

Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Факультет гуманітарних наук
Кафедра філософії та релігієзнавства

Кваліфікаційна робота
(освітній ступінь — «бакалавр»)
на тему: «Розуміння любові як ставлення до Іншого (за творами
Жана-Поля Сартра і Сімони де Бовуар)»

Виконала: студентка 4-го року навчання,
Спеціальність: 033 Філософія
Білик Владислава Романівна

Керівник: Циба В'ячеслав

Миколайович,

доцент.

кандидат філософських наук,

Рецензент _____
(прізвище та ініціали)

Кваліфікаційна робота захищена
з оцінкою «_____»
Секретар ЕК _____
«_____» _____ 20__ р.

Київ – 2025

ЗМІСТ

Вступ.....с.3-5

Розділ 1: Екзистенційна концепція свободи і вибору в Сартра і де Бовуар.

1.1. Основні засади екзистенціалізму: свобода і відповідальність.....с.6-11

1.2. Жан-Поль Сартр: буття та концепція «поганої віри».....с.12-17

1.3. Сімона де Бовуар: свобода та її філософська етика любові.....с.17-23

Розділ 2: Любов як акт свободи: аналіз стосунків через призму вибору

2.1. Любов і свобода у філософії Сартра: любов як боротьба за визнання.....с.24-30

2.2. Тлумачення Сімони де Бовуар любові: етичний вимір і соціальні ролі.....с.30-33

2.3. Критика Сартра і де Бовуар традиційних уявлень про любов.....с.33-37

Висновок.....с.38-40

Список використаних джерел.....с.40-

ВСТУП

Центральним об'єктом філософії є розум, а почуття філософія робить своїм предметом, оскільки феномен почуття є внутрішнім виявом буття людини. Почуття відкривають глибину та сенс існування суб'єкта: стосунок до себе та до Іншого. Філософи французького екзистенціалізму XX століття розглядали поняття любові, як одне з основоположних для інтерпретації інтерсуб'єктивності та пов'язаних з нею суміжних концептів індивідуальної свободи, утвердження Іншого, відповідальності та етичної дії. У своїй концепції людського буття як абсолютної свободи Жан-Поль Сартр (1905-1980) наголошує на так званій боротьбі свідомостей та на загрозі втрати свободи у любові. Сартр неодноразово стверджує, що бажання бути коханим часто трансформується на спробу «заволодіти» Іншим, або ж навпаки – підкоритись йому. З іншого боку, Сімона де Бовуар (1908 - 1986) – французька письменниця й філософиня, досліджуючи любов в контексті гендерної нерівності, показує, як традиційні уявлення про кохання призводять до нерівноправності у стосунках у яких один партнер підкоряється, і інший підкорює.

Актуальність дипломної роботи зумовлена тим, що поняття любові, як одна з універсальї, не має сталого визначення, а також через те, що воно виражає собою комплексний опис відношення між суб'єктами знання та дії. Основна теза, винесена на розгляд у цій роботі: любов є вибір, але любов – не є суто почуттям. Ба більше, любов – це не про один вибір, а вибір, який людина робить кожного дня. Для підтвердження цієї думки розглядатимуться праці саме Жан Поль Сартра та Сімони де Бовуар тому, що двоє філософів не лише у власних працях розглядали свободу та акт вибору в стосунках, а і в особистому житті без посередництва досліджували питання розуміння свободи у взаємодії з іншими людьми в тому числі і в романтичних стосунках.

Стан наукової розробки: тема любові як екзистенційного феномена привертала увагу багатьох філософів XX століття, зокрема Ж.-П. Сартра, С. де

Бовуар, А. Камю, Ф. Ніцше та інші. Сучасні дослідники продовжують розглядати любов у контексті етики, тілесності, міжсуб'єктивності, гендеру. Попри це, недостатньо систематизованим залишається питання про те, як любов функціонує як форма взаємодії свободних суб'єктів, зокрема у філософських концепціях Жан-Поль Сартра й Сімони де Бовуар. Увага до цієї теми дозволяє виявити не лише схожості, а й сутнісні розбіжності у розумінні природи любові, а також виявити її потенціал як етичного зобов'язання у стосунку до Іншого

Метою дослідження є проаналізувати вжиток концепту любові у творах Ж.-П. Сартра та С. де Бовуар задля з'ясування поставленої мети вимагається виконання **таких завдань:**

- визначення місця любові у рамках основних категорій людської екзистенції в концептуальних словниках Ж.-П. Сартра і С. де Бовуар;
- аналіз поглядів Жан-Поль Сартра на інтерсуб'єктивність з урахуванням проблематичності онтологічного статусу Іншого;
- з'ясування особливостей критики уявлень про любов у працях Сімони де Бовуар;
- визначення можливостей співіснування у любовних стосунках з позиції екзистенційної філософії.

Об'єктом дослідження є філософські концепції Жана-Поля Сартра та Сімони де Бовуар.

Предметом дослідження є концепт любові як ставлення до Іншого в екзистенційній філософії обох мислителів.

Структура роботи кваліфікаційна робота складається зі вступу, двох розділів, кожен з яких поділений на два підрозділи, висновків та списку використаних джерел. У першому розділі аналізується феномен любові як філософська проблема та осмислення Іншого в межах екзистенційної філософії. У другому розділі розглядаються концепції любові в філософії Ж.-П. Сартра та С. де Бовуар, окремо акцентуючи увагу на їхній онтології, етиці та гендерному вимірі. У висновках узагальнюються основні результати дослідження.

Теоретичне підґрунтя дослідження складають праці Ж.-П. Сартра та С. де Бовуар, а також філософська спадщина феноменології, екзистенціалізму та феміністської етики.

Методологія дослідження поєднує індуктивно-дедуктивний підхід, феноменологічний аналіз, компаративний метод (порівняння концепцій Сартра та де Бовуар), а також семантичний аналіз ключових понять (любов, свобода, Інший, вибір).

Джерельна база дослідження складається з першоджерел: «Буття і ніщо» (1943) Жана-Поля Сартра та Сімони де Бовуар «Буття і ніщо» (1949). І також з аналітичної літератури: «Життя Симони де Бовуар» Алоїза Принца, «Ерос і Психея» Володимира Єрмоленка, «Чому існує світ? Екзистенційний детектив» (2024) Джима Голта, «Критика чистого розуму» Іммануїла Канта, «Вступ до психоаналізу» Зигмунда Фрейда, «Картезіанські медитації. Вступ до феноменології» Едмунда Гуссерля та інші.

РОЗДІЛ 1: ЕКЗИСТЕНЦІЙНА КОНЦЕПЦІЯ СВОБОДИ І ВИБОРУ В Ж.

САРТРА ТА С. ДЕ БОВУАР

Спочатку ми розглянемо узагальнено засади філософії екзистенціалізму, проаналізуємо значення буття та концепції «поганої віри» у праці Ж.-П. Сартра «Буття і ніщо» (1943) і дослідимо питання етики любові Сімони де Бовуар у роботі «Друга стаття» (1949).

Завдання розділу проаналізувати головні поняття екзистенціалізму про які пишуть автори та в наступних розділах співвіднести їх до поняття любові та спростити, або ж аргументувати тезу, що любов – це вибір за який людина відповідає. Під значенням любові мається на увазі значення, яке вказане в Біблії: «Любов – довготерпелива, любов – лагідна, вона не заздрить, любов не чваниться, не надимається; не бешкетує, не шукає свого, не поривається до гніву, не задумує зла; не тішиться, коли хтось чинить кривду, радіє правдою; все зносить, в усе вірить, усього надіється, все перетерпить. Любов ніколи не переминає...» (1 Кор. 13,4-7). Крім цього, розглянемо, чи любов – це перешкода для особистої свободи людини, чи навпаки вона сприяє особистій свободі.

1.1 Основні засади екзистенціалізму: свобода і відповідальність

«Покоління інтелігенції, яке пережило першу світову війну та прихід до влади фашизму, ця філософія зацікавила перш за все тим, що вона зосереджувала увагу на кризових ситуаціях у житті людини і людства, пробувала розглянути людину в умовах складних історичних випробувань. Однією із складових частин цієї течії став екзистенціалізм» (Зіневич А., 2017, с. 79) Засновником екзистенціалізму заведено вважати данського філософа та теолога – Серена К'єркегора. Свою філософську доктрину він заснував на критиці Гегеля, який у

праці «Феноменології духу» (1807) показує, що навіть наша безпосередня чуттєва впевненість у світі є не просто сприйняттям зовнішньої реальності, а моментом діалектичного процесу. Окремий суб'єкт не може охопити світ у його абсолютній істині без усвідомлення його як процесу розгортання духу. К'єркегор сфокусувався на аналізі становища індивіда, який стикається з чужим для нього матеріальним світом, і отже, з опосередкованою матеріальністю свого тіла й опосередкованою культурою. Серен К'єркегор суб'єктивну істину висвітлив як в будь-якому випадку рівноправною, заперечуючи об'єктивну та універсальну істину. «Людина – це «Я», яке співвідносить себе з самим собою і є синтезом протилежних сил: нескінченного і скінченного, тимчасового і вічного, свободи волі і необхідності.» (Kierkegaard, 1941, с.17)

Екзистенціалізмом заведено називати філософський напрям, який акцентує увагу на онтологічних умовах індивідуального існування (existentio), суб'єктивному досвіді та внутрішньому світі особистості. Однією з ключових засад екзистенціалізму є концепція свободи, яка розглядається не лише як відсутність зовнішніх обмежень, але й як внутрішня можливість автономного вибору. У контексті екзистенціалізму свобода розуміється як основна умова існування людини, оскільки кожна особа здатна приймати рішення, котрі формують визначають її сутність. «Екзистенційне буття є буттям неопосередкованим, спрямованим на самого себе, на пізнання себе, а відтак і світу. Вищий прояв свободи – це вибір людиною себе самої, власної сутності, яка ніколи не передуює існуванню індивіда» (Віра Агаєва, 1994, с. 8)

І Жан-Поль Сартр, і Сімона де Бовуар розглядають проблему свободи як ключовий елемент людського існування, що не лише дозволяє робити вибір, а й вимагає усвідомлення відповідальності за наслідки цих виборів, формуючи таким чином ідентичність особистості. В їхніх творах свобода є основою самореалізації, впливаючи не лише на власне життя, а й на життя інших. Сімона де Бовуар чітко окреслила значення свободи та активної діяльності людини у своєму житті та у своїй роботі «Що це таке екзистенціалізм?»: «Щоб минуле було моїм, я повинна щомиті знову зробити його своїм, беручи його до свого

майбутнього. Навіть предмети, які раніше не були моїми, тому що я їх не знайшла, можуть стати моїми, якщо я щось на них знайшла. Я можу радіти перемозі, в якій я не брала участі, якщо сприйму її як відправну точку для власних перемог. Будинок, який я не будувала, стає моїм домом, якщо я в ньому живу, а земля моєю землею, якщо я на ній працюю. Мої стосунки з речами не дані, не фіксовані; Я створюю їх хвилину за хвилиною» (*Beauvoir, S. de*, 2020 р.13). Французька філософія пояснює, що свобода – це не про дискретний акт волевиявлення, який людина робить лише одноразово, або кілька, навпаки, свободу слід розуміти як регулярну активну участь у власному виборі кожного разу.

Філософія екзистенціалізму стверджує, що свобода полягає у необхідності робити вибір з усвідомленням того, що він так, чи інакше впливає на світ, суспільство, людей поруч, загалом. Отже, свобода є, так би мовити, динамічною тотальністю усіх актів вибору та дії суб'єкта. Обираючи, він (суб'єкт) бере свідому участь у власному виборі, в разі, якщо вона проявляє байдужість та не заінтересованість у наслідках вибору та дії, то цей вибір роблять замість неї. До питання про не власний вибір будемо звертатися у розділі, присвяченому інтерпретації Ж.-П. Сартром «поганої віри».

У своєму творі «Буття і ніщо» (1943) Ж.-П. Сартр вдається до опису діяльності офіціанта та бакалійника з метою описати, як індивід зводить себе до простої функції – обслуговування: «Але що він грає? Нам не потрібно довго спостерігати, перш ніж ми можемо це пояснити: він грає роль офіціанта в кафе. Нас тут нема чим здивувати. Гра є свого роду розміткою і розслідуванням. Дитина грається своїм тілом, щоб досліджувати його, інвентаризувати; офіціант у кафе грає своїм станом, щоб його усвідомити. Цей обов'язок не відрізняється від того, який покладено на всіх підприємців. Їхній стан цілком церемонійний. Публіка вимагає від них, щоб вони усвідомлювали це як церемонію; є танець бакалійника, кравця, аукціоніста, за допомогою якого вони намагаються переконати своїх клієнтів, що вони не що інше, як бакалійник, аукціоніст, кравець» (Sartre, 1957, р. 59). Мислитель пояснює, як задоволення потреб через

працю призводить до усвідомлення себе як об'єкта, що страждає від впливу власних потреб. «Іншими словами, свобода в цьому контексті означає не можливість вибору, а необхідність жити з цими обмеженнями [наприклад, необхідність працевлаштування] у вигляді вимог, які повинні бути виконані практичним шляхом» (Sartre, 2005, р. 326). Філософ висвітлює проблему того, як суспільство часто нав'язує хибні потреби індивіду. І ці потреби пропагандують та нав'язують значення успіху та щастя, як щось об'єктивне та універсальне для кожного. І це є пастка для кожної людини, яка нав'язує пасивність у прийнятті рішень та власної свободи. Філософія екзистенціалізму проголошує те, щоб кожна людина пізнавала свої потреби та пізнавала ті шляхи їх задовільнення, які підходять саме їй, а не просто погоджувалась на те, що пропонує їй суспільство.

Складність та суперечність екзистенціалізму полягає в тому, що акцент на суб'єктивності кожної людини може спричинити утвердження релятивізму щодо універсальних моральних правил, які організовують спільне життя разом людей в одному світі, тобто рамки співіснування в одному фізичному світі, які гарантують певні очікування та розуміння щодо того, як влаштований світ. Релятивізм може загострити культурні та соціальні розбіжності, бо, якщо правда і цінності вважаються суб'єктивними, це може призвести до відчуження між різними групами з їхніми власними «правдами». Це побоювання та інший скептицизм стосовно вчення екзистенціалізму спростовує Жан-Поль Сартр у своїй лекції «Екзистенціалізм – це гуманізм» 29 жовтня 1945 році, яка є опублікована вперше у 1946 році. У своїй лекції філософ згадує такий термін як інтерсуб'єктність – «феномени, що не залежать від окремого суб'єкта виходять за межі його індивідуальної свідомості. Йдеться про специфічну спільність між суб'єктами пізнання, умову взаємодії і передавання знання однією особою іншій, наприклад літературним критиком письменнику, і навпаки» (2007, с.431). Іншими словами, як це можна пояснити – це усвідомлення того, що вибір завжди має вплив на іншого, навіть у випадку якщо людина робить цей вибір, лише у співвідношенні до себе на її думку. Ж.-П. Сартр розвиває думку: «Інший

необхідний для мого існування, а також для будь-якого знання, яке я можу мати про себе. За цих умов інтимне відкриття себе є водночас відкриттям іншого як свободи, яка протистоїть мені і яка не може мислити чи хотіти, не роблячи цього ні за мене, ні проти мене. Таким чином, ми одразу опиняємось у світі, який є, скажімо так, «інтерсуб'єктивним». Саме в цьому світі людина має вирішити, ким є він і ким є інші» (Jean-Paul Sartre 1946, p.3) Це складна та актуальна тема для сучасного світу: усвідомлювати свою відповідальність за свій вибір, який впливає на інших, і при цьому залишати собі свою свободу. Мається на увазі: не залежати від свободи, бажання та очікувань від інших та тим самим не порушувати свободу іншого. В цій роботі конкретно розглядатиметься тема «іншого» в міжособистісних стосунках та розглядатиметься питання любові.

Жан-Поль Сартр наголошує на тому, що свобода є невіддільною властивістю людської природи, оскільки саме вона дозволяє індивіду розпізнавати своє сутнісне «я» та переслідувати свої бажання та цілі. У концепції Сартра людське існування передуює сутності, що означає, що людина спочатку просто існує і лише через свій вибір і дії визначає, ким вона є. Це відображає, так би мовити, екзистенційне кредо – «людина приречена на свободу», оскільки немає постійного здійснення її природи, оскільки кожна людина здатна перевизначати себе через діяльність. Конкретно про діяльність любові Сартр згадував у «Екзистенціалізм – це гуманізм»: «...для екзистенціаліста не існує любові, крім дії любові; немає іншого потенціалу любові, крім того, що виявляється в любові...» (Jean-Paul Sartre 1996, p 4)

Екзистенційна феноменологія, як її розвиває Жан-Поль Сартр, пропонує специфічний підхід до розуміння свободи, який наголошує на активній ролі особистості у формуванні власної ідентичності, а також відповідальності за свій вибір. Це дозволяє глибше зрозуміти, які аспекти свободи є вирішальними для існування людини і як ці відносини проявляються на етичному та соціальному рівнях. Свобода не є лише відсутністю обмежень, а й активним процесом, в якому кожна особистість повинна взяти на себе відповідальність за свої рішення. Ж.-П. Сартр, у своїй праці «Буття і ніщо», стверджує, що існування передуює

сутності, що означає, що людина спочатку існує, а вже потім визначає свою сутність через вибір: «Людина спочатку існує, зустрічається, з'являється у світі, і лише потім визначається» (Sartre, 1996)

Сімона де Бовуар у своїй відомій праці «Друга стаття» розширює ідею свободи, зосереджуючись на питанні гендерної ідентичності, суспільних нормах, які нав'язуються індивідам та соціальній справедливості. У праці «Друга стаття» С. де Бовуар підкреслює, що жінки, як і всі індивіди, мають право на формування своєї особистості та свого місця у суспільстві. Філософія ставить під сумнів традиційні уявлення про роль жінки у світі.

Обидва філософи наголошують на тому, що свобода – це не лише про особисте досягнення, а що це соціальне зобов'язання. Тому закликають до активної участі в житті суспільства. Екзистенціалізм підкреслює, що свобода – це багатогранне та складне поняття без легких відповідей; свобода – це діалектичний термін з багатьма соціальними конотаціями.

Отже, фундаментальна характеристика людського існування – це є свобода, яка є онтологічною даністю. Ж.-П. Сартр пояснює, що через конкретні дії людина реалізує свою сутність, і разом з тим С. де Бовуар на прикладі жінок, які вимушені виборювати свою свободу в суспільстві утверджує це. Ж.-П. Сартр пояснює та розкриває значення та причину самообману індивіда через концепцію «поганої віри», а де Бовуар на прикладі становища жінки в суспільстві підкреслює, що традиційні соціальні ролі – це форма «поганої віри» у якій людина (у праці Сімони де Бовуар «Друга стаття», конкретно жінка), приймає зовнішні визначення своєї сутності. Якщо спробувати побудувати хронологію людського життя, спираючись на думки Сімони де Бовуар та Жан-Поль Сартра, то: людина спочатку самовизначається зі своєю сутністю, або ж надає це право зовнішнім факторам; наступним є те, що вона робить вибір, і вибір стосунків в тому числі; та людина може у стосунку до Іншого знайти простір для взаємного визнання та зростання (до цієї думки більше підводить Сімона де Бовуар), або ж любов обмежує свою свободу – ця більш песимістична думка належить Ж.-П. Сартру.

1.2 Жан-Поль Сартр: буття та концепція «поганої віри»

На початку своєї книги «Буття і ніщо» Жан-Поль Сартр описує феномен буття. Він стверджує, що феномен має своє власне буття, яке є незалежним від жодного іншого існування. Феномен є явищем, яке проявляє себе, а відповідно буття проявляє себе через ці феномени, які люди можуть описувати та спостерігати. На простому прикладі пояснення: уявимо, що йде дощ, і дощ – це феномен, який ми відчуваємо та бачимо, і можемо про нього розповісти. Буття – це універсальна умова того, що дещо існує завдяки йому. Але буття це не модальність (може бути, може не бути) явища, а основа буттєвих якостей певного явища, наприклад: дощу. Те, що дощ (а) є, (б) таким, як він є, – зумовлюється буттєво, і це не залежить від того, що за дощем хтось спостерігає, чи знає про нього. Феномен проявляє себе, тобто є видимим для нас. Виходячи з цього, коли ми говоримо про феномени, це означає, що ми говоримо про те, що є для нас видимим. Жан-Поль Сартр задається питанням про те, чи є справжній перехід до буття: від об'єкта до його сутності, або ж від існуючого до феномена буття. Ми говоримо про те, що є для нас видимим, однак Ж.-П. Сартр вдається до питання про можливість справжнього переходу від буття як такого до поняття про буття. Важливим є розрізнення між буттям як умовою виявлення та явищем як «відносним абсолютом», яке Ж.-П. Сартр вводить на початку праці «Буття і ніщо» (1943). Це розрізнення слід розглядати у зв'язку з діалогом Жан-Поль С., Іммануїлом К. і Мартіном Г.: що саме означає виявлення, у якому сенсі абсолютність явища є відотною, і як це впливає на можливість доступу до буття. Продовжуючи на вищезгаданому прикладі: дощ – це об'єкт, який ми бачимо. Коли ми за ним спостерігаємо, ми починаємо цікавитись звідки береться вода, яка капає з неба та чому взагалі він падає? Ось якраз, коли ми задаємось подібними питаннями відбувається перехід від об'єкта до його сутності, або від існуючого до феномена буття (розуміння, що це таке дощ). «Чи справді від просто спостереження ми переходимо до справжнього розуміння, що це таке дощ?» – намагається дати відповідь французький філософ. На це питання Жан-

Поль Сартр не дає чіткої відповіді, але розвиває тему буття, яке розділяє на «буття в собі» й «буття для себе». Важливо згадати, що філософ визначає, достатньо визначити значення буття через присутність, бо через відсутність також здійснюється буття, і простого існування не вистачає задля участі в бутті. Крім цього Ж.-П. Сартр пише про значення людського знання та свідомості у контексті буття. «Свідомість, говорить Сартр, це не менш (чи не більш?) ніж «діра в серці буття»». (Джим Голт, 2024, с. 63) Є різниця між знанням, яке має людина та між її буттям. Знання – це є частина свідомості людини, яка є частиною буття, а не просто інструментом для здобуття знань. На відміну від знання – свідомість має власну природу, і вона може пізнавати саму себе. В книзі «Буття і ніщо» автор стверджує, що не варто покладатися лише на знання, щоб пізнати та зрозуміти буття. Свідомість взаємодіє з буттям і для того, щоб обґрунтувати знання, потрібно пізнати яким чином відбувається взаємодія.

Тут варто згадати відомого німецького філософа Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля, який значно вплинув на вчення Жана-Поля Сартра, а саме робота «Феноменологія духу» (1807) і його метафора про пана та раба, де самосвідомість – це пан, яка усвідомлює себе через взаємодію з іншою свідомістю, тобто рабом. І така взаємодія дозволяє пану досягти самосвідомість. «Пан має й опосередковані через раба відносини з річчю» (Гегель Г., 2004, с. 142)

Далі Жан-Поль Сартр заперечує креатизм, тобто думку про те, що буття пасивне, і стверджує про те, що творення з нічого немає можливості пояснити, чому буття виникає. Навіть якщо зробити співвідношення буття та Бога, то буття не можна повністю пояснити лише через божественну свідомість. Буття має власну природу, і має утверджуватися відокремлено від божества, або є свого творця. Найцікавіше є тим, що філософ пише, що буття не є пасивним, або активним – ці поняття продукуються інтелектуально. Буття просто є, воно не може бути активним, бо немає мети. Бути пасивним означає: мати підлягання щодо чогось. У такому разі буттєва пасивність – це онтологічна категорія, що констатує буття, як залежне від зовнішніх факторів. Тут важко може бути

зрозуміти такі суперечності, але далі коли почнемо розбирати на прикладі життя людини, має бути трохи зрозуміліше.

Перейдемо до пояснення поняття Ж.-П. Сартра буття-в-собі, яке описує ті об'єкти, які не потребують своєї самосвідомості, роздумів та вибору. Буття-в-собі немає цілей та бажань, і разом з тим немає умовностей та обмежень. «Це – буття є іншим лише як не проявлене буття явищ, я не якесь ноуменальне буття, що ховається за ним. Це – буття цього столу, цієї пачки тютюну, цієї лампи, або більш загально – буття світу, охопленого (*implique*) свідомістю. Вона просто вимагає, аби буття того, що з'являється не існувало лише в міру того, як воно з'являється. Трансфеноменальне буття того, що існує для свідомості, є самим собою в собі (*lui-meme en soi*)» (Ж.-П. Сартр 1996 с. 127) Отже, річ є окремо від нашого сприйняття її. Буття не ховається у феномені, а є самим феноменом. Це буття є настільки в собі, що є самістю, і постійна рефлексія розчиняється в тотожності. «Буття є те, що воно є» – і це означає, отже речі не змінюються в тому, ким вони є. «Для Сартра світ схожий на невеликий контейнер буття, який плаває в безкрайньому морі ніщо». (Джим Голт, 2024, с. 63) Речі існують просто такими як є. Жан-Поль Сартр зупиняється у своєму дослідженні тим, що визначає три характеристики: буття існує; буття є в собі; буття є тим, чим він існує.

Інша концепція Ж.-П. Сартра «погана віра» пояснює природу людського вибору та те, як людина уникає відповідальності за свою свободу та усвідомлення власне самого вибору. Людина є «буття-для-себе», і має здатність до саморефлексії та вибору. Однак погана віра полягає в тому, що людина відмовляється від свободи та приймає роль жертви та веде до відчуження від власного «я». «Я» тут вживається у картезіанському значенні: «Я мислю, отже існую» саме цього значення дотримувався Ж.-П. Сартр.

Роджеру Скрутону вдалось добре та чітко передати участі свого «я» в самопізнанні та в тому числі в «бутті-для-себе»: «Усе мистецтво, релігія, наука й інституції, залучені в цей процес, виражають певну частину великої духовної подорожі, завдяки «я=я» здобуває плоть, щоб врешті пізнати себе як

впорядковану й об'єктивну, а також вільну реальність» (Roger Scruton, 1994, p. 484). «Погану віру» можна сприйняти як брехню самому собі, але Ж.-П. Сартр відрізняє самообман від звичайної брехні: «Суть брехні передбачає, що той хто обманює, повністю володіє істиною, яку він приховує. Не брешуть про те, чого не знають, не брешуть, коли поширюють помилку, якою самі обмануті, не брешуть, коли помиляються» (Jean-Paul Sartre, 1957. p. 48). Брехня належить до трансцендентності, а самообман, який пояснює концепція «поганої віри» – це більше про підсвідомість людини, про іманентне, або ж про неусвідомлену брехню. «... в самообмані я ховаю істину від самого себе. Таким чином, двоїстості брехуна та ошуканого тут не існує. Навпаки, самообман передбачає єдність однієї свідомості» (Jean-Paul Sartre, 1957. p. 49). Філософ вдається до інструментів психоаналітичної теорії – як методу самопізнання та шлях викриття обману в собі. Для Ж.-П. Сартра психоаналіз – це як спосіб викрити та усвідомити свою брехню для себе за допомогою іншої людини, хоча і розглядає можливість провести самостійно аналіз, якщо людина володіє інструментами психоаналізу без втручання власної інтуїції. При цьому є завжди ризик, що пацієнт під час психоаналізу буде створювати опір, які не уможливлюють зізнання про власну брехню самому собі.

Цей опір недостатньо пояснити підсвідомим, а саме так його хочуть пояснити психоаналітики, на думку Жана-Поля Сартра, самообман є у самій свідомості. Психоаналітики шукають глибші корені там, де їх немає, як стверджує філософ. Наприклад, Зигмунд Фройд стверджував, що несвідомі бажання проявляються у сновидіннях людини, а цензура трансформує їх, викривлюючи зміст: «Те, що при тлумаченні постає перед нами як опір, у роботі сновиддя з'являється як цензура сновидь. Опір тлумаченню – це лише об'єктивація цензури сновидь. А ще він доводить нам, що сила цензури, яка перекручує сновиддя, на цьому не виснажується, вона не згасає, а існує як стала інституція, мета якої – зберегти вже наявне перекручення. Крім того, і опір змінює свою силу при тлумаченні кожного окремого елемента, і спричинене цензурою перекручення має різний ступінь вияву для кожного окремого

елемента в тому самому сновидді. Коли порівняти явне і латентне сновиддя, видно, що в явному змісті сновиддя окремі латентні елементи цілком усунені, інші більш-менш змінені, ще інші переходять у нього анітрохи не змінені, а то навіть ще й посилені» (Фройд, 2015. с. 139-140) Цензура – ось чим ми можемо пояснити відмову суб'єкта усвідомлювати власну брехню. Цензура має власне буття, бо має власну активну свідомість, яка свідомо обирає, що витіснити, а що залишати у свідомості індивіда, і таким чином цензура є активним аспектом психіки, який виконує певну функцію. «Але який тип самосвідомості може бути у цензора? Це має бути усвідомлене спонукання бути придушеним, але саме для того, щоб не усвідомлювати його. Що це означає, якщо не те, що цензура належить нечестивості? Психоаналіз нічого не приніс нам задля подолання поганої віри, він встановив між несвідомим і свідомістю автономну недобросовісну свідомість» (Jean-Paul Sartre, 1957. р. 53)

Далі Жан-Поль Сартр робить цікавий висновок про те, що означає бути собою, і формує таке питання: «Що ж таке щирість, як не саме явище самообману?» (Jean-Paul Sartre, 1957. р. 63) Отже, коли люди говорять про щирість, то під цим розуміється, як те, що людина є самою собою, але свідомість не є статичною. Коли ми кажемо: «стати собою», то це вимагає фіксації, але як згадували вище, свідомість – не може бути фіксованою сутністю, а це постійний процес. Ж.-П. Сартр намагається донести цю думку ще у ранішній своїй художній праці «Нудота» (1938): «А я її бачу, цю природу, бачу її... Я знаю, що її покірність — це просто лінощі, знаю, що в неї немає законів: те, що вони приймають за її сталість... це всього лише звички, які завтра можуть змінитися». (Ж.-П. Сартр, 2023, с. 224) Тому можна стверджувати, що самообман – це є частина нашого життя: людина або намагається втекти від відповідальності свого вибору, або визначити себе.

Часто в сучасних книгах популярної психології закликають знайти себе, і під цим розуміється, як те, що є якась кінцева точка самовизначення, але згідно Ж.-П. Сартра – це все брехня та нісенітниця. Філософ використовує приклад гомосексуаліста, який приймає факти своєї сексуальної орієнтації, але

відмовляється себе конституювати як «гомосексуаліст». Тому що очевидно ми не можемо стверджувати, що сексуальні вподобання нас визначають. І тут присутнє протиріччя: герой прикладу визнає факти, але відмовляється дійти до якогось висновку. І виходячи з цього, ми можемо звинувачувати його у нещирості, що він відмовляється сказати: «Я гомосексуаліст!» при тому, що є певні факти, які це стверджують. Ж.-П. Сартр використовує термін критика для позначення суспільних норм, і стверджує, що те, що критик вимагає «втиснутись» у визначенні рамки чоловіка з гомосексуальною орієнтацією та визнати, що він гомосексуаліст, є також проявом нещирості. «Цілковита, постійна щирість як постійне намагання стати собою є за своєю природою постійне намагання відмежуватись від самого себе. Людина звільняється від себе саме тим актом, яким вона робить себе об'єктом для себе.» (Jean-Paul Sartre, 1957. р. 65) Ми зустрічаємо діалектику: спроба визначити себе через критерії суспільства, або власної рефлексії призводить до заперечення самого себе. Якщо студент університету відмовляється повністю прийняти ідентичність студента, і не говорити при знайомстві: «Привіт! Я студент в університеті» – це не є акт нещирості, а прояв того, що визначення «себе» ніколи не може бути досконалим та повним, підваженим власною свідомістю.

Адже якщо ми під словом «щирість» розуміємо прагнення до повного прийняття себе, то це і є процесом, у якому людина має відсторонитись від самої себе та оцінити як об'єкт. Схожий приклад Ж.-П. Сартр подає і про віру, де свідомість не може просто «бути», бо вона існує лише в русі та переходить власні межі. «Справжня проблема самообману, очевидно, випливає з того факту, що самообман є вірою» (Jean-Paul Sartre, 1957. р. 67).

1.3 Сімона де Бовуар: свобода та її філософська етика любові

Від концепції Іншого походить концепція Другої статі Сімони де Бовуар, яка транслює Іншу жінку та її вторинність у відношенні до чоловіка, і саме це відношення, причини та наслідки цього досліджувала філософія. Хоч і предмет її дослідження в праці «Друга стаття» (1949) – це жінка, але через цей предмет

дослідження французька письменниця досліджувала більш загальні теми, такі як значення любові та свободи для людини.

Сімона де Бовуар не лише теоретично досліджувала концепції свободи та любові, а й усе своє особисте життя на практиці шукала відповіді на питання про те, що таке свобода та як вона може поєднуватися з романтичними стосунками. Щоб краще зрозуміти її думки та мотивацію написання відомої праці «Друга стаття» (1949), варто звернутися до її життєвого шляху.

«... вона дотримувалась ідеї, висловленої колись її улюбленим філософом Сьореном К'єркегором: людина мусить усвідомлювати життя, озираючись назад, але жити, спрямувавши погляд уперед» (Алоїз Принц, 2024, с.281). С. де Бовуар народилася в дуже релігійній родині і в дитинстві дотримувалася релігійних поглядів. Однак у підлітковому віці вона стала атеїсткою, про що писала у своїх мемуарах. Філософія завжди мріяла бути розумною та здобувати фінансову незалежність, як і її батько, який говорив: «Сімона думає, як чоловік» (Caroline Moorehead, 1974). Вона жила в період, коли жінкам було вкрай складно отримати освіту, тому стала однією з небагатьох жінок, які змогли вступити до Сорбонни, де познайомилася з Жаном-Полем Сартром. Їхні стосунки були поза нормативними для того часу; важливо зазначити, що вони залишалися разом до кінця життя, при цьому С. де Бовуар принципово відмовлялася від шлюбу, тому про їхні стосунки ширилися різні чутки.

Сімона де Бовуар не просто відстоювала свободу жінок, а досліджувала свободу людини в цілому, акцентуючи на тому, як суспільні норми перешкоджають реалізації особистої свободи та усвідомленню її значення. Своє життя вона намагалася будувати, спричиняючи опір на тодішні соціальні норми, і писала не лише теоретичні праці, а й мемуари, в яких описувала свій життєвий шлях у пошуках свободи. Таким чином, аналізуючи становище жінки у суспільстві, С. де Бовуар описує процес самообману людини, який Сартр описує у своїй концепції «поганої віри», а саме те, як жінки погоджувалися на «правила життя», яке пропонувало їй суспільство, наприклад: не здобувати вищу освіту, і мати лише велике прагнення вийти добре заміж та бути покірною своєму

чоловікові. За жінок завжди робили вибір, і цей приклад дуже доступно та зрозуміло нам пояснює, що це таке концепт «поганої віри», що самообман не є тотожним звичайній брехні собі. Щоб брехати, потрібно знати правду, але жінки просто погоджувались на ту «правду», яку їм передавали та їхні істинні бажання й прагнення були в цензурі. На початку своєї праці «Друга стаття» (1949), яку ми детально будемо розглядати, філософія задається питанням щастя не лише стосовно жінки, а загалом щастя людини: «Кожен суб'єкт, уявляючи своє майбутнє, осмислює себе як щось трансцендентне. Він утверджує свою волю тільки завдяки безнастанному руху до найвищих щаблів свободи. Суть нашого руху до найвищих щаблів свободи. Суть нашого способу життя – в постійному прагненні до майбутнього безмежжя. Щоразу, коли трансцендентність опускається до іманентності, починається деградація способу життя, яке перетворюється в «річ у собі», свобода стає оманливою. Такий моральний занепад якщо він стався з волі самого суб'єкта, є наслідком втрати духовності. Коли ж його нав'язано, він набирає вигляду незаконного позбавлення свободи й пригноблення» (Сімона де Бовуар, 1994, с. 42). На прикладі жінки та її становища Сімона де Бовуар показує, що людина приймаючи іманентність, вона втрачає можливість автентичного становлення. Саме в цьому полягає пастка «поганої віри», тобто самообману. «Екзистант пізнає себе тільки через відчуження; звертаючись до світу, він шукає себе в якомусь сторонньому образі, яким робить своїм» (Сімона де Бовуар, 1994, с. 69)

Філософія наводить біологічні, психологічні та історичні факти, які показують як та чому суспільство обмежувало жінку та нав'язували її пасивну роль. Чоловік розглядався як норма, а жінка в ролі «Іншої», як відхилення та додаток до чоловіка. «Нестабільність – це дивовижна властивість їхнього [жіночого] організму..... З усіх самиць ссавців жінка найбільше залежить від своєї природи, і вона ж енергійніше за інших чинить опір цій залежності» (Сімона де Бовуар, 1994, с. 53). Слово нестабільність у цьому абзаці перегукується, про ту нестабільність свідомості про яку писав Ж.-П. Сартр, коли описував те, що щирість дорівнює самообману. Тобто Сімона де Бовуар у

першому розділі, в першій частині «Біологічні особливості» описує біологію жінки, як нестабільну природу, яка вміщує в собі багато різних процесів: менструацію, вагітність, пологи, клімакс та інші. І цю природу жінка намагається заперечити, втікти від неї, бо суспільство її не сприймає такою невизначеною, непередбачуваною. Критик під яким Ж.-П. Сартр розуміє суспільство не приймає щось змінне, та він не терпить процесів, він хоче визначеності, або радше – об'єктивності. Чоловік, який має більш стабільну природу, хоч якось «вписується» у вимоги та критерії, а жінка зі своєю нестабільною природою «Інша» та «не така», яку терпить та приймає критик.

З першого погляду може здатися, що Сімона де Бовуар закликає жінок чинити опір претензії чоловіків на домінування. Але ця думка дуже є спрощеною та вульгарною, яку дозволили собі багато хто в часи першого видання книги, багато друзів філософині перестали з неї спілкуватись. Якби Сімона де Бовуар хотіла закликати жінок відмовитись від своєї природи, навряд чи вона досліджувала біологію жінки та висвітлювала її у своїй книзі. Філософиня часто згадує слово «опір» та наче закликає до опору своїй природі, але це не про зміну її, та уникання, це про пристосування до своєї природи та опір соціальним конструктам.

Крім того, залежність людини від природи набагато зменшена завдяки промисловій революції, вже не потрібна фізична сила, щоб керувати великими потужностями достатньо лише натиску пальцем однієї кнопки: «Людство – це не тваринний вид, а історична реальність. Людське суспільство – це антифюсис: воно не пасивно терпить присутність природи, а бере на себе відповідальність за неї... Таким чином, жінку не можна розглядати тільки як організм певної статі: з біологічних даних лише ті щось важать, які мають справді конкретну вартість» (Сімона де Бовуар, 1994, с. 64). Сімона де Бовуар звертається до праці Енгельса «Походження сім'ї, приватної власності і держави» (1884 р.) та описує причину того, чому жінка не стала рівною чоловікові, попри промислову революцію. В кам'яному віці жінки мали важливу економічну роль, що забезпечувало рівність статей, виконуючи ремісничі та сільськогосподарські роботи. Зародження

приватної власності розпочалось з появою рабства, тому що метал та плуг зробив землеробство важчим. Сімейна структура змінилась: влада перейшла від матері до батька, а жінка втратила економічну незалежність. Так і утвердився патріархальний устрій, де чоловік мав перевагу водночас жінка опинилась в підлеглому становищі. Далі християнство сприяло ще більшому розвитку пригнобленого становища жінки, зробивши інституцію шлюбу, як в тій, якій немає взаємності, а є підкорення чоловікові. Тут згадати Апостола Павла: «Як Церква упокорена перед Христом, так само жінка має в усьому коритися своєму чоловікові» (Послання до Ефесян 5:24) Сімона де Бовуар продовжує: «Не стать, а становище в родині спричиняється до жіночої недієздатності. Розлучення заборонили. Шлюб перетворено на громадську подію. Матері надано рівні з батьком права щодо дітей, в разі смерті чоловіка вона стає їхнім законним опікуном. Колишнє сенатське рішення видозмінено: віднині жінка може «просити» на користь третіх осіб, хоча не має права виступати поручителькою за свого чоловіка. Крім того, її посаг не надається до відчуження: він належить дітям» (Сімона де Бовуар, 1994, с. 96).

Цікаво та важливо згадати також статус куртизанок на початку XVII ст. До них ставились з повагою та вони мали більше свободи, ніж прості жінки, бо мали економічну незалежність: «Серед визначних жінок переважали куртизанки: свобода моралі поєднувалася в них зі свободою духу, а професія забезпечувала економічну незалежність. Багато хто з куртизанок викликав у чоловіків шанобливе захоплення. Вони протегували мистецтвам, цікавились літературою, філософією, нерідко самі писали або малювали» (Сімона де Бовуар, 1994, с. 101) Тому в той час свобода жінки асоціювалась з розбещеністю, і до нашої сучасності такий образ залишається. Для опису вільної жінки, тобто яка вміє відстоювати свої кордони, обирає кар'єру на противагу будіванні родини та загалом робить вибір не популярний та неочевидний для суспільства використовують прикметники: «неслухняна», та «погана», або ж іменник «стерва». Доказом цього можуть слугувати назви книг: «Чоловіки люблять стерв. Посібник для надто хороших жінок» Шеррі Аргов; «Bitch. A revolutionary guide to sex, evolution & the

female animal» Lucy Cooke; «Покінчи з хорошою дівчиною» Махо Мольфіно. Значення цих слів трансформувалось під впливом суспільних норм, і сьогодні ці «негативні» характеристики слугують «інструментом боротьби» зі стереотипом, що свобода вибору жінки є синонімом аморальності, чи егоїзму: «Розбещеність і протягом наступних сторіч залишається головним виявом свободи поміж жінками, чиє суспільне становище або статки давали змогу зневажати узвичаєну мораль: остання анітрохи не пом'якшується, коли порівнювати із середніми віками» (Сімона де Бовуар, 1994, с. 101) Водночас промислова революція показала, що людство завдяки активному пошуку, як покращити своє становище, а не просто погодженням з обставинами розвинулась та покращила умови життя на планеті: «... людина, гартуючись і підкоряючи саму себе, підкорила собі засоби виробництва і природу» (де Бовуар, 1994, с. 68).

Природа жінка не є пасивною та слабкою – це нав'язуване твердження суспільства та устрою, і це не про заперечення своєї тілесності, а про вихід за її межі. Це не про те, щоб відректися від своєї природи, а про те, що вивчати те, як з нею жити та досягати бажаного для себе. Сучасний світ нам все більше, і більше дає для цього можливостей.

Отже, Сімона де Бовуар розкриває поняття свободи та можливість романтичних стосунків, де є любов – як наслідок впливу устрою суспільства через опис становища жінки. Ми переконалися завдяки праці філософині «Друга стаття», що стосунки з Іншим та любов, або ж те, що схоже на неї – це великий ризик самообману. Філософиня більше висвітлює роль зовнішнього у формуванні свободи: економіка (на прикладі куртизанок, які мали більше свободи, ніж заміжні жінки), доступу до освіти, якого жінки не мали на відміну від чоловіків, виховання, яке є різним у жінок та чоловіків та доступ до працевлаштування. На відміну від Сімони де Бовуар, Жан-Поль Сартр цей самий ризик самообману відкриває більше як наслідок наявності, або ж відсутності внутрішнього діалогу, власної боротьби і усвідомлення своєї ролі. Він відкриває більше важливість власного сприйняття себе та погляду Іншого: через особисту рефлексію, усвідомлення своєї ролі, задоволення власних потреб та розуміння,

що бути собою – це означає постійно змінюватись. Виходячи з цього, ми можемо зробити висновок, що свобода залежить від зовнішньої побудови суспільства, але і більше від власного вибору мати її, та реалізовувати його. Таким чином, як і свобода, так і любов – це не є даність від природи, а це є те, що вимагає усвідомлення своєї ролі та боротьби з нав'язуваними формами іманентності

РОЗДІЛ 2: ЛЮБОВ ЯК АКТ СВОБОДИ: АНАЛІЗ СТОСУНКІВ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ВИБОРУ

У цьому дослідженні ми розглянемо питання любові як відношення до Іншого у філософії Сімони де Бовуар та Жана-Поля Сартра. Спершу ми проаналізуємо, як Сартр визначає структуру міжособистісних стосунків у межах своєї концепції свободи та погляду Іншого, а також які проблеми постають у зв'язку з можливістю автентичної любові. Далі звернемося до інтерпретації любові у С. де Бовуар, зокрема до її критики традиційних уявлень про кохання та до пропозиції нового етичного виміру любовного зв'язку. Це дозволить нам простежити, як у цих двох мислителів формулюється проблема взаємності, влади та відповідальності у любовних стосунках. У підсумку ми визначимо, чи можлива любов як справді етичне відношення між суб'єктами у межах екзистенційної філософії.

2.1. Любов і свобода у філософії Сартра: любов як боротьба за визнання

Розгляд того, як Жан-Поль Сартр розуміє любов почнемо з аналізу третього розділу «Буття та ніщо», який називається «Для іншого». Філософ на початку розглядає сором, як почуття, яке не є рефлексивним, а яке виникає лише перед Іншим. «Звичайно, мій сором не рефлексивний, тому що присутність іншого щодо моєї свідомості, чи то у вигляді каталізатора, несумісна з рефлексивною позицією; у полі своєї рефлексії я можу завжди зустріти лише свою свідомість. Отже, інший є неминучим посередником, що з'єднує мене зі мною самим; я соромлюся, яким я є іншому. Через появу іншого я даю можливість виносити судження про мене як про об'єкт, тому що я є іншому саме як об'єкт. Однак цей об'єкт, що з'явився іншому, не є порожнім образом в розумі іншого» (Jean-Paul Sartre, 1957.p. 221). Філософ пише, що ніхто не може бути вульгарним на самоті, лише у взаємодії з іншою людиною. І це дає нам розуміти, що Інший не просто дає нам оцінку, а створює інший тип пізнання, який

потенційно не зміг би бути без іншої людини. Погляд Іншого надає сенс нашим діями: наодинці ми можемо робити ті речі, які не будемо робити у чийсь присутності. Без Іншого ми не можемо пізнати себе повною мірою. Інший може надавати нову онтологічну категорію нам, але повертаючись до питання відповідальності: ми самі обираємо чи приймаємо, або ж «приміряємо» цю категорію на себе. Наприклад, ви говорите щось на публіці та забуваєте якусь тезу, або ж визначення. І хтось в залі може подумати, що ви поганий спікер, і взагалі виступати публічно – це не ваше. У вас є вибір: погодитись з цим, взяти цю онтологічну категорію на себе та перестати виступати та думати надалі, що ви поганий спікер. Інший вибір – це не погоджуватись з цим та далі продовжувати виступити, зберегти свободу визначити себе іншим.

Ж.-П. Сартр піднімає питання про складність сприйняття Іншого, критикуючи реалістів, які стверджують, що Інший просто є певною формою, яку ми сприймаємо, і це є даність: «Але більшість психологів залишаються переконаними в існуванні Іншого як тотальної реальності такої ж структури, як і їхня власна. Для них існування інших є впевненим, а знання, які ми маємо про них, вірогідні. Ми бачимо тут софістику реалізму. Насправді нам слід перевернути положення цього положення і визнати, що якщо Інший доступний для нас лише завдяки знанням, які ми маємо про нього, і якщо це знання є лише припущенням, тоді існування Іншого є лише припущенням, і роль критичної рефлексії полягає у визначенні його точного ступеня ймовірності. Таким чином, завдяки дивному зворотному ходу, реаліст, оскільки він встановив реальність зовнішнього світу, змушений повернутися до ідеалізму, коли він стикається з існуванням інших» (Jean-Paul Sartre, 1957.p. 225)

Французький філософ далі згадує та описує прогалини у вченні про об'єкт та суб'єкт І. Канта: «Однак ми знайдемо мало допомоги в кантіанців. Насправді вони, зайняті встановленням універсальних законів суб'єктивності, однакових для всіх, ніколи не займалися питанням осіб» (Jean-Paul Sartre, 1957.p. 225). Вже у першій частині праці І. Канта «Критика чистого розуму» можна зрозуміти, що має на увазі Ж.-П. Сартр: «Отже, за посередництвом чуттєвості предмети нам

даються, і тільки вона постачає нам якісь споглядання, але мисляться предмети розсудком, і з нього виникають поняття. Але всяке мислення має зрештою чи то прямо (*direkte*), чи побічно (*indirekte*) через певні ознаки належити до споглядань, себто, у нас – до чуттєвості, бо в інший спосіб жодний предмет не може бути нам даний» (Іммануїл Кант, 2000, с. 57). Ж.-П. Сартр критикує І. Канта, який керується принципом того, що ми можемо пізнавати лише феномени, а не речі в собі, та оминає питання можливості пізнання Іншого, саме як свідомості, а не просто як об'єкт серед інших. Іммануїл Кант як реаліст – Іншого сприймає, як даність, але не як суб'єкт, що існує незалежно від нас.

Ідеалістична перспектива обмежена тим, що Іншого розглядає лише, як те, що він може бути об'єктом мислення, але не даним через інтуїцію. І таким чином ідеалісти вдаються до соліпсизму, де радикально приймають абсолютну самотність свідомості людини. Отже, якщо вдаватись до ідеалізму та слідувати тому значенню свідомості до якого приходить І. Кант, що це «чисті концептуальні зв'язки феноменів», то Інший – це лише образ у свідомості. Якщо вдаватись до реалізму, то Інший – це лише тіло в просторі. Тоді як можлива будь-яка взаємодія між людьми, якщо Інший – це лише фізичний об'єкт, або образ нашої свідомості, або ж конкретніше питання: як можлива любов?

Між мною та Іншим є – ніщо, і Ж.-П. Сартр хоче описати та визначити це ніщо, бо ми вже визнали те, що ми не можемо зазначити – це ніщо – тілом (так, як роблять це реалісти). Філософ звертається до Едмунда Гусерля, який також має подібну мету та розглядає проблему іншого у своїй праці «Картезіанські медитації. Вступ до Феноменології» (1931) та у висновку стверджує, що Інший – це недосяжність у нашому досвіді, або ж «відсутність», буття іншого не може визначатись знанням про нього, а лише знанням про те, як усвідомлює себе Інший. Е. Гуссерль стверджує, що в безпосередньому досвіді ми маємо певний доступ до Іншого, як проявляється в ноезисі, що означає те, що Інший постає для нас, як ноєма, але необхідно, що його структура ще має бути детально розкрита. «У будь-якому разі, у собі, у межах мого трансцендентального редукованого чистого життя свідомості я досвідчую світ разом з Іншим, відповідно до сенсу

досвіду, не як мій, так би мовити, приватний синтетичний витвір, а як чужий мені світ, як інтерсуб'єктивний світ, що існує для кожного й кожному у своїх об'єктах» (Гуссерль, 2021, с. 194–195) Едмунд Г. неодноразово згадує про інтенційні акти, як спосіб, у яких свідомість спрямована на світ і його об'єкти, намагаючись пояснити, як ми сприймаємо один одного та той самий світ, у якому живемо, і розгортає систему інтенційності. Філософ запрошує глибше дослідити такі питання, як: 1. Як Інший стає доступним для мене у досвіді; 2. Які смисли я йому приписую?; 3. Як узгоджуються переживання Іншого з досвідом інших людей? Гуссерль винаходить термін «вчування», як механізм через який ми пізнаємо Чужого, і який стосується теми трансцендентальної теорії досвіду Чужого. Резюмуючи тези Едмунда Гуссерля, можна стверджувати, що без розуміння, як ми сприймаємо Іншого, ми не можемо повністю зрозуміти, як ми бачимо об'єктивну реальність. Сартр розвиває цю думку та пише, що пізнати Іншого можна лише тоді, коли він сам усвідомлює себе, що є у свою чергу неможливим, бо це потребує повного ототожнення мене з Іншим. «Те, чого я повинен досягти, – це Інший, не коли я отримую знання про нього, а коли він отримує знання про себе – що є неможливим. Фактично це передбачало б внутрішнє ототожнення мене з Іншим. Таким чином, ми знову знаходимо тут принципову різницю між Іншим і мною, яка впливає не з зовнішнього вигляду наших тіл, а з простого факту, що кожен із нас існує всередині і що знання, дійсне для внутрішнього, може бути здійснено лише у внутрішньому, що в принципі виключає будь-яке знання про Іншого таким, яким він себе знає – тобто таким, яким він є» (Jean-Paul Sartre, 1957, р. 234). Гуссерль, як і Кант не може уникнути соліпсизму, натомість Гегель у «Феноменологія духу» (1807) дійшов до більш глибокого розкриття значення Іншого.

Ми можемо розуміти, що існуємо, коли бачимо інших людей, і вони бачать нас. Якщо ти один, то ти просто існуєш, якщо біля тебе інші, ти можеш їх порівнювати із собою та пізнавати себе в порівнянні, тому Гегель стверджує, що для пізнання себе нам потрібні інші люди, але при цьому не ототожнювати себе з іншими: я – це я, а ти – це ти. Ми не можемо бути коханими без Іншого, так

само як ми не можемо відчувати сором без Іншого, що згадувалось в першому розділі. Гегель на відміну від Рене Декарта стверджує, що самосвідомість неможлива без Іншого, і свобода полягає в боротьбі за своє визнання з Іншим. «Отже, відносини обох самоусвідомлень визначені так, що вони випробовують себе і одне одного боротьбою на смерть і життя. Вони повинні встрявати в цю боротьбу, аби свою вірогідність, що вони існують для себе, піднести до рівня істини, і то як тоді, коли йдеться про іншого, так і тоді, коли йдеться про себе. Тільки ризикуючи життям, можна здобути свободу й випробувати її і довести, що сутність самоусвідомлення – це не буття, не безпосередня форма, в якій воно вперше постає, не його зануреність в обшир життя, а те, що в ньому немає нічого, що не було б зникаючим моментом, те, що воно є чистим буттям-для-себе» (Гегель, 2004, с. 139-140). Тому в стосунках з іншою людиною ми можемо відчувати, що ми рівноцінно близькі та водночас далекі з нею. Повернемося до Гегелівської концепції «пан та раб», де: «Пан – це свідомість, що існує для себе, проте це не тільки саме поняття такого існування, а свідомість, яка існує для себе і яка опосередкована з собою якоюсь іншою свідомістю...» (Гегель, 2004, с. 141), а раб – це свідомість, яка існує для Іншого через страх смерті. Цей приклад нам показує стосунки, де в боротьбі є сильний та слабкий, або ж переможець та переможений. Але водночас, пан, який є наче переможцем не міг би бути тим, ким він є без раба, і пан є залежний від праці Іншого. І раб під час служіння здобуває свободу через працю та вдосконалення своїх навичок, на відміну від пана, який має залежність від раба. Жан-Поль Сартр звинувачує В. Гегеля в оптимізмі, а саме через те, що «Він бачить, що істина самосвідомості може з'явитися; тобто, що об'єктивна угода може бути реалізована між свідомостями – завдяки авторитету визнання Іншим мене та мого визнання Іншого. Це визнання може бути одночасним і взаємним: «Я знаю, що Інший знає мене як самого себе». Воно фактично і правдиво створює універсальність самосвідомості. Але правильна постановка проблеми Інших унеможливорює цей перехід до універсального. Якщо Інший справді може віднести моє «я» до мене, то принаймні наприкінці діалектичної еволюції має бути спільна міра між тим,

чим я є для нього, чим він є для мене, чим я є для себе, чим він є для себе» (Jean-Paul Sartre, 1957.p. 240). Ж.-П. Сартр таким чином наголошує на далекості до пізнання Іншого: ми ніколи не можемо повністю пізнати Іншого і те, як він мене бачить; взаєморозуміння для Сартра – це ілюзія. Суперечливість про те, що ти все одно будеш далеко від близької людини гарно описав український філософ Володимир Єрмоленко у книзі «Ерос і Психея: «Якщо немає полюса Далекого, кохання-як-близькість швидко перетвориться на звичність і банальність. Якщо зникає далекий маяк, ти перестаєш іти, ти помираєш, ви помираєте – як пара. Та якщо немає полюса Близького, пристрасть залишається марною, її роз'їдає меланхолія неможливості, ти опиняєшся в клітці бар'єрів і перепон і помираєш – як індивід» (В. Єрмоленко, 2024, с.488)

Ж.-П. Сартр зосереджується на неможливості свободи в стосунках з іншою людиною, і це найкраще помітно в розділі «Конкретні відносини з іншими», де філософ розглядає більше саме романтичні стосунки. Конфлікт для Сартра – як основа міжособистісних стосунків, конфлікт можливий лише між двома суб'єктами, де визначається хто буде підкорений, а хто матиме владу, або ж іншими словами – це боротьба за владу над власним визначенням. «Бо якщо в одному сенсі моє буття-як-об'єкт є нестерпною випадковістю та чистим «володінням» мною іншим, то в іншому сенсі це буття виступає як вказівка на те, що я повинен бути зобов'язаний відновити та знайти, щоб бути основою себе. Але це можливо, лише якщо я засвоюю свободу Іншого. Таким чином, мій проєкт відновлення себе – це в основному проєкт поглинання Іншого» (Jean-Paul Sartre, 1957.p. 364).

Далі він аналізує феноменологічну проблему погляду Іншого, як способу опанування й дистанціювання, яким Інший виражає своє ставлення до мене. І через Іншого хочеться себе віднайти та пізнати таким чином, щоб забрати те, що відібрав в мене Інший своїм поглядом. Відкривається певний парадокс щодо відповідальності за своє буття: я можу робити для Іншого все з найкращими побажаннями для нього, але він може «споглядати» на це, як те, що я йому бажаю найгіршого. Тому постає питання: де закінчується моя відповідальність в

стосунках з іншими людьми – це є один із багатьох аспектів труднощів у міжособистісних стосунках.

Ж.-П. Сартр критикуючи І. Канта за його негнучкості в питаннях моралі, та пропонує мати індивідуальний та ситуативний підхід до моралі. Норми та правила на думку Сартра мають впливати із власної свободи, а не із зовні – і з цим погодилась Сімона де Бовуар на прикладі становища жінки.

2.2. Тлумачення Сімони де Бовуар на любов: етичний вимір і соціальні ролі.

Для аналізу поглядів Сімони де Бовуар на любов ми будемо звертатись здебільшого до Другого тому «Друга стаття» (1949). Сімона описує ролі в подружжі чоловіка та жінки, де чоловік займається своєю кар'єрою та заробітком, а жінка має обов'язок народити та виховати дітей, і задовольнити сексуальні потреби свого чоловіка.

Також є доволі цікавим порівняння ставлення до одягу в чоловіка та жінки, який описує С. де Бовуар: «Одяг має подвійне призначення: щоб виявити соціальну гідність жінки (її життєвий рівень, статки, середовище, до якого належить) і водночас конкретизувати жіночий нарцисизм....штовхають її до того, щоб позбутися таким чином свого образу. Одяг чоловіка, як і тіло, мають підкреслювати його трансцендентність і не привертати зайвої уваги. Для нього ні вишуканість, ні врода не є самоціллю. Тому він, зазвичай, не розглядає свій зовнішній вигляд як відображення свого єства. Що ж до жінки, то те саме суспільство вимагає від неї, аби вона була об'єктом еротики» (Сімона де Бовуар, 1995, с. 167) Це можна прирівняти до концепції погляду Ж.-П. Сартра, де погляд Іншого – це володіння людиною. Суспільство вимагало від жінки турбуватись про свій зовнішній вигляд, щоб привертати погляд на себе. Отже, одяг – це пристосування до погляду Іншого. «Речі туалету можуть стати інструментом підкорення, але не зброєю оборони. Мистецтво користування ними полягає в тому, щоб створити ілюзію, запропонувати глядачам уявний об'єкт: у хтивих обіймах, у щоденних зносинах будь-яке марево розвіюється» (Сімона де Бовуар, 1995, с.178).

Якщо продовжувати говорити про розрізнення ролей: жінки та чоловіка, то жінку з самого малечку прищеплювали любов як найважливіше цінність, на відміну від хлопців, яким пропагандували, що найбільшими цінностями є кар'єра та гроші. Сімона де Бовуар критикує шлюб та пише, що: «Проте традиційний шлюб не дає змоги жінці сягати таких самих висот, які доступні чоловікові: він прирікає її на іманентне існування» (Сімона де Бовуар, 1995, с. 42). Слід зауважити, що погляд на шлюб Сімони де Бовуар був все ж більш актуальний у її час життя, це значення шлюбу не є обов'язковим і в наші часи, де жінка має набагато більше свободи. Жінки колись були набагато менш освіченими, не вміли читати та писати, та дізнавались про те, як «треба жити» від старших жінок, які також не мали освіченості та від чоловіків, які навчали жінок, як бути зручними у шлюбі. С. де Бовуар багато наводить прикладів, як дівчата-підлітки до 18 років втратили цноти, не розуміючи цього: «Б... дефлорована в п'ятнадцять з половиною років незнайомим молодим чоловіком, навіть не втямивши достоту, що трапилось, як вона висловилася; через дев'ять місяців Б... народила здорову дитину» (Сімона де Бовуар, 1995, с. 203). Це дає нам розуміння, що мало хто в минулому могли собі дозволити думати про пізнання Іншого, як щось сокровенне та важливе, в цьому не було потреби, бо потреба простого виживання була на першому місці.

Далі Сімона де Бовуар висвітлює нам та пояснює, чому жінки стають заручниками обставин та не змінюють своє становище. Можна просто було б пояснити – це тим, що жінок все влаштовувало, але філософія пояснює причину, яка є набагато глибшою. Жінку виховували в парадигмах, що вона має оберігати домашнє вогнище та слідкувати за побутом в домі та виховувати дітей. Таким чином вона зосереджується суто на матеріальних благах через, що її цінності стосуються лише в бік вигоди та користі, а не істини та свободи. Якби жінку виховували з думкою про те, що вона може самореалізовуватись цілі в неї могли бути б інші: «Якщо ж їй відкриють майбутнє, вона більше не хапатиметься за минуле. Коли жінок закликають до конкретної справи, коли окреслять мету, якої треба досягти, вони стають такими ж відважними й сміливими, як чоловіки»

(Сімона де Бовуар, 1995, с. 252) «Її життя не присвячено досягненню мети: вона з головою поринула в проблеми, пов'язані з народженням дітей, дбає, аби підтримувати в доброму стані речі, які ніколи не були чимось більшим за засоби, турбується про харч, домашній затишок.... Але жоден екзистент не може бути вдоволений другорядною роллю: він із засобів негайно робить цілі, як політики, і цінність засобу стає в їхніх очах абсолютною цінністю» (Сімона де Бовуар, 1995, с. 254).

Пригніченість жінки – це неприродно, це є нав'язлива роль суспільства. У нав'язувані ролі пригніченості жінки виступає навіювання страху, який є внаслідок незнання та обмеженого мислення, яке не виходить за рамки побутових питань, тому жінки не змінювали нічого, бо нове – це страшно, світ без Іншого – чоловіка – небезпечний та не зрозумілий. У цьому прикладі ми можемо бачити іншу крайність значення Іншого у своєму житті – коли Інший – це не лінза для пізнання себе, а це велике обмеження, або ж навіть велике викривлення реальності. «Подруги скаржаться одна одній на свої негаразди й гуртом – на несправедливість долі, на світ, в основному на чоловіків. Вільний індивід у своїх невдачах звинувачує тільки себе, він приймає удар на себе: але саме через іншого все відбувається з жінкою, саме інший відповідає за її нещастя. Її гнітючу безнадію не лікують жодними ліками. Щось радити затятій жінці, яка постійно скаржиться, – нічого не дасть: вона не сприймає жодних порад. Жінка хоче прожити своє життя саме так, як його бачить: в безпорадному гніві» (Сімона де Бовуар, 1995, с. 255-156) С. де Бовуар згадує важливу деталь те, що відповідальна людина не звинувачує в першу чергу когось, або щось, а в першу чергу себе. Людина також відповідає чи може вона бути вільною в любові, чи любов стане причиною її поневолення.

Алоїз Принц пише, як Сімона де Бовуар практикує свою ж філософію у житті та як вона ставиться до думки інших та їх поглядів: «Якби Сімона цікавилась усім різноманіттям уявлень про себе, вона, ймовірно, втратила б розуміння, ким є насправді. Своє байдуже ставлення до чужих поглядів вона пояснює тим, що ще підлітком навчалась «чхати на чужу думку»... Вона добре

вміє дивитись на себе чужими очима й знає, що деякі риси проглядаються непомилково... Людина не сильно впливає на те, як її бачитимуть інші. Для Сімони важливим залишається не втрачати довіри до самої себе, попри всі зовнішні впливи, що чекають на неї щодня» (Алоїз Принц, 2024, сс. 290-291) Як писала про себе сама філософія: «Я приймаю власну особистість цілком і беззастережно» (Beauvoir, 1979, с. 46.) С. де Бовуар своїм же власним прикладом «підсвітлює» важливість приймати себе, дізнаватись в першу чергу про себе. Стосунки між суб'єктами можливі тоді, коли дві людини усвідомлюють самі свою суб'єктивність.

2.3. Критика Сартра і де Бовуар традиційних уявлень про любов

Для початку треба прояснити коротко, що мається на увазі під традиційними уявленнями про любов. По перше – це щось раптове та емоційне; По друге, якщо говоримо про любов в романтичних стосунках, то вона стосується лише двох осіб, і стосунки в них моногамні; По третє, якщо між чоловіком та жінкою є любов, то обов'язково наслідком цього буде заміжжя. Розвінчували ці уявлення Жан-Поль Сартр й Сімона де Бовуар перш за все своїми особистими стосунками, де не було заміжжя та моногамії, але при цьому всьому була підтримка один одного до кінця життя про, що свідчать їхні листування. Ж-П. Сартр пише, що у любові присутня боротьба за владу, і закоханий не прагне контролювати Іншого через зовнішній примус, як тиран, в той самий час закоханому, який хоче бути коханим недостатньо самої лише фактичності того, що його кохають. «Він прагне, щоб бути частиною свободи Іншого, мати привілейований стан. Цей полон має бути відставкою, яка є водночас вільною і водночас закованою в наших руках. У любові це не детермінізм пристрастей, яких ми бажаємо в Іншому, і не недосяжна свобода; це свобода, яка відіграє роль детермінізму пристрастей і яка захоплена своєю власною роллю. Для себе закоханий не вимагає, щоб він був причиною цієї радикальної зміни свободи, але щоб він був унікальним і привілейованим випадком цього. Насправді він не міг захотіти стати причиною цього, не зануливши кохану в самий світ як інструмент,

який можна вийти за межі. Це не суть кохання. Навпаки, в коханні Закоханий хоче бути «цілим Світом» для коханої. Це означає, що він ставить себе на бік світу; він той, хто припускає і символізує світ; він є цим, що включає всі інші ці. Він є і погоджується бути об'єктом. Але з іншого боку, він хоче бути об'єктом, у якому свобода Іншого погоджується втрачати себе...» (Jean-Paul Sartre, 1957.p. 367) Таким чином філософ критикує традиційне уявлення, що у любові ми маємо кимось володіти, хоч і прагнемо несвідомо цього. Часто можна почути: «інший – це половинка мене, а разом ми одне ціле» Любов – це не обов'язок та не жертвність, що і доводять нам праці Сімони де Бовуар, яка висвітлює, що любов не може бути нав'язана соціальним примусом.

Ще одна поширена думка в суспільстві, що любов – це щось стабільне, але це також філософи розвінчують тим, що в першу чергу через нашу свідомість вони не можуть бути стабільними, позаяк вона є постійним розвитком та змінною. Щоб бути в романтичних стосунках, де є любов потрібно бути постійно гнучким, немає універсальних правил моралі – їх Сартр найбільше заперечує.

Якщо звертатись окремо до критики Сімони де Бовуар, то авжеж найбільша причина критика – це нав'язана суспільством пасивність жінки та її роль в подружжі. Де Бовуар критикує ставлення чоловіків до жінки, а саме: «Його стосунки із жінкою перебувають у сфері випадковостей, на яку мораль не поширюється, де вчинки різні» (Сімона де Бовуар, 1995, с. 263) Можна зробити висновок, що для філософині стосунки між чоловіком та жінкою не мають бути випадковістю, а свідомим вибором та рішенням двох сторін. А у фільмах та медіа любов транслюється, як щось випадкове.

Онтологічна категорія Іншого в романтичних стосунках важлива тим, що це ніколи не закінчується на одній особі – це завжди виходить на рівень суспільства, де Я вбачає себе очима багатьох Інших, навіть якщо їхній погляд не присутній прямо зараз. «Буття-для-іншого» ніколи не є завершеним, бо постійно вплетене в мережу міжсуб'єктивних поглядів. «Ми» – це певний окремий досвід, який у особливих випадках виробляється на основі буття-для-інших загалом. Буття-для-інших передує та ґрунтує буття-з-іншими» (Jean-Paul Sartre, 1957.p.

415) Отже, одна із головної критики Жан-Поль Сартра та Сімони де Бовуар є те, що наш партнер з яким ми в стосунках не може бути нашим віддзеркаленням, бо ми продовжуємо співіснувати з іншими людьми, завжди є «Третій». Любов – це відповідальне співіснування перед свободою Іншого. «Все було б дуже просто, якби я належав до світу, значення якого розкривалися б просто у світлі моїх власних цілей» (Jean-Paul Sartre, 1957.p. 510) – як пише Сартр, але люди належать до світу, де є багато інших. Французький філософ у висновках своєї праці «Буття і ніщо» звертається до Платонівського значення «Іншого» та пояснює, що іншість виникає не із зовнішнього світу, а це як внутрішня структура свідомості. Бути іншим – це усвідомлювати себе не як буття, а як інше від буття через рефлексію, і саме це перегукується від платонівського образу Іншого про яке згадано в діалозі «Софіст»: «Без Іншого немає руху, немає діалогу, немає душі» (Plato, 35 a-c), але водночас в стосунках поважають твою інакшість, нівелюють її та не прагнуть злиття.

Стосунки з іншим, де є любов – це не про проєкцію потреб один одного, а де двоє є носіями власного буття. Фрідріх Ніцше про якого також згадувала у своїх працях Сімона де Бовуар писав у своїй роботі «Весела наука»: «Суть у тому, що чоловік і жінка неоднаково розуміють кохання, і до умов кохання в обох статей належить те, що одна стаття передбачає в іншій відмінне почуття «кохання». Жіноча концепція кохання доволі чітка: цілковита відданість (а не тільки готовність віддатися) душею і тілом, без будь-якого мотиву, без жодних застережень і радше – з соромом і жахом на саму думку про те, що відданість може визначатися якимись умовами. Саме відсутність умов робить її кохання вірою – іншого у жінок не трапляється» (Ніцше, 2020, с. 245) Сімона де Бовуар згадує еротоманію, яку нав'язують жінці суспільство: «Суб'єкт є осяяний і прославлений через кохання поважного чоловіка, який був раптово зачарований її принадами – зовсім несподівано для неї і який виявляв їй свої почуття прихованим, але владним способом... Для всіх цих марень характерно те, що чоловіка змальовують могутнім і славетним, напівбогом, який кохає так, як ніколи не кохав, і досить неординарно виявляє своє почуття» (Сімона де Бовуар,

1995, сс. 292-293) Жінку в суспільстві сприймають через тінь чоловіка, і не приймають її інакшість, як внутрішньої структури свідомості, а лише через зовнішнє: одяг, чоловіка, статус та інше. Сімона де Бовуар відстоює думку, що це неприродно, що жінка підкоряється чоловікові, це суспільство організувало таке її становище. «Тут дається взнаки різниця в їхньому становищі, що, в свою чергу, спричинює і їхні різні погляди на кохання. Індивід, котрий є суб'єктом, тобто самим собою, якщо він володіє шляхетною схильністю до трансцендентності, то намагається поширити цю схильність на навколишній світ: він честолюбний, він діє. Але несуттєва істота не може відкрити абсолюту всередині своєї суб'єктивності. Істота, приречена на іманентність, не буде здійснюватися через вчинки. Ув'язнена в умовному середовищі, призначена чоловікові ще з свого дитинства, жінка звикла бачити в ньому суверена. Для неї нема іншого виходу, як віддатися йому тілом і душею, визнати його абсолют, сенсом життя. Оскільки жінка в кожному разі приречена на залежність, то воліє не підкорятися тиранам – батькам, чоловікові, покровителеві, або служити Богові. Жінка так палко домагається свого рабства, що сприймає його як вияв свободи. Вона намагається подолати своє становище несуттєвого об'єкта, цілком беручи його на себе. Своєю плоттю, почуттями, вчинками вона так прославлятиме чоловічу любов, що возведе його у вищу реальність і цінність: вона самознищиться перед ним. Кохання стане для неї релігією» (Сімона де Бовуар, 1995, сс. 298). Повертаючись до цитати Ж.-П. Сартра «Справжня проблема самообману, очевидно, впливає з того факту, що самообман є вірою» (Jean-Paul Sartre, 1957. р. 67). Ці дві цитати підкріплюють екзистенційний мотив, а саме мотиву самообману – спроба уникнути відповідальності шляхом прийняття ідентичності, яку нав'язали ззовні як абсолютну істину про себе – що є найбільшою пасткою в коханні.

В даному розділі ми мали змогу переконатись, що любов – це не є простим емоційним спалахом про що пишуть обидва філософи. Жан-Поль Сартр розкриває любов та романтичні стосунки більше з негативного боку – як зазіхання на особисту свободу та боротьбу одного з одним. Він стверджує, що в

стосунках, де є два суб'єкти, боротьба є основою, і кращий результат буде тоді, коли ніхто не виграє, а буде прийняття одне одного. Сімона де Бовуар пише про любов та загалом про стосунки з іншими людьми з позитивного боку: як про необхідність, яка дасть змогу більше зрозуміти себе. В той самий час філософія наголошує на те, що чоловіки та жінки по різному розуміють любов та романтичні стосунки – як причина вимог та виховання суспільства. І про це не варто забувати в тій же самій боротьбі в стосунках про яку згадував Жан-Поль Сартр. Любов – це є процес, що потребує постійної уваги до меж своєї свободи та свободи Іншого.

ВИСНОВКИ

У цій роботі було здійснено філософське дослідження поняття любові як ставлення до Іншого в екзистенційній філософії Жана-Поля Сартра та Сімони де Бовуар. Вихідною проблемою дослідження стало питання: чи значення любові в екзистенційній філософії Ж.-П. Сартра і Сімони де Бовуар зумовлене свідомим вибором двох людей в стосунках? Це питання розглядалось через призму концептів свободи, суб'єктивності та міжсуб'єктності, що становлять основу екзистенційної думки обох мислителів.

У процесі аналізу першоджерел виявлено низку теоретичних лакун, зокрема суперечність між свободою та любов'ю як бажанням володіння, а також відсутність у Ж.-П. Сартра позитивної концепції етичного співіснування. Ці розбіжності поставили перед дослідженням завдання: осмислити любов як феномен, що розкривається між свободами, в умовах конфлікту, вибору та відповідальності.

У першому розділі було проаналізовано основні терміни, які стосуються теми роботи: свобода, вибір, «погана віра» та значення любові з погляду Жана-Поля Сартра та Сімони де Бовуар.

У другому розділі проаналізовано погляди Ж.-П. Сартра, згідно з якими любов – це радше боротьба свідомостей, прагнення одного суб'єкта утвердити себе через Іншого, що часто веде до заперечення свободи коханої особи. Взаємність у цьому процесі можлива, але завжди напружена та вимагає усвідомленого вибору. Любов, за Сартром, є проєкт, що приречений на невдачу, якщо він не супроводжується рефлексією про свою власну свободу та про свободу Іншого. Ця концепція радше підкреслює загрозу, аніж можливість справжніх стосунків між суб'єктами.

На відміну від Ж.-П. Сартра, Сімона де Бовуар розширює поняття любові, більше з погляду критики традиційних гендерних ролей й нерівності у стосунках. Вона стверджує, що справжня любов можлива лише між двома вільними суб'єктами, які визнають автономію одне одного.

Таким чином, співставлення концепцій Жана-Поля Сартра і Сімони де Бовуар дозволяє зробити такі підсумки:

1. Любов постає не як протистояння свободі, а як випробування свободи у взаємодії з Іншим. Вона завжди є актом вибору та відповідальності.
2. У Ж.-П.Сартра любов – це конфлікт, у якому свобода загрожує іншому суб'єкту; у Сімони де Бовуар – це можливість етичного співіснування двох свобод на основі взаємного визнання.
3. Любов як дія, а не лише як почуття, реалізується через конкретні акти: говоріння, піклування, присутність, відмову від володіння, рефлексії.
4. Стосунки між людьми завжди обмежують свободу, однак лише через Іншого вона набуває свого змісту. Це і є головна екзистенційна напруга любові.

З урахуванням усього вище дослідженого, можна стверджувати, що любов у екзистенційній філософії є не стільки емоційним станом, скільки способом бути з Іншим, визнаючи його суб'єктність та залишаючись вірним власній свободі. Більше того завдяки стосунку з Іншим людина дізнається про саму себе більше, ніж на самоті. Розуміння любові як зобов'язання, що вимагає щоденного вибору, дозволяє побачити її як феномен, що долає межу між онтологією та етикою. Це і було доведено у ході дослідження.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Біблія. (2007). Переклад Івана Огієнка. Українське біблійне товариство.*
- Гегель, Г. В. Ф. (2004). Феноменологія духа (П. Таращук, Пер.). Київ: Основи.*
- Голт, Д. (2024). Чому існує світ? Екзистенційний детектив. Київ: Контур.*
- Гуссерль, Е. (2021). Картезіанські медитації. Вступ до феноменології.*
- Жан-Поль Сартр. (1996). Буття і ніщо (фрагменти). У Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія (В. Лях, Пер.). Київ: Ваклер.*
- Жан-Поль Сартр. (2023). Нудота (Е. Євтушенко, Пер.). Київ: Bookchef.*
- Зіневич, А. (2017). Дві феноменології та дві французькі традиції екзистенційної філософії. Філософська думка, (5), 79.*
- Кант, І. (2000). Критика чистого розуму (І. Буковський, Пер.). Київ: Юніверс.*
- Ковалів, Ю. І. (2007). Літературознавча енциклопедія (Т. 1). Київ.*
- Ніцше, Ф. (2020). Весела наука (В. Чайковський, Пер.). Харків: Фоліо.*
- Принц, А. (2024). Життя Симони де Бовуар (Т. Напипенко, Пер.).*
- Сартр, Ж.-П. (1957). Буття і ніщо (фрагменти). У Сучасна зарубіжна філософія. Київ: Ваклер.*
- Сімона де Бовуар. (1994). Друга стаття. Том 1 (Н. Воробйова, П. Воробйов, Я. Собко, Пер.). Київ: Основи.*
- Сімона де Бовуар. (1995). Друга стаття. Том 2 (Н. Воробйова, П. Воробйов, Я. Собко, Пер.). Київ: Основи.*
- Фройд, З. (2015). Вступ до психоаналізу (П. Таращук, Пер.). Харків: Клуб Сімейного Дозвілля.*
- Єрмоленко, В. (2024). Ерос і Психея. Львів: Видавництво Старого Лева.*
- Beauvoir, S. de. (1979). Alles in allem. Rowohlt, rororo.*

Beauvoir, S. de. (2020). *What is Existentialism?*

Kierkegaard, S. (1941). *The Sickness Unto Death*.

Moorehead, C. (1974, June 2). *A talk with Simone de Beauvoir*. *The New York Times*.
<https://www.nytimes.com/1974/06/02/archives/a-talk-with-simone-de-beauvoir-marriage-is-an-alienating.html>

Plato. (n.d.). *Timaeus* (W. R. M. Lamb, Trans.). In *Plato in Twelve Volumes* (Vol. 9). Harvard University Press.
<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0180:text=Tim.:section=35a>

Sartre, J.-P. (1957). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*.

Sartre, J.-P. (1996). *Existentialism Is a Humanism*.

Sartre, J.-P. (2005). *Critique of Dialectical Reason* (Vol. 1, A. Sheridan-Smith, Trans., F. Jameson, Ed.). VERSO.

Scruton, R. (1994). *Modern Philosophy*. Penguin.