

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЕДИНОК

СИМОНА
БОВУАР

АЛЛЮЗИЯ



ЛЮБВИ

ЖАН-ПОЛЬ
САРТР

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЕДИНОК

**Жан-Поль Сартр
Симона де Бовуар
Аллюзия любви**
Серия «Философский поединок»

Текст предоставлен издательством
http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=18171310

Аллюзия любви: Алгоритм; Москва; 2007
ISBN 978-5-4438-0505-4

Аннотация

«Любящий требует клятвы и раздражается от нее. Он хочет быть любимым свободой и требует, чтобы эта свобода как свобода не была бы больше свободной». Эти слова Ж.-П. Сартра могли бы стать девизом его жизни. В 1929 году вместо руки и сердца Сартр предложил своей возлюбленной заключить «Манифест любви»: быть вместе, но при этом оставаться свободными. Симону де Бовуар, которая больше всего на свете дорожила своей репутацией свободно мыслящей особы, такая постановка вопроса вполне устраивала. Отношения Сартра и Бовуар были на редкость прочными, несмотря на своеобразный подход к проблемам любви. Основные аспекты их «любовной» философии представлены в книге, предлагаемой ныне вниманию читателей.

Содержание

Предисловие. «Манифест любви» Жан-Поля	5
Сартра и Симоны Бовуар	
Часть 1. Жан-Поль Сартр. Любовные поражения	16
Самообман в любви	16
Любовь является конфликтом	26
Конец ознакомительного фрагмента.	38

**Жан-Поль Сартр,
Симона де Бовуар
Аллюзия любви**

© ООО «Алгоритм-Книга», 2007

Предисловие. «Манифест любви» Жан-Поля Сартра и Симоны Бовуар

В июне 1905 года родился человек, названный впоследствии самым крупным философом XX века. Как и большинство гениев, в быту он был «странен», и странной казалась его современникам жизнь, которую он себе выбрал. Теперь его «невписываемость» в бытовые условности кажется нам продолжением его философской системы, а избранная им спутница, с которой он шел рука об руку по судьбе и по лабиринтам философской мысли, вызывает наше уважение: хотя бы за то, что смогла его вытерпеть долгие годы совместного пути.

В середине прошлого века Жан-Поль Сартр, провозгласивший человека свободным, и Симона де Бовуар, «родоначальница» феминизма, каждый по-своему научили современников думать: открыто и свободно, как думали сами они.

Каждый человек, утверждал Сартр, должен быть творцом своей судьбы. Эту истину он постиг еще в детстве. Он был единственным ребенком у рано овдовевшей матери, которая не чаяла в нем души. Она всех убедила в том, что будущее ее сына предрешено: он непременно станет великим писателем. Да и дедушка нисколько не сомневался в том, что его

любимый внук – вундеркинд. И маленькому Жан-Полю ничего не оставалось, как поддержать взрослых и принять правила их странной и непонятной ему игры. В послевоенном романе о детстве «Слова» он напишет: «Я не выбирал призвания, мне его навязали. Взрослые, угнездившиеся в моей душе, указывали пальцем на мою звезду: звезды я не видел, но палец видел и верил им, якобы верившим в меня».

И все же он осмелился усомниться. Подростком задумался о том, кому нужен этот спектакль. Придя к выводу, что лично ему не нужен, он с восторгом скинул с себя вериги «вундеркиндства». Ничего криминального он не совершал, но ошибки в сочинениях и обычные для его возраста мелкие хулиганства казались матери и деду чуть ли не крушением всех надежд. Между Жан-Полем и взрослыми выросла стена отчуждения. Сам писатель признавался, что основная тема его творчества – подлинное счастье быть самим собой и непонимание окружающих («Ад – это другие!» – этой формулой он наградит XX век) – родом из детства.

Его верная подруга Симона де Бовуар, названная впоследствии феминистками всех рангов и мастей «крестной матерью», родилась в 1908 году. И если из Сартра исключительную личность делали, то Симона сама с детства не желала быть такой, как все. Капризная и своенравная девочка терроризировала родителей, беспрестанно им напоминая: «Я сама по себе». А те готовы были исполнить любую ее прихоть, лишь бы предотвратить ссору. Но повод для недовольства у

маленькой Симоны всегда находился. «Все дело в моей сильной жизнеспособности и экстремизме», — объясняла свои приступы раздражения, изрядно измотавшие родителей, уже взрослая Симона.

Симона де Бовуар и Жан-Поль Сартр познакомились в 1929 году во время учебы в Сорбонне. Со стороны казалось, что они никак не подходят друг другу: стройная, всегда элегантная Бовуар и Сартр — невысокий, с брюшком, к тому же слепой на один глаз. Но красавица Симона не обращала внимания на неказистость поклонника, она была очарована его умными речами, недюжинным интеллектом, остроумием и не в последнюю очередь тем, что у них было много общего во взглядах на жизнь и на их любимую философию. Со студенческих лет за Симоной закрепилась слава опасного полемиста, легко улавливающего неуверенность или фальшь в аргументах собеседника. Судя по всему, она была единственным достойным противником Сартра, невероятно азартного в дискуссии, а уж разглядеть в темпераментном оппоненте страстную женщину ему, не менее азартному в покорении слабого пола, не составляло труда.

Вместо руки и сердца Жан-Поль предложил своей возлюбленной заключить «Манифест любви»: быть вместе, но при этом оставаться свободными. Симону, которая больше всего на свете дорожила своей репутацией свободно мыслящей особы, такая постановка вопроса вполне устраивала, она выдвинула лишь одно встречное условие: взаимная откры-

венность всегда и во всем – как в творчестве, так и в интимной жизни. Знать мысли и чувства Сартра представлялось ей более надежной гарантией их отношений, нежели законный брак.

По окончании университета жизнь организовала им первое испытание: Симона получила место преподавателя философии в Руане, Жан-Поль – в Гавре. В течение нескольких лет они общались только посредством переписки. Со временем эта вынужденная необходимость превратилась в неискоренимую привычку на всю жизнь. Позднее они писали друг другу письма, даже находясь в одном городе. Сартр никогда не скрывал, что в жизни боялся только одного: потерять Симону, которую называл своей сутью. Но вместе с тем уже после двух лет знакомства ему показалось, что их отношения слишком прочны, «безопасны», подконтрольны, а значит – несвободны.

Чтобы избавиться от неминуемой скуки, 30-летний Сартр начинает встречаться с совсем еще юной Ольгой Козакевич, бывшей ученицей Симоны. Ольга не только избавила Сартра от приступов дурного настроения и апатии, но и стала первым членом «семьи» – своеобразного сообщества любовников и любовниц, разделявших не только мировоззренческие, но и альковные интересы «философского союза». Вскоре Ольга стала любовницей и Симоны. По ее воспоминаниям, буквально с первой минуты знакомства ее пленила эта очаровательная женщина, показавшаяся такой одинокой.

Время от времени Симона встречалась с женщинами. Подобные отношения она считала вполне естественными. В своей книге *The Second Sex* (которую можно перевести и как «Второй пол», и как «Второй секс») она не скрывала, что считает лесбийские отношения идеальной формой посвящения юной девушки в таинство секса. Впрочем, в этой книге основное свое внимание Симона сосредоточила на проблеме, разрешить которую ей не мог помочь даже Сартр: с древних времен интеллектуальное развитие и женская идентичность представлялись несовместимыми. «Синий чулок, бесполое существо» – если даже ученые женщины не думали сами о себе в подобных негативных терминах, это за них делали мужчины, лучшим комплиментом которых было: «Она думает как мужчина».

* * *

В 1938 году Бовуар и Сартр обосновались в Париже, поселившись в разных комнатах отеля «Мистраль». Симона терпеть не могла «одомашненности», а потому большую часть времени они проводили в кафе, где в то время и «делалось» искусство. Экзистенциализм как «философия жизни» именно во французском своем варианте – Мальро, Ануя, Камю и, разумеется, Сартра – практически смыкался с художественной литературой, которую экзистенциалисты считали наиболее эффективным средством воздействия на жизнь.

«Писать — значит действовать», — говорил Сартр. Его роман «Тошнота», выведший на подмостки истории новый тип героя, имел шумный успех и, естественно, не обошелся без Симоны. Именно она подсказала мэтру французской философской мысли «вмонтировать» рефлексию его героя Рокантена в детективный сюжет. В благодарность Сартр посвятил этот роман ей, а Ольге Козакевич — вероятно, из чувства справедливости, досталось посвящение другого сартровского шедевра — сборника рассказов «Стена».

Перед самой войной у Сартра появилось еще одно увлечение — Ванда, сестра Ольги. Она тоже была удостоена чести стать членом «семьи» — после того, как Сартр успешно справился с ее девственностью. Затем было образовано эмоциональное и сексуальное трио с Бьянкой Бьененфельд. А у Симоны был в то время роман еще и с Жак-Лораном Боссом, одним из студентов Сартра. Жак-Лоран также на долгое время стал членом их «семьи», поскольку был одновременно и любовником Ольги. О своих отношениях с Жак-Лораном Бовуар написала Сартру: «Это было великолепно. Правда, порой чересчур страстно». У Бовуар с Сартром не было секретов друг от друга, но все же не столь «продвинутых» членов семьи они берегли: роман Симоны с Боссом держался в секрете от Ольги.

Вторая мировая война никак не изменила структуру «семьи». Сартр был призван в армию. В его отсутствие забота о содержании «семьи» легла на Симону. Ей пришлось ра-

ботать в поте лица, чтобы помогать «сестрам Коз», Ольге и Ванде, да к тому же ее беспокоил ушедший на фронт Босс, хотя и чуть меньше, чем солдат Сартр, место которого было, по ее мнению, не в окопах, а за письменным столом. «Дорогой, – писала ему Симона, – как только у тебя будет время, займись своей философской системой». Именно в армии, вняв ее совету, Сартр начал работу над главной своей книгой – философским трактатом «Бытие и Ничто», закончил первую главу романа «Дороги свободы».

В 1940 году немецкие войска вошли на территорию Франции. Сартр оказался в лагере для военнопленных. Немецкий лагерь пробудил в нем театральное призвание. Залом, где состоялась премьера его трагедии-притчи «Мухи», которой вскоре суждено было обойти все европейские сцены, стал барак за колючей проволокой. Пьеса была воспринята соотечественниками как величайшая дерзость, в ней они увидели иносказание о Франции под сапогом захватчика. Вскоре после своего «дебюта» Сартру чудом удалось бежать, используя фальшивые документы. По возвращении в оккупированный Париж он стал активным участником движения Сопротивления.

* * *

Окончание войны и переход к мирной жизни, полной смещения и поруганных ценностей, стали для многих людей, пе-

реживших оккупацию, невыносимо сложным временем. После «мучительной адаптации к миру» Сартр провозгласил себя «завербованным, состоящим на службе у текущей истории, призванным вмешиваться в ее ход». Организовав вместе с Симоной журнал *Les Tempes Modernes* – один из самых влиятельных среди левых изданий того времени, Сартр вошел в бюро Всемирного Совета Мира. После войны Бовуар и Сартр оказались на гребне славы. Опубликованные романы и философские труды принесли им репутацию «властителей дум». В Париже появились «экзистенциалистские кафе» с непременно черным потолком – дабы посетителям было легче сосредоточиться на переживании «тоски», «тревоги», «абсурда» или «тошноты».

К тому времени Сартр и Бовуар были вместе уже 16 лет. Симону в народе шутливо называли Нотр Дам Де Сартр и Ла Гранд Сартрез (по аналогии, соответственно, с собором и с ликером).

Отношения Сартра и Бовуар были на редкость прочными, несмотря на разный подход к осмыслению философской проблемы любви. Для Сартра любовь всегда стоит под знаком конфликта – это опасная иллюзия, сковывающая свободу человека. Сартр допускал лишь свободу «одинокого героя», который постоянно пребывает в поиске своей аутентичности. Бовуар, не отрицая иллюзорности любви, основанной на общественных ограничениях и условностях, говорила, что человеческой свободе, тем не менее, должна быть

придана «форма» путем сотрудничества с другими людьми. Как бы то ни было, отношения Сартра и Бовуар ничто не могло разрушить, даже интрижки Сартра с молоденькими актрисами Долорес Ванетти и Мишель Вьян, даже угрожающе серьезный роман сорокалетней Бовуар с молодым чикагским писателем Нельсоном Алгреном. Эта четырехлетняя связь закончилась печально для обеих сторон. Нельсон надеялся, что Симона навсегда останется с ним, а она именно этого и боялась, потому что не могла себе представить, что предаст Сартра.

Разрыв с Алгреном оказался для Симоны болезненным. Она забылась лишь в 1954 году в объятиях 27-летнего Клода Ланцмана, который был на 20 лет ее моложе. Ланцман был очарован Бовуар, ее проницательным умом и уверенностью в себе. Один из немногих поклонников Симоны, он сумел разглядеть в ней обычную женщину, любящую жизнь и боящуюся смерти. Их отношения продолжались семь лет и благополучно сошли на нет по обоюдному согласию.

* * *

В отличие от большинства людей, чей революционный пыл с возрастом превращается в благодушие или даже равнодушие, Сартр и Бовуар на шестом десятке стали открыто демонстрировать свои леворадикальные настроения.

В 1961 году Сартр и Бовуар выступили на стороне Алжи-

ра, стремившегося высвободиться из-под колониальной зависимости от Франции. За что их принялись травить французские неофашисты, так называемые «ультра», требовавшие расстрела Сартра. Дважды в его дом бросали бомбы. На насилие Сартр, посетовавший, что «слишком долго принимал перо за шпагу», отреагировал весьма своеобразно: отказался от ордена Почетного легиона и Нобелевской премии в области литературы. На этом политические приключения не закончились: в 1970 году Сартр и Бовуар были арестованы за распространение маоистской газеты *La Cause du Peuple*.

С некоторых пор они полюбили путешествовать. Объездив едва ли не весь мир, встречались с Фиделем Кастро, Че Геварой, Мао Цзэдуном, Хрущевым и Тито.

Даже на склоне лет Сартр оставался верен себе, не избегая любовных авантур. Особенно сильной страстью он воспылал к Арлетт эль-Каим, молоденькой студентке из Алжира, ставшей не только убежденной сторонницей экзистенциализма, но и личным секретарем обожаемого «гуру», что очень не нравилось Симоне. Последнее время она все чаще выражала свое недовольство «милым другом».

В середине 70-х Сартр практически ослеп и, хотя говорил: «Я мог бы писать и во мраке», объявил о своем уходе из литературы. Зато пристрастился к выпивке и транквилизаторам, которые заняли в его жизни место, прежде отводимое женщинам. Даже любительница эпатажа Симона негодовала по поводу интервью 70-летнего Сартра, в котором он весело

признался, что с виски и таблетками он «соображает в три раза быстрее, чем без них».

Сартр умер 15 апреля 1980 года. Во время его похорон по пути следования траурного кортежа собралось более 50 тысяч человек. Для Симоны его кончина оказалась сильным испытанием: она была опустошена и потеряла всякий интерес к жизни. Остаток дней она провела в квартире с окнами, выходящими на кладбище Монпарнас, где покоился прах ее друга. Симона де Бовуар умерла через шесть лет после Сартра, почти день в день – 14 апреля 1986 года – и была похоронена рядом с ним.

Анна Николаева

Часть 1. Жан-Поль Сартр.

Любовные поражения

(отрывки из книги «Бытие и ничто»)

Самообман в любви

Человеческое бытие не является только бытием, посредством которого отрицательности раскрываются в мире, оно есть также бытие, которое может занимать отрицательные позиции в отношении себя.

Позиции отрицания в отношении себя позволяют поставить новый вопрос: кем должен быть человек в своем бытии, чтобы он мог отрицать себя? Но речь не может идти о том, чтобы рассмотреть позицию «отрицание себя» в ее универсальности. Следует выбрать и исследовать определенную позицию, которая была бы одновременно существенной для человеческой реальности и такой, чтобы сознание направило свое отрицание не к внешнему, а к самому себе. Эта позиция, как нам представляется, должна быть позицией самообмана.

Нужно исследовать более подробно действия из самообмана и описать их. Это описание, может быть, позволит нам

определить с большей четкостью условия возможности самообмана, то есть ответить на вопрос: «Чем должен быть человек в своем бытии, если он согласен пребывать в самообмане?»

Вот, например, женщина, которая пришла на первое свидание. Она знает достаточно хорошо намерения, которые мужчина, говорящий с ней, питает на ее счет. Она знает также, что ей рано или поздно нужно будет принять какое-то решение. Но она не хочет спешить с этим; она заинтересована только в почтительном и скромном отношении к ней партнера.

Она не понимает это поведение как попытку реализовать то, что называют «первыми шагами», то есть она не хочет видеть возможности развития этого поведения во времени; она ограничивает его тем, чем оно является в настоящем; она не хочет читать во фразах, которые ей говорят, ничего, кроме их определенно выраженного смысла. Если ей говорят: «Я так вами люблю», она обезоруживает эту фразу, лишая ее сексуального заднего плана; она придает речам и поведению своего собеседника непосредственные значения, которые рассматривает как объективные качества.

Мужчина, говорящий с ней, кажется искренним и вежливым, как стол является круглым или квадратным, как стенные обои являются голубыми или серыми. И качества, таким образом соединяемые с личностью, которую она выслушивает, закрепляются в вещественном постоянстве, высту-

пающем ничем иным, как проекцией на временное течение их сугубо настоящего состояния. Но именно это не является тем, что она хотела бы; она глубоко чувствительна к желанию, которое она вызывает, но обнаженное и грубое желание ее унижало и страшило бы.

Вместе с тем она не находила бы никакого очарования в уважении, которое было бы лишь уважением. Чтобы удовлетворить ее, необходимо чувство, которое адресовалось бы полностью к ее *личности*, то есть к ее полной свободе, и которое было бы признанием ее свободы. Но в то же время необходимо, чтобы это чувство было бы полностью желанием, то есть чтобы оно адресовалось к ее телу как объекту. Однако на этот раз она отказывается понимать желание таким, каково оно есть; она не дает ему даже названия и признает его только в той мере, в какой оно возвышается до восхищения ею, почтения, уважения и превращается полностью в формы более возвышенные, чем оно является, до такой степени, чтобы не выступать больше лишь в виде теплоты и плотности.

Но вот ее берут за руку. Это действие ее собеседника может изменить ситуацию, вызывая непосредственное решение: довериться этой руке – значит согласиться на флирт, взять на себя определенные обязательства; отнять свою руку – значит порвать эту тревожную и неустойчивую гармонию, которая составляет обаяние свидания. Речь идет о том, чтобы как можно дальше оттянуть возможный момент решения.

Известно, что тогда происходит: молодая женщина доверяет свою руку, но не замечает, что доверяет. Она не замечает этого, поскольку вдруг оказывается, что она в этот момент становится вся духовной. Она ведет своего собеседника к самым возвышенным сферам сентиментальной спекуляции, она говорит о жизни, своей жизни, она показывает себя в своем существенном аспекте: личностью, сознанием. И в это время совершается разрыв тела и души; ее рука неподвижно покоится меж теплых рук ее партнера, ни соглашающаяся, ни сопротивляющаяся – как вещь.

Мы скажем, что эта женщина пребывает в самообмане. Но мы видим тотчас, что она использует различные способы, чтобы утвердиться в этом самообмане. Она обезоруживает действия своего партнера, сведя их только к бытию того, чем они являются, то есть к существованию по способу в-себе. Но она позволяет себе наслаждаться его желанием в той степени, в какой она понимает желание как не являющегося тем, чем он является, то есть признает его трансценденцией.

Наконец, глубоко чувствуя присутствие своего собственного тела, может быть, даже до смущения, она реализуется как не являющаяся своим телом, она созерцает его со своей высоты в качестве пассивного объекта, с которым могут происходить события, но который не может ни вызвать их, ни избежать, поскольку все его возможности находятся вне его.

Какое единство встречаем мы в этих различных аспектах самообмана? Им является определенный способ образы-

вать противоречивые понятия, то есть способ, который объединяет в них идею и отрицание этой идеи. Основное понятие, которое таким образом порождается, использует двоякое свойство человеческого бытия – быть и *фактичностью*, и *трансцендентностью*. Эти две стороны человеческой реальности могут и, по правде говоря, должны быть восприимчивы к действительной координации. Но самообман не хочет ни координировать их, ни преодолеть их в синтезе. Для него речь идет о том, чтобы утверждать их тождество, полностью сохраняя их различие. Это значит утверждать фактичность как *являющуюся* трансцендентностью и трансцендентность как *являющуюся* фактичностью таким образом, чтобы можно было бы в тот момент, в который постигают одно, находиться напротив другого.

Прототип формул самообмана будет дан нам в некоторых известных выражениях, которые и были задуманы, чтобы произвести свой эффект в духе самообмана. Известно, например, название произведения Жака Шардонна¹: «Любовь – это гораздо больше, чем любовь». Можно видеть, как здесь осуществляется единство между *настоящей* любовью в ее фактичности («контакт двух кожных покровов», чувственность, эгоизм, механизм прустовской ревности, борьбы полов Адлера² и т. д.) и любовью как *трансцендентностью*

¹ Шардонн (наст. фам. Бутейо) Жак (1884–1968) – французский писатель. – Ред.

² Адлер Альфред (1870–1937) – австрийский психолог и психиатр, основатель

(«огненный поток» Мориака³, зов бесконечности, эрос Платона, космическая тайная интуиция Лоренса⁴ и т. д.).

Здесь как раз отделяются от фактичности, чтобы внезапно оказаться по ту сторону настоящего и действительного состояния человека, по ту сторону психологического в метафизической целостности. Напротив, название одной пьесы Сармана⁵ – «Я слишком велик для себя» – также представляет свойства самообмана; мы брошены вначале в полную трансцендентность, чтобы внезапно оказаться в узких рамках нашей фактической сущности. Подобные структуры представлены в известном выражении: «Он стал тем, чем он был» или в противоположном, не менее известном выражении: «Он такой, каким, наконец, его изменяет вечность».

Разумеется, эти различные формулировки имеют только

«индивидуальной психологии». Примыкал к кружку Фрейда. Его концепция психической болезни основывается на идее компенсации чувства неполноценности. Адлер критиковал учение Фрейда за преувеличение роли сексуальности и бессознательного в поведении людей. В отличие от Фрейда акцентировал внимание на роль социальных факторов. Идеи Адлера способствовали модификации фрейдизма и возникновению неофрейдизма. – *Ред.*

³ *Мориак Франсуа* (1885–1970) – французский писатель. Один из ведущих представителей «католического» направления во французской литературе XX в. Лауреат Нобелевской премии (1952). «Огненный поток» – название романа Мориака, вышедшего в 1923 г. – *Ред.*

⁴ *Лоренс Дэвид Герберт* (1885–1930) – английский писатель, автор ряда романов: «Сыновья и любовники», «Жезл Аарона», «Любовник леди Чаттерлей» и др. Его книги поднимают нравственные проблемы, в них используется психоанализ Фрейда. – *Ред.*

⁵ *Сарман Жан* (1897—?) – французский писатель. – *Ред.*

внешний вид самообмана; они явно задуманы в этой парадоксальной форме, чтобы поразить ум, привести его в замешательство загадкой. Но именно эта видимость имеет для нас значение. Здесь важно как раз то, что они не образуют новых, основательно структурированных понятий; напротив, они построены таким образом, чтобы постоянно оставаться в распадении, чтобы всегда был возможен переход от природного настоящего к трансценденции и обратно.

В самом деле, видно, как самообман может использовать все эти суждения, которые имеют цель установить, что я не есть то, чем я являюсь. Если бы я не был тем, чем я *являюсь*, я мог бы, например, серьезно рассматривать этот упрек, который мне делают в строгой форме, и, может быть, вынужден был бы признать его истину. Но как раз посредством трансцендентности я избегаю всего того, чем я являюсь. Я не могу даже оспаривать обоснованность упрека в том смысле, в котором Сюзанна говорит Фигаро: «Доказывать, что я права, значит признать, что я могу быть неправа».

Я нахожусь в плоскости, где никакой упрек не может меня касаться, потому что то, чем я *являюсь* в действительности, и есть моя трансцендентность; я себя избегаю, я ускользаю от себя, я оставляю свою старую одежду в руках моралиста. Двусмысленность, необходимая в самообмане, проистекает здесь из утверждения, что я *являюсь* своей трансцендентностью по способу бытия вещи. В самом деле, только так я могу чувствовать себя ускользнувшим от всех этих упреков. Как

раз в этом смысле наша молодая женщина очищает желание от того, что в нем есть унижительного, стремясь рассматривать только чистую трансцендентность, которая избегает даже названия. И, наоборот, «я слишком велик для себя» показывает, что трансцендентность, измененная в фактичность, является источником бесконечных оправданий для наших неудач или слабостей. Таким же образом юная кокетка поддерживает трансцендентность в той степени, в которой почтение, уважение, обнаруживаемые действиями ее поклонника, находятся уже в трансцендентной плоскости. Но она останавливает здесь эту трансцендентность, она наполняет ее всей фактичностью настоящего: уважение есть не что иное, как только уважение, оно оказывается застывшим и не возвышает себя ни над чем.

Но это «метастабильное» понятие «трансцендентности-фактичности» если и является одним из основных инструментов самообмана, не единственное в своем роде. Используют также и другую двойственность человеческой реальности, которую мы выразим в общих чертах, говоря, что ее бытие-для-себя предполагает дополнительно бытие-для-другого. Для любого из моих действий всегда возможно совмещение двух взглядов – моего и другого. Однако как раз действие в этих двух случаях не будет представлять одну и ту же структуру. Но между этими двумя аспектами моего бытия не существует различия появления в бытии, как если бы я был для себя истиной о себе и как если бы другой имел обо

мне только искаженный образ.

Равное достоинство быть моим бытием для другого и моим бытием для себя допускает постоянно распадающийся синтез и постоянное бегство от для-себя к для-других и от для-других к для-себя. Можно было видеть, как молодая женщина использовала наше бытие-в-середине-мира, то есть наше инертное присутствие как пассивного объекта среди других объектов, чтобы внезапно освободиться от функций своего бытия-в-мире, то есть от бытия, которое обеспечивает существование мира, проектируя себя по ту сторону мира к своим собственным возможностям...

В самообмане нет ни циничной лжи, ни научно сформированных понятий, вводящих в заблуждение. Но первое действие самообмана есть бегство от того, от чего нельзя бежать, бегство от того, что есть. Итак, сам проект бегства открывает в самообмане глубокий распад внутри бытия, и именно этим распадом он хочет быть. По правде говоря, две непосредственные позиции, которые мы можем принять перед нашим бытием, обусловлены самой природой этого бытия и его непосредственным отношением с в-себе. Правдивость стремится бежать от глубокого распада моего бытия к состоянию в-себе, которым она должна быть и совсем не является им. Самообман стремится бежать от состояния в-себе к глубокому распаду моего бытия. Но самый этот распад он отрицает, как отрицает в отношении себя, что является самообманом. Избегая посредством «небытия-того-чем-

являешься» в-себе, которым я не являюсь, по способу «бытия-того-чем-не-являешься», самообман, отрицающий себя как самообман, имеет в виду в-себе, которым я не являюсь в способе «небытия-того-чем-не-являешься»⁶. Если самообман возможен, то именно он является непосредственной и постоянной угрозой всякого проекта человеческого бытия; это значит, что сознание скрывает в своем бытии постоянный риск самообмана. И источником этого риска выступает именно сознание, которое в своем бытии одновременно есть то, чем оно не является, и не есть то, чем оно является...

⁶ Если безразлично, быть правдивым или пребывать в самообмане, поскольку самообман завладевает правдивостью и проскальзывает в самое начало ее проекта, то это не означает, что нельзя радикально избежать самообмана. Но это предполагает возобновление бытия, развращенного им самим, что мы называем аутентичностью, описанию которой здесь не место. — *Примеч. авт.*

Любовь является конфликтом

Трансцендировать трансцендентность другого или, напротив, поглотить в себя эту трансцендентность, не устраняя ее характера трансцендентности, – таковы две первичные установки, которые я принимаю по отношению к другому. Здесь слова нужно понимать с осторожностью; неверно, что я являюсь вначале, а потом «стремлюсь» объективировать или ассимилировать другого; но в той степени, в какой появление моего бытия оказывается появлением в присутствии другого, в какой я являюсь преследующим бегством и преследующим-преследуемым, я оказываюсь в самой основе своего бытия проектом объективации и ассимиляции другого. Я являюсь испытанием другого – вот первоначальный факт. Но это испытание другого – само по себе установка по отношению к другому, то есть я могу *быть в присутствии другого*, не будучи этим «в-присутствии» в форме иметь в бытии.

Эти две позиции, которыми я являюсь, оказываются противоположными. Каждая из них есть смерть другой, то есть поражение одной мотивирует принятие другой. Следовательно, не существует диалектики моих отношений с другим, но есть круг, хотя каждая позиция обогащается от поражения другой. Однако нужно отметить, что в самой глубине одной всегда остается присутствующей другая, именно

потому, что ни одна из двух не может быть поддерживаема без противоречия. Точнее, каждая из них есть в другой и порождает смерть другой; следовательно, мы никогда не можем выйти из круга. Необходимо не терять из виду эти замечания, приступая к исследованию фундаментальных установок по отношению к другому; мы будем вначале рассматривать действия, которыми для-себя пытается ассимилировать свободу другого.

* * *

Все то, что нужно для меня, нужно и для другого. В то время как я пытаюсь освободиться от захвата со стороны другого, другой пытается освободиться от моего; в то время как я стремлюсь поработить другого, другой стремится поработить меня. Здесь речь не идет об односторонних отношениях с объектом-в-себе, но об отношениях взаимных и подвижных. Отсюда описания, которые последуют, должны рассматриваться под углом зрения *конфликта*. Конфликт есть первоначальный смысл бытия-для-другого.

Если мы исходим из первичного открытия другого как *взгляда*, то должны признать, что испытываем наше непостижимое бытие-для-другого в форме *обладания*. Мною владеет другой; взгляд другого формирует мое тело в его наготу, порождает его, ваяет его, производит таким, каково оно *есть*, видит его таким, каким я никогда не увижу. Другой

хранит секрет – секрет того, чем я являюсь. Он производит мое бытие и посредством этого владеет мной, и это владение есть не что иное, как сознание обладания мной. И я, признавая свою объективность, испытываю то, что он имеет это сознание. Через сознание другой есть для меня одновременно тот, кто украл мое бытие, и тот, кто делает то, «что существует» бытие, которое есть мое бытие.

Так я понимаю эту онтологическую структуру; я ответствен за мое бытие-для-другого, но я не есть его основание; оно появляется для меня, следовательно, в форме случайного данного, за которое я, однако, отвечаю, и другой основывает мое бытие, поскольку это бытие является в форме «есть»; но он за него не отвечает, хотя он его основал в полной свободе, в своей свободной трансцендентности и посредством нее.

Таким образом, в той степени, в какой я открываюсь себе как ответственный за свое бытие, я *беру на себя* это бытие, каково я есть, иначе говоря, я хочу его возобновить или, в более точных понятиях, я есть проект возобновления своего бытия. Это бытие, которое мне аппрезентируется как *мое бытие*, но на расстоянии, подобно пище Тантала, я хочу схватить его рукой, чтобы овладеть им и основать его своей свободой. Если в одном смысле мое бытие-объекта является неподдерживаемой случайностью и чистым «обладанием» меня посредством другого, то в другом смысле это бытие выступает в качестве указания на то, что было бы нужно,

чтобы я возобновил его и основал, с тем чтобы быть своим основанием. Но это мыслимо только в том случае, если я ассимилировал бы свободу другого.

Таким образом, мой проект возобновления себя является существенно проектом поглощения другого. Во всяком случае, этот проект должен оставить неприкосновенной природу другого. Это значит следующее:

1. Я не прекращаю для этого утверждать другого, то есть отрицать собой, что я являюсь другим; другой, будучи основанием моего бытия, не может раствориться во мне без того, чтобы не исчезло мое бытие-для-другого. Если, таким образом, я проектирую реализовать единство с другим, это значит, что я проектирую ассимилировать инаковость (*alterite*) другого, как таковую, как мою собственную возможность. В самом деле, речь для меня идет о том, чтобы сделаться бытием, приобретая возможность стать в отношении себя на точку зрения другого. Но речь не идет, однако, о том, чтобы приобрести чистую абстрактную возможность познания. Это не чистая *категория* другого, которую я проектирую себе усвоить; такая категория непонятна и немыслима. Но дело касается конкретного испытания другого, переживающего и чувствующего; именно этого конкретного другого как абсолютной реальности, с которой я хочу объединиться в его инаковости.

2. Другой, которого я хочу ассимилировать, вовсе не является объектом-другим. Или, если хотите, мой проект со-

единения с другим совсем не соответствует овладению заново моим для-себя как себя и переводу трансцендентности другого к моим возможностям. Речь для меня не идет о том, чтобы устранить мою объективность, объективируя другого, что соответствовало бы моему *освобождению* от своего бытия-для-другого, но, напротив, я хочу ассимилировать его именно как рассматривающего-другого, и этот проект ассимиляции предполагает растущее признание моего рассматриваемого-бытия. Одним словом, я отождествляюсь полностью с моим рассматриваемым-бытием, чтобы поддержать напротив себя свободу рассматривающего-другого, и так как мое бытие-объекта является единственным возможным отношением меня к другому, то именно это – единственное бытие-объекта, которое может служить мне инструментом, чтобы произвести ассимиляцию *свободы другого*.

Таким образом, как реакция на поражение третьего экстаза, для-себя хочет отождествиться со свободой другого как основывающей его бытие-в-себе. Быть в себе самом другим – идеал, который всегда конкретно имеется в виду в форме бытия в себе самом *этим другим*, – и является первым значением отношений с другим; это свидетельствует о том, что мое бытие-для-другого преследуемо указанием на абсолютное-бытие, которое было бы собой в качестве другого и другим в качестве себя и которое, полагая свободно в качестве другого свое бытие-себя и в качестве себя бытие-другого, было бы бытием из онтологического доказательства, то

есть Богом.

Этот идеал мог бы реализоваться, если бы я преодолел первоначальную случайность моих отношений с другим, то есть если бы не было никакого внутреннего отрицательно-го отношения между отрицанием, которым другой делается другим, чем я, и отрицанием, которым я делаю себя другим, чем он. Эта случайность непреодолима: она является *фактом* моих отношений с другим, как мое тело является *фактом* моего бытия-в-мире. Следовательно, единство с другим не реализуемо. Но оно есть по праву, так как ассимиляция для-себя и другого в той же самой трансцендентности необходимо повлекла бы исчезновение свойства инаковости другого. Условием того, чтобы я проектировал тождество со мной другого, как раз и является упорное отрицание мной, что я есть другой.

Наконец, этот проект объединения является источником *конфликта*, потому что в то время как я испытываю себя как объект для другого и проектирую ассимилировать его в этом испытании и через него, другой постигает меня в качестве объекта в середине мира и вовсе не проектирует меня ассимилировать. Было бы, следовательно, необходимым, поскольку бытие-для-другого предполагает двойное внутреннее отрицание, воздействовать на внутреннее отрицание, которым другой трансцендирует мою трансцендентность и делает меня существующим для другого, то есть *воздействовать на свободу другого*.

Этот нереализуемый идеал, раз он преследует мой проект в присутствии другого, нельзя уподоблять любви, так как любовь есть действие, то есть органическая совокупность проектов к моим собственным возможностям. Но он является идеалом любви, ее мотивом и ее целью, ее собственной ценностью. Любовь как первичное отношение к другому является совокупностью проектов, которыми я намерен реализовать эту ценность.

Эти проекты ставят меня в непосредственную связь со свободой другого. Именно в этом смысле любовь является конфликтом. В самом деле, мы отмечали, что свобода другого есть основание моего бытия. Но как раз потому, что я существую через свободу другого, у меня нет никакой защиты, я нахожусь в опасности в этой свободе; она оформляет мое бытие и *делает меня бытием*, она дает и забирает у меня ценности и является причиной постоянного пассивного ухода моего бытия в себя.

Безответственная, находящаяся вне досягаемости эта изменчивая свобода, в которую я включаюсь, может приобщить меня в свою очередь ко множеству способов различного бытия. Мой проект возобновить свое бытие может реализоваться, только если я захвачу эту свободу и редуцирую ее к свободному бытию, подчиненному моей свободе. В то же

время это оказывается единственным способом, которым я могу действовать на внутренне свободное отрицание, которым Другой конституирует меня в Другого, то есть которым я могу подготовить пути будущего отождествления Другого со мной.

Возможно, это станет более ясным, если подойти к проблеме с чисто психологической стороны. Почему любящий хочет быть *любимым*? Если бы Любовь была чистым желанием физического обладания, она в большинстве случаев легко могла бы быть удовлетворена. Герой Пруста, например, который поселил у себя свою любовницу и сумел поставить ее в полную материальную зависимость от себя, мог ее видеть и обладать ею в любое время дня, должен был бы чувствовать себя спокойным. Известно, однако, что он терзается тревогой. Именно через сознание Альбертина ускользает от Марселя, даже если он рядом с ней, и поэтому он не знает передышки, как если бы он ее созерцал и во сне. Однако он уверен, что любовь хочет взять в плен «сознание». Но почему она этого хочет? И как?

Понятие «собственности», которым так часто объясняют любовь, действительно не может быть первичным. Почему я хотел бы присвоить себе другого, если бы это не был именно Другой, дающий мне бытие? Но это предполагает как раз определенный способ присвоения: именно свободу другого как таковую мы хотим захватить. И не по желанию власти: тиран насмехается над любовью; он удовлетворяется стра-

хом. Если он ищет любви у подданных, то это из-за политики, и если он находит более экономное средство их покорить, он его тут же применяет.

Напротив, тот, кто хочет быть любимым, не желает порабощения любимого существа. Он не довольствуется несдерживаемой и механической страстью. Он не хочет обладать автоматом, и, если его желают оскорбить, достаточно представить ему страсть любимого как результат психологического детерминизма; любящий почувствует себя обесцененным в своей любви и своем бытии. Если бы Тристан и Изольда сошли с ума от любовного напитка, они вызывали бы меньший интерес. Случается, что полное порабощение любимого существа убивает любовь любящего. Цель пройдена, любящий вновь остается один, если любимый превращается в автомат. Следовательно, любящий не желает владеть любимым, как владеют вещью; он требует особого типа владения. Он хочет владеть свободой как свободой.

Но, с другой стороны, любящий не может удовлетвориться этой возвышенной формой свободы, которой является свободная и добровольная отдача. Кто удовлетворился бы любовью, которая дарилась бы как чистая преданность данному слову? Кто согласился бы слышать, как говорят: «Я вас люблю, потому что по своей воле соглашаюсь вас любить и не хочу отречься от этого; я вас люблю из-за верности самому себе»?

Таким образом, любящий требует клятвы и раздражается

от нее. Он хочет быть любимым свободой и требует, чтобы эта свобода как свобода не была бы больше свободной. Он хочет одновременно, чтобы свобода Другого определялась собой, чтобы стать любовью, и это не только в начале приключения, но в каждое мгновение, и вместе с тем чтобы эта свобода была пленена *ею самой*, чтобы она обратилась сама на себя, как в сумасшествии, как во сне, чтобы желать своего пленения. И это пленение должно быть отдачей одновременно свободой и скованной нашими руками.

Не любовного детерминизма мы будем желать у другого в любви, не недостижимой свободы, но свободы, которая *играет* в детерминизм и упорствует в своей игре. И от себя любящий не требует быть *причиной* этого радикального преобразования свободы, а хочет быть уникальным и привилегированным поводом. В самом деле, он не может хотеть быть причиной, не погружая тотчас любимого в середину мира как орудие, которое можно трансцендировать. Не в этом сущность любви. В Любви, напротив, любящий хочет быть «всемирным» для любимого. Это значит, что он помещает себя на сторону мира; он является тем, кто резюмирует и символизирует мир; он есть *это*, которое включает все другие «эти», он соглашается быть *объектом* и является им.

Но, с другой стороны, он хочет быть объектом, в котором свобода другого соглашалась бы теряться, а другой согласился бы найти свою вторую фактичность, свое бытие и свое основание бытия – объектом, ограниченным трансцендент-

ностью, к которому трансцендентность Другого трансцендирует все другие объекты, но который она вовсе не может трансцендировать. Однако он желает установить круг свободы Другого, то есть чтобы в каждый момент, когда свобода Другого соглашается с этой границей в своей трансцендентности, указанное согласие уже присутствовало бы как его движущая сила. Значит, посредством уже выбранной цели он хочет быть выбираем как цель.

Это позволяет нам понять до конца то, что любящий требует от любимого: он хочет не *воздействовать* на свободу Другого, но априори существовать как объективная граница этой свободы, то есть быть данным сразу с ней и в ее самом появлении как граница, которую она должна принять, чтобы быть свободной. Поэтому то, что он требует, является склеиванием, связыванием свободы другого ею самой; эта граница структуры является в действительности *данной*, и одно появление данного как границы свободы означает, что свобода *делает себя существующей* внутри данного, являясь своим собственным запретом ее переходить. И этот запрет рассматривается любящим *одновременно* и как переживаемый, то есть как испытываемый, одним словом, как фактичность, и как добровольный. Он должен быть добровольным, поскольку должен возникать только с появлением свободы, которая выбирает себя как свобода. Но он должен быть только переживаемым, поскольку должен быть всегда присутствующей невозможностью, фактичностью, которая течет обратно

к свободе Другого до ее сердцевины. И это выражается психологическим требованием, чтобы свободное решение любить меня, которое ранее принял любимый, проскальзывало как околдовывающая движущая сила *внутри* его настоящего свободного вовлечения.

Сейчас можно понять смысл такого требования: это фактичность, которая должна быть действительной границей для Другого в моем требовании быть любимым и которая должна завершиться тем, чтобы быть *его собственной* фактичностью, то есть *моей* фактичностью. Поскольку я есть объект, которого Другой приводит к бытию, я должен быть границей, присущей самой его трансцендентности; так что Другой, появляясь в бытии, делал бы из меня бытие в качестве абсолютного и непревышаемого, не как ничтожащее Для-себя, но как бытие-для-другого-в-середине-мира. Таким образом, хотеть быть любимым – значит заражать Другого его собственной фактичностью, значит стремиться к тому, чтобы он был вынужден постоянно воссоздавать вас как условие свободы, которая покоряется и берет на себя обязательства, значит одновременно хотеть, чтобы свобода создавала факт и чтобы факт имел бы преимущество над свободой.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.