише індивідуального судження (Сартр Ж.-П, 2008, с. 67). Будь-яке запитання до буття (питання про причину того чи іншого явища, події тощо) вимагає «розкриття буття», і на основі цього «розкриття» може постати акт судження. Очікування «розкриття» як відповіді на онтологічне питання означає виправданість можливості, зокрема й можливості небуття. У цьому сенсі небуття як можливість вже відкрите в очікуванні судження про небуття. Але не лише питання про буття дає розуміння небуття – можливість небуття відкривається в сприйнятті станів об'єктів, наприклад, у перцепції чогось як того, що підлягає «руйнованості», «крихкості» або ж «в'язкості».

Людина може визначити себе стосовно небуття або негативно, або позитивно: вона може вчинити руйнацію чи, заперечуючи небуття, залишити руйнацію лише можливістю. Ж.-П. Сартр зазначає, що «руйнування» є справа людини (Сартр Ж.-П, 2008, с. 69), оскільки вона може руйнувати безпосередньо або бути свідком руйнування. Природа, на думку філософа, не руйнує. Інакше кажучи, Сартр відмовляє об'єктові у праві цілеспрямованої де-об'єктивації, на яке спроможна лише людська суб'єктивність. Для руйнування має бути наявним відношення людини до буття, яке дасть можливість зрозуміти знищення чогось, без цього є просто буття, буття як таке, наприклад, буття до землетрусу та буття після землетрусу. Можливість небуття відкриває умови розуміння крихкості та цінності того, що може бути зруйноване. Мислитель зазначає: «...руйнування передбачає і розуміння ніщо як такого до всякого судження і спосіб дії перед ніщо» (Сартр Ж.-П, 2008, с. 69). Однак у даній ідеї також не слід вбачати суб'єктивність. Ж.-П. Сартр, як і М. Гайдеггер, вважає дієвою силою «ніщо» саме людського суб'єкта. «Ніщо» не просто

виникає в негативному судженні чи думках людини, воно відкривається в об'єктивному факті людського існування як частина реальності.

Наявність заперечення у свідомості та позиція заперечення щодо себе можуть виявлятися по-різному. Людина може щось стверджувати для того, щоб заперечувати, може створювати якийсь позитивний об'єкт, *«який не має іншого буття, крім свого ніщо»* (Сартр Ж.-П, 2008, с. 69). За твердженням Ж.-П. Сартра, якщо заперечення спрямоване у свідомості не на щось зовнішнє, а на себе, така позиція визначається ним як позиція самообману. Самообман – це один з модусів дати ніщо проявити себе в конкретній дії суб'єкта. Досліджуючи самообман, мислитель розкриває свідомість як буття, що може заперечувати себе, і буття, в якому можлива дія «ніщо». Іншими словами, самообман є однією з можливостей заперечення ніщо самого себе як дієвої сили.

Самообман (*“La mauvaise foi”*) є обман себе. Обман, адресований Іншому, не є самообманом. Обман можливий лише щодо того, що людина знає. Обман заперечує істину, приховує її. Поширення омани та помилки не є обманом. Заперечення істини є певним типом трансцендентності. Факт, створений обманом, є трансцендентним, оскільки він не існує. Ошуканець, на думку Ж.-П. Сартра, грає роль персонажу для свого співрозмовника, і намір обдурити ошуканцем заперечується як його власна інтенція і пред'являється як намір персонажа. Оскільки персонажу фактично не існує, він виявляється трансцендентним. Всі заперечення тим самим вилучаються зі свідомості, і обман постає як дія трансцендентності (Сартр Ж.-П, 2008, с. 122).

Ошуканець усвідомлює те, що він хоче приховати, розуміє спотворення істини. Обман, спрямований на Іншого, передбачає наявність Іншого і відкриває як існування для Іншого, так і існування «Іншого для мене». Крім того, обман показує свідомість як «приховану від Інших» (Сартр Ж.-П, 2008, с. 122).

Входячи до структури обману, самообман відрізняється від нього тим, що передбачає залученість Іншого. У самообмані людина з тих чи інших причин

приховує істину від себе або представляє її як оману. Тут не може бути двоїстості обманщика, що грає персонажа. Самообман – це самовплив свідомості, що передбачає єдність свідомості. Ошуканець і той, кого дурять, в самообмані є однією особою. Щоб брехати, людина має знати істину та та мати змогу приховати її від себе, а оскільки в самообмані немає роздвоєння, це відбувається одночасно. Ідея та її заперечення з'єднані. Самообман тримається на можливості свідомості об'єднати фактичне та трансцендентне, переходячи від одного до іншого. Трансценденція в цьому випадку дозволяє людині уникнути того, чим вона є. Людина стає самотрансценденцією, що дозволяє виправдати свої невдачі.

Ж.-П. Сартр доходить висновку, що самообман можливий тому, що людська реальність є те, чим вона не є, і не є те, чим вона є. Завдяки цьому можливі різні соціальні ролі, які виконує людина. Будь-яка соціальна роль, наприклад професія, диктує певні правила, змушує викликати буття суб'єкта, який виконує ці правила. За Сартром, це буття існує в уявленні для Інших і для себе. Однак людина відокремлена від цього уявлення і не тотожна цій ролі. Відокремленість обумовлена наявністю «ніщо». З «ніщо» людина впливає на створене буття, яке залишається трансцендентним і водночас реальним. Тому філософ і зауважує, що людина є тим, чим вона не є і додає, що вона «не є тим, чим вона є» (Сартр Ж.-П., 2008, с. 135-139).

Тобто, людина часто грає роль, щоб задовольнити очікування або вимоги інших людей, суспільства загалом. Це відбувається, коли вона не бере на себе відповідальність за свій власний вибір, натомість дозволяє зовнішнім факторам визначати її сутність. Тож, «бути кимось, за кого тебе приймають» означає втрату своєї справжності, істинної сутності, що підмінюється роллю або образом, створеним для того, щоб відповідати очікуванням інших. У цьому випадку людина втрачає свою свободу і стає об'єктом чужого визначення. Загалом це є типовий модус нашого існування, оскільки ми усвідомлюємо своє «я» тільки через погляд іншого. Коли ми бачимо себе очима іншої людини, ми усвідомлюємо себе об'єктом у світі. Під цим поглядом

ми критичніші до себе, оцінюємо свої дії та зовнішність з точки зору гаданої думки іншого. Через це наша поведінка змінюється і починає підлаштовуватися під очікування та норми, які, як ми вважаємо, інші люди висувають до нас.

Різниця між існуванням (екзистенцією) та ідентифікацією завжди існує в людині, яка залучена у власну ситуацію, у свій самообман. Ж.-П. Сартр наводить приклад: *«У цьому сенсі нам потрібно зробити буття тим, чим ми є. Але чим ми, однак, є, якщо ми постійно зобов'язані робити з себе буття того, чим ми є, якщо ми за способом буття маємо бути тим, чим ми є? Розглянемо ось цього офіціанта кафе, його рух – живий і твердий, трохи надто точний, трохи надто швидкий, він підходить до відвідувачів кроком трохи надто живим, він нахиляється трохи надто послужливо, його голос, його очі висловлюють інтерес надто уважний до замовлення клієнта; це нагадує спробу імітації у своїй дії непохитної строгості невідомо якогось автомата і в тому, як він несе піднос зі сміливістю канатоходця і як ставить його в постійно нестійку рівновагу, що постійно порушується і відновлюється легким рухом руки і ліктя. Уся його поведінка нам здається грою. Він намагається координувати свої рухи, якби вони були механізмами, пов'язаними один з одним, навіть його міміка і його голос здаються механічними, він показує безжальну швидкість і спритність речей. Він грає, він бавиться. Але в кого він грає? Не треба довго спостерігати, щоб зробити висновок: він грає в життя офіціанта в кафе»* (Сартр Ж.-П., 2008, с. 140).

Тобто, офіціант намагається переконати себе та інших у тому, що він не просто грає роль офіціанта, а справді є офіціантом у найглибшому сенсі цього слова. Він намагається ухилитися від своєї свободи та відповідальності, обравши роль, яка, на його думку, визначає його. Людина відмовляється визнавати, що навіть у ролі офіціанта вона все ще вільна і може обирати, як саме поводитися.

Філософ постійно нагадує, що для того, щоб подолати самообман, людина має зрозуміти, що її існування та формальна проекція самості виразно

розмежовані і знаходяться поза можливістю контролю. Цей поділ є формою нереальності. Нереальність, з погляду самообману, характеризується Ж.-П. Сартром, як внутрішнє заперечення, що розділяє екзистенцію і ідентифікацію, і у такий спосіб ми проживаємо життя. За приклад можна взяти нетотожність у тому, чим дещо є (екзистенція) і тим, чим воно не є (офіціант, який визначається своїм заняттям).

Людину дано Іншому як факт світу, але разом з тим їй дано і як постійну свободу, яка заявляє про «можливість». У «можливості» знову відкривається «ніщо». «Буття-в-собі» Іншого постійно перебуває під питанням і, з одного боку, є об'єктивним фактом, а з Іншого, залишається в собі і тому підпадає під питання. Це означає, що воно може зникнути в негативності, отже, *«...свідомість Іншого є як таке, що не існує, його буття-в-собі «тепер» і «тут» і є небуття»* (Сартр Ж.-П., 2008, с. 141). По суті, мислитель постійно обігрує думку, що свідомість не є тим, чим вона є, себто містить заперечення у самій собі. Свідомість Іншого чи власне буття постають як те, чим вони не є. Людина може стати тим, до чого прагне, або тим, що вимагають обставини. Явлений є те, чим став, але не те, чим є. Людина визначає, яку дію вона хоче вчинити, встановлює мотиви, фіксує у судженні, докладає зусиль, щоб дія була вчинена. Але, на думку філософа, в цьому можна побачити якесь визначення себе як річ (Сартр Ж.-П., 2008, с. 141-142). Це викликане буття не може бути тим, чим є свідомість. Це результат того, що Ж.-П. Сартр називає самообманом: уявлення себе тим, чим людина не є. Наприклад, людина хоче займатися спортом, щоб підтримувати своє тіло у нормі, але постійно відкладає це на потім. Визнаючи, що вона не займається спортом, людина здатна не визнавати власну лінь. Вона цілком може розглядати себе як «особливий випадок», для якого об'єктивно склалися умови, що не дозволяють займатися спортом: хвороба, погана погода, багато роботи, відвідування батьків тощо. Людина не хоче засудження, вона уникає називатися ледарем, вважаючи, що «Я не ледар». Але, з погляду Сартра, сенс цього у тому, що

особа обирає модус буття «Я не є тим, чим я є». Це і є перебуванням у самообмані.

Мета самообману визначається Ж.-П. Сартром так: *«Зробити так, щоб я був тим, чим є за способом «небуття того, чим є» або щоб я не був тим, чим є за способом «буття того, чим є»»* (Сартр Ж.-П, 2008, с. 146). Це означає постійний перехід одного способу буття до Іншого та навпаки. Крім того, тут стираються однозначно визначені межі між буттям та небуттям у стосунку до буття свідомості (Сартр Ж.-П, 2008, с. 147).

Занурення у самообман Ж.-П. Сартр порівнює із зануренням у сон і каже, що прокинутися від самообману дуже складно (Сартр Ж.-П, 2008, с. 150). Стабільність самообману обумовлена «вірою». Наявність віри робить переконання твердим, так, людина вірить, що вона має достатню силу волі, щоб почати займатися спортом. Однак, на думку філософа, коли людина знає, що вона вірить, це руйнує віру. Тим самим віра в самообмані існує за тим самим принципом: вона є буттям і небуттям себе самої. Наявність самообману у свідомості виявляє заперечення, постійно відсилає до «ніщо» та визначається ставленням свідомості до себе. На думку мислителя, *«Якщо самообман можливий, то саме він є безпосередньою та постійною загрозою будь-якого проєкту людського буття; це означає, що свідомість приховує у своєму бутті постійний ризик самообману»* (Сартр Ж.-П, 2008, с. 153). Бути тим, що ти не є, означає постійно перебувати в стані розпаду як заперечення себе.

Хоча Ж.-П. Сартр наводить психологічні приклади пояснення самообману, він не зводить його до психології. Філософ критично ставиться до пояснення самообману у психоаналізі (Пузанова Г., 2017, с. 160). Для нього самообман – один із способів буття свідомості, який нерозривно пов'язаний із «свободою», «запереченням», «знищенням» та «ніщо». Поняття Сартр онтологізує статус «самообману», роблячи його необхідною умовою розуміння буття свідомості.

1.2. Структура вільного вчинку щодо Іншого і щодо себе

У праці «Буття і ніщо» Сартр розкрив своє розуміння вільного вчинку (дії) індивіда, центральна тема твору – концепція відносин Я та Іншого. Для розуміння того, що є головним і визначальним щодо Іншого у філософії Сартра, необхідно прояснити наступні концепції. По-перше, «онтологічна структура» буття, яка модифікується у нього у двох формах: у формі структури «для-себе-буття» та у формі структури «в-собі-буття». Вони, за слушним твердженням І. Клочкова, співвідносяться один з одним як компресія та декомпресія – повне стиснення та розтискання людського буття (Клочков І., 2014, с. 189).

Буття-в-собі є абсолютна щільність буття: це те, чим людина вже є, його минуле як наслідок всіх його вчинків. Це статична структура буття, яка з кожним наступним вчинком лише поповнюється. На противагу їй, структура *буття-для-себе* є динамічною, бо в даному випадку буття саме себе постійно створює, будучи, таким чином, джерелом і змістом життя. Це у темпоральному відношенні завжди реалізується як майбутнє. Структуру *буття-для-себе* можна охарактеризувати за допомогою таких понять як нестача та цінність. Річ у тім, що саме, виходячи з них, людина формує проєкт реалізації себе, у ході якого відбувається збіг двох вищевказаних структур буття.

По-друге, ідея абсолютної свободи, яка представляє собою необхідну умову будь-якої дії. По-третє, відповідальність як наслідок свободи. По-четверте, вибір, який реалізується за абсолютної свободи. І, нарешті, по-п'яте, корелят цілі та ситуації. І. Вегеш відзначає, що всі ці поняття є вирішальними у французького мислителя щодо ставлення до Іншого (Вегеш І., 2018, с. 207).

Онтологія *буття-для-себе* включає у Ж.-П. Сартра три поняття – ніщоження, (або «неантизація», яка у французькій мові на лексичному рівні є близькою до концепту Ніщо), нестачу та свободу. Їхнє поєднання визначає багатоманіття способів буття людини в світі. Отже, саме з них необхідно

виходити при визначенні можливих установок щодо *Іншого*, що, власне, і робить філософ.

Визначаючи ніщоження як розпад буття, Ж.-П. Сартр розкриває суть буття людини як нестачу самого буття. Нестача з'являється у світі лише з появою людської реальності (*la réalité-humaine*, словосполучки, якою Сартр заміщує незручний для французької мови Гайдегерів *Dasein*), і передбачає потрійність відношення: те, чого не вистачає, те, кому не вистачає і цілісність, «яка розпалася через нестачу і яка буде відновлена за допомогою синтезу недостатнього та існуючого» (Сартр Ж.-П., 2008, с. 173).

Більше того, сама людська реальність є нестачею, оскільки нам завжди чогось бракує. І саме тому ми завжди маємо вихід за межі себе до того буття, яким ми не є, але до якого прагнемо як до свого сенсу, як до своєї цілісності. І на тлі цієї цілісності нам являється нестача. Тому не дивно, що людина завжди шукає узгодженості із самою собою, прагне відновити цілісність буття, але це їй не завжди вдається. У цьому полягає трагічність людського існування, яке тому є «*нещасною свідомістю за природою*» (Сартр Ж.-П., 2008, с. 174).

Тотожність структур *буття-для-себе* і *буття-в-собі* можлива, проте тільки ціною руйнування структури *буття-для-себе*, в результаті чого відбувається застигання *буття-в-собі*. Так людина зрештою приходиться або до смерті, або до стану Бога. Однак, у будь-якому випадку людська реальність, у спробі володіти собою, та, будучи переслідуваною цілісністю, постійно зазнає поразки.

Відзначимо, що *буття-в-собі* – це предметне, речовинне суще, тобто об'єкти, що існують незалежно від свідомості. Це матеріальні предмети, які є такими, якими вони є, без суб'єктивних інтерпретацій чи оцінок (наприклад, камінь, дерево, стілець тощо, – об'єкти, які не мають свідомості). Натомість *буття-для-себе* є самосвідоме суще або Я (его), воно відноситься до свідомості, суб'єктивності, яка усвідомлює та інтерпретує світ. Тут Сартр спирається на Гегелеву діалектику трансформації форм буття, що дозволяє

розуміти розвиток світу як процес взаємодії та розвитку протилежностей до вищих форм синтезу та осмислення.

Український дослідник В. Лях підкреслює, що «Сартр розуміє цілісність як цінність, яка приходить у світ у вигляді людської реальності. Цінність, яка укладає свою основу у самій собі, є те, до чого буття підносить себе» (Лях В. В., 2021, с. 64).

Для-себе є буття, що визначається дією, а свобода є першою умовою будь-якої дії. Діяти означає «змінювати образ світу», мати мету та засоби для її досягнення, що має призвести до проєктованого результату. Проєкт включає єдність рушійної сили, дії та цілі. Мотив дії як рушійна сила не може з'явитися виходячи з фактичності, тому що ніякий стан справ *«не може мотивувати саме по собі якусь дію...»* (Сартр Ж.-П., 2008, с. 655). Отже, можна сказати, що недостатньо просто розуміти стан речей як «нестачу чогось».

Будь-яку людську дію Ж.-П. Сартр визначає як прояв свободи, оскільки свобода виявляє себе через спротив реальності (власне, зніщовлюючи умовність її фізичної канви). Про свободу людина дізнається з власних дій, свобода є «змістом буття». Тому, можна сказати, що людина приречена бути вільною. Вона вільна завжди, і в її волі немає інших меж, ніж вона сама, з чого випливає, що людина не вільна «перестати бути вільною». Така тотальність і абсолютність свободи походить з неповноти, з нестачі людської реальності. Річ у тім, що якби в бутті збігалися структури *для-себе* і *в-собі*, тобто якби ми мали таке буття, яке було тим, чим воно є, то в такому разі буття не могло б бути вільним. На думку мислителя, *«свобода – це саме те ніщо, яке міститься в серці людини і яке змушує людську реальність робити себе, натомість того, щоб бути. Ми бачили, що для людської реальності бути – це означає вибирати себе; нічого не приходить до неї ззовні, ні зсередини, щоб вона могла отримувати чи приймати. Вона повністю закинута без будь-якої допомоги будь-якого виду в нестерпну необхідність робитись буттям до найменшої деталі»* (Сартр Ж.-П., 2008, с. 663). Людська реальність вибирає себе так, як вона хоче, але при цьому не може не вибирати себе і не може відмовитися і від

того, щоб бути. Звідси впливає випадковість буття, його абсурдність, оскільки спочатку не було жодної можливості відмовитися від вибору. Це означає, що свобода є постійним ухилянням від випадковості, і вона виявляється такою тому, що є насправді *«інтеріоризацією, ніщоженням і суб'єктивацією випадковості, яка, в такий спосіб змінена, перетворюється на довільність вибору»* (Сартр Ж.-П, 2008, с. 717).

Воля, що має свою основу у свободі, є «продуманим рішенням», що відноситься до конкретних цілей. Вона мети не створює, а представляє собою спосіб буття стосовно мети і тому визначається у рамках цілей, що їх покладає людина у своєму проєкті. Однак, оскільки мотив є «об'єктивне розуміння ситуації», яке визначається у проєкті, тобто є оцінкою самої ситуації та розташування цілей, тільки тоді, коли він має місце, виникає вибір. Вибір і свідомість, як вважає Ж.-П. Сартр, одне й те саме, мій вибір постійно відновлюється.

Зі свого боку мета виявляється «темпоралізацією проєкцій нашої свободи». Людина вибирає цілі, надаючи їм тим самим існування в «якості зовнішнього кордону своїх проєктів». Це означає, що вона визначає своє буття цілями. Таким чином, *«наші одиничні проєкти, що стосуються реалізації в світі єдиної мети, інтегруються в глобальний проєкт, яким ми є»* (Сартр Ж.-П, 2008, с. 718). Тож, можна зробити висновок, що свобода *«виявляє себе як якесь не аналізоване ціле; мотиви, рушійні сили та цілі так само, як і спосіб їх розуміння, організовані однаково в рамках цієї свободи і повинні розумітися, виходячи з неї»* (Сартр Ж.-П, 2008, с. 679).

Розуміння Ж.-П. Сартром свободи означає, що людина *«несе весь тягар світу на своїх плечах; вона відповідальна за світ і за самого себе в якості способу буття»* (Сартр Ж.-П, 2008, с. 819) у тому сенсі, що вона є «безперечним автором події». Тяжкість відповідальності полягає в необхідності прийняти на себе цю ситуацію, усвідомлюючи, що саме «Я» і ніхто інший є її автором. І це зрозуміло, адже лише я наділяю ситуацію змістом, оскільки тільки я своїм проєктом створюю його. Таким чином можна

сказати, що абсолютна відповідальність є наслідком моєї свободи, адже все, що зі мною трапляється, це моє, і я нічого вже не можу з цим вдіяти, в тому числі відмовитися від цього. Людина завжди сама виносить рішення про все та про себе саму, і тому вона відповідальна за все, і в цій її абсолютній відповідальності немає місця випадковості.

Суть людської реальності є такою, що вона не має виправдання, людина відповідальна навіть за саме бажання уникнути цієї відповідальності, яка поширюється на весь світ як «світ населений». Виходячи з цього, людина перебуває у тривозі як *«буття, що змушене вирішувати питання про сенс буття в ньому і всюди поза ним. Для-себе реалізує в тривозі свою умову буття, кинуту в відповідальність; воно повертається до своєї власної занедбаності без докорів совісті, жалю та виправдання»* (Сартр Ж.-П., 2008, с. 822), але часто людина біжить від цієї тривоги у самообман.

Це, як зауважує Г. Савонова, і є Сартрова основною етичною установкою *Для-себе* – не зійти в самообман, опікуватися своїм буттям і усвідомлювати свою відповідальність за світ. Прийняти себе у своїй закинутості без жалю та виправдання і з гордістю визнавати себе «безперечним автором події». Утім, буття у світі передбачає ще й спів-буття з Іншими (Савонова Г., 2018, с. 198).

Гуманістичних цінностей, як вважає Ж.-П. Сартр, на які ми могли б покластися як щодо до себе, так і щодо до Іншого, не існує. У цьому його думка збігається з думкою М. Гайдегера (Bell Linda A., 2007, с. 300). І в кожній наступній ситуації ми маємо знову їх винаходити і втілювати в життя. Свобода у прийнятті рішень зумовлена, з одного боку, настанням відповідальності, а з другого боку, неможливістю безвідповідальної дії – як годі собі уявити дію без її причини або носія.

Щодо свободи вибору, Ж.-П. Сартр поділяє індивідуалістичну позицію М. Гайдегера, але розвиває її ще далі, він надає людині самій винаходити для себе нові цінності і приймати рішення про їх значущість, оскільки вважає за неможливе покладатися на суспільство. За спостереженням К. Ю. Райди, «моральні цінності християнського закону Сартр відкидає так само, як і

Гайдегер» (Райда К.Ю., 1998, с. 162). Тож, виходить, що кожна людина в кожній повсякденній ситуації повинна ніби заново винаходити свою «людськість» з притаманними їй моральними та етичними властивостями, поза якими життя буде позбавленою сенсу чистою нестачею, на якій неможливо ґрунтувати світогляд і хай би яке вагоме рішення.

Кожен людський вибір є «проектом», в якому кожна людина має заново щоразу себе реалізовувати. Ж.-П. Сартр відзначає: *«Ми нагадуємо людині про те, що крім неї немає жодного іншого законодавця, і що вона у своїй покинутості сама приймає рішення про себе саму; і тому, що ми показуємо: не через звернення до самого себе, а завжди тільки через пошук зовнішньої по відношенню до себе мети, яка може бути тим чи іншим визволенням, тим чи іншим конкретним звершенням, – тільки таким шляхом людина, як гуманна істота, реалізує себе»* (Сартр Ж.-П., 2008, с. 470).

1.3. Типи установок щодо Іншого

Ж.-П. Сартр розглядає *Іншого* як чужого. Але на відміну від М. Гайдегера, який розумів чужість як анонімність, безособовість, на думку французького мислителя, чужість проявляється у тому, що *Я* та *Інший* є принципово не рівними, а протилежними основами. Якщо *Я* є суб'єктом, то *Інший* стає для мене об'єктом і навпаки. Оскільки тіло, за Сартром, конститує фактичні значення і загалом слугує мірилом доступного сенсу, воно відзначає межі, воно є основою відносин з *Іншим*. Ми вибудовуємо з *Іншими* конкретні стосунки.

Якщо основне ставлення до *Іншого-чужого* у М. Гайдегера можна позначити як байдужість, то основне ставлення до *Іншого* у Ж.-П. Сартра – як конфлікт. На думку філософа, все те, що потрібне для мене, потрібне і для *Іншого*. Це породжує зіткнення інтересів, точок зору. Тому конфлікт є первісний сенс *буття-для-Іншого*. Конфлікт – це *«боротьба двох свобод як свобод, що протистояють»* » (Сартр Ж.-П., 2008, с. 394). Єдність з *Іншим*

неможлива, оскільки, якщо я асимілюю Іншого, то зникне його інакшість, зникне Інший. Ж.-П. Сартр зауважує, що *«цей проект об'єднання є джерелом конфлікту, тому що коли я відчуваю себе як об'єкт для Іншого і проєктую асимілювати його в цьому випробуванні і через нього, Інший осягає мене як об'єкт у середині світу і зовсім не проєктує мене асимілювати»* (Сартр Ж.-П., 2008, с. 381).

Д. Детмер відзначає, що відносини з Іншим у філософії Ж.-П. Сартра – це постійний перехід від буття, що розглядає, до буття, що розглядається (Detmer David, 1988, с. 22). Вони виражаються у трьох основних установках: любов-мазохізм, бажання-садизм, ненависть-байдужість. На думку французького мислителя, *«установки, які ми описали, є основними проєктами, якими Для себе реалізує своє буття для Іншого і намагається трансцендувати цю фактичну ситуацію»* (Сартр Ж.-П., 2008, с. 420). Усі складні дії та відносини є похідними від них. Установки можуть залишатися прихованими. Вони постійно переходять одна в іншу: любов народжує бажання, бажання призводить до садизму чи мазохізму тощо. Завжди новою є установка, яка передбачає опанувати Іншим-суб'єктом, але виявляє свою неспроможність і зникає, щоб дати місце зворотній дії. *«Таким чином, ми нескінченно відсилаємося від Іншого-об'єкта до Іншого-суб'єкта і навпаки; хід ніколи не зупиняється, і саме цей хід, із його швидкими змінами напрямку, конститує наше ставлення до Іншого»* (Сартр Ж.-П., 2008, с. 421). У реальному житті кожна з установок інтегрована у всі відносини з Іншим і викликає єдність всіх дій щодо Іншого.

Любов – мазохізм. Любов, на думку Ж.-П. Сартра, як первинне ставлення до Іншого є сукупністю проєктів, якими людина має намір реалізувати цю цінність. Свобода Іншого становить небезпеку для мене, я не можу захиститися від неї, оскільки вона оформляє моє буття і робить мене буттям, вона є причиною постійного пасивного відходу мого буття в себе. Я можу відновити своє буття, якщо я захоплю цю свободу. Сутність любові до Іншого, за Сартром, у тому, що той, хто любить, *«хоче не впливати на свободу Іншого,*

проте апріорі існувати як об'єктивна межа цієї свободи, тобто бути даним відразу з нею і в її самій появі як межа, яку вона повинна прийняти, щоб бути свободною» (Сартр Ж.-П., 2008, с. 383). Ця межа є водночас і такою, що переживається, і добровільною.

Філософ вважає, що любити – це в сутності проєкт примушення полюбити себе. Звідси суперечність: Я люблю Іншого-суб'єкта і хочу, щоб він любив мене-суб'єкта, але зберіг при цьому свою суб'єктивність. Однак це, на думку Ж.-П. Сартра, є неможливим бажанням. Мислитель визначає потрійну руйнівність любові, імпліцитну йому як типові відношення між людьми. По-перше, любов – це відсилання в нескінченність: любити – це означає хотіти, щоб мене любили, отже, хотіти, щоб Інший хотів, щоб я його любив. У цьому корінь постійної незадоволеності того, хто любить. По-друге, коханий може будь-якої миті уявити мене як об'єкт; звідси виникає постійна невпевненість того, хто любить. По-третє, кохання є абсолютом, що співіснує з Іншими. Тому кохання супроводжує постійний сором (або гордість, що те ж саме тут) того, хто любить. Потрібно було б бути у світі єдиним із коханим, щоб любов зберігала свій характер абсолютної осі відносин.

Ця ситуація породжує розпач, що призводить, як вважає мислитель, до мазохістської установки: замість того, щоб проєктувати оволодіння Іншим, зберігаючи в ньому його «інакшість», я буду проєктувати оволодіння мене Іншим і втрачу себе в його суб'єктивності, щоб звільнитися від своєї. Я прагну бути тільки об'єктом і відмовляюся бути будь-ким крім об'єкта, в ідеалі тільки в-собі. Мислитель зауважує: *«Мазохізм є спробою не зачарувати Іншого своєю об'єктивністю, але зачарувати самого себе своєю об'єктивністю-для-Іншого, тобто змусити Іншого конституювати мене в об'єкт таким способом, щоб я неетично осягав свою суб'єктивність як ніщо в присутності в-собі, яке я представляю в очах Іншого»* (Беслюбняк О. О., 2007, с. 393). У мазохізмі закладений конфлікт: для того, щоб зачаруватися своїм Я-об'єктом, необхідно, щоб Я міг реалізувати інтуїтивне сприйняття цього об'єкта, яким він є для Іншого, що в принципі неможливо. Зрештою мазохіст перетворює

Іншого на об'єкт і трансцендує його до його власної об'єктивності та вивільняє суб'єктивність.

Бажання – садизм. На думку Ж.-П. Сартра, початкова спроба спіткати вільну суб'єктивність Іншого через його об'єктивність-для-мене є сексуальним бажанням. На відміну від психоаналізу філософ вважає, що людина шукає зовсім не задоволення чи припинення страждання, зняття напруги та інше. Мислитель визначає бажання його трансцендентним об'єктом: бажання – це бажання чогось: *«живе тіло як органічна цілісність у ситуації зі свідомістю на горизонті – такий об'єкт, до якого звертається бажання»* (Сартр Ж.-П., 2008, с. 401).

Бажання, за твердженням Ж.-П. Сартра, є бажання присвоєння тіла, оскільки це присвоєння відкриває мені моє тіло як тіло. Але й тіло, яке я хочу привласнити собі, я хочу привласнити як тіло. Бажання, таким чином, це спроба втілення тіла Іншого, який спочатку перебуває в ситуації як випадковість. Втілення здійснюється через ласки. Це подвійне взаємне втілення. А оскільки в бажанні свідомість існує тілом, то бажання, по суті, є спробою втілення свідомості, щоб реалізувати втілення Іншого. У сартровій термінології *«свідомість знищжується у формі бажання»* (Сартр Ж.-П., 2008, с. 405).

Тим часом, відзначає мислитель, бажання зазнає поразки. Насолода, яка є метою бажання, його межею, кінцем бажання, відноситься до сфери випадкового. Моє тіло стає синтетичним інструментом, а Інший перестає бути втіленим і стає об'єктом у середині світу. Це передбачає розрив взаємності втілення. Інший може залишитися плоттю, Я стаю тілом перед плоттю. Але вона стає мені лише частиною Іншого-об'єкта, а не втіленням Іншого-свідомості. У задоволенні бажання втрачає свою матерію, стає абстрактним. Я втрачаю розуміння того, що саме шукаю. Але я все ще залучений до пошуку. На думку філософа, така ситуація є основою садизму.

Ж.-П. Сартр визначає садизм як пристрасть, холодність та жорстокість. Садизм – це *«стан Для-себе, що осягає себе як залучене, не розуміючи, у що*

воно залучене, і наполягає у своєму залученні, не маючи ні ясної свідомості передбачуваної мети, ні точного спогаду про цінність, яку він приписує цьому залученню» (Сартр Ж.-П, 2008, с. 412). Це стан очищений від тривоги. Метою садизму є захоплення та поневолення Іншого не тільки як Інший-об'єкт, але і як чистої втіленої трансцендентності, утім, присвоєння безпосереднє. У садизмі акцент переноситься на інструментальне присвоєння втіленого Іншого. Для себе впадає в ілюзію інструментального володіння плоттю Іншого.

Садист, вважає мислитель, хоче поневолити свободу Іншого через плоть, щоб свобода стала плоттю. Але садист не знає, що робити із втіленою свободою, і в цьому його поразка. Садист прагне опанувати трансцендентну свободу жертви. Але саме ця свобода залишається в принципі недосяжною. Погляд Іншого у світі садиста веде до знищення сенсу та мети садизму.

Ненависть-байдужість. Третя установка щодо Іншого – це ненависть. Під ненавистю Ж.-П. Сартр розуміє вільне рішення домагатися смерті Іншого: *«воно вважає за краще бути тільки вільним ніщоженням свого буття, цілісністю, що розпадається, переслідуванням своїх власних цілей. Той, хто ненавидить, проектує не бути більше об'єктом; і ненависть представляється як абсолютна позиція свободи для себе перед Іншим»* (Сартр Ж.-П, 2008, с. 423). У цьому випадку людина намагається повернути собі свободу без кордонів, звільнитися від буття-для-Іншого. Фактично людина прагне створити світ без Іншого. Інший, якого ненавидять, – збиральний. Конкретна людина представляє багатьох Інших. Ненависть це визнання свободи Іншого, але з негативним знаком. Інший викликає ненависть, коли робить вчинок, яким я випробовую його свободу, вчинок, який розкриває мені мою інструментальність перед свободою Іншого.

Ненависть також зазнає поразки. По-перше, ненависть гнітить, вимагає засудження, вимагає бути тим, кого ненавидять. По-друге, навіть реальне знищення Іншого вимагає визнання того, що Інший існував. Навіть якщо

Інший усунеться, той, хто ненавидить, не припинить осягати свій вимір буття-для-Іншого як постійну можливість свого буття.

Зворотний бік ненависті – це байдужість. У Сартровій термінології байдужість проявляється у тому, що «*я можу з моєю появою у світі вибрати себе як того, хто розглядає погляд Іншого і засновувати свою суб'єктивність на зникненні суб'єктивності Іншого*» (Сартр Ж.-П., 2008, с. 395). Так виникає своєрідна «сліпота» по відношенню до Інших. Тим не менш вона включає в себе приховане розуміння буття-для-Іншого, але це розуміння намагаються приховати. Фактично йдеться про реалізацію соліпсизму. Люди стають «суб'єктивністю, що відчувається» і зводяться до набору реалізованих функцій. Тому виникає постійне відчуття нестачі та тривоги.

Б. Головка зазначає, що погляди на відносини Я–Інший в М. Гайдегера і Ж.-П. Сартра схожі в тому аспекті, що для обох мислителів *Інший* є чужим, тоді як розуміння самого феномена чужості розходяться. У Сартра у відносинах з Іншим яскраво виражено прагнення подолати чужість Іншого, у Гайдегера важливо вирватися до справжнього існування, чужість Іншого зберігається (Головка Б. А., 1999, с. 88).

Отже, християнська оптика розгляду Іншого як ближнього протилежна феноменологічному розглядові Іншого як чужого [Вальденфельс, с. 12-13]. Якщо чужість дає можливість виявити відмінності *Я* та *Іншого*, близькість допомагає виявити подібність *Я* та *Іншого*. Розгляд Іншого як ближнього дає змогу побудувати простір зустрічі, а також розглянути проблему діалогу з Іншим як практичну реалізацію відносин *Я-Інший*.

1.4 Співвідношення уявлення про Іншого з самим Іншим

Інший, на думку Ж.-П. Сартра, «*відноситься в принципі до феноменів, що знаходяться поза всяким можливим для мене досвідом*» (Сартр Ж.-П., 2008, с. 252). Інший є об'єктом особливого роду. Інший – це той, хто виносить судження про моє *Я* як об'єкт, для якого моє *Я* є об'єктом. У цьому сенсі *Інший*

є «радикальним» запереченням мого досвіду. Таким чином, для філософа заперечення є основою, де вибудовується буття Іншого.

Свою систему мислитель будує на таких основах:

1) Іншого зустрічають, його не конституують. Існування Іншого – це факт, що ніколи не буде під сумнівом;

2) основи Іншого містяться в Я (*Інший є не-Я*);

3) Інший не є об'єктом;

4) Інший визначається подвійним внутрішнім запереченням: *«Інший є той, хто не є мною і яким я не є»* (Смілик А. С., 2016, с. 254).

Спочатку Інший постає як об'єкт. Об'єктність Іншого – це об'єктність особлива. Інший відкривається як особиста присутність. Отже, на думку Ж.-П. Сартра, має бути ще одна модальність, яка вказує на те, що це саме Інший, а не предмет у просторі. При цьому не можна послатися на містичний досвід, інтуїцію чи перед-знання, оскільки Інший постає перед нами у повсякденній реальності, і його ймовірність відноситься до повсякденної реальності.

Якби Інший був просто об'єктом, його відношення з іншими об'єктами було б суто адитивного типу. Але Інший виступає не просто як об'єкт, а як привілейований об'єкт. Його привілейованість полягає у тому, що він організує простір, стає центром світу, викликаючи цим дезорганізацію мого універсуму. В результаті всі об'єкти «вислизають до межі». *«Таким чином, поява серед об'єктів мого універсуму елемента дезінтеграції цього універсуму я називаю появою певної людини в моєму універсумі»* (Сартр Ж.-П., 2008, с. 287).

Простір, за Ж.-П. Сартром, групується навколо Іншого, і цей простір створюється разом із моїм простором. Проте ставлення Іншого до інших предметів носить об'єктивний характер: воно дається відразу цілком, оскільки перебуває цілком у світі. Інший все ще залишається об'єктом. Дезінтеграція універсуму залишається суто потенційною. Я можу досягнути Іншого, тому що Інший як об'єкт має закінчену форму. За спостереженням Б. Рассела, сартрова

об'єктивність Іншого близька до поняття відсутності Е. Гуссерля. Але Інший тут визначається не як відсутність свідомості стосовно тіла, а як відсутність світу Іншого. Інший є для мене об'єктом світу, який визначається через світ, через відношення з іншими об'єктами світу (Рассел Б., 1995, с. 632).

Інший як суб'єкт описується Ж.-П. Сартром за допомогою поняття погляду. Я завжди можу бути побаченим Іншим, я завжди можу стати об'єктом для Іншого. Інший, на думку філософа, в принципі є тим, хто на мене дивиться. «Бути-побаченим-Іншим» є фактом, який не можна вивести ні з сутності *Іншого-об'єкта*, ні з мого *буття-суб'єкта*. «Бути побаченим Іншим» є істиною «бачити Іншого» (Сартр Ж.-П., 2008, с. 280).

У термінології мислителя сприймати – значить дивитися, а осягати погляд – означає мати свідомість того, що тебе розглядає Інший. Бути розглянутим означає розуміти, що є об'єктом для Іншого.

Оскільки Інший може сприймати Я як об'єкт, то він може оцінювати, судити. Інший, на думку Ж.-П. Сартра, обмежує мою свободу. Коли Інший розглядає мене, моя свобода перебуває поза межами моєї внутрішньої свободи як атрибут мого буття-для-Іншого. Інший обмежує мої можливості. Мої можливості даються Іншому, щоб бути трансцендованими його можливостями. Філософ робить висновок, що у погляді Іншого я втрачаю для нього свою трансценденцію. «*Інший, як погляд, є лише тим, – моєю трансцендованою трансцендентністю*» (Сартр Ж.-П., 2008, с. 285).

Інший дивиться на мене, осягає мене, оцінює мене. Але пізнати мене можна тільки у світі і виходячи з цього світу, Я, хто розглядається *Іншим*, невіддільний від знарядь, від світу. Весь світ та мої можливості вислизують до Іншого. Мислитель відзначає: «*Таким чином, Я, будучи своїми можливостями, є те, чим не є, і не є те, чим є, опиняюся кимось*» (Сартр Ж.-П., 2008, с. 285). Ж.-П. Сартр має на увазі те, що під поглядом Іншого моє ставлення до об'єкта перетворюється на мою можливість використовувати цей об'єкт. Я дізнаюся про свої можливості через Іншого. А оскільки Я є мої можливості, то фактично філософ говорить тут про самопізнання через Іншого.

Ж.-П. Сартр відзначає, що моя можливість відчужується від мене і стає інструментальністю Іншого: моя можливість для Іншого це і перешкода, і засіб. Мислитель приходиться до двох важливих висновків. Інший стає свідком моєї свободи у реалізації можливостей і може розрахувати слідства, а отже, стає невизначеним. Таким чином, моя можливість стає вірогідністю для Іншого. Другий важливий висновок полягає у тому, що моя можливість-ймовірність вислизає від мене, оскільки вона приведена в світ Іншим: Я не є господарем ситуації.

Мислитель вважає, що якщо Я дивлюся на інших людей, а Інший дивиться на них і мене, то мій погляд втрачає силу. Таким чином, погляд Іншого необоротний. Я не можу перетворити інших людей на об'єкти, оскільки вони є об'єктами для Іншого. Я бачу тільки ставлення мене-об'єкта до Іншого об'єкта, що розглядається. У цьому випадку Я є, на думку Сартра, об'єктом-поглядом: з одного боку Я як погляд організую ціле, Я наділений внутрішньою метою і вільний у виборі засобів, але з іншого боку відстань Я не розгортаю, а долаю. *«Збагнути себе як такого, кого розглядають – значить досягнути себе просторовим і таким, що здійснює простір»* (Сартр Ж.-П., 2008, с. 289). Аналогічно простору, погляд Іншого здійснює час. Завдяки Іншому стає можливим переживання одночасності. Таким чином, на думку філософа, під поглядом Іншого Я стану просторово-часовим об'єктом.

Р. Скратон зауважує, що Сартр нічого не говорить про ситуацію, коли Я та Інший дивимося один на одного, про ситуацію очі-в-очі. На його думку, вона неможлива, оскільки неможливо одночасно бути об'єктом і суб'єктом, неможливо бути тим, хто розглядається Іншим і дивитися на Іншого (Скратон Р., 2008, с. 107).

Оскільки Я є просторово-часовим об'єктом, мене можна оцінювати і судити. За Ж.-П. Сартром, бути тим, кого розглядають – означає досягти себе як невідомий об'єкт ціннісних суджень. Через сором чи гордість я визнаю обґрунтованість цих суджень. А оскільки для мислителя будь-яке судження – це трансцендентний акт вільного буття, Я під поглядом Іншого роблюсь

беззахисним перед його свободою. Я не можу ніяк вплинути на оцінки Іншого, Я є інструментом можливостей Іншого, тому, вважає філософ, є рабом Іншого. Ж.-П. Сартр розуміє рабство в екзистенційному значенні як відчуження моїх можливостей. Ця небезпека – головна структура мого буття-для-другого. Тому головною реакцією з погляду Іншого є страх, а провина і гордість – реакція на оцінки Іншого (Петрушенко В. Л., 2002, с. 275).

Отже, Інший як суб'єкт виникає у погляді. Об'єктивація Іншого є захистом мого буття, що звільняє мене від буття для Іншого, передаючи Іншому буття для мене. Інший – індивідуальна конкретна умова мого «невідчинного» буття. Таким чином, на думку Ж.-П. Сартра, Інший - це той, хто на мене дивиться і на якого Я не дивлюся. Погляд Іншого, наполягає мислитель, – це необхідна умова моєї об'єктивності і водночас руйнація будь-якої об'єктивності для мене, оскільки Я розглядаюся в світі, що розглядається: *«Інший із самого початку є для мене буття, для якого Я є об'єкт, а саме буття, за допомогою якого Я отримую свою об'єктивність»* (Сартр Ж.-П., 2008, с. 293).

Ж.-П. Сартр робить два важливі зауваження. По-перше, моє буття-для-Іншого (моє буття-об'єкт) кардинально відрізняється від мого буття-для-мене. Але водночас у самопізнанні Я стаю об'єктом для себе. Я-об'єкт-для-мене – це Я, яке не є мною. Таким чином, самопізнання не може бути достовірним. По-друге, Інший конститує мене як об'єкт для себе, а не для мене. Я об'єкт за своєю суттю є не знання, а тривога, переживання відчуження своїх можливостей.

Будь-який об'єкт у світі, вважає мислитель, має імовірнісний характер. Натомість Інший ніколи не має характеру ймовірності, тому що є не об'єктом, а суб'єктом. Ж.-П. Сартр робить висновок, що достовірність Іншого не підлягає сумніву. Якщо Я переживаю себе таким, кого розглядають, то є й Інший, який мене розглядає. Не обов'язково, що Інший безпосередньо присутній тут. Погляд взагалі не прив'язаний до конкретного фізичного Іншого. Він завжди і скрізь, тому Я ніколи не перестаю відчувати моє буття-для-Іншого. Філософ вважає, що завдяки присутності Іншого досягається і

підтримується цілісність і сталість Я. Навіть фізичну відсутність Іншого тут Ж.-П. Сартр розглядає як доказ Іншого: відсутність – «небуття-тут» – «буття десь». Відсутність у концепції Ж.-П. Сартра – це зв'язок між людьми, що є свідченням фундаментальної присутності Іншого у світі.

Висновки до розділу 1

Філософію Ж.-П. Сартра можна назвати екзистенціалізмом, який перебував у пошуках діалектичної основи для власної концепції суб'єктивної онтології. У своїх поглядах він спирається на філософські системи Г. Гегеля, Е. Гуссерля та М. Гайдегера. Для побудови свого онтологічного вчення філософ використовує феноменологічний метод, ядром якого є інтенційний аналіз. Інтенційність, яку розуміють як спрямованість свідомості на об'єкт, є основою єдності свідомості. Свідомість, за мислителем, є чиста безособова активність, вона може існувати без суб'єкта. Ж.-П. Сартр розрізняє буття-в-собі та буття-для-себе. Буття-в-собі не потребує чогось для свого існування, а свідомість, буття-для-себе, ґрунтується на бутті-в-собі. Буття-для-себе передбачає буття-для-Іншого, соціальність є основною характеристикою свідомості. Тому проблема Іншого є ключовою у всій філософській системі французького філософа.

Покладення свободної дії людини в екзистенційній філософії Ж.-П. Сартр можна розцінювати як проєкт самодостатньої людини. Самодостатність як результат розриву з трансцендентним не може, однак, реалізуватися повністю, але руйнується неусувністю нової нестачі, і саме в цьому сенсі Сартрова людина є марним проєктом, що ототожнює свою нестачу зі своєю незалежністю та свободою.

Основним предметом вивчення Сартрового екзистенціалізму є існування. Але незмінно – співіснування з Іншим. У філософа феномен Іншого відіграє ключову роль. Тільки наявність Іншого є завершальним елементом для формування реальної свідомості суб'єкта. Я є неповноцінним доти, доки не

з'являється Інший. Лише разом з Іншим існування Я виправдано, має сенс і майбутнє. Спілкування та взаємодія Я з Іншим – найважливіша умова завершення цілісності буття.

У наступному розділі ми проаналізуємо, чи являє Інший для Я утруднення, що не дає свободі вповні відбутися? І якщо це проблема буття-для-Іншого, то що з цим робити, аби врятувати принципи екзистенційної онтології?

РОЗДІЛ II. «НОТАТКИ З ЕТИКИ» ЯК СПРОБА УЗГОДЖЕННЯ НОРМАТИВНОСТІ ТА СВОБОДИ

2.1. Гегелева діалектика пана й раба і виникнення світу разом з іншими

В останні роки життя Сартр працював над книгами з етики, які були опубліковані його прийомною дочкою Арлетою Елькайм-Сартр під назвою «Нотатки з етики» (фр. *Cahiers pour une morale*, англ. *Notebooks for a Morality*) У 1943 році, завершуючи «Буття і ніщо», Сартр оголосив, що присвятить свою майбутню роботу моральній проблемі. Цей твір ніколи не побачить світ. Залишилися лише нотатки, зроблені в 1947 і 1948 роках, які були опубліковані в 1983 році. «Нотатки з етики» - це філософське есе Жана-Поля Сартра, опубліковане в 1983 році. У цьому творі Сартр ставить питання про «конкретну мораль». У цій книзі зібрано набір цитат і суджень про філософію, історію, містику.

Якщо перша та найвідоміша сартрівська етична система відповідає онтології «Буття і ніщо», то друга, а саме «діалектична», вибудовується на філософії історії, розвиненої в «Критиці діалектичного розуму». У нотатках Сартр робить нарис етики, що ґрунтується на поняттях людських потреб і ідеальної «цілісної людини» на противагу «недолюдині». Від його опублікованих робіт з етики дані нотатки відрізняє більш специфічний зміст та тонке почуття соціальних умов, у яких проходить власне людське життя.

Свою третю спробу побудови етики, яку він називав «Нотатики з етики», Сартр зробив у форматі інтерв'ю зі своїм секретарем Бенні Леві під кінець життя. Тут він поставив під питання багато ключових положень своєї етики, і все ж те, що згодом опублікували, було подальшою розробкою тез його ранніх творів. Але оскільки записи, де були озвучені ці зауваження, недоступні аудиторії і оскільки під час запису Сартр був тяжко хворий, їхній авторитет як доказ того, що він переглянув свою філософію, залишається сумнівним. Тобто

«Нотатки з етики» не були вадані при життю Сарта так як його погляди зазнали змін.

У «Нотатках з етики» Ж.-П. Сартр торкається тем, пов'язаних з мораллю, свободою та відповідальністю. Доречно провести паралелі між ідеями Сартра та концепціями, висловленими Гегелем, про рабство та панування.

Розглянемо сенс взаємин пана та раба в Гегелевій «Феноменології духу» (1807). Пан, за Гегелем, – це самосвідомість, яка опосередкована з собою іншою свідомістю (рабом), що натомість синтезована з самостійним буттям (речовістю) у вигляді діяльності (праці). *«Пан має й опосередковані через раба відносини з річчю»* (Гегель Г., 2004, с. 142). Раб доставляє пану предмет споживання, оскільки він особисто залежить від пана. Така залежність виникла у смертельно небезпечному поєдинку. Пан – це той, хто витримав напругу, пов'язану з ризиком загибелі, раб – хто зробив вибір між смертю і покорою на користь покори.

Гегель діалектично розв'язує цю суперечність, що виникла. Парадокс у тому, що в процесі історичного розвитку раб і пан змінюються місцями. *«Пан, – пише Гегель, – поставивши між річчю і собою раба, пов'язується таким чином тільки з залежністю речі і втішається нею в чистому вигляді, проте аспект незалежності залишає рабові, що працює над нею»* (Гегель Г., 2004, с. 142). Пан не може реалізувати свою самосвідомість, оскільки втрачає безпосередній зв'язок із річчю. Самосвідомість пана стає несамостійною. А самосвідомість раба набуває самостійності завдяки праці, обробці речі (Гегель Г., 1992, с. 103-104). Споживання, яке дісталось пану як винагорода за його перемогу, – це лише те, що зникає, йому не вистачає затриманості. *«Натомість праця – це затамоване бажання, затримана минуїсть; іншими словами, праця формує річ»* (Гегель Г., 2004, с. 144). Німецькою мовою «формування» позначається словом «die Bildung». У Гегеля цей термін набуває дуже широкого значення і стає синонімом культури. Тож, праця формує культурно-історичну сутність людини.

Як відзначає Б. Рассел, Гегелева феноменологія духу може бути охарактеризована як розповідь про філософську мандрівку (Одіссею духу). Вона дає нам опис мандрівки свідомості з історії у бік самопізнання. Гегель розглядає різні фази цього історичного досвіду як щаблі розвитку Духа. Це здається дещо дивним для сучасного читача, але якщо розуміти під «духом» «дух часу» у його повсякденному значенні, то ці складнощі можуть бути подолані. Людина і причетна до духу часу, і перетворює його (Рассел Б., 1995, с. 89).

Для Гегеля історичний процес саморозвитку не є суто теоретичним, що відбувається, так би мовити, «в голові». Гегелева теорія пана і раба показує, як він уявляв цей історичний процес: *«рабська свідомість – це не тільки такий цілковитий розпад узагалі, бо під час служіння вона справді здійснює це служіння; служачи, раб скасовує в кожному окремому моменті свою прив'язаність до природного існування і відкидає його своєю працею. (...) через працю ця рабська свідомість приходить до себе»* (Гегель Г., 2004, с. 144).

Коли дві людини знаходяться одна перед одною, то між ними виникає напруженість, тому що кожна з них хоче, щоб інша визнала її паном ситуації, тобто як того, хто визначає себе та іншого. Виходячи з цієї моделі, Гегель в такий спосіб пояснює історичний процес у боротьбі за визнання один буде підпорядкований іншому. Тож, в результаті виникає ситуація, коли той, хто панує – «пан», а підпорядкований є «рабом». Зауважимо, що в німецькому оригіналі досліджуваної праці Гегеля «раб» позначається словом «der Knecht», себто «слуга» або радше «кріпак», а не раб у звичному сенсі (раб німецькою «Sklave», що перегукується зі «слов'янин»). Тож, у цього Knecht є частина прав, інакше б він був нерозрізненним від решти речей. З іншого боку, він не мав би шансу колись змінити свій статус.

Пан змушує раба працювати на нього. Результатом цього є взаємний розвиток, у якому людина (раб) обробляє природу, і культивована природа, своєю чергою, змінює людину. У процесі обробки рабом поля створюється матеріальний надлишок, який забезпечує основу появи найефективніших

прийомів праці та кращих знарядь. І це веде до подальшого культивування природи тощо. Більше того, саме в праці людина знаходить себе: *«отже, свідомість, що працює і служить, доходить завдяки цьому до споглядання незалежного буття як самої себе (...) саме в праці, де свідомість, здавалося, була лише чужим сенсом, вона завдяки цьому своєму самовідкриттю набуває свого сенсу»* (Гегель Г., 2004, с. 144-145).

Ми приходимо до діалектичного формативного процесу, що розгортається між людиною (суб'єктом) та природою (об'єктом). У цьому процесі «раб» знаходиться ближче до дійсності й, отже, дізнається більше (саме «раб», на думку Гегеля, стає вченим), тоді як «пан» виступає у ролі необхідного каталізатора. Гегель вважає, що таким чином він подолав Кантову статичну різницю суб'єкта та об'єкта, при якому суб'єкт ніколи не досягає об'єкта (*Ding an sich*) (Причепій С.М. та ін., 2007, с. 127).

Відносини пан – раб є одночасно діалектичним зв'язком у тому сенсі, що між двома цими суб'єктами існують динамічні взаємини у вигляді незавершеної протидії. Пан є паном тільки тому, що раб (і сам пан) визнає його як пана. Відповідно, раб остільки раб, оскільки пан (і сам раб) визнає його як раба.

Екзистенціалізм різко критикує модель підпорядкування особистості суспільству. Свобода – це не пізнана потреба і не ідеал, а якісна ознака реального людського існування. Вона первинна стосовно необхідності та перетворює її. Якщо в своїй роботі Гегель показує, як в процесі праці раб розвиває свою свідомість та свою особистість, то Сартр у «Нотатках з етики» скоріше фокусується на індивідуальній свободі та відповідальності. Французький мислитель стверджує, що кожна людина має свободу вибору та відповідальність за свої дії. Саме тягар цієї свободи якраз і змушує людину бути людиною. На відміну від Гегеля, Сартр відмовляється від ідеї «пана», який би диктував свою волю «рабу». Замість того, він закликає до усвідомлення власної свободи та самостійного прийняття рішень.

2.2 Кантів категоричний імператив і його критика у «Нотатках з етики»

Категоричний імператив Е. Канта є одним із базових понять німецької філософії, суть якого викладена у його праці «Критика практичного розуму» (1788). Кант поділяє практичні принципи на максими (суб'єктивні) та імперативи (об'єктивні). Імператив, своєю чергою, він поділяє на категоричний і гіпотетичний. Категоричний імператив – це абсолютний моральний закон, який не пов'язаний з жодною метою, і, на відміну від гіпотетичного, постає як порада обережності і може існувати лише в певних умовах (Baiașu Sorin, 2011, с. 98).

Категоричний імператив будується за формулою: повинен, тому що повинен. Ця формула надає йому загального, стійкого і постійного характеру, що дозволяє існувати моральному закону у будь-яких ситуаціях. Тому людина має пам'ятати, що її суб'єктивні максими не можуть бути загальними, і її завдання впорядкувати їх і зробити максимально близькими до категоричного імперативу.

Категоричний імператив визначає вольову спрямованість нашої дії незалежно від бажаної мети, він визначає її в повній незалежності від будь-чого, як обумовлену її власним законом: *«Вчиняй тільки згідно з такою максимою, керуючись якою ти в той же час можеш побажати, щоб вона стала загальним законом»* (Kant I., 1996, с. 160) і *«Вчиняй так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі всякого іншого так само, як до мети і ніколи не ставився до нього лише як до засобу»* (Kant I., 1996, с. 70).

Існування цих формулювань відображає такий важливий принцип морального закону, як його автономність. Її зміст полягає в тому, що категоричний імператив наказує нам сама воля, при цьому не вимагаючи обґрунтування його обов'язковості. Але імператив був би марний, якби не одна важлива умова – свобода. Саме вона, як стверджує Кант, відкриває шлях автономії. Свобода робить нашу волю «законодавчою» і незалежною від

зовнішніх чинників, дозволяючи їй самовизначатися, виходячи з форми закону, а не його змісту (Шмиголь М. Ф., 2019, с. 313–316).

Звідки ж людина взяла цю ідею свободи волі? Із безмежного світу, тобто світу, що лежить за межами досвіду, – відповідає Кант. Цей світ не має жодного підтвердження у досвіді і приймається розумом без доказів, у своїй пізнавальній діяльності, у бажанні знайти підстави знання *«те, що необхідно спонукає нас виходити за межі досвіду та всіх явищ, є безумовне»* (Kant I., 1996, с. 189).

Якщо в сфері теоретичного розуму, тобто в світі природи, немає місця для поняття доцільності (*das Ziel*), то в сфері Кантового практичного розуму, як і в його теорії судження, свобода та доцільність – ключові поняття. Визначаючи підстави волі, розум у його практичному застосуванні ставить волі її мету; можливість же діяти відповідно до цілей розуму є сутність свободної волі, сутність людини як вільної істоти (Baiașu Sorin, 2011, с. 99).

Тож, категоричний імператив передбачає наявність свободи волі, волі як свободної причини наших вчинків. Безумовність і свободи волі, і безсмертя душі та існування Бога не є результатом раціонального (теоретичного) доказу, а передумовою практичного розуму, точніше, морального закону. Вони не збагачують сферу теоретичного знання (і у цьому сенсі не є теоретичними догмами), але надають ідеям розуму об'єктивного значення.

Ж.-П. Сартр в «Нотатках з етики» полемізує з основоположними принципами Кантової етики. Сартрова думка за точку відліку бере нероздільність зв'язку між фізичними і метафізичними аспектами людського буття. Людина, яка обирає себе, свій образ, несе відповідальність за себе та за людину загалом. Свобода вибору та відповідальність взаємопов'язана. Свідченням того є почуття тривоги, що виникає у зв'язку з цим. Мислитель говорить про те, що кожна людина зобов'язана задаватися питанням – чи її поведінка є прикладом для всього людства? Крім відповідальності за свої дії, тривога виникає через відповідальність свої дії перед поглядом інших людей. Так, у «Бутті і Ніщо» Сартр розробляє окрему теорію погляду Іншого, що

пояснює як зовнішнє сприйняття впливає на нашу власну самосвідомість та самооцінку. За переконанням філософа, коли ми усвідомлюємо, що на нас дивляться або оцінюють інші люди, ми починаємо бачити себе, як нас бачать вони. Це створює особливий досвід для нас: ми переживаємо себе очима інших.

З погляду Кантової етики людина є метою, натомість Сартр вважає, що ціль для людини може бути засобом для засобу. Мета може бути необхідним засобом, так у «Нотатках з етики» Сартр наводить наступний приклад: *«Так старший син у патріархальній сім'ї народжується як необхідний засіб для продовження цієї сім'ї. Але з'явившись у світ, сам він набуває саме тієї мети, яка породила його самого. Таким чином, він сам породжує себе, або, якщо хочете, відчувається необхідним. І на відміну від об'єкта, він не слідує своєму існуванню в пасивній сталості, але, навпаки, повинен сам продовжувати себе в існуванні (на практиці – за допомогою гігієни, турботи про себе, передбачливості, правильного харчування; все це досягається в переживанні, тобто свідомості, що сама себе мотивує), тобто він постійно постає як «обов'язок бути» для самого себе»* (Sartre Jean-Paul, 1983, с. 168).

За слушним твердженням С. Байасу, Сартр протиставляє нормативну силу імперативу ідеального характеру цінності. За Сартром, нормативна сила етичного імперативу залежить від прийняття норми агентом: імператив має таку ж нормативну силу навіть тоді, коли агент не приймає його як максими своєї дії; він все ще перебуває під зобов'язанням цієї максими, навіть якщо, скажімо, вважає за краще ігнорувати її (Baiașu Sorin, 2011, с. 124).

Навпроти, проєкція цінності насправді є вибором однієї з можливостей індивіда як мети, що її необхідно реалізувати. З погляду людської мети світ розкривається як набір інструментів для реалізації мети, а сприйняття світу як набору інструментів, необхідних для реалізації мети, розкриває цю мету як цінну. Мета – це не мета, для якої людина є засобом, а її можливість, переслідуючи яку, вона може реалізувати себе через світ і проти нього. Як тільки її можливість більше не відкривається для неї як ідеал (тому, що вона є

неможливою, або тому, що вона затьмарюється іншим ідеалом), вона зникає як мета її дії. Навпаки, мета, встановлена вимогою, існує незалежно від вибору людини та перетворює індивіда на засіб реалізації мети (Baïasu Sorin, 2011, с. 125).

Кант пов'язує з поняттям обов'язку специфіку моральності: моральний закон виступає у формі категоричного імперативу, а обов'язок – як його суб'єктивне опертя. Моральний закон є законом практичного розуму. Однак людина є недосконалою розумною істотою, оскільки на її волю впливають ще й схильності (почуття, потреби, інтереси тощо), і для неї моральний закон постає у формі категоричного імперативу, тобто безумовного примусу до вчинку. Відповідно єдиною суб'єктивною підставою, завдяки якій моральний закон набуває дієвості і стає людським моральним законом, є обов'язок. Він є примусом до вчинку за моральним законом; обов'язок і категоричний імператив – власне, одне й те саме.

Сартр виступає проти моралі обов'язку. Обов'язок для нього – це «обов'язок бути для самого себе». Людина *«має право і навіть обов'язок відпочивати, розважатися тощо. Або ж, просто ці бажання стають абсолютними, оскільки вони походять від абсолюту (коли він є цим абсолютним засобом). Так абсолютний засіб ототожнюється з абсолютною метою і вимагає, щоб усі інші ставилися до нього як до абсолютної мети, – в ім'я такої абсолютної мети, якою всі вони є і абсолютним засобом якої він є»* (Sartre Jean-Paul, 1983, с. 170).

Моральним, за Кантом, можна визнати тільки такий вчинок, який не просто зрозумілий з огляду на обов'язок, а відбувається заради обов'язку. Обов'язок є фундаментом людської гідності. Підтвердженням тому є те, що без почуття виконаного обов'язку, людина не почуватиметься вільною.

За Сартром, необхідність чи зобов'язання – це обов'язок або зобов'язання людини, навіть якщо вона не усвідомлює його таким. Отже, на думку мислителя, вимога імперативу не може бути обґрунтована в окремій людині, а може виникнути лише через іншу людину.

Розум людини розуміється Кантом як законодавчий. Розум дає йому моральний закон. Але при цьому людина цього морального закону не винаходить. Він його просто вбачає та визнає (можна сказати, засвідчує та ратифікує). У Канта йдеться про вільне дотримання закону: якщо людина (будь-яка з нас) замислиться, то вона прийде до висновку, що благо – це те і те, а не інше. При цьому передбачається (Кантом), що кожна людина, замислившись, дійде однакових висновків. Тому що цей «святий закон» уже прописаний у людському розумі. *«Хоча ми є законодавчі члени можливого через свободу царства моральності, – пише Кант – але водночас ми є піддані, а не глава цієї держави»* (Kant I., 1996, с. 409).

У Сартра суб'єкт – законодавець у тому сенсі, що він вирішує, що є добро, а що є зло. Зрозуміло, вибір цей має характер універсального. *«Нам не слід і пропонувати їй [людині] Добро, оскільки, можливо, наше добро виявиться для неї Злом. Ми можемо лише спробувати його абсолютно придушити. Зрозуміло, ми визначаємо себе через боротьбу зі Злом; однак ми не визначаємо себе як справді ефективну сутність, доки ми не боремося зі Злом всерйоз», –* відзначає французький мислитель (Sartre Jean-Paul, 1983, с. 174).

Головний висновок, який можна винести з філософії Канта щодо свободи та обов'язку, полягає в тому, що Кант визначив свободу як продукт внутрішнього світу людини та приписав їй статус умови людської гідності. І справді, людина, яка позбавлена волі, позбавляється й людської гідності, бо змушена виконувати волю інших. Якщо категоричний імператив є моральним законом, обов'язок є єдиним моральним мотивом. Тому він протистоїть всім іншим емпіричним приписам, які Кант називає гіпотетичними імперативами. Обов'язок – це практично примус дії лише через повагу до самого по собі морального закону.

Оскільки кантів моральний закон озирається на свободу, а свобода у свою чергу дивиться на мораль, то виходить, у результаті, що бути свободним означає бути моральним. І навпаки. За спостереженням С. Байасу, парадокс Кантової етики полягає в тому, що, хоча моральна дія і спрямована на

здійснення природної та моральної досконалості, досягти її в цьому світі неможливо (Baïasu Sorin, 2003, с. 50). Філософ бачить у моральності духовне джерело корінного перетворення та оновлення людини та суспільства.

Для Сартра ж свобода можлива у будь-якій ситуації, оскільки свобода – це вибір себе як моделі нового світу. Але людина обирає себе «перед обличчям ніщо», як це мовить мислитель. І хоча Сартр, проголошуючи сутністю людського буття ніщо, не вважає, що це «ніщо» є абсолютною порожнечою, основним переживанням людиною сенсу власного буття, її найпотаємнішим екзистенційним досвідом є досвід ніщо або, що в цьому випадку одне й те саме, досвід волі.

2.3 Яку нормативність прагне побудувати Сартр

В «Нотатках з етики» Ж.-П. Сартр розглядає питання нормативності в контексті моралі й етики. Він висловлює свою філософську позицію, яка відрізняється від традиційних етичних систем, таких, наприклад, як деонтологія. Підхід французького філософа до нормативності пов'язаний з його розумінням свободи та відповідальності.

Свобода у розумінні Сартра – це спосіб того, як людина існує. Спосіб цей основоположний і негативний, аде ми є «ніщо», заперечення всього, що заважає нам утвердити себе у власному проєкті світу. За переконанням мислителя, ми не маємо готової сутності, а лише існування – власне, чому свобода є нескасовною для нас. Наша сутність мінлива в актах свободи настільки, що ми не спроможні її сформулювати – вона «запізнюється» за динамікою екзистування. Екзистенціалізм протиставляє сутність (*essentia*) та існування (*existentia*).

С. Хетер відзначає, що Сартр підтверджує думку про первинність онтології щодо етики, укоріненість моралі в онтологічних структурах, але відкидає їхню тотожність (Heter T., 2006, с. 90). Так онтологія виявляє різні способи існування, у тому числі справжнє і несправжнє (і рівну

відповідальність людини за те й інше), але, як вказує Сартр в «Нотатках з етики», перехід від несправжнього способу існування до справжнього передбачає значну перебудову свідомості, яку він порівнює з «наверненням»: *«Але якщо ми візьмемо питання про навернення, висвітлення буде іншим: 1) онтологічне розуміння людини дозволяє припускати, що вона завжди буде рухом і тому – подоланням. Тому завжди залишиться і зло, тобто перешкода. 2) однак щодо цього зла ми припускаємо, що саме сама людина (по праву інтросуб'єктивності) вирішує про нього питання. Звідси випливає, що ми не можемо ні знати, ні бажати підтримання для нього деякої перешкоди, яка є по суті нашою перешкодою (придушення, війни, колонії тощо)»* (Sartre Jean-Paul, 1983, с. 173).

Основний момент Сартрової моральності такий: прийняття на себе повної відповідальності за всі свої проєкти, навіть такі, що прийняті на іррефлексивному рівні, як за вільно обрані (мої цілі бажані мною – ось єдина і вирішальна підстава відповідати за них); при наверненні світ перестає бути об'єктом присвоєння, тепер постає мета його розкриття; інша людина вже не є предметом і суб'єктом об'єктивації (коли «пекло – це Інший»), моральний суб'єкт стає умовою існування та розкриття можливостей іншого і не вимагає для себе від інших нічого, навіть поваги до своєї свободи. Так, на місці конфлікту, негачії, гноблення, зазіхання на волю іншого та ін. (відносин, що були в центрі уваги в роботі «Буття і ніщо») постає великодушність: *«(...) не слід вставати на бік тих, хто грає зі Злом, але тільки на бік тих, хто страждає. Однак це відразу ж передбачає дві протилежні вимоги, обидві з яких необхідно зберегти. Перше – це визначити разом із пригнобленими позитивне Добро, у світлі якого Зло виглядає поганим, таке добре, яке з необхідністю гіпостазується як мета у майбутньому. Це напрямна максима Дії, її регулююча ідея. Такою ідеєю є Соціалізм (який, втім, необхідно визначити далі, виходячи з творчості та свободи – тобто руху, а не виходячи зі щастя, тобто спокою та смерті). Друге – це не сприймати всерйоз цю нескінченну Ідею, оскільки вона неминуче залишається у підвішеному стані у*

свободі людей майбутнього і не може бути для них абсолютною Метою, яку ми могли б вписати своїми діями у світ речей, – вона може бути лише припущенням. Ми можемо нав'язувати наше Добро сучасникам, але можемо лише пропонувати його нащадкам. Тому ця ідея – щось відносно абсолютне, як і ми самі. А ми, перебуваючи всередині своєї ідеї, разом з тим залишаємося зовні через її конкретну кінцевість» (Sartre Jean-Paul, 1983, с. 174).

За Сартром, мораль загалом – це не дотримання якихось ззовні наданих приписів, не прагнення бути моральним, а здійснення конкретної ефективної дії, необхідної саме в цій ситуації (наприклад, дати води стражденному). Тут спостерігається цікавий перегук з думкою Л. Вітгенштайна в праці «Лекція про етику» (1929) про те, що мораль можлива лише у вигляді індивідуальних правил дії і ніколи не набуває успіху як спільна теорія, бо змусити (хай навіть на рівні заінтересування) інших діяти так само, як дію я сам, є вже порушення морального принципу.

Справжня дія, наголошує Сартр, щоб бути справді моральною, має практикуватися свідомо. Позиція моральності щоразу заново завойовується у кожній конкретній неповторній ситуації. Тому не може бути жодних універсальних норм поведінки, заздалегідь відомих цілей діяльності та фіксованих обов'язків. Будь-які апеляції до дотримуваної індивідом загальнозначущої норми є спроба запровадити у свободний автономний акт елемент спільного припису, інший, ніж він сам, – Іншого.

Інший – це або прихований провідник придушення і насильства, або уособлення прагнення уникнути відповідальності, а частіше те й інше разом. Іншим є будь-яке універсалістське розпорядження моралі, яке не віддає належного ані людині, яка виконує цю вимогу, ані її конкретним проектам, ані її ситуації. Така мораль абстрактна, вона звільняє людину від ризику й, отже, від відповідальності, вона – «спосіб вийти сухим із води» та «врятуватися в абсолюті» як надійному притулку (Heter T., 2006, с. 49).

Усі категоричні загальнозначимі приписи є зрештою посягання на людську автономію. Ніхто заздалегідь не знає, як чинити в кожному

конкретному випадку, і ніхто нічого не може наказувати іншому. Мораль конкретна, вона завжди є живим, індивідуальним творчим досвідом «роблення».

Ж.-П. Сартр не підтримує моралі обов'язку. Обов'язок для нього – спроба обмежити або навіть зовсім зняти творчий елемент в індивідуальній дії. Вислів «він тільки виконав свій обов'язок» є досить показовим, він знецінює людську дію, бо заздалегідь її визначає. Мораль обов'язку – породження абстрактної, універсалістської моралі, і як така вона є консервативною і навіть охоронною, яка завжди прагне підтримки *status quo*. Вона спрямована проти людини, джерела протесту і творчості нового, вона є відчуженням людської свободи, вона, нарешті, «робить людину несуттєвою». Тому в соціальному житті ми завжди знаходимося в ситуації відчуження («суспільство – це тотальність без мене»), «я» розчиняється в безособовому «вони» (Zaborowski Holger, 2000, с. 58).

В «Нотатках з етики» Сартр відмічає, що моральні цінності мають універсальний характер. Філософ заявляє, що, коли людина відчуває щось (справедливість, наприклад), то, щоб бути моральною цінністю або благом, відчуває її так, щоб вона була не тільки цінністю для неї, а й цінністю для інших. Однак, як зауважує Т. Андерсон, якщо робити всі цінності витворами індивідуальних людських свобод, то немає ніякого способу для виправдання того досвіду, що деякі цінності мають, або повинні мати, універсальний характер, оскільки бракує неспростовних підстав вважати, що конкретні цінності слід застосовувати для тих, хто особисто їх не обирав як значущі (Anderson Thomas C., 1993, с.154).

Тож, чи вдалось Сартру побудувати нормативність? Як ми бачимо, Сартр у своєму етичному вченні залишається романтиком. Його слова про конкретність мети не слід тлумачити на кшталт соціального реалізму – як необхідність враховувати дію об'єктивних історичних закономірностей тощо. В «Нотатках» основний наголос робиться саме на «ідеальності» мети. Тут ми підходимо до серцевини романтичного розуміння Сартром справжньої моралі

– розуміння, заснованого на визнанні початкової свободи людини як духовної істоти. Відповідно до цих екзистенційних установок визнання тотальної детермінованості людини соціальними умовами, так само як і психологічними особливостями особистості, не може пояснити, звідки виникає прагнення змінити або подолати ці об'єктивно існуючі умови конкретної історичної ситуації. На його думку, джерелом заперечення існуючої дійсності не може бути сама ця дійсність, навпаки, воно може з'явитися лише наслідком абсолютної незалежності від неї (Стеценко В., 2010, с. 52).

Річ у тому, що духовна свобода людини як передумова її моральної поведінки пов'язана з іншими «данощами» її існування лише через їх заперечення. Інакше, довелося б припустити, що духовність до кінця піддається виміру предметністю. За Сартром проте, моральність немає нічого спільного з дотриманням навіть власної, нехай і самобутньої, суб'єктивності, оскільки це виявилось б її недійсним проявом: будь-яка психічна реакція «об'єктивна» за своїм походженням.

Звідси – «нереалістичність» моральної мети, яка стоїть над «предметністю» соціального чи психічного життя. В даному випадку це – не утвердження соціального чи морального нігілізму, але думка про те, що моральність – аж ніяк не даність, це щось, за що необхідно постійно боротися, що потребує зусиль і мужності. Таким чином, визнання конкретної моральної мети означає для Сартра лише утвердження певності прояву морального акту («конкретної моралі»), а не допущення відносності Добра як такого. Саме у зв'язку з цим Сартр по суті визнає стрижнем морального життя не антиномію Добра і Зла, а протистояння Моралі та Історії.

На переконання Д. Детмера, етичні твори Сартра носять дослідницький характер і часто суперечливі, де він коливається між етичним суб'єктивізмом та етичним об'єктивізмом. Проте Сартр ніколи не підтримував суб'єктивістський погляд на етичні зобов'язання людини. Сартрова етика має на увазі, як висловився Д. Детмер, «конкретні, суворі зобов'язання стосовно іншого» (Detmer David, 1988, с. 205). Наприклад, виконувати елементарні

вимоги до повсякденного життя. Для симпатиків Сартру, завдання полягає в тому, щоб знайти виправдання таких зобов'язань, які є водночас переконливими й узгоджуються з його основною точкою зору.

Таким чином, в «Нотатках з етики» Сартр представляє етичні норми та обов'язки людини в контексті індивідуальної свободи та відповідальності, підкреслюючи важливість самостійного мислення та дії, навіть якщо це означає відхід від традиційних моральних норм.

Висновки до розділу 2

В «Нотатках з етики» Ж.-П. Сартр полемізує з різними філософськими напрямками, з релігією, політичними доктринами, зокрема, ідеологією комунізму; а також з сучасною йому філософією, з філософськими доктринами Г. Гегеля, Е. Канта.

У творі «Феноменологія духу» Гегель розробив концепцію діалектики раба та пана. Він визначає, як взаємодія між рабом і паном відіграє важливу роль у формуванні свідомості та самосвідомості людини. На переконання Гегеля, раб повністю підпорядковує свою волю пану через його фізичну силу, але в процесі праці він розвиває свою свідомість та особистість. Сартр, натомість, скоріше зосереджується на індивідуальній свободі та відповідальності. Французький мислитель стверджує, що кожна людина має свободу вибору та несе відповідальність за свої дії.

В «Нотатках з етики» Сартр критикує Канта за його формалізм та нестачу врахування індивідуальних особливостей і контексту в етичних нормах. Він виступає за більш гнучкий та ситуативний підхід до моралі, що враховує свободу та відповідальність індивіда. Сартр відкидає ідею абсолютних норм і правил, які були б незалежними від людської свободи. Він стверджує, що свобода людини переує нормам і правилам, і що норми етики повинні впливати зі свободи, а не бути накладеними ззовні. Сартр також критикує Канта за те, що категоричний імператив не утверджує, а якраз, навпаки,

позбавляє індивіда його автономії та свободи. На думку французького філософа, людина може мати можливість вільно обирати свої власні цілі та діяти відповідно до власної свободи, а не просто дотримуватися чистих універсальних правил.

Тож, досліджуючи різні аспекти етики, а також етичні норми та обов'язки, Сартр не дотримується традиційних етичних систем, таких як деонтологія, що ґрунтується на ідеї абсолютних моральних обов'язків. Натомість, він пропонує більш індивідуальний та свободний підхід до моралі.

ВИСНОВКИ

Таким чином, проведене теоретичне дослідження наукових джерел і безпосередньо практичний розгляд праць Ж.-П. Сартра «Буття і Ніщо» та «Нотатки з етики», дозволяє дійти наступних висновків:

1. Самообман, або як його ще називає Сартр, “*bad faith*” можна зрозуміти як оманливу зовнішність що існує як персонаж, індивід, особистість, яка визначає себе через соціальну класифікацію своєї формальної сутності. Власне це означає, що будучи офіціантом, кухарем тощо, людина має вірити, що її соціальна роль є рівноцінною її людському існуванню. Проживання життя, визначеного своїми заняттями, соціальними факторами, расовими ознаками чи приналежністю до певного класу, і є сутність самообману, стану, в якому люди не можуть відволіктися від своєї життєвої ситуації, щоб зрозуміти, хто вони є насправді, люди, а не офіціанти, кухарі і так далі. Також важливо для того, хто існує, зрозуміти, що заперечення дозволяє йому увійти до того, що Сартр називає «великим людським потоком». Великий людський потік виникає з усвідомлення того, що ніщо – це стан свідомості, в якому ми можемо стати чим завгодно стосовно своєї ситуації, тим, чого ми прагнемо.

2. Аналіз онтологічної структури «*для себе*» розкриває не тільки суб'єкт, але й дає можливість зрозуміти з чого виходити і як реалізовуватимуться його відносини з *іншими*. Тому ці відносини будуть складатися, виходячи з проєкту, що постійно змінюється, недосяжного збігу з самим собою шляхом винаходу

власних цінностей, в умовах тотальної свободи і відповідальності не тільки за себе, а й за інших у певній ситуації постійного вибору та змінних цілей. Ставлення до *іншого* у філософії Сартра не є щось статичне і нормоване, але таке, що постійно змінюється залежно від розглянутих вище структур. Через таку динамічність ставлення до *іншого* не може бути вичерпно розкритим. Французький філософ залишає не проясненим те, як проектуватиметься свобода у такій ситуації.

3. У Сартра *інший* апіорі не є «об'єкт у світі», чи «внутрішньосвітньо існуюче», чи чуже «буття-в-світі», якому відкрито те саме внутрішньомірно суще, що й мені. *Інший* не дозволяє опосередковувати себе світом, який я проектую, з *іншим* вибудовуються конкретні стосунки. Хоча і на початку, і в процесі, і в результаті *інший* зберігає свою чужість, у відносинах з *іншим* яскраво виражено прагнення подолати чужість *іншого*. Якщо розглядати *іншого* як чужого, то гостро постає питання про пізнання *іншого*, про зіткнення з *іншим*, про спільне буття з *іншим*. *Інший* як чужий стає принципово незбагненим, *Інший* – таємниця, він – нескінченна інакшість. Як нам здається, непізнаваність *іншого* має коріння у свободі людини у своєму становленні та самовизначенні. З іншого боку, якщо розглядати *іншого* як чужого, стає можливим обґрунтувати інакшість як сутнісну характеристику іншого.

4. *Інший*, у розумінні Сартра, це той, хто на мене дивиться. Погляд – це присутність *іншого* у перцептивному полі, визначення себе через сором, тривогу, гордість свого «розглянутого буття», вказівка, що я є об'єктом для іншого. *Інший* – збиральний феномен, оскільки погляд іншого необчислювальний. Ставлення *Я–Інший* у філософії Сартра – це фундаментальне ставлення. Сутність людської реальності в тому, щоб бути одночасно і для себе, і для іншого. Поява власної свідомості та *іншого* мислитель називає абсолютною подією, передісторичною історизацією. Особливість філософії Сартра в тому, що спочатку *інший* з'являється як суб'єкт, об'єктивація *іншого* – другий момент відношення *Я–Інший*. *Інший* виступає мотивом нового розуміння себе як свободної самості.

5. Г. Гегель та Ж.-П. Сартр мають різні підходи до розуміння свободи та моралі. В філософії Гегеля свобода розглядається як процес, що включає розвиток індивіда в контексті генези суспільства та історії. Для нього свобода досягається через усвідомлення та ухвалення законів розуму, які виражають об'єктивні ідеальні цінності. Мислитель надає великого значення ідеї суспільної норми та державної влади, які спрямовують та обмежують свободу індивіда. Сартр розділяє з Гегелем ідею свободи, проте в його філософії свобода індивіда набуває більш кардинального значення. Він стверджує, що свобода людини передре будь-яким об'єктивним нормам чи законам, і що кожна людина приречена на свободу вибору. Тому, на відміну Гегеля, Сартр відкидає ідею об'єктивних моральних норм і законів, надаючи більше значення індивідуальному вибору та відповідальності.

6. Е. Кант сформулював моральний закон, який має найвищий і безумовний характер, і назвав його категоричним імперативом: «Вчиняй так, щоб максима твого вчинку могла бути принципом загального закону». На відміну від Канта, для якого сенс свободи, отже, моральності полягає у дотриманні людським розумом цього «загального закону», для Сартра головним є власний актуальний життєвий досвід, «індивідуальна авантюра», а також свобода та відповідальність індивіда. Сартр звинувачує Канта у формалізмі й абстрактності і ставить під сумнів, як мінімум, два положення Кантової етики. Це, по-перше, загальнообов'язковість (універсальність) моральних норм, і, по-друге, акцент на чистоті морального мотиву, на неухильному обов'язку людини чинити лише з однієї поваги до морального закону.

7. В «Нотатках з етики» Сартр представляє нормативність як процес, що має базуватися на індивідуальній свободі та відповідальності. Він закликає до усвідомленого вибору та прийняття етичних норм і цінностей, які відповідають особистим переконанням та самовизначенню кожної людини. Сартр підкреслює значення автентичності у прийнятті цих норм і цінностей. Мислитель стверджує, що вони мають бути визначені вільно та усвідомлено,

а не бути продиктованими з боку суспільства або інших авторитетів. Для Сартра етичні норми і цінності мають формуватися на основі індивідуального вибору та самовизначення. Він закликає до того, щоб кожна людина сама визначала свої моральні принципи, ґрунтуючись на власній свободі та відповідальності за свій вибір.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Андерсон Т. Дві етики Сартра: від автентичності до інтегрального гуманізму. Розділ 9. Друга етика. Порівняння двох етик Сартра // *Мультиверсум. Філософський альманах*. 2015. Вип. 9–10. С. 3–33.
- Беслюбняк О. О. Гуманістичні інваріанти екзистенціалізму: Ж.-П. Сартр та Н. Аббаньяно: автореф. дис... канд. філос. н. 09.00.05 – історія філософії. Київський нац. ун-т імені Тараса Шевченка. Київ, 2007. с. 7.
- Бичко І. Історія філософії. Київ: Либідь, 2001. 408 с.
- Боровська Л. Автентичність антропологічної моделі Сартра // *Вісник Київського національного торговельно-економічного університету*. 2019. № 1. С. 5–13.
- Булатов М. Антропологічні ідеї та тенденції розвитку в історії західноєвропейської філософії. Курс лекцій. К.: Либідь, 2003. 432 с.
- Вальденфельс Б. Топографія чужого: студії до феноменології Чужого. – К.: ППС-2002, 2004. – 206 с.
- Вегеш І. Свобода людини і масове суспільство у філософії Ж.-П. Сартра // *Актуальні проблеми політичної науки*. Випуск третій. Ужгород: Видавництво УжНУ "Говерла", 2018. С. 205–212.
- Вітгенштейн Л. Лекція з етики / Л. Вітгенштейн // *Історико-філософський трактат*. – М.: Наука, 1989. – С. 238-245.
- Гегель Г. В. Ф. Феноменологія духа [пер. Г. Шпета]. СПб.: Наука, 1992. С. 99–105.
- Головко Б. А. Онтологія існування людини у Мартіна Гайдеггера // *Феноменологія буття людини: сучасна західноєвропейська філософська рефлексія*. К., 1999.

Жулінський М. Сенс життя у світлі теорії еволюційної свідомості // *Збірник наукових праць*. 2013. №3. С. 33–41.

Ібрагім Елен. Про свободу і приреченість у розумінні Ж.-П. Сартра (на прикладі праці «Буття і ніщо») // *Південноукраїнські наукові студії*: Програма та матеріали V Всеукраїнської науково-практичної конференції студентів та молодих вчених із міжнародною участю [«Південноукраїнські наукові студії»], (Одеса, 14–15 грудня, 2022 р.) / наук. ред. та уклад. О. Б. Петінова. Одеса, 2023. С. 88–91.

Історія філософії: підручник /упорядники: Ярошовець В.І., Бичко І.В., Бугров В. А. та ін., за ред. В.І. Ярошовця. К.: ПАРАПАН, 2002. 774 с.

Клочков І. Поняття «буття-для-себе» і «буття-для-інших» у філософії Ж.-П. Сартра // *Наукові здобутки молоді – вирішенню проблем харчування людства у XXI столітті*: програма і матеріали 80 міжнародної наукової конференції молодих учених, аспірантів і студентів, 10–11 квітня 2014 р. К.: НУХТ, 2014. Ч. 4. С. 189–190.

Лепп І. Християнська філософія екзистенції / відп. ред. В. Лях, О. Марштупенко [пер.із фр]. Київ: Пульсари, 2004. 143 с.

Лук'яненко М.. Французька екзистенціальна проза в українських перекладах (на матеріалі творів А. Камю та Ж.-П. Сартра): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня.канд.філол. наук:10.02.04. К.: КНУ, 2006. 22 с.

Лях В. В. Концепт свободи в екзистенціалізмі Ж.-П.Сартра: зміна онтологічних підстав // *Актуальні проблеми філософії та соціології*: Науково-практичний журнал / за ред. С. Г. Секунданта, Д. В. Яковлева; Міністерство освіти і науки України; Національний університет «Одеська юридична академія». Одеса, 2021. Вип. 32. С. 63–67.

Мандрищук Л.А. Гуманізм як творення людської сутності в екзистенціалізмі Ж.-П. Сартра // *Історія філософії та культури*. 2010. Випуск 27. С. 85–90.

Ольховик М. В. «Три онтологічні виміри тіла» Ж. П. Сартра в контексті соматичної проблематики сучасного гуманітарного дискурсу // *Проблеми соціальної роботи: філософія, психологія, соціологія*. 2019. № 2 (14). С. 66–70.

Павко А. І. Екзистенціалізм Жана Поля Сартра у контексті філософії свободи // *Трибуна*. 2010. № 5/6. С. 29–31.

Петрів О. Феномен людини у філософії західноєвропейського екзистенціалізму // *Проблеми гуманітарних наук*. Випуск 25. Філософія. 2011. С. 144–155.

Петрушенко В. Л. Філософія: Курс лекцій. Навчальний посібник для студентів вищих закладів освіти III-IV рівнів акредитації. 2-е видання, виправлене і доповнене. Київ: «Каравела»; Львів: «Новий світ-2000», 2002. 544с.

Пузанова Г. Сутність та існування людини в екзистенціалізмі // *Науковий вісник Одеського національного економічного університету*: зб. наук. праць; за ред.: М.Д. Балджи. Одеса: Одеський національний економічний університет. 2017. № 6 (248). С. 158–167.

Райда К.Ю. Щодо специфіки гайдеггерівського тлумачення феномена екзистенціального // *Мультиверсум. Філософський альманах*. К., 1998. С. 156–177.

Райда К. Ю. Гуманістична проблематика у філософії М. Гайдеггера та Ж.-П. Сартра // *Мультиверсум. Філософський альманах*. К.: Центр духовної культури. 2008. № 75. С. 6–11.

Рассел Б. Історія західної філософії [пер.з англ. Ю. Лісняка, П. Тарашука]. К.: Основи, 1995. С. 632.

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.

Савонова Г. Взаємозв'язок моральності та свободи у філософському баченні Ж.-П. Сартра // *Вісник Львівського університету*. Серія філософсько-політологічні студії. 2018. Вип. 18. С. 196–202.

Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології [пер. з фр. В. Лях, П. Таращук]. К.: Основи, 2008. 854 с.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ; Астрель, 2012. 925 с.

Сафонік Л.М. Пошук нової онтологічної вкоріненості людини у бутті як сенс життя // *Вісник Львівського університету*. Серія: Філософські науки. 2012. Вип. 15. С. 53–59.

Скратон Р. Коротка історія новітньої філософії: Від Декарта до Вітгенштайна [пер. з англійської О. Коваленко]. К.: Основи, 2008. 331 с.

Смілик А. С. Проблема свободи та відповідальності у філософії екзистенціалізму // *Jurnalul juridic national: teorie si practica*. 2016. № 2 (18). С. 30–34.

Стеценко В. Екзистенціалізм як «філософія людини» ХХ сторіччя // *Соціогуманітарні проблеми людини*. 2010. № 4. С. 44–54.

Філософія: підручник / за ред. С. М. Причепій, А. М. Черній, Л. А. Чекаль. К.: Академвидав, 2007. 256 с.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. СПб.: Наука, 2002. 452 с.

Шмиголь М. Ф. Основи філософії. К.: Центр навчальної літератури. 2019. 412 с.

Яцик І. С. Християнська філософія екзистенції як шлях виходу в трансценденцію // *Мультиверсум. Філософський альманах*. К.: Центр духовної культури. 2008. № 75. С. 124–133.

Anderson Thomas C. Authenticity, Conversion, and the City of Ends in Sartre's Notebooks for an Ethics // *Existentialist Ethics*: ed. William L. McBride. New York: Garland Publishing, Inc., 1997. P. 241-256.

Anderson Thomas C. Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity. Chicago: Open Court, 1993. 215 p.

Baiasu Sorin. The Anxiety of Influence: Sartre's Search for an Ethics and Kant's Moral Theory // *Sartre Studies International* 2003. 9. P. 21-53.

Baiasu Sorin. Kant and Sartre: Re-Discovering Critical Ethics. Palgrave Macmillan, 2011. 306 p.

Bell Linda A. Sartre, Dialectic, and the Problem of Overcoming Bad Faith // *Man and World*. 2007. №3. P. 292-302.

Catalano Joseph S. A Commentary on Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness. Chicago: Mid-way Reprint, 1985.

Crow Jonathan. Is an Existentialist Ethics Possible? // *Philosophy Now*. Issue 103. 2004.

Daigle Christina. Existentialist Thinkers and Ethics. Canada: McGill-Queen's University Press, 2006.

Daigle Christina. Jean Paul Sartre. London: Routledge, 2009.

Detmer David. Freedom as a Value: a Critique of the Ethical Theory of Jean-Paul Sartre. Open court: Chicago, 1988. 262 p.

Engel Patric. Negativistic Ethics in Sartre // *Sartre Studies International*. 2013. Vol 19. № 1. P.16-34.

Heter T. Storm. Sartre's ethics of engagement: authenticity and civic virtue. London; New York: Continuum International Pub. Group, 2006. 162 p.

Levy Neil. Sartre. Oxford: Oxford, 2002.

Linsenbard G. *Starting with Sartre* New York: Continuum, 2010.

Renaudie P.-J. Me, myself and I: Sartre and Husserl on elusiveness of the self. *Continental Philosophy Review*. 2013. № 1. P. 41-57.

Webber Jonathan. *Reading Sartre: On Phenomenology and Existentialism*. New York: Routledge, 2010.

Zaborowski Holger. On Freedom and Responsibility: Remarks on Sartre, Levinas, and Derrida. *Heythrop Journal*. 2000. Vol. 41. №1. P. 47-65.

Kant I. *Critique of practical reason*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1996. 168 p.

Sartre Jean-Paul. *Existentialism and humanism*. London: Methuen, 2007.

Sartre Jean-Paul. *Notebooks for an Ethics* [trans. Pellauer D.] // *The University of Chicago Press*. Chicago and London, 1983. 468 p.