



Социальный
прогресс
и буржуазная
философия

А. М. РУТКЕВИЧ

ОТ ФРЕЙДА К ХАЙДЕГГЕРУ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
ПОЛИТИЧЕСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Социальный
прогресс
и буржуазная
философия

А. М. РУТКЕВИЧ

ОТ ФРЕЙДА К ХАЙДЕГГЕРУ

*Критический очерк
экзистенциального
психоанализа*

Москва
Издательство
политической
литературы
1985

- Руткевич А. М.**
 Р90 От Фрейда к Хайдеггеру: Критич. очерк экзистенциального психоанализа.— М.: Политиздат, 1985.— 175 с.— (Социальный прогресс и буржуазная философия).

Это первая в нашей литературе работа, содержащая критический анализ экзистенциального психоанализа, получившего широкое распространение на Западе и своими истоками обращенного к концепциям Фрейда, Сартра, Хайдеггера. Автор книги, кандидат философских наук А. М. Руткевич, рассматривая взгляды ведущих представителей этого направления (Л. Бинсвангера, Р. Мэя, Р. Лэйнга, М. Босса, Ф. Франкля и др.), показывает их связь с процессами, происходящими в современном буржуазном обществе, — с так называемым «контркультурным» движением, распространением всякого рода неконфессиональных религиозных учений и т. д. Книга рассчитана на читателей, проявляющих интерес к новейшим течениям современной буржуазной философии и психологии.

Р $\frac{0302020300-277}{079(02)-85}$ 99—85

87.3В02
 1ФБ

Введение

Одним из наиболее влиятельных в странах Запада социально-философских учений является психоанализ. В советской критической литературе имеется немало работ, в которых убедительно показано, что претензии последователей З. Фрейда на то, что ими отстаивается единственно верное учение о человеке, совершенно несостоятельны. В ряде работ прослеживалось и развитие связанных с психоанализом философских концепций. Однако многие аспекты эволюции психоанализа в нашей литературе пока что не освещались. Между тем в последние годы произошли значительные изменения как самой психоаналитической теории, так и концепций многих буржуазных философов, пытающихся соединить психоанализ с другими направлениями современной западной философии.

Наиболее известной формой такого «синтеза» является экзистенциальный психоанализ. Попытки соединения психоанализа и экзистенциализма наблюдались еще в 30-е годы, но они, как правило, не находили отклика со стороны приверженцев этих доктрин. В 60-е же годы формируется, если можно так выразиться, движение к переосмыслению психоанализа с экзистенциалистских позиций, представленное несколькими тысячами психологов, психиатров и психотерапевтов.

Хотя наименование «экзистенциальный психоанализ» принимается далеко не всеми сторонниками такого переосмысления, оно по ряду соображений в наибольшей мере пригодно для того, чтобы охватить все рассматриваемые здесь доктрины. Во-первых, оно нередко употребляется в этих целях и на Западе, несмотря на возражения некоторых немецких авторов, подчеркивающих отличия своей позиции от «экзистенциального психоанализа» Ж. П. Сартра. Отличия имеются, но ведь они не мешают употреблять сартровский термин «экзистенциализм» для характеристики немецких, французских (Марсель), испанских учений,

создатели которых его отвергали. Во-вторых, термин «экзистенциальный психоанализ» позволяет подчеркнуть отличие теоретических построений психологов и психиатров-экзистенциалистов от учений философов-экзистенциалистов. Первые являются, как правило, практикующими психоаналитиками, причем если фрейдовская теория ими и не признается, то основные черты психоаналитической техники они унаследовали от Фрейда. Профессиональные философы, напротив, либо вообще не интересуются этими сторонами психоанализа, либо выдвигают идеи (как Сартр в «Бытии и ничто»), полностью чуждые психоаналитической практике.

Когда К. Яспер предваряет свое исследование о философии Ф. Ницше анализом патологического фактора в творчестве этого мыслителя или когда Сартр ищет в детских переживаниях Ш. Бодлера то, что определило всю дальнейшую жизнь и мирозерцание поэта, они являются авторами биографических исследований, которые должны способствовать пониманию определенных философских идей или поэтического творчества. Конечно, экзистенциальные психоаналитики также обращаются к такого рода исследованиям. Начало им положил сам Фрейд этюдами о Леонардо да Винчи, Шекспире и др. Но основные их труды имеют совершенно иной характер. Это профессионально описываемые истории болезни, где нет места фантазиям относительно «эдипова комплекса» того или иного художника или поэта, который якобы определяет все его творчество и содержание его произведений. Сухо и деловито описываются в них действительные факты жизни, страдания, навязчивые идеи, бредовые системы тяжело больных людей. Подлинные их имена неизвестны — профессиональная этика запрещает психиатрам их разглашать, — и речь идет о неких «Эллен Вест» или «Регуле Цюрхнер», внутренний мир которых описывается только потому, что в их сознании и поведении были зафиксированы типичные черты того или иного невроза или психоза. Философские размышления возникают в связи и по поводу тех сторон жизни людей, которые открываются психиатру в его повседневной борьбе с психическими расстройствами. Можно сказать, что экзистенциальные психоаналитики пытаются понять внутренний мир больного, используя основные понятия экзистенциальной философии.

Результатом такого применения, несколько неожиданного как для философов, так и для психиатров, и стало появление нового направления в западной философской ан-

тропологии. Новизна его, конечно, относительна. Ведь основные положения экзистенциализма были сохранены, в них внесли только необходимые коррективы, чтобы приспособить метафизические построения к данным психологии и психиатрии. Вместе с тем следует сказать, что если сегодня ждать нового взлета экзистенциализма как философской теории не приходится, то именно психология и психиатрия, наряду с теологией, оказались на Западе теми областями, где эта философия укоренилась довольно прочно и откуда она продолжает оказывать свое влияние. Создатели экзистенциального психоанализа были крупными психиатрами и психотерапевтами, пытавшимися отстоять идеалистическое учение о человеке, опираясь на экзистенциальную философию, в первую очередь на учение одного из виднейших западных мыслителей нашего века — Мартина Хайдеггера. Они написали немало работ, которые заслуживают внимания психологов и медиков. Нас в данном случае интересуют исключительно их философские воззрения. Психологические и медицинские аспекты их трудов будут привлекаться лишь в той мере, в какой они имеют отношение к философским вопросам.

Такой угол зрения объясняется не только тем, что автор не чувствует себя достаточно компетентным, чтобы писать по специально научным вопросам. Широкая известность, даже популярность теорий психоаналитиков-экзистенциалистов связана, по-видимому, не с решением такого рода вопросов и не с влиянием в этом отношении на коллег-специалистов — психологов и медиков. Напротив, со стороны последних чаще слышатся резкие возражения, обвинения в том, что «экзистенциальные аналитики» обращаются к широкому читателю через головы представителей научного сообщества, пропагандируя как безусловные истины весьма спорные гипотезы. Тем более это можно сказать об их философских трактатах: психология и психиатрия становятся в них суммой примеров, подкрепляющих основные тезисы экзистенциализма.

Так как сторонниками экзистенциального психоанализа написано практически необозримое количество книг и статей, мы остановимся на работах только наиболее известных европейских и американских теоретиков. Но перед тем как обратиться к их доктринам, необходимо хотя бы в самых общих чертах охарактеризовать современное положение психоанализа, рассмотреть концепции тех западных философов, чьи труды оказали наиболее серьезное влияние на становление экзистенциального психоанализа.

Глава 1

Кризис психоанализа

1. Психоанализ и капиталистическое общество

Возникнув в начале века как одно из направлений медицинской психологии, психоанализ, сначала усилиями З. Фрейда, а затем и его все более многочисленных последователей, постепенно превратился в учение, претендующее на оригинальное решение чуть ли не всех мировоззренческих проблем. Одновременно он стал частью повседневного существования миллионов людей в Западной Европе и, в особенности, в США. Даже если брать психоанализ в узком смысле — как форму медицинской психологии и психотерапии, то образовалась целая сеть ассоциаций, клиник, исследовательских и учебных центров. Помимо этого имеется еще ряд связанных с психоанализом социальных институтов. Получившие психоаналитическую подготовку специалисты заполнили различные социальные службы, благотворительные фонды, бюро, они работают в сферах управления, рекламы, образования, профессиональной ориентации, законодательства, в средствах массовой информации и т. д.

Однако и этим влияние психоанализа не исчерпывается. Он стал одним из составных элементов «американского образа жизни» (в несколько меньшей мере и западноевропейского), оказал огромное влияние на антропологию и социологию, литературоведение, эстетику, религиоведение, исторические исследования, на все жанры литературы и искусства. Психоанализ создал на Западе своеобразный «климат мнения», поскольку значительное число ученых, менеджеров, юристов, священников, журналистов, преподавателей, писателей и представителей еще целого ряда профессий ориентируются в своей практике на психоанализ. Такие термины, как «комплекс», «фрустрация», «подавление», «рационализация», «сублимация», вошли в повседневную речь. Сексуальное поведение, супружеские взаимоотношения, воспитание детей осмысливаются с помощью психоаналитических схем.

С чем же связана такая популярность учения, основные положения которого или представляются спорными, или просто отвергаются большей частью научного сообщества? Фундаментом психоаналитической концепции служит деятельность практикующих психоанализ психотерапевтов и психиатров, то есть группы представителей медицинской науки. Влияние психоанализа частично связано с тем, что в определенных случаях они добиваются излечения или хотя бы временного облегчения состояния своих пациентов. Не будь этого, психоанализ никогда бы не стал столь распространенной формой психотерапии. Наличие отдельных позитивных моментов в психоаналитической практике неоднократно отмечали советские психотерапевты и психиатры, подчеркивая в то же самое время порочность общетеоретических положений фрейдизма. Психоаналитики — если не принимать во внимание спекулирующих на моде шарлатанов — являются врачами, которые берутся за лечение сложных психических расстройств и в меру своих сил пытаются облегчить страдания больных.

Другое дело, что психоаналитически ориентированная психотерапия по своей эффективности явно не лучше (а при лечении некоторых психических расстройств — хуже) целого ряда других форм психотерапии. Тем не менее средний американец, как показали опросы общественного мнения, вообще отождествляет психиатрию и психоанализ. Это неудивительно, если учесть, что в газетах, журналах, кинофильмах и романах он постоянно сталкивается с загадочной фигурой аналитика — целителя и знатока человеческой души. Известный английский писатель и ученый Ч. П. Сноу еще в конце 50-х годов отмечал, сравнивая советскую и американскую художественную литературу, что образ психоаналитика в американских романах столь же обычен, как образ инженера в советских¹. Психоанализ стал источником множества мифов, возникла даже своего рода мода лечиться у психоаналитика: преуспевающие бизнесмены, кинозвезды и даже боссы преступного мира (портрет такого «пациента» дает, например, А. Силитоу в романе «Начало пути») занялись выявлением своих комплексов.

Широкое влияние психоанализа и мода на него связаны не только и не столько с эффективностью психоаналитической терапии, сколько с целым комплексом социальных факторов. Прежде всего, в странах Запада непрерыв-

¹ См.: Сноу Ч. П. Две культуры. М., 1973, с. 46.

но растет число лиц, страдающих от неврозов и психозов. До половины больничных коек в ведущих странах «свободного мира» занято психически больными людьми. Как показало широкое обследование, проводившееся с 1978 по 1984 год Национальным институтом психического здоровья, примерно 18,7 процента взрослого населения США страдают по меньшей мере одним нарушением психики. Чаще всего люди испытывают беспричинную тревогу (около 8,3 процента опрошенных), на втором месте стоят нарушения психики в результате злоупотреблений алкоголем и наркотиками (6,4 процента). Около одного процента американцев — шизофреники¹. В таких условиях психоаналитики, говорящие о неизбежном росте психических заболеваний вместе с развитием современной цивилизации и предлагающие свое учение как средство преодоления создавшегося положения, всегда могут найти внимательных слушателей, пациентов и последователей.

Но этим далеко не исчерпываются социальные факторы, способствующие распространению психоанализа. Психоанализ — не только вид психотерапевтической и клинической практики. Одновременно он является философским учением о человеке, социальной философией, принадлежа, таким образом, к факторам идеологического порядка. Именно в этом смысле он стал неотъемлемой частью западной культуры. Как удачно перефразировал Вольтера американский социолог П. Бергер, «если бы Фрейда не было, его нужно было бы выдумать»². По мнению Бергера, главной социальной причиной распространения психоанализа является почти полное разделение сфер публичной и частной жизни в буржуазном обществе. Это ведет к «кризису идентичности»: лишь немногие люди имеют возможность найти свое «подлинное Я» в гражданской жизни, политике, бизнесе, культуре. Для большинства же в условиях разделения труда и капиталистической рационализации производства и потребления остается искать свое «подлинное Я» в частной жизни. Не судите обо мне, пока я стою за станком или за прилавком, как бы говорят эти люди, зато придите ко мне домой и тогда увидите. Психоанализ, приписывающий исключительно большое значение семейным и, в частности, сексуальным отношениям, оказался удобным средством «легитимации» этих умонастроений, претендуя на то, чтобы дать сознание соб-

¹ См.: За рубежом. 19—25 октября 1984 г., с. 21.

² Berger P. Toward a Sociological Understanding of Psychoanalysis.— In: Facing Up to Modernity. N. Y., 1977, p. 51.

ственной значимости массе встревоженных потребителей.

Не менее важен психоанализ и для публичной сферы. Капиталистическая рационализация производства ведет к бюрократизации (Бергер повторяет это за немецким социологом М. Вебером), вследствие чего в отношениях между начальником и подчиненным на бюрократической лестнице огромное значение приобретают психологические факторы, средства психологического социального контроля, которые и предлагает психоанализ. Наконец, Бергер указывает на еще один важный момент: «В современном обществе индивид... вовлечен в ситуации, действующие силы которых ему непонятны... Общество стоит перед индивидом как таинственная сила, или, другими словами, индивид бессознателен относительно тех фундаментальных сил, которые формируют его жизнь»¹. Социальный опыт человека в буржуазном обществе совпадает с фрейдовской интерпретацией его психической жизни как управляемой бессознательными процессами.

Будучи одним из видных западных социологов религии, Бергер считает, что психоанализ приобрел функции религиозного культа. Несмотря на то что психоанализ содержит немало положений в духе вульгарного материализма, такой, по словам К. Маркса, «грубый материализм»... равнозначен столь же грубому идеализму и даже фетишизму...»². Подобно религиозным воззрениям, психоанализ дает мистифицированное представление о действительности, сводит все общественные проблемы к действию мифических, таинственных сил. Но, как и религиозный культ, психоанализ исполняет вполне земные функции. Важнейшей его задачей является «адаптация» индивида, приспособление его к окружающему миру. Психоанализ абсолютизирует этот медико-психологический критерий: здоровым может считаться лишь тот, кто хорошо приспособлен к существующему обществу. Пока психоаналитик видит свою цель в восстановлении психического здоровья пациента, он имеет основание говорить об адаптации больного к реальности. Но уже при определении того, что из себя представляют «здоровье» и «болезнь», он покидает научную почву медицины.

Психические нарушения связываются в психоанализе с наличием неизжитых детских влечений. Все трудности невротика, в том числе и социального порядка, объясня-

¹ *Berger P. Toward a Sociological Understanding of Psychoanalysis.* — In: *Facing Up to Modernity*, p. 59.

² *Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 46, ч. II, с. 198.*

ются бессознательными импульсами, которые подавляются из-за их несовместимости с существующими в обществе нормами и ценностями. В частности, психоанализ приписывает человеку некий «инстинкт агрессивности», вследствие чего насилие, войны, угнетение объявляются неизбежными в человеческом обществе, ибо они якобы заложены в самой природе человека. В психоанализе имеется устойчивая тенденция сводить весь круг социальных проблем к семейным отношениям. Социальные закономерности психологизируются, рассматриваются сквозь призму связей между родителями и детьми. Так, отношения между властвующими и подчиненными в любом обществе, с точки зрения психоаналитиков, строятся по подобию отношений между отцом и сыном в патриархальной семье. Политический вождь обретает влияние благодаря перенесению на него каких-то черт образа грозного отца и т. д. Таким образом, психоаналитик создает превратное представление о той реальности, к которой должен приспосабливаться его пациент.

Кроме того, психоанализ и в теории, и на практике является средством приспособления индивида не к обществу вообще, а к конкретному — капиталистическому — обществу. Что означают «оптимальное развитие», «адаптированность» для представителей различных групп классового общества? «Оптимальное развитие» эксплуататора и эксплуатируемого, людей разного цвета кожи на юге США и в ЮАР для психоаналитика равно заключается в приспособлении к существующим порядкам. Психоанализ превратился в один из институтов капиталистического мира, призванных воспроизводить статус-кво. Специалисты по «человеческим отношениям» на предприятиях, получившие психоаналитическую подготовку консультанты в государственном аппарате, бизнесе, в средствах массовой информации верой и правдой служат сохранению существующего социального строя.

Об этом пишут не только марксисты, но и многие психоаналитики, осознающие, что психоанализ стал составной частью капиталистического истеблишмента. Но и для тех из них, кто заявлял о своем намерении соединить психоанализ с марксизмом, характерны совершенно ошибочные представления об обществе. Социально-экономические проблемы сводятся ими к проблемам индивидуальной или коллективной психологии. Капиталистическое общество объявляется «больным», капитализм становится «коллективным неврозом».

Конечно, капиталистическое общество создает условия, в которых психика индивида не выдерживает (массовая безработица, неуверенность в будущем, конкуренция, преступность и т. д.). Но капитализм — это не цевроз. Большими в медицинском смысле этого слова могут быть только индивиды, а рассуждения о «больном» и «здоровом» обществе в лучшем случае приводят к утопическим проектам — вроде пропагандировавшейся Э. Фроммом идеи об «илечении» от капитализма в психоаналитических кабинетах. Подчеркнем, в лучшем случае, так как Фромм искренне критиковал капиталистическое общество. Обычно же рассуждения о «больном» обществе имеют откровенно апологетический характер. Как метко заметил французский философ Ж. Бодрийар, «даже промышленники строят из себя миссионеров всеобщего благоденствия и процветания. «Общество больно» — таков лейтмотив всех пребывающих у власти добрых душ... этот великий миф о больном обществе, миф, ликвидирующий любой анализ реальных противоречий, миф, в котором соучаствуют современные шаманы-интеллектуалы»¹. Разница между интеллектуалами-психоаналитиками и бизнесменами сводится лишь к тому, что первые ищут «болезнь» в самой природе человека и общества, а вторые нанимают консультантов и «лечат» своих рабочих и служащих с помощью психотехники, а это приносит прибыль.

В нашу задачу не входит анализ подобных социально-идеологических функций психоанализа. Но они имеют прямое отношение к сохранению и распространению его влияния. Когда речь идет о кризисе или даже «крахе» (Г. Уэллс) психоанализа, то имеется в виду не исчезновение многотысячной армии практикующих психоаналитиков, а кризис фрейдизма как целостного учения о человеке. Однако критическое состояние социально-философской и психологической доктрины не может не сказываться на всех прикладных аспектах психоанализа — его здание лишается фундамента, а то, что построено на песке, как известно, долго стоять не может. Кризис психоаналитической теории оказывается, таким образом, многосторонним, он затрагивает интересы различных социальных и профессиональных групп капиталистического общества — и тех, кто ее практикует, и тех, кто ее пропагандирует и использует.

¹ Baudrillard J. La Societé de consommation. P., 1970, p. 266.

2. Некоторые черты философской антропологии З. Фрейда

Сложный процесс перестройки психоаналитической теории, начавшийся еще при жизни Фрейда (который сам неоднократно перелицовывал свое учение), принял характер затяжного кризиса по целому ряду причин. Еще в 20-е годы советский психолог Л. С. Выготский предсказывал неизбежность кризиса психоанализа, как психологической теории, превратившейся в мировоззренчески-философскую концепцию, желающую все объяснить с помощью весьма ограниченного числа принципов и постулатов. Выготский сравнивал превратившуюся в метафизику психологию с «лягушкой, раздувшейся в вола», с «мещанином во дворянстве», которому и философы, и ученые неизбежно укажут на его скромное происхождение¹. Хотя и по поводу выдвинутых в психоанализе частнонаучных положений, методик и процедур ведутся ожесточенные споры, главным объектом критики стала «метапсихология» Фрейда, то есть совокупность философских и общеметодологических принципов его учения.

Несмотря на продолжающийся рост числа адептов психоанализа и его влияния на широкие слои населения капиталистических стран, нет ни одного теоретического постулата фрейдизма, который не оспаривался бы не только его противниками, но и самими психоаналитиками. Противоречия остаются неразрешенными, нарастают центробежные тенденции. Появляются все новые «еретические» школы, ведущие борьбу с официальной Психоаналитической ассоциацией. Процесс этот распространился и на те страны, где концепции первых «схизматиков» психоанализа А. Адлера и К. Г. Юнга, а также неофрейдистов не обрели популярности и куда психоанализ пришел в его ортодоксально-фрейдистском варианте. Например, во Франции некогда единая национальная ассоциация раскололась на четыре психоаналитических общества, каждое из которых издает собственный журнал и ведет подготовку специалистов по своим методикам. Сюда не входит еще ряд небольших, но очень активных сектантских групп, способных при благоприятной конъюнктуре тоже превратиться в ассоциации.

Конечно, в этой борьбе между школами и сектами очень

¹ См.: *Выготский Л. С. Собр. соч. М., 1982, т. 1, с. 297—308.*

многое определяется обычной для капиталистического мира конкуренцией. Но в корне полемики лежит необходимость многое пересмотреть во фрейдизме, а для переосмысления его основ привлекаются идеи современной буржуазной философии. К этим идеям обращаются ныне не только «раскольники», но и вполне ортодоксальные члены Психоаналитической ассоциации. Происходит перестройка психоанализа — философская антропология Фрейда изгоняется из собственного дома, а ее место занимают положения иных философских доктрин.

Фрейд создал учение, которое было использовано не только для объяснения поведения и мышления невротиков, но и для истолкования эмпирических данных чуть ли не всех социальных и гуманитарных наук. В отличие от академической психологии своего времени, Фрейд подчеркивал наличие конфликтов в психике человека, стал рассматривать душевную жизнь индивида в ее истории и в связи с действием некоторых социальных факторов. Несомненной его заслугой является разработка вопросов о динамическом соотношении бессознательных и сознательных мотивов действий людей, о наличии в психике различных уровней. Фрейду удалось показать и некоторые негативные стороны современного ему буржуазного общества, поскольку те внутриспсихические конфликты, которые он описывал, являлись отражением условий существования людей в капиталистическом мире. «Ему, бесспорно, удалось в образных зарисовках обнажить конфликтные ситуации, драматичность и расщепленность сознания личности в условиях буржуазной цивилизации,— пишет В. М. Лейбин.— Однако в своих теоретических выводах Фрейд неоправданно абсолютизировал эту расщепленность. Он настолько заострил проблему, что противоречия между сознанием и бессознательными влечениями индивида превратились у него в трагедию, извечно развертывающуюся в душе каждого человека и предопределяющую судьбу как отдельной личности, так и всего человечества в целом»¹.

¹ Лейбин В. М. Психоанализ и философия неофрейдизма. М., 1977, с. 59. В этой книге и ряде других работ философов и психологов — марксистов даны убедительная критика фрейдизма и изложение основных положений психоаналитической доктрины. См.: Бассин Ф., Рожнов В., Рожнова М. Фрейдизм: псевдонаучная трактовка психических явлений.— Коммунист, 1972, № 2; Бассин Ф. Проблема бессознательного. М., 1968; Соболев К. И. Философские принципы психоаналитической теории З. Фрейда. Горький, 1969; Уэллс Г. Павлов и Фрейд. М., 1959; Уэллс Г. Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму. М., 1968; Бессознательное: природа, функции,

Фрейд неизменно утверждал, что его целью является создание строго научного учения, «сколько бы далеко он ни уходил от этого во многих своих работах. Необходимо отметить и то, что многие недостоверные и просто ложные положения его концепции опирались на казавшиеся верными данные естественных наук и некоторые гипотезы антропологии конца XIX века. Но с тех пор многое в этих науках изменилось, и одной из причин кризиса психоанализа является потеря даже той шаткой опоры на научные данные, которой он обладал в начале нашего века.

Повинен в этом как сам Фрейд, так и его последователи. Психоанализ со времени своего возникновения по ряду объективных и субъективных причин имел характер сектантского движения. Критике психоанализа со стороны научной общественности и «еретиков» фрейдисты противопоставили фанатичную приверженность букве своего учения. Начало этому положил сам Фрейд, объявивший, что противники психоанализа сопротивляются принятию его «истин» вследствие наличия в их психике тех самых «комплексов», которые он описывает. В результате любая критика психоанализа стала трактоваться его приверженцами как проявление бессознательных побуждений оппонентов, как лишенная рационального смысла. Его сторонники все в большей мере стали напоминать секту фанатичных приверженцев определенного символа веры, а не научное сообщество. Показательным было и отношение к «еретикам»: некоторые из них просто объявлялись сумасшедшими. По меткому выражению Э. Фромма, во главе Психоаналитической ассоциации встала «стерильная бюрократия», забывшая о том, что долгом ученого является поиск истины, а не сохранение обветшавших догм¹.

Обозначим те философские и психологические воззрения Фрейда, которые стали предметом бурных споров между западными философами и психологами. Многие авторы отмечали наличие в психоанализе как бы двух составляющих в трактовке человеческой природы. Человек понимается в нем как единство природного и социокультурного, причем оценка того и другого фактора изменялась в ходе эволюции учения Фрейда.

методы исследования. Тбилиси, 1978, т. 1—3 и др. Отметим, что до сих пор не устарела книга В. Н. Волошинова «Фрейдизм» (М.—Л., 1927), в которой дана довольно точная характеристика социально-культурного контекста возникновения психоанализа.

¹ *Fromm E. The Bogma of Christ and Other Essays on Religion, Psychology and Culture. N. Y., 1963, p. 131—147.*

Можно говорить о своеобразном руссоизме Фрейда: человеческая природа сама по себе является благой, все дурное идет от тирании социальных норм, мешающих удовлетворению самых насущных человеческих желаний. Призывы к ослаблению социальных табу обнаруживаются не только в ранних произведениях Фрейда, но и в поздней, наиболее показательной с философской точки зрения работе «Неудовлетворенность в культуре» (1930). Эти идеи были развиты впоследствии «фрейд-марксистами», объявившими «эксплуатацией» подавление естественных влечений человека. Идеологи «новых левых» типа Маркузе призвали к «раскрепощению чувственности», к «сексуальной революции», видя в ней основное средство борьбы с капиталистическим миром. К чему это привело, достаточно хорошо известно.

Фрейд, конечно, ни к какой революции, и уж тем более к «сексуальной», не призывал, но характерное для его учения преувеличение роли сексуальных влечений в психической жизни человека стало одним из главных источников призывов к «раскрепощению чувственности». Фрейдовская же биологизация человеческой реальности, в свою очередь, тоже имела свои идейные источники¹. Во-первых, это носившиеся в то время в воздухе идеи в духе «философии жизни». Хотя Фрейд отрицал какое-либо внешнее влияние на его учение со стороны Шопенгауэра и Ницше и даже говорил, что специально отказался от чтения произведений Ницше, чтобы такого влияния не произошло, он, судя по всему, был неплохо с этими учениями знаком. Дело даже не в том, читал он их книги или не читал (судя по открытому письму «Почему вой-

¹ Мы ограничиваемся упоминанием лишь непосредственных источников психоаналитической доктрины. Предшественников у Фрейда было немало: о бессознательном писали Лейбниц, немецкие романтики, Гёте, отмечавший, что «человек не может подолгу оставаться в сознательности; он должен иногда уберечь в бессознательное, ибо там живы его корни» (цит. по: *Mann T. Über deutsche Literatur. Leipzig, 1975, S. 110*). Естествоиспытатель и врач-шеллингианец К. Г. Карус еще в 30—40-е гг. прошлого века считал, что «ключ к познанию сущности сознательной жизни души» лежит в «регионе бессознательного». Более того, Карус видел важнейшее средство исцеления в «расшифровке мистерий бессознательной жизни больного» (*Brauchle A. Von der Macht des Unbewußten. Stuttgart, 1975, S. 86—87*). О предыстории психоанализа написано несколько содержательных работ. См., например: *Chertok L., Sausure R. de. Naissance du psychoanalyse. P., 1973*. Как сам Фрейд, так и исследователи его творчества писали о влиянии на него концепций и клинической практики французских психиатров Ж. М. Шарко и П. Жане.

на?», все-таки читал), а в том, что идеализация «подавляемых» культурой естественных влечений человека, противопоставление природного и культурного являются общим местом и психоанализа, и «философии жизни»¹.

Но у Фрейда, в отличие от других поклонников темных иррациональных сил, биологизаторство соседствовало с тенденцией иного рода. Она связана с унаследованными им от Просвещения и естественнонаучного материализма XIX века идеями о том, что подлинная свобода человека обеспечивается познанием законов природы. Лозунгом Фрейда были слова: «Там, где было Оно, должно стать Я». Собственно говоря, сами разработанные им психотерапевтические процедуры предполагают познание тех процессов, которые происходят в бессознательном пациента. Выйдя на свет разума, эти ночные призраки теряют свою силу. Во многих произведениях Фрейда можно обнаружить оптимистические — в духе Просвещения XVIII века — утверждения о всемогущести науки, которая со временем избавит человечество от власти иррациональных сил, от отживших свой срок институтов вроде церкви и т. д.

Однако работы Фрейда конца 20-х годов все в большей

¹ Подобного рода прославление инстинкта и «разоблачение» интеллекта, как метко писал Т. Манн, искажают «существующее в этом мире реальное соотношение сил между инстинктом и интеллектом, изображая дело таким образом, что будто уже настали ужасные времена господства интеллекта и нужно, пока еще не поздно, спастись от него инстинкты. Однако в действительности, стоит нам только подумать, до какой степени у большинства людей интеллект, разум, чувство справедливости подчинены и задавлены волевыми импульсами, безотчетными побуждениями, корыстью, как мысль о преодолении интеллекта посредством инстинктов покажется нам абсурдной. С исторической точки зрения, она была оправдана, поскольку выражала реакцию на положение, создавшееся в определенный период в философии, когда последнюю захлестывал филистерски самодовольный рационализм. Но, даже и объясненная таким образом, эта мысль требует опровержения. Действительно, существовала ли когда-нибудь необходимость защищать жизнь против духа? Грозил ли когда-нибудь миру малейшая опасность погибнуть от избытка разума?» (Манн Т. Собр. соч. В 10-ти т. М., 1961, т. 10, с. 372).

Эти слова немецкого гуманиста, хорошо понимавшего связь философского иррационализма с политическим варварством, можно с полным правом отнести не только к идейным движениям первой половины нашего века, но и к разного рода нигилистическим теориям сегодняшнего дня, независимо от того, что многие их сторонники заявляют о своей «революционности». В известной мере критика Т. Манна применима и к психоанализу, хотя сам писатель был почитателем и другом Фрейда.

мере приобретают характер мрачных пророчеств. Он пересматривает свои прежние представления о человеческой природе. Если раньше он склонялся (хотя и с оговорками) к мысли о том, что свобода и счастье человека связаны с ослаблением социальных и моральных норм, то теперь он стал считать подавление инстинктов суровой и даже трагической необходимостью. Сразу после первой мировой войны он дополнил свое учение о «первичных» сексуальных влечениях положением о существовании в человеке врожденной агрессивности, о разрушительном «инстинкте смерти». Без подавления агрессивности общество и культура не могут существовать, но репрессия разрушительных влечений ведет к дальнейшей невротизации внутренней жизни каждого из членов общества. Человечество оказывается перед альтернативой: либо уничтожающая война, либо дальнейшая невротизация живущих под игмом репрессивной культуры людей.

Таким образом, фрейдовское учение предлагает два варианта ответа на вопрос о человеческой природе. Но и в том, и в другом случае им осуществляется биологизация человеческого существования. Мы уже отмечали, что одним из источников витализма Фрейда была «философия жизни». Другим источником была крайне упрощенно понятая установка естествознания, а также буржуазной социологии и антропологии XIX века сводить сложные социальные и психологические явления к элементарным физическим и биологическим процессам. Фрейд считал, что биология и психология должны быть теми «точными» науками, которые заложат фундамент для всей совокупности социальных и гуманитарных наук. Основоположник психоанализа был противником теорий «среды», попыток объяснения психических явлений внешними по отношению к ним факторами. Он сосредоточил все внимание на том, что, по его мнению, присуще природе человека, то есть на некоторых биопсихических характеристиках, которые, в отличие от различных привнесений культуры, присущи всем людям. Экономика, социология, этнография лишь различным образом выявляют эти постоянные свойства. На вопросы о возможной социальной детерминации невротических заболеваний Фрейд отвечал либо признанием, что это имеет место, но является чем-то вторичным, либо шутками типа: «Я не интересуюсь и климатом, хотя он тоже важен».

Наука, конечно, изучает универсальные принципы, но установка Фрейда, согласно которой для изучения пове-

дения и мышления людей достаточно естествознания и биологически ориентированной психологии, была крайне односторонней. Непонимание специфики социально-экономических факторов человеческого существования, своеобразных и нередуцируемых, то есть несводимых к другим, процессов, закономерностей духовной жизни привело Фрейда, так же как и многих других философствующих естествоиспытателей и социологов того времени, к подмене социального биологическим. Натурализм в общественном знании всегда приходит к редуccionизму, но объяснение сложных социальных процессов по аналогии с действиями природных сил может удовлетворить лишь тех, кто умышленно закрывает глаза на вопиющее несоответствие между предлагаемыми схемами и действительностью.

Фрейд, однако, не просто редуцировал все богатство человеческого существования к отдающим механицизмом схемам. Моделью его философской антропологии был не просто человек с его исключительно психофизиологическими задатками. Человеческая природа была понята им по образу и подобию тех больных-невротиков, с которыми он как врач имел дело. Неврозы, по его мнению, «не имеют какого-либо им только свойственного содержания, которого мы не могли бы найти и у здорового... Невротики заболевают теми же комплексами, с которыми ведем борьбу и мы, здоровые люди»¹. В конечном счете и здоровая, и отклонившаяся от нормы психика истолковываются Фрейдом как результат совершающейся в раннем детстве эволюции либидо (сексуального инстинкта). В зависимости от того, успешно ли был преодолен «эдинов комплекс» или нет, произошла ли фиксация, задержка на одной из «доэдиповых» ступеней развития либидо, протекает, в соответствии с его учением, вся взрослая жизнь человека. Сама по себе мысль Фрейда о связи некоторых невротических заболеваний с впечатлениями раннего детства была плодотворной. Но, как и во многих других случаях, он абсолютизировал открытые им частные закономерности психической жизни.

По определению Фрейда, психоаналитиком является тот, кто признает существование первичных бессознательных процессов в психике, учение о вытеснении и сопротивлении, а также считает, что фундаментом психоанализа является теория детской сексуальности и «эдинова комплекса». Фрейд, а за ним и его последователи неод-

¹ Фрейд З. О психоанализе. М., 1913, с. 61.

неоднократно подчеркивали, что он открыл не бессознательное как таковое — в нем висали многие и раньше, — а то, что бессознательное, во-первых, выступает как проявление инстинктов; во-вторых, что именно энергия инстинктивных влечений определяет динамику психической жизни человека; в-третьих, что структура психики, характер индивида и все социально-культурные явления должны объясняться этой психодинамикой, «судьбами влечений»; наконец, что события и впечатления раннего детства определяют основные черты психики индивида.

Эта концепция нашла свое завершение тогда, когда Фрейд сформулировал свое понимание того, по какой же причине в детской психике происходят все описываемые им драматические события. Вторжение Фрейда в область антропологии и социологии не было прихотью или просто любопытством ученого, интересующегося смежными областями знания. Ему необходимо было совершить выход за пределы психологии (то есть создать «метансихологию») потому, что иначе оставалось непонятно, по какой причине человек наделен именно такой конституцией, откуда берется совершающаяся вытеснение инстанция, именуемая Фрейдом «Сверх-Я».

Первым опытом Фрейда в антропологии и социологии была работа «Тотем и табу» (1913). Хотя содержание ее вызвало, пожалуй, наибольшее количество возражений со стороны оппонентов психоанализа, это не помешало Фрейду до конца дней своих отстаивать и развивать выдвинутые в ней положения. В этой книге и ряде других работ он соединил свое учение о детской сексуальности, стадиях развития либидо, эдиповом комплексе с некоторыми теориями антропологов и этнографов конца XIX века.

Используя популярное положение Э. Геккеля о том, что онтогенезис повторяет филогенезис, и ламаркистское учение о наследуемости приобретенных признаков, Фрейд утверждал, что стадии развития либидо соответствуют каким-то периодам предыстории человечества, тогда как «эдипов комплекс» и возникновение «Сверх-Я», а вместе с ним и всей человеческой культуры связаны с «замечательно преступным деянием»: лежащим в начале человеческой истории отцеубийством, убийством вождя первобытной орды взбунтовавшимися сыновьями, за которым последовало его ритуальное съедение¹. Это деяние отложилось в бессознательном всех людей как комплекс, и

¹ См.: Фрейд З. Тотем и табу. М.—П., 1924, с. 149—152.

он передается по наследству. Таким образом Фрейд пытался обойти то возражение этнографов, что далеко не во всех культурах возможен «эдипов треугольник», что Фрейд превращает в вечный образец патриархальную семью.

Фрейд пришел к концепции культуры откровенно биологизаторского толка. В последней своей работе «Моисей и монотеизм» (1939) он даже утверждал, что память бессознательного хранит не только предрасположения к определенным действиям и переживаниям, но и содержание переживаний всех предшествующих поколений. В обществе происходит вечное повторение одного и того же. Основы человеческой культуры передаются с помощью механизмов наследственности. В детстве люди с необходимой последовательностью проходят все те стадии, через которые прошло человечество, в том числе и через стадию «эдипова комплекса», соответствующую оставившему самый глубокий след в памяти людей убийству отца. Только признанием следов в памяти о далеком прошлом человечества, полагал Фрейд, можно преодолеть ту пропасть, которая отделяет индивидуальную психологию от коллективной, и обрести возможность «толковать о народах тем же образом, как и о невротическом индивиде». Фрейд утверждал, что и инстинкт животного, и следы в человеческой памяти являются передаваемой по наследству памятью рода. Архаическая память человека, лежащая в основе бессознательных влечений, отличается от инстинкта лишь несколько большим объемом. Если же наследования благоприобретенных признаков нет и невозможно проводить аналогии между индивидуальной и коллективной жизнью, то, по признанию Фрейда, от психоанализа придется отказаться.

Хотя Фрейд и добавлял, что отказываться не придется и нужно верить, что биология скоро подтвердит догадки психоаналитиков, он достаточно верно обозначил самый уязвимый пункт своего учения. Большинство представителей ортодоксального психоанализа вплоть до последнего времени проводили, по выражению Г. Уэллса, «страусову политику», поскольку пытались «сохранить врожденные воспоминания, отвергнув как несостоятельный их источник, лежащий в предыстории человечества»¹. Это приводило к новым противоречиям в рамках психоаналитической теории, к тому, что психоаналитическая трактовка социальных процессов оказалась совершенно необос-

¹ Уэллс Г. Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму. М., 1968, с. 89.

ванной. Между тем без понимания общественных процессов теряется и основание для понимания индивидуальной психики. Понадобились десятилетия усилий разного рода психоаналитиков-вероотступников, прежде всего неофрейдистов, чтобы избавить психоанализ от такого наследия и придать ему современный вид.

Для этого пришлось пожертвовать чрезвычайно многим, в том числе и некоторыми казавшимися незыблемыми принципами психотерапии. С другой стороны, психоаналитическая практика выявила целый ряд не разрешимых в рамках ортодоксально-фрейдистской «парадигмы» проблем. Постепенно многие психоаналитики-практики пришли к выводу, что большая часть метапсихологических принципов Фрейда совершенно не соответствует предписанным им же практическим процедурам лечения. Возникло напряженное противоречие между объяснительными схемами «метапсихологии» и описанием реальных событий внутренней жизни индивида. Сознательные действия, мотивы, оценки, цели людей должны были сводиться к «судьбам влечений», определивших именно такие социальные цели, акты выбора и т. д. Но наблюдение за реальным поведением и мышлением пациентов упорно свидетельствовало о несводимости всей сознательной жизни к «первичным влечениям». Невротические фобии, защитные механизмы, истерические припадки и навязчивые действия во многих случаях слишком очевидно оказывались связанными не с гипотетическими энергетическими процессами или детскими фиксациями, а с миром переживаний взрослого человека, его социальным и семейным окружением, теми целями, которые он перед собой ставит, и т. д. Иначе говоря, пока психоаналитик теоретизировал по поводу пациента, ему было все ясно: судьба любого человека определяется одними и теми же процессами и пациент просто «сопротивляется», когда не признает, что до сих пор желает убить собственного отца и овладеть матерью. Но далеко не все пациенты оказывались столь внушаемыми людьми, чтобы в конце концов найти у себя те комплексы, которые им и положено иметь, согласно теории. Если человек тяжело страдает из-за потери любимого человека или неприятностей по службе, то его внутренний мир более понятен просто сочувствующему, чем терапевту-психоаналитику, упорно отворачивающемуся во имя теории от подлинных причин невроза.

Терапия словом предполагает, что пациент избавляется от невроза благодаря осознанию его причин, изменению

своих установок, целей, личностных ориентаций и т. д. Но перевод переживаний и неосознаваемых конфликтов в душе пациента на язык психоаналитической теории и возвращение от нее к конкретному случаю оказались практически невыполнимыми без насилия над фактическим положением дел. Последователям Фрейда оставалось либо догматически отвергать все возражения, либо, отказываясь от наиболее архаичных элементов своей теории, попытаться доказать, что данные современных наук могут подтвердить психоаналитические тезисы, либо, наконец, отвергнуть «метапсихологию» в целом, заменив ее иным учением о человеке, которое в то же самое время могло бы оставить в неприкосновенности основные принципы психоаналитической психотерапии.

3. Современное состояние психоанализа

Первоначально большинство психоаналитиков держались первой позиции. Но твердокаменный догматизм и упрямое отвергание возражений могут вести только к сектантству. Поэтому все более явственно обнаруживалось стремление подкрепить психоаналитическую теорию аргументами, в том числе и заимствованными у противника, и отказаться от догматических нелепостей. Такой позиции постепенно стали придерживаться большинство членов Психоаналитической ассоциации. Сегодня воззрения так называемых «эго-психологов», обративших основное внимание (вслед за дочерью Фрейда — Анной Фрейд) на так называемые защитные механизмы, очевидно преобладают над инстинктивистскими теориями первого периода психоанализа. Психоанализ стал в известной мере «открытым» для критики. «Эго-психологи» стремились соединить психоанализ с академической психологией, найти в психологических лабораториях подтверждение теоретическим положениям З. Фрейда. Однако предпринимавшиеся с середины 20-х годов попытки психоаналитиков и сочувствующих психоанализу естествоиспытателей найти подтверждающие эту концепцию фактические данные оказались совершенно безрезультатными. Напротив, они показали, что современная наука отвергает самые основания психоанализа.

Современная биология отвергает наследуемость приобретенных признаков, учение Фрейда об инстинктах,

об «эротогенных зонах» и стадиях детской сексуальности. Большая часть положений медицинской психологии Фрейда является объектом резкой критики со стороны многих психологов и психиатров, ноказывающих произвольность таких конструкций, как «эдипов комплекс» и комплекс кастрации, дающих совершенно ложное представление о развитии психики ребенка. Психоанализ оказал определенное влияние на развитие современной детской психологии, которая, как отмечал В. И. Ленин, является одной из областей знания, необходимых для теории познания и диалектики¹. Но в целом психоаналитическое учение о ребенке — «полиморфном извращенце», о стадиях развития либидо и т. д. имеет совершенно фантастический характер.

То же самое можно сказать относительно фрейдовского учения о сновидениях и их символизме, о вытеснении, проекции, сублимации, защитных механизмах. Хотя были получены интересные данные, показывающие, что в данном случае Фрейд пытался описать действительно важные черты человеческой психики и выдвинул ряд интересных гипотез, описание это проводилось с помощью совершенно неадекватной системы понятий. В известной мере это относится и к положению о бессознательной мотивации человеческого поведения. Безусловной заслугой Фрейда является стремление дать научное объяснение многообразным проявлениям неосознаваемых психических феноменов. Как отмечают советские исследователи, «в отношении перехода от довольно путаной феноменологии этой проблемы к попыткам ее аналитического раскрытия с периода работ Фрейда началась новая эра»². Но осмысление обнаруживаемых Фрейдом явлений происходило с помощью модели психики, которая, наряду с механистическими положениями в духе естествознания XIX века, содержала в себе спекулятивные, даже мифологические представления.

Тем более неприемлемыми оказались попытки Фрейда заложить с помощью психоаналитической теории основание для наук об обществе. Не только марксисты, но и большая часть буржуазных социологов, этнографов, антропологов, историков религии видят во фрейдовских рассказах о «первобытной орде» и происходящей в обществе борьбе между Эросом и Танатосом примитивные и ненаучные обобщения, которые противоречат тому, что изве-

¹ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 314.

² Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Тбилиси, 1978, т. 1, с. 26.

стно социальным наукам. Многие исследователи на Западе пришли к выводу, что «доктринерская психоаналитическая теория является самым изумительным интеллектуальным мошенничеством XX века, а его конечный продукт в равной мере является родственным динозавру или цепеллину в истории идей: обширным строением по радикально дефектному проекту и без будущности»¹.

Однако не только аргументы ученых свидетельствуют о кризисе фрейдизма. Эти аргументы, как правило, даже не принимаются во внимание самими практикующими аналитиками, убежденными в том, что, во-первых, они обладают методом, дающим им безусловную истину относительно психической жизни человека, и, во-вторых, методом лечения, который способствует улучшению состояния многих невротиков. Поэтому значительно более тревожными для них оказываются противоречия, обнаруживаемые ими в пределах самого психоанализа. Эти противоречия вызвали появление различных «ересей»: со времен Адлера и Юнга существует несколько таких ответвлений, близких ортодоксальному фрейдизму по методам лечения, но оперирующих иными теоретическими положениями. Каждое из них претендует на то, что открывает тайны человеческой природы, дает оптимальное лечение невротических отклонений. Но в результате получается, что одного и того же пациента ортодоксальный психоаналитик, неофрейдист или последователь Юнга лечат по-разному и диагнозы дают различные. При этом все они используют одинаковые способы получения эмпирических данных (истолкование сновидений, свободные ассоциации и т. д.). Наблюдая одни и те же эмпирические явления, они строят взаимоисключающие теории, причем отсутствует критерий, по которому можно было бы установить истинность какой-либо из них. Что же касается эффективности лечения, то все они в равной мере указывают на плодотворность собственной теории и недостатки других, а надежная статистика отсутствует.

Многие медицинские науки, и психиатрия в особенности, не обладают характером строгой дедуктивной теории. Но и в медицине, традиционно сочетающей в себе научное знание с опытом, интуицией, искусством, имеется присущая науке интерсубъективность, возможность эмпирической проверки различных утверждений. Этого нельзя

¹ *Medawar P. B. Victims of Psychiatry.—New York Review of Books, 23 January 1975.*

сказать о психоанализе. В любой приводимой Фрейдом истории болезни эмпирический материал настолько слит с предзаданной интерпретацией, что отделить их практически невозможно. Однако если бы тот же самый случай рассматривали Юнг, Клейн или Фромм, то они дали бы совершенно иное описание истории болезни. Все эти теории пытаются сделать понятным внешне совершенно иррациональное поведение невротика (в случае, скажем, невроза навязчивых состояний), дать связное его описание. Но понятность не тождественна истинности — френология, алхимия, астрономия Птолемея тоже давали связное описание эмпирических данных и делали происходящее понятным. Более того, все приводимые психоаналитиками критерии истинности не выдерживают критики¹.

Сам метод психоанализа таков, что вопрос о проверке истинности полученной интерпретации даже не ставится. Еще в процессе обучения психоаналитик приходит к некоторым «инсайтам» относительно человеческой природы, укрепляющим у него веру в безусловную истинность метода, ибо эти характеристики человеческой природы он обнаруживает у самого себя — психоанализ начинается с самоанализа. Практикуя этот метод, он использует приобретенные знания для облегчения страданий других, но при этом пациенты должны осознать наличие у себя тех же «комплексов», которые нашел у себя психоаналитик. Поэтому и как личность, и как представитель профессии аналитик не склонен ставить под сомнение основание собственных убеждений. Но субъективная убежденность психоаналитиков в истинности своей теории, подкрепляемая интуитивным видением собственной «натуры», не является объективным критерием истинности, о чем свидетельствует хотя бы то, что представители различных психоаналитических школ приходят к совершенно разным «инсайтам» по поводу собственного внутреннего мира и приводят своих пациентов к такому же видению самих себя.

Предложенное Юнгом решение этой проблемы, согласно которому у Фрейда лечатся больные, психика которых тождественна фрейдовской, у Адлера — адлеровской, а у него самого — его собственной психике, конечно, несостоятельно. Во-первых, его невозможно проверить, верифици-

¹ Разбор логической и эпистемологической несостоятельности психоанализа, в частности приводимых психоаналитиками критериев истинности, проведен, например, английским философом Б. Фарреллом (*Farrell B. A. The Standing of Psychoanalysis. Oxford, 1981, p. 47—88*).

ровать, а во-вторых, это приводит к полному релятивизму. Выходит, сколько психиатров, столько и типов «природы» человека. Наконец, трудно объяснить прозорливость невротиков, еще до лечения чувствующих «родство душ» с тем или иным аналитиком. Все обстоит гораздо проще. Сама беседа аналитика с пациентом задает последнему способ видения самого себя. Пациент начинает верить в то, что вольно или невольно подсказывает ему психоаналитик, который получает затем ответы в духе собственной теории. Поэтому-то и спор между различными школами психоанализа остается неразрешимым и ни одна из них не может претендовать на истинность.

Под вопросом оказывается и эффективность психоаналитической терапии. Многие психологи и психотерапевты указывают, что приносимое ею улучшение состояния невротических пациентов отнюдь не связано с теоретическими построениями фрейдизма. Помимо теоретических аргументов следует отметить еще одно немаловажное обстоятельство. Другие методы психотерапии не менее (если не более) эффективны, чем психоанализ, но они куда менее длительны по срокам и не предполагают такой траты денежных средств большими, которые в течение двух — пяти лет должны регулярно посещать аналитика и платить ему достаточно большой гонорар. «Так как психоанализ может эффективно использоваться только для лечения немногих привилегированных и со значительной расстройкой человеческих ресурсов, — замечает английский исследователь Б. Фаррелл, — оправдана ли вообще рекомендация к его применению?»¹ Этот вопрос неоднократно вставал перед аналитиками, и многие из них безуспешно пытались создать ускоренный курс лечения. Однако он по-прежнему длится несколько лет, а взимающие за него плату психоаналитики время от времени пишут о том, что необходимость регулярно вносить весьма значительную плату за лечение даже способствует выздоровлению пациентов².

Таким образом, под сомнением находятся сами основы психоаналитической теории и практики. С начала 70-х годов психоанализ затопила новая волна «ревизионизма»,

¹ *Farrell B. A. The Standing of Psychoanalysis*, p. 189.

² Такого рода рассуждения можно найти в признанной «классической» работе американского аналитика К. Меннингера. Он даже советует не обращаться к психоанализу тем, кто живет на зарплату. Лечиться должны только люди с состоянием, способные долгое время ничем, кроме психоанализа, не заниматься (*Menninger K. Theory of Psychoanalytic Technique*. N. Y., 1958).

причем «критика в адрес психоанализа не является внешней, а исходит из среды самих психоаналитиков»¹. Основным объектом критики стала «метапсихология» Фрейда, расцениваемая большинством исследователей как догма, сдерживающая развитие психоаналитической практики, так как она была сформулирована в духе естествознания XIX века и недостаточно учитывает особенности человеческой психики.

Еще в 30-е годы неофрейдисты попытались избавиться от наиболее одиозных положений фрейдовской доктрины. Тогда их критика не была принята большинством психоаналитиков. Сегодня ситуация иная: даже представители господствующей среди всех остальных психоаналитических школ ортодоксально-фрейдистской Психоаналитической ассоциации отказываются от явно архаичных постулатов основателя психоанализа². Так или иначе, психоанализ сегодня существенно отличается от той теории, которая была создана Фрейдом.

Отказываясь от фрейдовской метапсихологии и антропологии, психоаналитики стремятся заполнить образовавшийся вакуум, используя различные философские учения. Главной их задачей при этом остается сохранение основ психоаналитической практики, хотя многие ее аспекты, непосредственно связанные с метапсихологией, тоже приходится переосмысливать. В результате этого критического пересмотра основоположений фрейдизма возникло несколько конкурирующих течений, ориентирующихся на различные направления современной буржуазной философии. Экзистенциальный психоанализ, являющийся главной темой данной книги, возник в результате приспособления психоаналитической практики к основным положениям феноменологической психологии и экзистенциалистского учения о человеке.

¹ Neue Perspektiven der Psychoanalyse. Hrsg. von W. Mertens. Stuttgart, 1981, S. 7.

² Э. Фромм не без основания писал о лицемерии «ортодоксов», тайком, не вынося сора из избы, отказавшихся от тех самых положений метапсихологии, которые в 30—40-е годы критиковали неофрейдисты. Он верно указал и на социальную функцию нововведений «ортодоксов», заключающуюся в приспособлении психоанализа к американскому истеблишменту (*Fromm E. The Present Crisis of Psychoanalysis.— Praxis, 1967, № 1*).

Глава 2

Феноменология, экзистенциализм, психология

Психология сформировалась как самостоятельная научная дисциплина лишь во второй половине прошлого века. Критика спиритуализма и интроспекционизма, обращение к эксперименту и строго научному описанию психических процессов привели к стремительному росту знаний о человеке. В университетах Европы и Америки открываются одна за другой психологические лаборатории и общества, публикуются десятки монографий. Но одновременно с быстрым развитием экспериментальной психологии рушится общая для психологов XIX века теоретическая платформа, краеугольными камнями которой были сенсуализм и ассоцианизм. Психические процессы не раскладывались так просто, как казалось, на составные элементы — ощущения, из которых затем должны были складываться более сложные образования. Сенсуализм и ассоцианизм, долгое время служившие основанием психологии, были наследием метафизического материализма.

Формирование психологии в качестве самостоятельной науки «совершалось в условиях уже назревавшего кризиса ее методологических основ»¹. В первом десятилетии XX века кризис психологии становится очевидным, а в 20—30-е годы происходит ее распад на различные школы. Формируются два основных направления западной психологии, тесно связанные с двумя тенденциями — сциентистской и антисциентистской — в буржуазной философии. Кризис психологии, «приведший к понятию о двух психологиях, — писал Л. С. Выготский, — в сущности говоря, есть кризис ее методологических основ и является выражением того факта, что психология как наука в своем практическом продвижении вперед в свете требований, предъявляемых ей практикой, переросла возможности, допускавшиеся теми методологическими основаниями, на которых

¹ Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1976, с. 77.

начинала строиться психология в конце XVIII и начале XIX веков»¹.

Линия разрыва между «двумя психологиями» проходила по проблемам метода познания психических явлений, соотношения «объяснения» и «описания» (или «понимания»). Определенное представление об этих двух тенденциях в психологии начала века дает книга немецкого философа и психолога Э. Шпрангера «Формы жизни» (1914), в которой он отделяет друг от друга «естественно-научную психологию» и «психологию наук о духе». Первая раскладывает психические процессы на составляющие элементы, соединение и разъединение которых она объясняет подобно физике и физиологии. Напротив, «психология наук о духе» должна стремиться к целостному постижению и описанию осмысленных переживаний, к пониманию души как «духовной структурной связи».

Свое крайнее выражение позиция сторонников «объяснения» получила в трудах бихевиористов, полностью редуцировавших все «субъективное» к «объективному», то есть по сути дела к физиологическим процессам. В результате на долю психологии выпадало только фиксировать стимулы и реакции на них со стороны организмов. Поведение в таком случае сводилось к движению, которое не составляет предмета психологии как таковой². Отказ бихевиористов от исследования сознания как чего-то «субъективного», по существу, ликвидировал психологию как науку о человеческой психике.

Несмотря на то что в первоначальную программу бихевиоризма, выдвинутую американским психологом Д. Уотсоном, были внесены некоторые изменения, принципиально редуccionистский характер необихевиоризма не вызывает сомнений. Свидетельством тому является получившая скандальную известность книга ведущего теоретика необихевиоризма Б. Ф. Скиннера «По ту сторону свободы и достоинства» (1971). За всеми вариантами бихевиоризма и необихевиоризма, пишет М. Г. Ярошевский, прослеживается «воздействие общих методологических начал — позитивистской интерпретации научного познания и механистической философии человека, согласно которой детерминанты поведения крысы идентичны детерминантам

¹ Выготский Л. С. Развитие высших психических функций. М., 1960, с. 474.

² См.: Гальперин П. Я. Введение в психологию. М., 1976, с. 19—20.

поведения человека в «лабиринте жизни»¹. Попытки того же Скиннера перенести закономерности поведения изучаемых в лабораторных условиях животных на всю совокупность общественных явлений и даже решить все социальные проблемы неизбежно привели его к чрезвычайно опасным выводам о необходимости тотального контроля и манипулирования поведением человека. Даже те западные философствующие естествоиспытатели, которые сами достаточно часто сводят социальные процессы к биологическим, не могли не отметить, как это сделал австрийский этолог К. Лоренц, что «бихевиористская догма» мешает правильному пониманию человека и общества, а идея тотального манипулирования является «опасным безумием»².

Противниками бихевиоризма и сциентизма вообще выступают представители другого направления западной психологии. По их мнению, если уж психология является самостоятельной наукой и изучает то, что недоступно физиологам и физикам, то и метод психологии должен принципиально отличаться от методов естествознания. Применение методов точных наук для объяснения психических процессов объявляется ими в лучшем случае неадекватным. Человеческое сознание недоступно для объективно-научного изучения, его можно постичь лишь с помощью герменевтических процедур, через феноменологическое описание, вчувствование и т. д.

Рождавшийся в начале века психоанализ не мог остаться в стороне от этого спора «двух психологий». Хотя Фрейд специально к этой проблеме не обращался, в его трудах легко обнаруживается стремление снять антагонизм «объяснения» и «понимания». С одной стороны, причины психических нарушений, по его убеждению, не могут быть сведены к физиологии и анатомии. В центре внимания психоаналитика стоит биография индивида, его эмоциональная жизнь с ее влечениями, рационально осознаваемыми нормами и бессознательными конфликтами. Но в то же время Фрейд сохраняет идеал чисто «физикалистского» объяснения всех психических процессов, создает «метапсихологию», в которой осмысленные психические акты сводятся к энергетическим процессам. Если сторонники «понимающей психологии» призывали к истолкованию психических феноменов независимо от каузального

¹ Ярошевский М. Г. Психология в XX столетии. М., 1974, с. 206.

² Lorenz K. Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. München, 1973, S. 22.

(причинного); их объяснения, то Фрейд утверждает жесткую детерминированность сознания бессознательными влечениями. Иначе говоря, для того чтобы понять поведение и мышление человека, необходимо отказаться от непосредственно данного и объяснять их с помощью определенных, не связанных с опытом теоретических схем. Скажем, восприятию самого индивида недоступны процессы, протекающие бессознательно, он ничего не знает о собственной «фиксированности» на какой-то ступени развития либидо или о своих вытесненных детских влечениях. Образы сновидений индивида, осознаваемые им поступки психоаналитик сводит к влечениям, о которых индивид не имеет ни малейшего представления, хотя именно они определяют все феномены его сознания. Фрейд считал, что точные науки со временем будут давать строго научное объяснение всем открываемым благодаря психоанализу феноменам. Отрыв психоанализа от точных наук он считал временным и старался сохранить его «научность».

Фрейд считал, что причины неврозов — не физиологические, а чисто психические. Но психические процессы рассматривались им, по существу, как физические. Фрейд оперирует моделями, взятыми из физиологии, механики, энергетике и гидравлики, вводит представление о специфической психической энергии, подчиняющейся тем же законам термодинамики, которые обнаруживаются в физических процессах. Наделенные смыслом переживания индивида, согласно психоанализу, имеют на деле совсем иной смысл, определяемый количеством возбуждения или психической энергии, инстинктами, наследственностью и т. д.

Таким образом, психоанализ вовсе не снимал противоречие между «пониманием» и «объяснением». Терапевтическая практика приближала его к «понимающей психологии», поскольку психоаналитики занимались истолкованием сновидений, недомолвок, ассоциаций. Это тоже своего рода герменевтика, раскрывающая скрытые смыслы и мотивы. Но эти символы и образы однозначно связывались с заряженными энергией влечениями, а совокупность осмысленных психических явлений сводилась к неким более простым процессам, закономерностям.

Как уже отмечалось выше, в современном психоанализе проблема соотношения «объяснения» и «понимания» вышла на передний план. С одной стороны, имеется тенденция к переработке психоанализа в духе последних естественнонаучных теорий, когда на место старых механико-энерге-

тических моделей становятся кибернетические. Эти теории имеют явно редуccionистский характер. С другой стороны, все большее количество психоаналитиков усваивают ту критику механицизма и редуccionизма, которую на протяжении многих лет вели представители экзистенциальной феноменологии. Аргументы, с помощью которых теоретики психоанализа 70-х годов, такие, как Клайн, Шефер или Хоум, ниспровергали «объяснение», мало чем отличаются от того, что еще в начале века писали Дильтей, Шпрангер, Ясперс или Бинсвангер. Представители «гуманистического» направления в психоанализе опираются на философскую традицию, которая непосредственно связана с идеалистической критикой психологии. Если в начале века имелось несколько «конкурирующих» идеалистических учений, которые объединяло критическое отношение к научной психологии, то сегодня господствующее положение заняло феноменологическое, вернее даже экзистенциально-феноменологическое направление, поскольку теории большей части сегодняшних психологов-феноменологов в огромной мере определяются трудами не только создателя феноменологии Э. Гуссерля, но и таких философов, как Хайдеггер, Сартр, Мерло-Понти, Рикёр. Это особенно характерно для представителей экзистенциального психоанализа. Но поскольку общим основанием экзистенциализма, «гуманистической психологии» и экзистенциального психоанализа является феноменология немецкого философа Э. Гуссерля, необходимо хотя бы в самых общих чертах ознакомиться с этим учением.

1. Феноменология

Э. Гуссерля и психология

Феноменологическая философия Гуссерля, по его замыслу, должна была стать подлинным основанием психологии, способным превратить ее в настоящую науку. Вслед за предтечей феноменологии — немецким философом Ф. Brentano он разрабатывал методологию дескриптивной (описательной) психологии, которая впоследствии привлекла к себе внимание многих психологов и психиатров. Как писал один из исследователей творчества Гуссерля, «фактически в этом веке феноменология оказывала большее влияние на психологию и психиатрию, чем любое другое течение философии»¹. И если иметь в виду буржуаз-

¹ Spiegelberg H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction. Evanston, 1972, p. XII.

ную философию и психологию, то это в целом верно. Феноменология практически вытеснила все остальные направления «понимающей психологии».

Гуссерль подверг резкой критике концепции, господствовавшие в психологии конца XIX — начала XX веков. Объектами критики были натуралистическая философия и экспериментальная психология («психофизика»), которые смотрели на человека сквозь призму естественнонаучного детерминизма. Гуссерль полагал, что если физика имеет право не принимать во внимание деятельность субъекта, то в психологии, истории, науках о культуре естественнонаучные методы неприменимы. Нельзя свести к «фактам» и телесным процессам духовную жизнь, идеалы, моральные ценности и нормы. Если ограничиться одними лишь «науками о вещах», то возникает риск превратить в вещи и самих людей¹. Господство натурализма, считает Гуссерль, уже привело к кризису науки о человеке, а кризис науки ведет в конце концов к неверию в разум, к господству иррационализма, в том числе и в политике.

У Гуссерля были основания для таких выводов. Перенесение на социально-культурные процессы физических или биологических закономерностей, характерное для позитивистской психологии и социологии, действительно «овеществляло» людей и давало лишь видимость «научного» постижения этих процессов. Однако натуралистическое сведение всего человеческого мира к телесной реальности отвергается Гуссерлем во имя не менее ложной философской концепции. По существу, он сводит всю реальность к человеческой субъективности, трактуемой в качестве источника не только всех теорий и любого возможного опыта, но и реальности как таковой.

Феноменология Гуссерля является вариантом трансцендентального идеализма, пытающегося в самом познающем субъекте найти универсальные пути конструирования действительности. Трансцендентализм представляет собой одну из наиболее распространенных форм субъективного идеализма. Гуссерль опирается на традицию, идущую от Декарта и Канта, но его трансцендентальная феноменология по ряду моментов отличается от учений этих философов (а также Фихте и неокантианцев). Самое главное отличие заключается в новой трактовке природы сознания как интенциональной и наделенной способностью «сущностного видения». Именно учение об интенциональности

¹ *Husserl E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Hamburg, 1982, S. 4—5.*

сознания оказало наибольшее влияние на феноменологическую психологию и экзистенциальный психоанализ.

Гуссерль порывает с традиционным представлением о сознании как о чем-то «внутреннем», соотносимом с внешним миром. Сознание характеризуется им таким свойством, как интенциональность, направленность на предмет. Оно всегда есть «сознание о чем-то», а не какая-то замкнутая в себе субъективность. Субъект и объект неразрывно связаны друг с другом, коррелятивны, не существуют друг без друга. Непредметное сознание невозможно, оно всегда направлено на какой-то предмет. С другой стороны, не существует не зависящих от сознания предметов. Не только математические абстракции не существуют без сознания математика, но и все предметы мира, какими бы они ни были. Сознание является осознанием, переживанием предмета, а предмет есть то, что обнаруживается лишь в акте сознания, высвечивающем, конституирующем его бытие. Одним полюсом оказывается акт переживания (восприятия, суждения, воспоминания, оценки и т. д.), другим полюсом — тот предмет, на который направлен данный «смыслополагающий акт». Это два полюса феномена: если исключить один, то исчезнет и другой¹. Бытие и соз-

¹ Феномен, по Гуссерлю, это не явление в кантовском смысле, за которым скрывается «вещь в себе». Такое противопоставление, утверждает он, излишне, за феноменом ничего не скрывается. Феномен есть то, что открывается сознанию в незаинтересованном созерцании. Это «первоначальный опыт» сознания, когда субъект видит то, что является так, как оно является, без каких бы то ни было интерпретаций.

Вопрос о реальном существовании «явленного» не принимается во внимание при феноменологической установке сознания. Предмет созерцания или воспоминания может еще или уже (или вообще) не существовать, он может быть чистейшим вымыслом, но от этого он не перестает быть предметом моего сознания, которое определенным образом направлено, «нацелено» на этот предмет. Будучи коррелятом сознания, предмет всегда является мыслимым, воспринимаемым, воображаемым, ненавидимым или любимым, оцениваемым этически или эстетически и т. д. Эту бесконечно изменчивую «жизнь сознания» и хочет описать Гуссерль, совершенно отрепшившись от вопроса о реальном существовании мыслимого. Его феноменологический метод — если оставить в стороне его субъективно-идеалистическую интерпретацию — вполне применим при описании, скажем, эстетических переживаний или религиозно-мифологических представлений. Неудивительно и то, что он привлек к себе внимание психиатров, пытающихся выяснить, как осмысливается мир больным человеком. Феноменология религии или феноменологическая психиатрия дают ряд ценных наблюдений, хотя они не могут подменить, как это иногда случается, религиозоведения и психиатрии в целом.

нание, мыслимое и мысль друг без друга не существуют. При этом «смыслополагающий акт» понимается как первичное.

Таким образом, в учении Гуссерля мир растворяется в актах сознания. Реальное бытие приравнивается к идеальной сущности, полагаемому сознанием смыслу. Идеалистическое учение немецкого философа абсолютизирует смыслопорождающую деятельность сознания. Человеческое познание обладает активным характером, но у Гуссерля смыслы, которые человек придает предметам внешнего мира, подменяют реально существующее; происходит онтологизация сознания, которое становится первично существующей духовной субстанцией. Психологические процессы оказываются полностью независимыми от физиологических, сознание сначала отрывается от внешнего мира, а затем объявляется той творческой силой, которая творит его.

Когда речь идет о сознании, то, по Гуссерлю, мы не имеем права говорить о внешних для него причинах. Напротив, все внешнее, включая и природу в целом, должно быть понято как производное от субъективности, объявленной им «абсолютным регионом бытия». Феноменолог прослеживает последовательность интенциональных актов, конституирующих предмет. Эти акты связаны друг с другом не каузальными связями, а мотивациями. Одно осмысленное переживание служит возможностью для другого, но не определяет его причинно. Сознание представляет собой поток переживаний, и целью психолога ставится описание этого «абсолютного единства связности сознания». Следствием такой философской позиции является отказ от любых попыток научного объяснения «жизни духа», которая объявляется доступной лишь интуитивному «усмотрению».

Феноменологическая психология Гуссерля есть часть его философской доктрины, и она не может быть основанием для научной психологии. Ж. Пиаже, один из крупнейших психологов нашего века, писал о феноменологии как о «паранаучной философии», весь мыслительный багаж которой сводится к критике теорий, уже отвергнутых самими психологами, и к чисто спекулятивным рассуждениям¹. Пиаже в данном случае и прав, и не прав. То, что феноменология Гуссерля неприемлема для психологической науки, ясно уже потому, что она ведет к солипсизму. Если

¹ Piaget J. *Epistemologie des sciences de l'homme*. P., 1970, p. 88—91.

другой человек конституируется актами моего сознания, то об объективном изучении психических процессов говорить не приходится¹. Вместе с тем значительное влияние феноменологии на современную западную психологию связано с тем, что помимо спекулятивных философских рассуждений Гуссерль поднял ряд важных для психологии проблем. Он обратил внимание на такую черту сознания, как интенциональность, попытался разработать метод дескрипции (описания) переживаний субъекта. Некоторые последователи Гуссерля получили интересные данные при анализе процессов восприятия, антиципации, памяти, эмоций, межличностного общения. Методы «понимающей психологии» используются многими психиатрами.

Но главной причиной сохраняющегося влияния феноменологии является то, что Гуссерль критиковал те психологические концепции, которые в несколько измененном виде продолжают господствовать в буржуазной психологии (то есть, вопреки Пиаже, не были отвергнуты самими психологами). Как отмечает А. Н. Леонтьев, «сейчас поистине страшным для психологии стал редукционизм. Осознание этого все больше проникает и в западную науку»². Разочаровавшись в явно несостоятельных редукционистских схемах, многие ученые принимают феноменологическую критику натурализма и бихевиоризма за подлинный выход из тупика, в который зашли академическая психология и ортодоксальный психоанализ. Экзистенциальный психоанализ тоже опирается на предложенный Гуссерлем и его последователями вариант «понимающей психологии», причем наибольшим влиянием пользуются работы тех феноменологов, которые отталкиваются от трудов позднего Гуссерля, от его учения о «жизненном мире».

Это учение уже в значительной мере связано с экзистенциалистским видением человека. Гуссерль не принял тот вариант экзистенциализма, который был создан его учеником, М. Хайдеггером, достаточно справедливо расценив его как иррационалистическое учение. Но в его собст-

¹ Мы не останавливаемся здесь на том, как Гуссерль пытался преодолеть солипсизм в своих поздних работах — «Картезианские размышления», «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Укажем лишь на то, что это преодоление осуществлялось за счет противоречащего основоположениям самой феноменологии принятия ряда тезисов в духе объективного идеализма.

² Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1977, с. 233.

венных поздних работах в несколько иной форме развиваются идеи, сходные с теми, которые были высказаны Хайдеггером в трактате «Бытие и время».

2. «Экзистенциальная аналитика» М. Хайдеггера

Мы обратимся здесь только к тем аспектам философии Хайдеггера, которые оказали влияние на представления психоаналитиков. Сам факт воздействия на психотерапевтическую теорию и практику одного из самых сложных и «темных» философских учений XX века кажется поразительным. Что общего можно найти между произведениями Фрейда и Хайдеггера? Оба мыслителя писали на немецком языке, но в то же самое время это совершенно различные языки. Фрейд мог слышать об учении Хайдеггера от Л. Бинсвангера, восторженно воспринявшего новую философскую доктрину, но его реакция на введение ее Бинсвангером в психоанализ была негативной. В произведениях Хайдеггера не найти ни одной ссылки на Фрейда, и это умолчание может кое-что значить. Видимо, Хайдеггер относил психоанализ к одному из заблуждений современной эпохи. Позднейший его интерес к концепциям М. Босса и В. Франкля, о которых речь пойдет ниже, отнюдь не связан с интересом к психоанализу. И в то же самое время имеются общие для обоих мыслителей проблемы, хотя формулируются они с помощью совершенно различных понятий, а решаются зачастую противоположным образом. Иначе не было бы «синтетических» концепций их последователей, которые равно восхваляют и того, и другого. При этом среди экзистенциальных психоаналитиков имеются две тенденции в интерпретации учения Хайдеггера. Подавляющее их большинство ориентируется исключительно на ранний труд Хайдеггера «Бытие и время», более того, на ту интерпретацию, которую он получил у Л. Бинсвангера. Сравнительно немногие следуют за М. Боссом, стремящимся показать, что онтология Хайдеггера, а не ложно приписываемый ему экзистенциализм, должна быть философским фундаментом психоаналитической терапии.

Последователи и противники Хайдеггера, естественно, дают разные оценки его трактату «Бытие и время», а также той роли, которую Хайдеггер сыграл в немецкой и вообще в европейской философии. Все они в той или иной мере признают, что после первой мировой войны, в усло-

виях социально-экономического и политического кризиса, разразился кризис всех довоенных направлений буржуазной философии в Германии. «Неокантианство... — вспоминает Г. Г. Гадамер, — рухнуло в траншеи войны одновременно с культурным высокомерием либеральной эры и верой в прогресс, основанный на науке»¹. На место позитивизма и неокантианства приходят различные варианты «философии жизни», популярными становятся труды полузабытого С. Кьеркегора. Среди тех, кто особо отличился в критике «либеральной культурнабожности», был, по мнению Гадамера, и Мартин Хайдеггер.

Иначе оценивает его труды другой свидетель кризиса предшествующих форм буржуазной философии и идеологии — Т. Адорно. Но он перечисляет те же черты времени: крах сциентизма, распространение иррационализма, будь то в виде «философии жизни» или «диалектической теологии». Адорно саркастически пишет об «антиинтеллектуальных интеллектуалах», увлекшихся кьеркегоровским учением о «скачке» в мир веры и занятых более своей «подлинностью», чем религией («словно в евангелиях ничего не было против фарисеев», — добавляет он). «Бытие и время», считает Адорно, появилось даже с некоторым запозданием, когда подобные настроения уже охватили широкие слои интеллигенции. Но именно это и сделало книгу знаменем: она стала «философским фундаментом» того, что уже носилось в воздухе, она дала нимб искателям «подлинности». Адорно непосредственно связывает учение Хайдеггера с фашизмом и, пародируя его, пишет, что его философия «дала фашизму убежище, и в языке проявилась тайная и растущая катастрофа — так, словно она была спасением»².

Адорно нельзя отказать в проницательности и знании того времени, когда рождался экзистенциализм. Сколь бы часто ученики и последователи Хайдеггера ни отрицали теологических корней его философии, влияние Кьеркегора и «диалектической теологии» на Хайдеггера не вызывает сомнений.

С «Бытия и времени» обычно начинают историю экзистенциальной философии нашего века. Строго говоря, это не совсем верно, так как раньше появились некоторые произведения Ясперса, Унамуно, Бердяева, Шестова, в которых многие положения экзистенциализма уже нашли

¹ *Philosophes d'eux mêmes*. Frankfurt — Bern, 1975, v. 1, p. 43.

² *Adorno T. W. Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt a. M., 1967, S. 2—5.

свое выражение. Но систематическое, философски строгое их изложение, действительно, впервые было дано Хайдеггером. Правда, сам он не только никогда не считал себя экзистенциалистом, но и указывал на целый ряд положений «Бытия и времени», которые совершенно очевидно противоречат экзистенциализму. В написанном сразу после второй мировой войны «Письме о гуманизме» Хайдеггер подчеркивает принципиальное отличие собственной онтологии от «экзистенциальной философии» Ясперса и «экзистенциализма» Сартра. Отличия в самом деле имеются. Если экзистенциализм есть «философия человека», то хайдеггеровская онтология, по замыслу, является преодолением любого антропологизма и «гуманизма». Хайдеггер писал об этом не только после «поворота», но и в «Бытии и времени», в частности, отличая свое учение от кьеркегоровского.

И все же этот трактат не зря был интерпретирован в то время как экзистенциалистский. Пожалуй, прав Ф. Хайнеманн, один из первых интерпретаторов экзистенциализма, что «имеется не только два Хайдеггера, экзистенциалист и предполагаемый онтологист, но также смесь обоих, третий Хайдеггер, реинтерпретирующий экзистенциалистские положения «Бытия и времени», словно они имеют онтологический смысл»¹. Если исследователи творчества Хайдеггера и не согласятся с трактовкой Хайнеманна, не пожелавшего увидеть Хайдеггера в ином свете, чем он видел его в 20—30-е годы, то большая часть «экзистенциальных психологов» и психоаналитиков по-прежнему знает только Хайдеггера — автора «Бытия и времени». Поэтому, не входя в детали спора относительно «экзистенциализма» и «онтологизма», попытаемся вкратце изложить основные идеи «раннего» Хайдеггера, а на учении «позднего» остановимся при анализе концепции М. Босса.

К концу XIX века в буржуазной философии господствовали разного рода субъективистские теории, представленные позитивизмом и неокантианством. Объективный мир в этих теориях растворялся в определениях сознания. В словах Хайдеггера о забвении бытия философской мыслью была доля истины. Более того, она присутствует и в его утверждениях, что это забвение связано со всей западноевропейской культурой. На глазах Хайдеггера и его современников предметы стали распадаться в модернист-

¹ *Heinemann F. Existentialism and the Modern Predicament. N. Y., 1958, p. 90.*

ской живописи. Движение от импрессионизма к кубизму и абстракционизму было достаточно последовательным отрицанием непосредственной данности ради конструкций, созданных совершенно «автономным» и «свободным» художником. На протяжении XX века наука совершила замечательные открытия, но в условиях буржуазного мира они воплощались прежде всего в инструменты технического господства над природой, можно даже сказать насилия над ней, ради получения материальных благ, а в конечном счете, выгоды. Весь мир превращался в поле деятельности «субъекта», переделывающего мир согласно собственным желаниям и даже прихотям.

Хайдеггер отмечал опасность такого отношения к миру: вооруженный современной техникой коллективный субъект, видящий в мире лишь источник получения все новых и новых предметов потребления, теряет все остальные измерения бытия, не замечая того, что его деятельность угрожает его собственному существованию. Конечно, Хайдеггер не видел подлинных социальных корней однобокого техницизма и прагматизма, но нужно отдать ему должное — много раньше современных «алармистов», «экологистов», «зеленых» он поднял вопрос о глобальных последствиях человеческой деятельности и об отношении человека к природе. Другое дело, что хайдеггеровские рецепты на этот счет имеют почвеннический и даже ретроградный характер.

Феноменология Гуссерля была важнейшим источником онтологии Хайдеггера. Правда, Гуссерль не зря увидел в «Бытии и времени» измену феноменологии, так как ее автор решительно порывает с трансцендентальным идеализмом в той форме, в какой он выступал у Гуссерля да и вообще в послекантовской философии. Для феноменологии важнейшим вопросом является вопрос «как возможно наше знание?», а в качестве безусловной предпосылки принимается существование трансцендентальной субъективности, соотносящейся с предметами, конституируемыми ею в интенциональных актах. Философия начинается с картезианского *cogito* (я мыслю), с «чистого сознания», которое Гуссерль считал «чудом из чудес». С помощью «феноменологической редукции» можно прийти к «трансцендентальному эго», которое является, по Гуссерлю, основанием всего сущего. Рефлексия философа становится абсолютным началом, у которого нет каких-либо предпосылок ни в объективной реальности, ни в эмпирической реальности самого философа как человеческого существа. Феноменология служит и универсальной онтологией, задающей «регио-

нальные онтологии» для конкретных наук. Трансцендентальная субъективность становится абсолютным основанием, самосознание создает свой собственный предмет.

Это, безусловно, идеалистическая концепция, ставящая с ног на голову положение человека в мире и реальную практику научного познания. Хайдеггер, задающийся вопросом о существовании того, кто мыслит и действует, выдвигает немало критических замечаний по адресу трансцендентального идеализма в целом и гуссерлевской феноменологии в частности. Можно даже сказать, что трансцендентальный идеализм в той форме, в какой он существовал у Канта, неокантианцев, феноменологов, им преодолевается. Но учение Хайдеггера остается все же трансцендентализмом, хотя и в новой форме.

Хайдеггера не устраивает, в первую очередь, гуссерлевское сведение бытия к идеальной сущности. В феноменологии от существования вообще необходимо отвлечься, чтобы уловить сущность. «Бытие камня» или «бытие человека» определяются в ней через установление сущности камня или человека. Но в результате теряется само бытие, существование, которое отличается от идеальной сущности.

Хайдеггер вспоминает то место из «Софиста» Платона, где тот упрекает философов-досократиков за то, что они путали бытие как таковое с «холодным», «влажным» и т. д. «Теплое» есть, но «есть» не является теплым, потому что и «холодное» тоже есть. Бытие — не одна из вещей и не сущность какой-либо одной из них или всех их, вместе взятых. Между бытием и сущим Хайдеггер проводит «онтологическое различие», а своей задачей считает прояснение «смысла бытия».

Вопрос о «смысле бытия» является основным для всего творчества Хайдеггера. Как в «Бытии и времени», так и после «поворота» он считал, что данные каких бы то ни было конкретных наук ничего не говорят нам о бытии. Науки имеют дело с сущим, с теми или иными предметными областями, которые описываются в родо-видовых определениях. Но имеется одно сущее, которое может быть исходным пунктом для раскрытия «смысла бытия». Оно отличается от всех остальных сущих тем, что находится в «понимании бытия», сколь бы смутным оно ни было, задается вопросом о «смысле бытия». Таково бытие человека. Это не значит, что люди занимаются исключительно онтологическими размышлениями. Напротив, это делают крайне немногие. Но в той или иной форме данный вопрос

всегда стоит перед людьми, и «каждый из нас поражался хотя бы однажды, возможно чаще, чем однажды, скрытой власти этого вопроса, даже не осознавая при этом, что с ним происходит»¹.

Вопрошание о «смысле бытия», по Хайдеггеру, не является просто характеристикой человеческого мышления. Речь идет не о человеке или человеческом роде, не о субъекте, личности, а о самом бытии, задающемся вопросом о собственном смысле. Для обозначения человеческой реальности, но не в онтическом (когда речь идет о конкретных сущих), а онтологическом смысле (то есть когда предметом исследования оказывается бытие) Хайдеггер предлагает нетрадиционное истолкование немецкого термина *Dasein* — *Da-sein* (здесь-бытие), употреблявшегося обычно в смысле «наличное бытие», или «существование вообще». Существование человека фактично, в онтологии же ставится вопрос о возможных условиях бытия, об априорных структурах, а не о реальности. Само существование является одной из характеристик «здесь-бытия». К *Dasein* неприменимы понятия наук о человеке: «философская психология, антропология, этика, политика, литература, биография и история» могут давать сведения об отдельных аспектах *Dasein* и даже быть «экзистенциально подлинными», но они не подменяют онтологического анализа структуры *Dasein*. Онтология рассматривает априорные структуры, условия самого бытия. Эти априорные структуры называются Хайдеггером «экзистенциалами», которые сопоставимы с категориями Канта с тем отличием, что речь идет именно об априорных условиях бытия, а не только познания, как это было в трансцендентальном идеализме.

Таким образом, имеется в виду такое сущее, через феноменологическое описание которого мы можем уловить и смысл самого бытия. «Аналитика здесь-бытия» (*Daseinsanalytik*) и является способом его постижения. Уже здесь мы сталкиваемся с непреодолимой в дальнейшем для Хайдеггера трудностью: как можно перейти к всеобщему, бытию вообще от анализа всегда конкретного, единичного существования. Полностью разделив «онтическое» и «онтологическое», отвергнув науки о мире и человеке, Хайдеггер встал на путь, который никак не может привести к сколько-нибудь достоверному ответу на

¹ *Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. München, 1957, S. 3.*

поставленный им самим вопрос. Сквозь все «онтологические» по замыслу рассуждения, призванные преодолеть «субъективизм европейского мышления», проглядывает все тот же трансцендентальный идеализм и априоризм.

Гегель в свое время заметил по поводу кантовского априоризма, что априоризм, несмотря на стремление к «объективности», ведет к законченному субъективизму, так как речь идет об априорных формах, представляющих собой «лишь субъективную деятельность», а систематизация этих форм «зиждется только на психологически-исторических основах»¹. Эти замечания Гегеля верны не только по отношению к кантианству. Хайдеггер тоже стремится установить априори сущностные характеристики человеческого бытия. Его описание точно так же «зиждется» на «психологически-исторических основах», то есть вполне определенные опытные данные (включая сюда и интроспекцию) онтологизируются и превращаются во всеобщие условия существования. Хотя Хайдеггер утверждает, что его феноменологический метод позволяет избегать предзаданных познавательных конструкций и просто «высвечивает» феномены, на деле догматически принятой предпосылкой оказывается субъективно-идеалистическая интерпретация человеческого существования и мира в целом.

Если в трансцендентальном идеализме вся реальность растворялась в формах познания мира, то в учении Хайдеггера весь мир неотделим от человеческого сознания, понимаемого не только как познающее реальность, но как переживающее, действующее, тревожащееся и т. д. Хайдеггер описывает мир, как он дан сознанию человека до любой рефлексии (не говоря уж о научном опыте). Подобное описание, по словам А. С. Богомолова, имеет определенный смысл, «скажем, с точки зрения специфики отражения в человеческом сознании, его познавательной и эмоциональной структуре, природной и общественной среды, в которой существует человек...»². Но такое описание никак не может быть онтологией в подлинном смысле слова: описание того, как бытие переживается человеком, не дает окончательной картины самого бытия. Это и невозможно сделать. Априорное установление основополагающих характеристик любого возможного существования, или, как отмечал Ф. Энгельс, «построение точного мыс-

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 154.

² Богомолов А. С. Немецкая буржуазная философия после 1865 года. М., 1969, с. 311.

ленного отображения мировой системы, в которой мы живем, остается как для нашего времени, так и на все времена делом невозможным»¹. Энгельс подверг самой резкой критике «систематику» Дюринга и его рассуждения о «бытии вообще», показывая, что установленные априори «принципы» не должны выводиться из взятых самих по себе форм мышления: «...принципы — не исходный пункт исследования, а его заключительный результат; эти принципы не применяются к природе и к человеческой истории, а абстрагируются из них; не природа и человечество соотносятся с принципами, а, наоборот, принципы верны лишь постольку, поскольку они соответствуют природе и истории»².

У Хайдеггера о таком соответствии не может быть и речи. «Здесь-бытие» всегда чье-то, оно всегда некое «я есмь» или «ты еси», конкретно и раскрыто со всеми своими «экзистенциалами» себе самому. Сколь бы часто поэтому Хайдеггер ни повторял, что речь идет о бытии, а не индивидуальном сознании, что он создает онтологию, а не антропологию, его «аналитика здесь-бытия» является еще одним вариантом субъективного идеализма.

Это видно уже потому, как Хайдеггер описывает первую априорную структуру *Dasein*, которая определяется как «бытие-в-мире» (*In-der-Welt-sein*). Это должно означать, что *Dasein* всегда конкретно, что оно не сводится к чистой мысли или беспредпосылочной трансцендентальной субъективности. Хайдеггер высказывает целый ряд соображений, с которыми нельзя не согласиться, скажем, что человек немислим без мира, с которым он соотносится, что его «бытие-в-мире» отличается от бытия камня или животного. Вода в стакане или спичка в спичечной коробке, действительно, иначе пребывают в мире, чем человек. Невыводимость мира из сознания человека также не вызывает сомнений.

Но все то, что говорит Хайдеггер против субъективного идеализма, приобретает совсем другой смысл, как только он «уточняет», что его учение не является ни идеализмом, ни «реализмом»³. По его мнению, невозможно доказать существование мира до и независимо от человека. Данный вопрос объявляется Хайдеггером «псевдопроблемой». Существование мира не вызывает никаких сомнений, ибо без него невозможно представить себе и *Dasein*.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 36.

² Там же, с. 34.

³ Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1979, S. 202—208.

Но мир лежит за пределами любых доказательств его независимого от мышления существования. Хайдеггер как феноменолог отказывается говорить о «вещи в себе».

Конечно, тут нет никакого преодоления идеализма: это хорошо известная субъективно-идеалистическая концепция, согласно которой человек и мир не существуют друг без друга, находятся в корреляции. У Гуссерля речь шла о том же, только он откровенно писал о своей позиции как идеалистической. Хайдеггер же претендует на то, что им снимается противоречие между противоположными философскими учениями.

Критика Хайдеггера по адресу предшествующих форм субъективного идеализма становится понятной, когда он пишет о том, что соотносительность человека с миром является прежде всего практической, заинтересованной, инструментальной, аффективной, но никак не чисто созерцательной, чисто гносеологической. Повседневное «бытие-в-мире» изначально «сподручно». Здесь Хайдеггер в чрезвычайно усложненной форме проводит в принципе верную мысль о примате практической деятельности, являющейся основанием любого теоретического познания. Однако сходство с марксизмом здесь весьма отдаленное. Подобные представления о примате «практической жизни» можно найти у многих представителей прагматизма, «философии жизни». Все они подвергают критике рационалистические представления, сложившиеся в рамках классической буржуазной философии XVII—XIX веков. Вообще отдельные положения различных философов легко узнаются в тех или иных параграфах «Бытия и времени»: учение Бергсона о времени, Кьеркегора и Шпенглера о страхе, герменевтика Дильтея, не говоря уж о Ницше и Гуссерле.

«Сподручные» вещи, по Хайдеггеру, имеют для человека смысл, будучи его возможностями действия. Порядок «внутримирских» вещей оказывается поэтому проекцией его возможностей. Мир есть поле деятельности Dasein, которое и придает «внутримирским» предметам смысл. Пребывая в мире, Dasein не находится в пространстве, но структурирует, организует пространственность мира. «Забота» выстраивает вещи по пространственному ранжиру. Скажем, очки, через которые человек смотрит на звезду, находятся в пространстве «заботы» куда дальше от него, чем сама звезда, имеющая смысл для него как поэта или астронома. Переживание смысловой дистанции, близости или удаленности предмета от сознания человека, становится на место свойств объективно существующего прост-

ранства. Следствием этого оказывается, что Dasein бестелесно, ибо тело есть лишь нечто «сподручное», один из инструментов «здесь-бытия», которое само по себе не находится, «не имеет места» в пространстве.

Если брать эти положения Хайдеггера (как и многие другие) вне контекста их идеалистической интерпретации, то они имеют определенное позитивное содержание. Действительно, люди могут по-разному переживать близость и удаленность предметов. Историки и этнологи свидетельствуют, что различные эпохи и культуры дают нам образцы отличающихся друг от друга типов восприятия пространства. Средневековый художник иначе осмысливал пространственные отношения, чем художник нового времени. А если осмысление было иным, то отличалось и восприятие.

Но из того, что пространство может по-разному восприниматься представителями различных культур и даже одним и тем же индивидом в зависимости, скажем, от его эмоционального состояния, совсем не следует, что человек сам организует порядок пространства. О различиях в восприятии у разных индивидов и в разных культурах мы можем говорить лишь потому, что имеется общая основа, поскольку в восприятиях любого человека отражается объективно существующее пространство. У Хайдеггера же происходит подмена реального пространства «пространственностью» переживаний человека, а «порядок возможностей» практических действий становится изначальным. Но, во-первых, формы деятельности и формы мышления человека определяются в конечном счете объективными характеристиками пространства, а, во-вторых, бестелесное хайдеггеровское «здесь-бытие», никак не может быть действительным агентом реального мира. Оно соотносится с предметами-смыслами, а не с реальными предметами.

Хайдеггер не так уж далек от истины, когда пишет о погруженном в хлопоты, вечно «озабоченном» человеке буржуазного мира, который все время что-то «предпринимает, осведомляется, выспрашивает, наблюдает, обсуждает, предназначает»¹. Все в его жизни организуется согласно практическим интересам, даже время: подъем, начало работы, перерыв, обед, отдых, сон и т. д. «В некоторых аспектах,— пишет английский философ и теолог Дж. Маккуори,— эта философская теория мира может ка-

¹ Heidegger M. Sein und Zeit, S. 56.

заться вполне соответствующей технологическому веку, ибо человек действительно трансформирует просто природный мир в мир, который во все большей степени становится сделанным человеком и в котором все рассматривается как сподручное человеческим заботам. Даже то, что остается от природы, становится парком, служащим целям развлечения»¹. В известной мере с такой характеристикой можно согласиться, но следует уточнить, что, во-первых, для Хайдеггера природного мира как такового вообще нет, а, во-вторых, практические интересы невозможно удовлетворить, если не учитывать реальных обстоятельств. А какие практические интересы могут быть у бестелесного «здесь-бытия»?

Для «преодоления» солипсизма Хайдеггер вводит в оборот еще два «экзистенциала»: «со-бытие» (Mitsein) и «со-здесь-бытие» (Mitdasein). Он подчеркивает, что «здесь-бытие» всегда открыто другим, что мы рождаемся уже помещенными в населенный другими людьми мир. Но подлинного преодоления солипсизма у Хайдеггера нет и быть не может. «Со-бытие» и «со-здесь-бытие» — это априорные структуры моего мира, которые никак не могут породить реального другого. Мое отношение с другим человеком, безусловно, невозможно без меня самого, но его нет и без действительно существующего alter ego.

В плане нашей тематики наибольший интерес в хайдеггеровском анализе существования и сосуществования человека с другими людьми представляет то, как философ описывает безличность погруженных в повседневность людей. Хайдеггер употребляет для обозначения этого феномена субстантивированное неопределенно-личное местоимение das Man. Мир повседневности есть вечная угроза всеобщего усреднения, отсутствия ответственности: все за все в ответе, все действуют и думают, но на деле — никто, ибо «всякий похож на всякого». Речь идет не о коллективном субъекте, а о стороне, модусе существования каждого «здесь-бытия». «Это совместное бытие, — пишет Хайдеггер, — настолько растворяет свое «здесь-бытие» в способе бытия «других», что «другие» еще больше исчезают в своей различности и выразительности. В этой неприемности и неуловимости разворачивается настоящая диктатура das Man... Мы наслаждаемся и развлекаемся, как вообще наслаждаются, мы читаем, смотрим и судим о ли-

¹ Macquarrie J. Martin Heidegger. Richmond Virginia, 1968, p. 16—17.

тературе так, как смотрят и судят вообще, но мы и отделим себя от «толпы», мы возмущаемся тем, чем вообще возмущаются. Среднее, будучи неопределенным и будучи всеми, хотя и не суммой всех, предписывает способ бытия повседневности»¹.

Хайдеггер претендует на то, что его анализ подлинного и неподлинного существования имеет онтологический характер, а потому относится к любому возможному бытию человека — во все времена, независимо от социального устройства. Но по отдельным замечаниям Хайдеггера (его указание на средства массовой коммуникации, общественный транспорт и т. д.) видно, что объектом его критики является, в первую очередь, городская цивилизация. Романтические и даже почвеннические рассуждения философа, идеализация им быта патриархального крестьянина или ремесленника и осуждение индустриально-технического мира не содержат ничего нового в сравнении с тем, что писали многие немецкие философы, писатели и поэты конца XIX — начала XX века. В Германии начала века еще сохранилась память о «старых добрых временах»; за 50—70 лет до появления «Бытия и времени» Германия была страной деревень, замков и небольших городов, в самой атмосфере которых оставалось, как писал Т. Манн, «нечто от духовного склада людей, живших, скажем, в последние десятилетия пятнадцатого века, — истеричность уходящего средневековья, нечто вроде скрытой душевной эпидемии», с подспудной душевной предрасположенностью к фанатизму и безумию².

Если бы Хайдеггер просто повторил за своими любимыми поэтами — Рильке и Георге, что «большие города обречены небесным карам», или, подобно таким философам, как Шпенглер, таким социологам, как Тённис, просто противопоставлял миру города, фабрик, машин и газет идиллическую жизнь средневековых общин, то он не сказал бы ничего нового. Подобные противопоставления имеются в его работах в избытке, но главное не в них. Хайдеггер пытался выявить те основополагающие установки европейского

¹ *Heidegger M. Sein und Zeit*, S. 126—127.

² См.: *Манн Т. Собр. соч.* В 10-ти т., т. 10, с. 307. О неизжитости этого прошлого и о том, каково было его влияние на духовную жизнь Германии после ее поражения в первой мировой войне, Т. Манн писал и в своем романе «Доктор Фаустус». Хотя биография героя романа — композитора Леверкюна — перекликается с биографией философа Ф. Ницше, нередкими в западной литературе являются и сравнения этого персонажа с автором «Бытия и времени».

мышления, которые создали этот неподлинный мир, настолько интегрировавший современного человека, что «теперь только бог может нас спасти», как говорил он в своем посмертно опубликованном интервью журналу «Шпигель»¹.

В поздних работах философа само бытие отворачивается от людей: одно за другим скрываются его измерения от взгляда европейского человека. В «Бытии и времени», напротив, подлинность и неподлинность являются результатом выбора каждого человека. Полная поглощенность «здесь-бытия» миром не является деградацией, ибо человек не занимал какого-то более «высокого» положения перед тем, как упасть в мир и раствориться в нем. Говоря об этом «падении» человека, Хайдеггер подчеркивает, что речь идет не о теологической или социологической теме: не об изначальной греховности потомков Адама и Евы и не о каком-то этапе развития общественной жизни. Возможность неподлинного существования, с его точки зрения, присутствует всегда, какие бы смены цивилизаций ни происходили. Меняются лишь формы проявления подлинности и неподлинности. Наслаждающийся всеми благами культуры человек все равно может действовать «как все», потерять себя в мире. Неподлинность является структурным моментом, возможностью «здесь-бытия». От нее нельзя избавиться, так же как от собственной тени. Повседневное «бытие-с-другими» является скольжением по поверхности, вращением в кругу уже данных, известных интерпретаций, переносимых и на самого себя. Это мир «молвы», «любезнайства», «двусмысленности», создающий иллюзию богатства духовной жизни. Поглощенность «публичностью», одинаковостью ведет к потере собственного лица, и у человека всегда есть «искушение» упасть в мир и раствориться в нем. Самоотчуждение, однако, не превращает «здесь-бытие» в механизм, автомат, «винтик». «Вихрь», влекущий человека в das Man, есть результат его собственного выбора. Возможность «падения» в мир и поглощения им является одним из модусов «здесь-бытия». Двумя другими являются «заброшенность» и «проект».

«Заброшенность» означает, что человек независимо от собственной воли обнаруживает себя уже помещенным в мир. «Помещенность» человека открывается каждому в его онтологической «настроенности» (онтически — это па-

¹ «Nur noch ein Gott kann uns retten». Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966.— Der Spiegel, 1976, № 23.

строения, эмоции). Мир и человек как бы созвучны друг другу. Скажем, печальное настроение открывает нам не только то, что мы печальны, но характеризует и сам мир. С точки зрения рационально-научного знания, слова поэта о «грустных полях» не имеют смысла. Очевидно, что это метафора, ибо поля не могут быть грустными, грустит только человек. Но подобные рассуждения предполагают разрыв целостного феномена «бытия-в-мире» на субъект и объект, психическое и физическое. А именно это отвергается феноменологической установкой. В «помещенности» человек всем своим существованием соотносится с миром, мир не существует до сознания, а слова поэта раскрывают одну из возможных «настроенностей» на мир.

Дж. Маккуори так комментирует данное положение: «Чувства поэтому не просто «в моем сознании». Они соотношены с тем, что находится за его пределами. На языке феноменологов мы можем сказать, что чувства «интенциональны», то есть что они направлены на действительное положение дел»¹. Настроения и чувства оказываются не состояниями сознания, а знаками того, что имеется в самом мире. Они не субъективны, поскольку приходят и уходят не по нашей воле. Они являются ключами ко всему «бытию-в-мире», характеризуя его в целом, раскрывая нам его в наиболее фундаментальных чертах. Чувство «заброшенности» является одним из таких ключей. Переживая ее, переживая то, что он «уже всегда» в мире, человек открывает и то, что его бытие есть совокупность возможностей и что выбирать среди них он должен сам. Другим онтологическим чувством, по Хайдеггеру, является тревога (*Angst*), к анализу которой мы еще вернемся.

Вряд ли есть смысл давать здесь обстоятельную критику экзистенциально-феноменологического учения об эмоциях. Совершенно очевидно, что в нем происходит онтологизация человеческих чувств (т. е. как бы вынесение их вовне, наделение ими бытия как такового). Если бы Хайдеггер не утверждал, что в «настроенностях» раскрывается мир, бытие в его фундаментальных чертах, можно было бы признать, что в его рассуждениях есть доля истины. Человек боится страшного, радуется радостному, ненавидит ненавистное, но всякий раз речь идет о страшном, радостном, ненавистном для него в данное время, а не о бытии. Человек наделен разумом, выделяет себя из окружающей среды и до тех пор, пока мыслит, не может полностью раст-

¹ *Macquarrie J. Existentialism. Harmondsworth, 1972, p. 160.*

ворять себя и мир в «настроенностях». Хайдеггер, во-первых, вслед за Гуссерлем проводит «феноменологическую редукцию», сводя бытие к осознанному, переживаемому бытию; во-вторых, он избавляется от того «балласта» рационализма, который мешал превратить феноменологию в откровенно антиинтеллектуалистическое направление философии. Не разум, не рефлексия открывают человеку его существование и основные свойства мира. Напротив, от разума, который неизбежно мыслит объективно, нужно избавиться, погружаясь в то или иное «онтологическое чувство».

Правда, Хайдеггер говорит и о «понимании», но имеется в виду вовсе не научное, рассудочно-дискурсивное понимание, объяснение. «Понимание» непосредственно связано у него с «проектом», с выбором, который опирается на допредикативное осмысление собственных возможностей. Само существование человека есть «понимание», которое определяется как «основополагающий модус бытия здесь-бытия»¹. Все «бытие-в-мире» есть поле понимания, мир выступает как всегда «уже понятый», истолкованный «немудрствующим видением», которое не имеет ничего общего с рациональным осмыслением. «Понимание» находит свое выражение в «обозначающей артикуляции» языка. Истолкование «приходит к слову», и наделенность речью становится у Хайдеггера еще одним «экзистенциалом», априорной структурой *Dasein*.

«Здесь-бытие» понимает свои возможности, «проектируя» себя, «забегая вперед» самого себя. Таково «подлинное существование», свободно выбирающее себя независимо от каких-либо закономерностей внешнего мира, поскольку как такового *внешнего* для «здесь-бытия» мира и нет. Возможности выбора всегда уже имеют какой-то смысл, уже поняты, истолкованы человеком. Лишенных смысла предметов вообще не существует, а то, что наделено смыслом, понимается в терминах «проектов», целей «здесь-бытия».

Три рассмотренных модуса «здесь-бытия»: «падение», «заброшенность» и «проект» — являются как бы тремя лицами одного и того же феномена, которому Хайдеггер дает имя «забота» (*Sorge*). «Бытие-в-мире», «здесь-бытие» и «забота» являются фактически различными названиями одной реальности — бытия человека. «Забота» характеризует его существование в целом. У Хайдеггера, конечно, были

¹ *Heidegger M. Sein und Zeit*, S. 142.

предшественники в подобном понимании «удела человеческого». Исследователи его творчества отмечают, например, повесть немецкого писателя конца прошлого века Г. Зудермана «Frau Sorge», в которой судьбой человека становится вечная забота. Можно вспомнить о том, как изображается забота в конце второй части «Фауста» Гете или образ «мрачной заботы» у Горация, которая сидит позади всадника и от которой он не может избавиться, куда бы ни ехал. Но помимо литературных источников пессимистическое понимание «удела человеческого» как непрестанной заботы связано с эпохой, когда Хайдеггер писал «Бытие и время». Тщетность всех усилий суетно живущего человека — таков один из лейтмотивов его философствования. Спасения «по ту сторону» индивидуального существования нет — будь оно раем той или иной религии или каким-то общественным идеалом. Мрачная героиня последних разделов «Бытия и времени», когда речь идет о «решимости» действовать несмотря ни на что, становится понятной только в сопоставлении с совершенно пессимистическим видением человеческой жизни. Позднее это мироощущение неоднократно воспроизводилось такими писателями, как Мальро, Камю, Сартр, и многими другими.

Три модуса «заботы» связываются Хайдеггером с тремя измерениями времени. «Проект» — выбор человеком самого себя — соответствует будущему, поскольку, «проектируя» себя, «здесь-бытие» все время забегает вперед самого себя. Прошлое — это «заброшенность» в мир и предоставленность самому себе. Наконец, в настоящем «здесь-бытие» принадлежит миру, озабочено окружающим.

Учение Хайдеггера о «заботе» оказало огромное влияние на многих психоаналитиков. Им был предложен новый язык для описания тех же феноменов, к которым обращался и психоанализ, с той, однако, разницей, что у него отсутствовал биологический редукционизм. Психофизиологические особенности человека связывались Хайдеггером с «экзистенциалом» «заброшенность»: те или иные моменты телесной или психической организации индивида предстают у него как возможности. Если они детерминируют извне действия человека, то речь должна идти о неподлинности существования, потере самого себя. Психоаналитики-экзистенциалисты увидели здесь достоверное описание некоторых неврозов. Они полагали, что Хайдеггер дает более глубокое и нередукционистское понимание тех же феноменов, к которым обращается психоанализ. Например, Хайдеггер пишет о влечении (Hang) и стремлении (Drang),

но показывает, что это не зависимые от инстинкта явления, а неподлинные модификации «заботы», иначе говоря, целостного существования. «Забота» онтологически им предшествует¹.

Как же возможно достижение подлинного существования? Ведь сам Хайдеггер подчеркивает, что самоотчуждение, декаданс, упадок никогда не приходят к концу сами. Напротив, все большая активность овладевает человеком, стремящимся заполнить собственную пустоту, что ведет к нарастающему растворению в банальности повседневного существования.

Подлинное существование начинается, по Хайдеггеру, с «тревоги». Соответствующее немецкое слово (*Angst*) означает, собственно, «страх», но Хайдеггер отличает его как онтологический страх от страха «оптического», обычного, обозначаемого термином *Furcht*. Понятие «тревога» хорошо передает лишь отличие первого от второго: обычно человек страшится чего-то конкретного, ему известного, угрожающего его достатку, здоровью, самой жизни. Иначе обстоит дело с онтологическим страхом, тревогой. Когда «здесь-бытие» полностью погружается в мир повседневности, отдает себя «диктатуре публичности», оно отворачивается от самого себя, бежит от собственных возможностей. «Здесь-бытие» страшится себя. Угроза исходит ниоткуда, пугает «ничто». Описание такого страха дает австрийский писатель Г. Мейринк в романе «Голем»: «Это ужас, рождающийся сам из себя, парализующий страх перед чем-то неосязуемым, что лишено всякого облика и разрушает все пределы нашего мышления... Все то же страшное, мучительное «ничто»: его нет, но своей ужасающей жизнью оно наполняет всю комнату»².

В «тревоге» ужасает «ничто», а не конкретные предметы и люди, весь мир теряет смысл. «Здесь-бытие» обнаруживает себя в полном одиночестве. Тогда исчезает власть «публичности», распадаются все привычные основания, мир ощущается чуждым и небезопасным. Но вместе с тем «здесь-бытие» пробуждается к подлинному существованию, к ответственности за собственные деяния. Это поворот к самому себе. «Здесь-бытие» открывается в своей уникальности и незавершенности как свободно проектирующее себя³.

¹ *Heidegger M. Sein und Zeit*, S. 237.

² *Мейринк Г. Голем*. Пг., 1920, с. 166.

³ В работе «Что такое метафизика?» Хайдеггер попытался сделать опыт «тревоги» исходным для всей своей онтологии.

Обратимся теперь еще к одному важному моменту хайдеггеровской фундаментальной онтологии — к анализу «временности». Учение Хайдеггера о «временности» непосредственно связано с концепциями Бергсона и особенно Гуссерля, лекции которого о «внутреннем восприятии времени» были изданы Хайдеггером. Соединив феноменологическую трактовку времени с кантовским учением о «схематизме» (по первому изданию «Критики чистого разума»), он полностью отрывает «временность» от объективного времени.

К «временности» Хайдеггер подходит через анализ конечности человека. Подлинное существование определяется им как «бытие-к-смерти». Завершенность, законченность становления означает и потерю себя. «Здесь-бытие» всегда «еще не», а с завершением его — «уже не». Поэтому бессмысленно говорить о смерти как «прекращении» (как о дожде), «свершении» (как о работе) или «исчезновении». «Бытие-к-смерти» означает, что смертность присуща самому бытию «здесь-бытия», это его модус, в котором оно раскрывается в своей подлинности. Экзистенциальный анализ смерти Хайдеггер отличает от биологического, медицинского, психологического и т. п. способов объективирующего понятийного исследования. Все они опираются на наблюдение смерти других — от статистики до богословских рассуждений о спасении души. У него же речь идет о собственной смерти каждого: за другого не умирают.

Человек умирает, никогда не будучи «завершенным», и в то же самое время он всегда достаточно стар, чтобы умереть. Смерть — не нечто, приходящее извне, это возможность самого «здесь-бытия», которое непрерывно «забегает» в будущее, то есть в смерть. Понимание собственной смертности совершает своего рода «внутреннюю революцию» в человеке, заставляя экзистенцию обратиться к собственным возможностям. Тревожное стояние лицом к лицу с небытием открывает собственное существование в его подлинности и свободе. Это свобода от иллюзий повседневности, «свобода-к-смерти».

Не останавливаясь на других рассматриваемых Хайдеггером «экзистенциалах» («совесть», «вина», «решимость»), можно коротко сказать, что подлинное существование связано у него с «проектом», выбором себя перед лицом смерти, принятием собственной виновности, решимостью действовать.

Как мы уже указывали выше, «проект», «заброшенность» и «падение» соответствуют трем измерениям времени. Единство будущего, настоящего и прошлого образует «заботу». Три измерения времени являются способами выхода за собственные пределы, трансцендирования. «Временность» есть априорная форма возможности появления всех феноменов, это «горизонт» мира. «Здесь-бытие» непрерывно выходит за собственные пределы, конституируя тем самым все «внутримирское сущее».

С анализом «временности» непосредственно связано учение Хайдеггера об «историчности» экзистенции. История как непрерывный переход от прошлого к будущему является миром событий, а не налично данного. Исторические события важны не сами по себе, а для человека, переживающего вновь прошлое. «Здесь-бытие» забегают вперед самого себя и одновременно выходит к прошлому, к тем возможностям, которые предоставляются ему прошлым. Принимая собственную виновность и решительно действуя, «здесь-бытие» принимает унаследованное как вечно повторяющуюся возможность. Оно выбирает себя и является свободно выбранной судьбой. Не выбирать «здесь-бытие» не может, так как оно конечно и смертно, виновно.

Живущий неподлинно бежит от собственной свободы и ответственности: в истории он видит поэтому однозначно определяющую его действия силу. Подлинное существование свободно принимает наследие прошлого как возможность. История не закончена. Только с концом света она станет чем-то «завершенным» и можно будет рассматривать ее независимо от проектов и целей, но тогда некому будет рассматривать. Пока же история является вечным повторением бывшего через интерпретацию, которую дает ему «здесь-бытие». Оно само исторично и определяет историчность всего сущего. Неподлинное понимание истории, напротив, пытается вывести собственную историчность из истории мира, растворяя свое существование в «фактах» истории, в «том, что происходит». В результате оно теряет себя и пребывает в «забвении» прошлого, ибо погружено в настоящее и растворяется в нем¹.

Беспредпосылочного, объективного способа видения исторических событий, считает Хайдеггер, не бывает. Историк отталкивается от собственных экономических, социальных, политических, религиозных теорий и пристрастий.

¹ Heidegger M. Sein und Zeit, S. 387—392.

Уже выбор того, что изучается, определяется целями, «проектами» историка. Прошлое определяется будущим, нет раз и навсегда установленного прошлого: оно постоянно переинтерпретируется историками. Получается «герменевтический круг»: прошлое определяет будущее, будущее определяет прошлое, «всякое истолкование должно уже прежде понять то, что должно истолковать»¹. Окружающий мир сведен Хайдеггером к смыслу, который накладывается на происходящее субъектом. Вещи доступны нам как смыслы, «бытие-в-мире» всегда уже осмысленно. Даже бессмысленность переживается как смысл. Мы истолковываем то, что уже нами понято. Поэтому «герменевтический круг» неизбежен и нужно не стараться преодолеть его, стремясь достигнуть объективно-безличного знания, а суметь «войти в круг».

Подобно тому как в первом разделе «Бытия и времени» пространство было сведено Хайдеггером к «пространственности», так в конце второго раздела объективное время сводится к «временности». Исток «временности» лежит в самом «здесь-бытии», а не во внешнем мире. Тот, кто пытается вывести время из объективных свойств реальности, пребывает в «падении».

Хайдеггер крайне далек в своих построениях от психоанализа, но с Фрейдом его роднит способ полемизирования с теми, кто не разделяет его воззрений. Для Фрейда несостоятельность аргументов его противников связана с тем, что они возражают лишь потому, что наделены неизжитыми «комплексами», которые психоанализ вскрывает. По Хайдеггеру, те, кто придерживается иных воззрений на место человека в мире, спорят с ним именно потому, что самое их бытие неподлинно. Спор, таким образом, исключается: учение Хайдеггера «защищено» от критических аргументов, которые, естественно, возникают у каждого, кто не склонен сводить весь мир к собственной субъективности. У немецкого философа Н. Гартмана были все основания писать о хайдеггеровской концепции как «эгоистической онтологии». Какими бы ни были намерения самого Хайдеггера, в «Бытии и времени» он не только не «преодолел» субъективизм, но довел его до предела. Весь мир оказался зависимым от индивидуального существования: выбирая самого себя, «здесь-бытие» выбирает и весь мир. Меняются смысловые отношения, а тем самым и сведенные к смыслам вещи.

¹ Heidegger M. Sein und Zeit, S. 151.

В начале нашего разбора учения Хайдеггера мы говорили о теологических корнях его философствования. Хотя богословские интерпретации человеческого существования отвергаются в «Бытии и времени» как неподлинные, автора этой книги роднит с религиозным мировоззрением само противопоставление подлинного и неподлинного, «временности» и времени, «пространственности» и пространства. Хайдеггер отвергает «профанное» видение пространства и времени как объективных и гомогенных, которым противопоставляются «священные», лежащие «в основании» пространство и время. Любое религиозно-мифологическое учение проводит разграничение этих двух областей. Противопоставление религиозно-мифологического («священного») и объективно существующего («профанного») оказалось в центре внимания позднего Хайдеггера.

Можно сказать, что в «Бытии и времени» ницшеанство соединилось у Хайдеггера с христианским пониманием мира. Христианская религия, в отличие от большинства других религиозно-мифологических систем, дает картину линейного, а не циклического развития. Хайдеггер отвергает витализм и космологизм ницшеанства, «вечное возвращение» дохристианских мифологий у него заменяет «бытие-к-смерти» — христианский апокалипсис, свернутый в «экзистенциал» индивидуального «здесь-бытия». Но сохраняются пессимистическая героика, активизм Ницше. «Забегание вперед», трансцендирование весьма сходны с «волей к власти». Индивид как бы навязывает миру свой порядок. Одного лишь усилия, выбора субъекта достаточно для того, чтобы изменить весь мир¹.

¹ К этому следует добавить, что рассуждения Хайдеггера о «решимости», о «судьбе» поколения, нации и т. п. находятся в связи не только с учением Ницше, но и с той трактовкой ницшеанства, какую оно получило в трудах «философов жизни» (особенно Э. Юнгера), подготавливавших идеологию немецкого фашизма. В своих ректорских речах Хайдеггер говорил о «судьбе» Германии, нашедшей свое воплощение в фюрере. Хотя Хайдеггер сотрудничал с нацистским режимом недолгое время и его философия не стала официальной философией нацистского режима, она была направлена против тех учений, которые противостояли иррационализму в философии и политике. Э. Кассирер писал о «философии жизни» и учении Хайдеггера: «Я не хочу сказать, что эти философские доктрины имели прямое влияние на развитие политических идей в Германии. Большая часть этих идей выросла совсем из других источников. Они имеют весьма «реалистические», а не «спекулятивные» цели. Однако новая философия на деле ослабляла и медленно подрывала те силы, которые могли бы оказать сопротивление современному политическому мифам» (*Cassirer E. The Myth of the State. New Haven and London, 1946, p. 298*).

Возможно, последующий отказ немецкого философа от многих положений «Бытия и времени» был связан с осознанием того, что на пути «решительного» действия, не считающегося ни с чем, кроме собственного «проекта», невозможно выйти за пределы субъективизма. Но именно концепция, изложенная в этой его работе, оказала решающее влияние на формирование экзистенциального психоанализа, который создавался такими философами, как Ж. П. Сартр, и группой психоаналитиков и психиатров, ведущей фигурой среди которых был Л. Бинсвангер. Перед тем как обратиться к возникшим в русле психоанализа экзистенциалистским теориям, необходимо дать самую общую характеристику воззрениям Ж. П. Сартра, экзистенциальный психоанализ которого также был следствием применения экзистенциалистской онтологии к психологии.

3. Феноменологическая онтология и психоанализ

Уже в работах Сартра по феноменологической психологии, написанных в 30-е годы, вырисовываются основные черты его учения о человеке и сознании. Эта концепция разрабатывалась и применялась им не только в философских трактатах и эссе, но и в романах, пьесах, политической публицистике, что способствовало, с одной стороны, широкой популяризации сартровского варианта экзистенциализма, а с другой — приводило к тому, что его воззрения часто рассматривались профессиональными философами как слабо обоснованная риторика. В частности, англоязычные философы долгое время расценивали Сартра в лучшем случае как писателя-моралиста, неспособного создать ясную философскую концепцию. Вероятно, именно

Позднее Хайдеггер писал, что он «ошибся», сотрудничая с нацистами, что это сотрудничество объясняется достаточно случайными обстоятельствами. Судя по всему, подобно многим другим националистически настроенным немецким интеллектуалам, он был обманут демагогией нацистов. На это обращает внимание К. Ясперс, достаточно хорошо знавший в то время Хайдеггера (*Jaspers K. Philosophische Autobiographie. München, 1977, S. 100—102*). Но «героический нигилизм» его философии имел слишком много общих черт с ницшеанским amor fati (любовь к року), а его рассуждения о «бытии-к-смерти» созвучны лозунгам немецких, итальянских и испанских фашистов. Волюнтаристическая героика и нигилизм — таковы практические следствия экзистенциализма Хайдеггера.

эта репутация Сартра способствовала тому, что американские психологи и психоаналитики, принявшие основные изложения экзистенциализма, в то же самое время всячески открещивались от французского философа, хотя иногда чуть ли не дословно его повторяли¹. Частыми были даже попытки свести всю его философию к его личному отрицательному эмоциональному опыту. «Если бы Сартр,— писал один из английских критиков его учения,— по причинам, которые пока что невозможно установить, не испытал в какой-то период своей жизни физическое ощущение тошнотворности существования, его ранняя философия была бы... куда более близкой здравому смыслу»².

Как бы философы-марксисты ни относились к сартровскому экзистенциализму, им никогда не приходило в голову сводить его к испытываемой его автором тошнотворности бытия. Философия Сартра — это детально разработанная система, опирающаяся на определенную философскую традицию. Главным ее источником послужила феноменология Гуссерля, соединяемая Сартром, с одной стороны, с неогегельянством и учением Кьеркегора, а с другой стороны, с французской традицией «рефлексивного анализа», восходящей к Декарту. Хотя Сартр весьма далек от рационализма, он заимствует от картезианской традиции многое: радикальный дуализм, стремление во всех подробностях описать индивидуальный опыт *cogito*. Если Хайдеггер, следуя кантовской традиции, пытался описать априорные возможности существования, то Сартр обращен, скорее, к опыту существования конкретного индивида, даже когда стремится представить такое описание как онтологию.

В центре внимания французского экзистенциалиста оказывается гуссерлевская идея интенциональности сознания. Сознание, утверждает он, не существует как особый «внутренний мир» человека. Исходя из этого, любой интроспективный (направленный внутрь) анализ объяв-

¹ Например, в предисловии Р. Мэй к избранным главам «Бытия и ничто» Сартра, изданным в США под названием «Экзистенциальный психоанализ», говорится об «ошибочности фундаментальных положений» Сартра. Но Мэй не может сформулировать свои возражения, так как принимает в качестве основополагающих принципов эти же «фундаментальные положения» (*May R. Introduction.— In: Sartre J.-P. Existential Psychoanalysis. Chicago, 1962, p. 1—9*).

² *Thody Ph. J.-P. Sartre: A Literary and Political Study. London, 1960, p. 12.*

ляется Сартром бессмысленным, так как сознание постоянно выходит за собственные пределы к вещам, в мир. Тем самым, полагает Сартр, он разделяется с идеализмом, который именуется им «пищеварительной философией». Субъективно-идеалистическая философия растворяла бытие в определениях сознания. Сартр радикализирует «антипсихологизм» Гуссерля, отрицает «имманентность» предметов сознанию. «Против пищеварительной философии, эмпириокритицизма, неокантианства, против всякого «психологизма» Гуссерль не устает утверждать, что вещи невозможно растворить в сознании, — пишет Сартр. — Пусть вы видите это дерево. Вы видите его там, где оно есть: на краю дороги, в пыли, одинокое и искривленное, под солнцем, в 20 лье от средиземноморского побережья. Оно не могло бы войти в ваше сознание, ибо оно иной, чем сознание, природы»¹. Таким образом, познаваемые вещи существуют вне сознания во всем многообразии своих качеств. Они не могут быть сведены к нашему сознанию, «прибавляющему» что-то к вещам. Сознание ничего к вещам не прибавляет, даже «вторичные качества» совершенно объективны. «Все происходит так, — пишет Сартр, — как если бы мы жили в мире, где объекты, помимо своих качеств теплоты, запаха, формы и т. д., имели качества отталкивающего, привлекательного, очаровывающего, полезного и т. д., и как если бы эти качества были силами, которые воздействуют на нас определенным образом»².

Может показаться, что Сартр создает до утрированности вульгарно-материалистическое учение. Все, что есть в сознании, происходит от объекта, обладающего «очаровывающими» или «отталкивающими» качествами. Но на деле никакого материализма у Сартра нет. Бытие феноменально: о какой-либо «вещи в себе» говорить, считает он, бессмысленно. Сартровская критика феноменологии Гуссерля связана с тем, что у последнего сознание субстанциально, обладает унифицирующим принципом, рефлексивным «трансцендентальным Я». По Сартру же, нет нужды говорить о «трансцендентальном Я», которое только затемняет «прозрачное» дорефлексивное сознание. «В сознании, следовательно, — пишет он, — все ясно и

¹ Sartre J.-P. Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité. — In: La Transcendance de l'Ego. P., 1965. p. 110.

² Sartre J.-P. La Transcendance de l'Ego. — In: La Transcendance de l'Ego, p. 42.

прозрачно: объект с характерной для него непрозрачностью находится перед сознанием, но оно, сознание, является чистым и простым сознанием бытия... таков закон его существования»¹.

Сознание не замкнуто в себе, это не монада Гуссерля, но открытое миру нерелексивное и спонтанное существование, ничем извне не обусловленное. Оно становится у Сартра сферой абсолютной свободы, так как «ничто не может воздействовать на сознание, ибо оно есть источник самого себя»². Сознание — это «безличная спонтанность», многообразие ничем не детерминированных актов. «Оно,— пишет Сартр,— определяет себя к существованию в каждый момент, так что ничего нельзя постичь до него. Таким образом, каждый момент нашей сознательной жизни открывает нам творчество из ничего, не новую установку, а новое существование. Есть нечто устрашающее для каждого из нас в уловлении этого неутомимого творчества существования, творцами которого мы не являемся»³.

В результате сознание оказывается у Сартра «очищенным» как от биопсихологических, так и социокультурных детерминаций, от любых внутренних структур, будь они априорными категориями рассудка Канта или интериоризованными формами деятельности. Сознание индивида, так сказать, сталкивается с бытием без всяких промежуточных инстанций. Это столкновение Сартр описал в романе «Тошнота»: все общественные интересы, ценности культуры, моральные законы, формы мышления уподобляются фиговому листку, прикрывающему отвратительную наготу бытия.

Проходящая через все творчество Сартра идея свободы непосредственно связана с таким пониманием сознания. Отбрасывая всякую мысль о внешней по отношению к сознанию необходимости: физического, социального, морального порядка,— он полагает в качестве единственного принципа человеческого существования свободный выбор. Но будучи освобожденным от любых определений, сознание рассматривается им как «ничто»: ни одно определение не принадлежит спонтанно выбирающему себя и становящемуся сознанию. Мир вещей («что») абсолютно противопоставлен этому «ничто». Как писал Л. И. Филиппов, свобода сартровского субъекта, творящего из ничего свою

¹ Sartre J.-P. La Transcendance de l'Ego.— In: La Transcendance de l'Ego, p. 24.

² Ibid., p. 64.

³ Ibid., p. 79.

экзистенцию, покупается дорогой ценой: он оказывается в негативном отношении к всеобщему нравственному закону, приобщаясь к которому каштовский индивид становится личностью, и к культуре, через усвоение которой сознание становится самосознанием¹. Об антикультурных, нигилистических тенденциях, присущих как раннему, так и позднему Сартру, часто писали советские и зарубежные критики экзистенциализма. Действительно, свободный индивид Сартра находится вполне «по ту сторону добра и зла». Сама ситуация столкновения сознания с бытием рассматривается как абсурдная, а осуществляемый выбор — как совершенно иррациональный. В художественных произведениях Сартра 30--40-х годов представлены, по словам Э. Мунье, «одинокие люди с их некомуникабельной свободой сражаться против слепого мира»², но вся эта борьба за подлинность ни к чему не приводит, она бесцельна и обречена на поражение.

На основе такого понимания сознания строится онтология Сартра. Это «феноменологическая онтология», поскольку описывается бытие сознания, а говорить о каком-либо внешнем для сознания бытии, по Сартру, совершенно бессмысленно. И хотя «Бытие и ничто» полемически заострено против субъективного идеализма, Сартр неизбежно становится на идеалистические позиции. Он пишет о «в-себе-бытии» как существующем независимо от человеческого сознания, но фактически это статичный, завершённый, неподвижный полюс сознания, обладающий, за исключением шарообразности, всеми характеристиками парменидовского бытия. Тождественность, равенство самому себе — такова характеристика «в-себе-бытия».

Человеческое же существование определяется Сартром как изначальное отрицание этого «в-себе-бытия», как «для-себя-бытие», которому совершенно не свойственна самотождественность и статичность. Это негативность, отсутствие какой-либо определенности, непрерывный выход за собственные пределы. «Для-себя-бытие» определяется как «нехватка», «недостаточность», неравенство самому себе. В данном смысле оно является «небытием», «ничто», вечно неудовлетворенным желанием, экстатическим ставлением, вожделением слиться с бытием, дабы обрести полноту и самодостаточность (стать богом). Но это вож-

¹ См.: Филиппов Л. И. Философская антропология Жан-Поля Сартра. М., 1977, с. 32.

² Mounier E. L'espoir des desespérés: Malraux, Camus, Sartre, Bernanos. P., 1950, p. 134.

деление всегда неудовлетворенное, ибо слияние «в-себя-бытия» и «для-себя-бытия» означает, по Сартру, смерть «для-себя-бытия», поэтому человек есть «бесполезная страсть».

Если воспользоваться гегелевским термином, Сартр описывает человеческое существование как «несчастное сознание». Отрицание становится определяющей характеристикой человеческой свободы, а свобода сводится к способности отрицать всякое наличное бытие, любую определенность, в том числе и собственное прошлое. Прошлое — это уже ставшее, «окаменевшее», сделавшееся чем-то. Человек же есть ничто, а потому он свободен. Свобода не связана с какими-либо природными, социальными или духовными характеристиками человека. «Человек, — пишет Сартр, — не есть вначале, чтобы затем быть свободным: нет различия между бытием человека и его «свободным бытием»¹.

Сартровская экзистенция не знает фаустовского мгновения, когда возможно прекращение становления. «Для-себя-бытие» выходит за собственные пределы в актах выбора. Человек абсолютно свободен в выборе самого себя, а вместе с тем и всего мира, поэтому он несет полную ответственность за свой выбор. Но какого рода эта ответственность, Сартр не пишет. Его моральное учение в «Бытии и ничто» сводится к тому, что не нужно заниматься самообманом и перекладывать ответственность за собственный выбор на других. Попытки предпослать какое-то положительное содержание акту выбора и провести границу между добром и злом, характерные для поздних работ Сартра, противоречили его изначальной совершенно вне- (или даже не-) этической экзистенциалистской антропологии. Единственной характеристикой акта выбора оказывается отрицание наличного состояния.

Такова в самых общих чертах концепция человека в феноменологической онтологии Сартра. Разумеется, многие ее положения мы здесь не рассматриваем, да в этом и нет нужды, поскольку в советской критической литературе имеется немало основательных работ, в которых подробно анализируются различные стороны сартровской философии². В данном случае нас интересует концепция «экзистенциального психоанализа», являющаяся своего

¹ Sartre J.-P. L'être et le néant. P., 1943, p. 61.

² См. книги и статьи М. А. Кисселя, В. Н. Кузнецова, Т. А. Кузьминой, М. К. Мамардашвили, Г. Я. Стрельцовой, Г. М. Тавризян, Л. И. Филиппова.

рода мостом между философскими и художественными произведениями Сартра и призванная обеспечить верное описание человеческого существования во всех его проявлениях, во всей его полноте. «Изучение экзистенциального психоанализа после прочтения художественных произведений Сартра подобно заглядыванию за занавес кукольного театра»¹, — пишет один из западных исследователей. Становится понятным, почему герои Сартра действуют так, а не иначе. Сталкиваясь с абсурдностью своего существования, они обнаруживают себя погруженными в «дурную веру», открывают свою автономность и свободу и действуют, сознавая всю полноту ответственности за содеянное. Как сказал бы христианин, спастись от греховности можно лишь прозрев, увидев всю глубину своего падения. Но наряду с экзистенциалистами-героями Сартр рисует и фигуры тех, кто бежит от свободы, отказывается от свободного выбора и обрекает себя на самообман и «нечистую совесть». Его биографические исследования о Жене, Бодлере, Флобере тоже являются непосредственным применением экзистенциального психоанализа, примерами того, как нужно понимать, по его мнению, человеческую жизнь в ее «конкретной тотальности».

Подобно тому как Фрейд предложил метод толкования сновидений, фантазий, поведения человека, согласно которому все они имеют глубинный смысл, Сартр тоже стремился создать метод расшифровки, позволяющий видеть за конкретными особенностями человека его экзистенцию во всей целостности. В психоанализе Сартр усматривал первую попытку создания науки, постигающей внутренний мир другого человека. Он называл фрейдизм «эмпирическим психоанализом», дабы отличить его от собственного «экзистенциального психоанализа», но вместе с тем признавал, что без фрейдовского психоанализа «экзистенциальный психоанализ» не был бы возможен.

Сартр дает лишь общие наброски своего метода, ибо, по его словам, экзистенциальный психоанализ еще не нашел своего Фрейда. Многие положения фрейдизма он считает совместимыми с собственным учением о человеке. Вместе с Фрейдом, пишет Сартр, он отвергает «великие объяснительные иды нашего времени — наследственность, образование, среду, психологическую конституцию»². Сартр видит определенное сходство между своим

¹ Barnes H. Humanistic Existentialism; The Literature of Possibility. Lincoln, 1959, p. 275.

² Sartre J.-P. L'être et le néant, p. 555.

учением о «первоначальном выборе» и фрейдовским либидо. По его мнению, «экзистенциальный психоанализ» сближает с фрейдизмом и то, что в обоих случаях имеется стремление рассматривать каждое действие человека как символ и расшифровывать его, стремление понять историю каждого индивида в «конкретной тотальности». Общим является также поиск некоего решающего события в детстве индивида, определяющего его последующее развитие. Сартра не смущает иррационализм Фрейда. И в том, и в другом случае имеется нечто, лежащее за пределами логики: единство существования мыслится как алогичное. Наконец, Сартр признает необходимость труда исследователя-психоаналитика: хотя самосознание и знание о самом себе непосредственно дашы человеку, концептуализация и анализ возможны лишь при взгляде извне. На этом сходство кончается, и Сартр посвящает ряд страниц критике фрейдизма. Обратим также внимание на то, что и там, где Сартр с Фрейдом соглашается, он толкует его весьма вольно¹.

Сартр не связывает решающую «кристаллизацию» в детстве индивида (Фрейд называет это событие «фиксацией») с сексуальностью, а если подобная связь им и намечается (например, при анализе детства Бодлера), то он расценивает ее как нечто вторичное. «Эдипов комплекс», с его точки зрения, есть проявление какой-то иной, более глубокой установки индивида. «Кристаллизация», считает он, может осуществиться вообще вне эмоциональной связи с другим человеком (как у Ж. Жене). К тому же, по Сартру, сознание, будучи свободным, никогда не является узником своей судьбы, заданной «первоначальным выбором». Жене перестает быть вором и становится писателем в результате спонтанного акта выбора. По Фрейду, напротив, освобождение от детских фиксаций без помощи аналитика невозможно. Они слишком глубоко вытеснены, человек не осознает подлинных причин и значения своих

¹ Это дало повод некоторым исследователям утверждать, что во времена написания «Бытия и ничто» Сартр просто не понял Фрейда (см.: *Descamps Ch. Les Existentialismes.* — In: *La philosophie au XX siècle.* P., 1979, p. 224—225). Но речь, видимо, должна идти не о непонимании, а о том, что Сартр ясно сознавал несовместимость основных положений психоанализа с собственным учением. Об этом пишет, в частности, С. де Бовуар (*Beauvoir S. de. La force de l'âge.* P., 1960, t. I). Вместе с тем Сартр видел и то, что некоторые идеи психоаналитиков вполне совместимы с экзистенциализмом. Последующая история как психоанализа, так и «экзистенциального психоанализа» это подтвердила.

поступков, желаний и помыслов. Тем более чуждой психоанализу является концепция «первоначального выбора», с помощью которой Сартр пытается объяснить «кристаллизацию».

Хотя Сартр использовал некоторые идеи фрейдизма для описания межличностных отношений (садизм, мазохизм и т. д.), общей осталась лишь установка найти за эмпирически наблюдаемыми поведенческими актами так сказать «фундаментальную реальность». У Фрейда речь идет о бессознательном психическом, причинно обуславливающим поведение и мышление индивида. Сартр подвергает критике фрейдовскую концепцию бессознательного, которая вступает в противоречие с его экзистенциально-феноменологическим учением, отвергающим любые факторы, способные причинно обуславливать сознание. Сартр не видит никаких оснований для постулирования инстанции, которая определяет приходящие в сознание субъекта желания и мысли, осознаваемые субъектом без понимания подлинного их смысла. Ведь тогда субъект обманывал бы себя относительно смысла собственного поведения. Психоанализ говорит в таком случае о некоей «лжи без лжеца». Получается, замечает Сартр, что сознание не понимает, что доносится до него из глубин бессознательного, но в то же самое время оно должно прекрасно это понимать — иначе совершенно невероятной становится концепция вытеснения и сопротивления. «Если мы отбросим язык и материалистическую мифологию психоанализа, то мы поймем, что цензор, чтобы заниматься своей деятельностью по различению, должен знать, что он вытесняет. Чтобы вытеснять что-либо, цензор должен выбирать тенденции, подлежащие вытеснению, а чтобы выбранные, он должен их себе представлять»¹. Действительно, цензура, согласно психоанализу, избирательно подавляет влечения: она не вытесняет, скажем, пессексуальные желания (сна, голода, жажды). Но главное, что непримлемо для Сартра — признание бессознательного как основного источника мотивов человеческого поведения лишает человека свободы и ответственности за собственные действия, является признанием существования какой-то силы, детерминирующей их.

Именно против детерминизма в психологии Сартр вел борьбу во всех своих работах по феноменологической психологии. Сознание «прозрачно», оно всегда наделяется осо-

¹ *Sartre J.-P. L'être et le néant*, p. 97.

знанием на дорефлексионном уровне. Поэтому-то «дурная вера» не является ни ложью самому себе, ни «ложью без лжеца». Лгать самому себе невозможно, и пребывающий в «дурной вере» человек, не желающий признать себя свободным, по сути дела, своей цели не достигает, пока его сознание продолжает действовать. Он может не осознавать ясно мотивов своих поступков, но в той или иной мере это осознание всегда имеется, и человек в каждый момент выбирает себя. На месте фрейдовского бессознательного у Сартра оказывается спонтанное дорефлективное сознание¹. В основе всех человеческих действий, согласно его концепции, лежит не бессознательная мотивация, а «первоначальный проект».

Под этим понятием Сартр понимает последнее, далее не редуцируемое основание, к которому можно прийти при анализе человеческой личности, изначальный сознательный выбор самого себя по отношению к бытию. Этот выбор и есть сама личность, это ее бытие. Сартр называет «первоначальный проект» «несубстанциальным абсолютом», «несводимой унификацией», лежащей в основе всех остальных решений и выборов, которые осуществляет субъект на протяжении всей своей жизни. Это как бы решение субъекта о том, как он будет писать собственную историю жизни. «Первоначальный выбор» идентичен свободе человека, и во всех последующих актах выбора будет воспроизводиться то, каким он осуществился впервые; это первое сознательное решение, принятое личностью по отношению к миру, и вокруг него происходит «кристаллизация».

Но в итоге Сартр приходит к поразительному результату. «Первоначальный выбор» оказывается тождественным бытию человека и осуществляется вместе с первым проявлением сознания. Он осуществляется еще в то время, когда нет ясного осмысления и постановки цели. То, что было выбрано изначальное, оказывается у Сартра даже не необходимостью, а судьбой, свобода исчезает. «В сартровской концепции свободы не остается ни грана свободы, — отмечает В. Н. Кузнецов, — ибо она есть такая деятельность, которая, по сути дела, ничего не выбирает и не

¹ Подробное сопоставление фрейдовской структуры «бессознательное — подсознательное — сознание» и сартровской структуры «нерефлексированное сознание — соучаствующая рефлексия — очищающая рефлексия» содержится в книге Л. И. Филиппова «Философская антропология Жака Поля Сартра» (М., 1977, с. 178—182).

проектирует свободно, т. е. с полным сознанием целей; поскольку же она проектирует и выбирает на основании целей, формулируемых ею самой, она, согласно Сартру, действует не самостоятельно, а является определенной изначальным выбором»¹. Да и сам Сартр вынужден был констатировать: «Свободный выбор, который делает человек из самого себя, абсолютно тождествен тому, что называют судьбой»².

Интересно, что практически у всех философов-экзистенциалистов парадоксальный скачок от абсолютной свободы к неумолимому року венчает здание философской системы. Но если у религиозных философов — Кьеркегора, Бердяева, Ясперса, Бубера, Унамуно — достаточно хорошо понятно, что имеется в виду под роком, то у так называемых атеистических экзистенциалистов — Хайдеггера, Сартра, Камю, Ортеги-и-Гасета — «поворот» от свободы к судьбе вдвойне парадоксален.

Учение о «первоначальном выборе» предлагается Сартром в качестве замены фрейдовского либидо и других моделей «последнего основания» для понимания человеческого существования. Сартр подвергает резкой критике те биографические исследования, в которых человеческая личность сводится к каким-то универсальным абстрактным законам. Психиатры, считает он, также слишком быстро удовлетворяются обнаружением общих структур в бреде больного, тогда как непонятым остается главное — «почему этот человек считает себя именно этой исторической личностью скорее, чем другой»³. Вместо того чтобы искать абстрактные законы, способные объяснить поведение всех людей и данной личности, Сартр предлагает обратиться к самой личности, «расшифровать» ее благодаря обнаружению «первоначального проекта». Он считает, что тем самым будет найдено не абстрактное, а конкретное. «Если мы признаем, что личность является тотальностью, мы не можем надеяться на реконструкцию ее через сложение и организацию различных тенденций, которые были нами в ней открыты эмпирически. Напротив, в каждом намерении, в каждой тенденции личность выражает себя полностью»⁴. Каждый конкретный эмпирический выбор выражает «первоначальный выбор» индивида в опре-

¹ Кузнецов В. Н. Жан Поль Сартр и экзистенциализм. М., 1969, с. 133.

² Sartre J.-P. Baudelaire. P., 1963, p. 224.

³ Sartre J.-P. L'être et le néant, p. 544.

⁴ Ibid., p. 548.

деленных обстоятельствах, каждая эмпирическая тенденция есть символическое выражение лежащей в фундаменте, столь похожей на судьбу тенденции. Так как самое фундаментальное желание человека — соединить «в-себе-бытие» и «для-себя-бытие», стать богом — нереализуемо, то в эмпирических ситуациях он желает обладать тем или иным модусом бытия.

Справедливо подвергая критике фрейдовское толкование символики сновидений, при котором она сводится к выражению бессознательных сексуальных влечений, Сартр приходит к мысли о том, что не может быть какого-либо универсального метода толкования символов в «экзистенциальном психоанализе». Он должен изменяться в зависимости от той личности, которая анализируется в данный момент. Но Сартр все же предложил свою «универсальную» методику трактовки символов.

«Универсальный ключ» к толкованию символов Сартр обнаружил в «психоанализе вещей», разработанном его современником и соотечественником Г. Башляром, и приспособил его к нуждам «экзистенциального психоанализа». Если человек есть то, чего он желает, что предпочитает, то необходимо понять природу этого предпочитаемого бытия. Скажем, если какой-то художник часто обращается к образам животных, то «экзистенциальный психоанализ», стремясь понять этого художника, требует понимания объективного смысла животного. В результате выяснения «объективной символики» каждой вещи формируется некое царство смыслов, которое стоит по ту сторону разделения на физическое и психическое. «Сартр онтологизирует в подлинном смысле внутренний опыт индивида, вынося его вовне, приписывая его характеристики внеположному бытию, — отмечает Л. И. Филиппов. — Реставрируется то самое «нутряное» отношение к миру, для опровержения которого задумывалась вся его феноменологическая концепция сознания. Мир становится антропоморфным. Вместо монотонной и бесцветной сетки естественнонаучных понятий «картины мира» перед человеком предстает красочный и рельефный — живописный океан бытия. Оживают вещи, и психоанализ вещей становится возможным. Натурфилософия досократиков, античный символизм и алхимический миф средневековья вступают в свои права»¹. Действительно, место понятий у

¹ Филиппов Л. И. Философская антропология Жан Поля Сартра, с. 188.

Сартра занимают метафоры, поскольку он переносит на объективную реальность повседневные переживания человека. В результате мир превращается в совокупность пуждающихся в расшифровке символов. Задачей «экзистенциального психоаналитика» оказывается скрупулезное сопоставление. А обнаружив, скажем, в творчестве какого-нибудь поэта частое повторение и корреляцию некоторых символов, Сартр пытается реконструировать его «фундаментальный проект», глубинное отношение к миру.

Возможно, в некоторых случаях подобное описание может способствовать пониманию творчества художника или поэта, но лишь как вспомогательное средство. Вряд ли основательно мнение Сартра, что мы можем очень много узнать о человеке по его гастрономическим вкусам, а тем более выяснить с их помощью какую-то фундаментальную установку по отношению к бытию. Символические значения объектов определяются для «экзистенциального психоаналитика» в соответствии с тем, какое место они занимают в связанной системе значений, которую представляет каждая биография. В каждом случае должно отыскиваться индивидуальное сочетание символов. Однако на место фрейдовской универсальной трактовки символов Сартр ставит собственную, не менее абстрактную трактовку. Символы выносятся им вообще за пределы внутреннего мира человека, и такие качества, как лихость, приятность или отвратительность, становятся объективными свойствами мира. Но если следовать сартровской концепции, то «экзистенциальный психоаналитик», сам специфическим образом понимающий мир и обладающий собственной системой символов, в принципе не имеет возможности рассматривать мир символов другого, а тем более устанавливать их общую значимость. Тут Сартр противоречит сам себе.

Еще большие сложности возникают, когда концепция «фундаментального выбора» переносится на психически больного человека. По Сартру, оказывается, что он еще в раннем детстве сам выбрал болезнь, что отрыв от реального мира, подмена реальности фантастическими сущностями явились результатом его сознательного решения. К тому же, исходя из методологии Сартра, невозможно определить, кто нормален, а кто болен: «проект» каждого уникален и переживается самим человеком, а такие определения, как норма и патология, имеют чисто внешний

характер¹. Позднее, как мы увидим, эти сартровские положения восприняли представители так называемой «антипсихиатрии».

Как мы уже отмечали, свой метод экзистенциального анализа Сартр применил при исследовании биографий Бодлера, Жене, Флобера. Правда, к тому времени он уже во многом отошел от своей первоначальной концепции: сартровский «гуманистический экзистенциализм» конца 40 — начала 50-х годов существенно отличается от концепции, изложенной в «Бытии и ничто», а с конца 50-х годов Сартр заговорил о себе как о марксисте. Но «экзистенциальный психоанализ» остался составной частью его «неомарксистской» доктрины. Предложенная Сартром антропология имеет мало общего с марксизмом. На это указывали не только марксисты, но и такие противники марксизма, как Р. Арон².

«Экзистенциальный психоанализ» Сартра долгое время не оказывал заметного влияния на психоаналитическую теорию и практику. К нему чаще обращались философы и литераторы (начиная с С. де Бовуар). Большая часть психоаналитиков-экзистенциалистов следовала за Хайдеггером, «экзистенциальная аналитика» (*Daseinsanalytik*) которого была превращена в «экзистенциальный анализ» (*Daseinsanalyse*) Л. Бинсвангером. Об этой трансформации речь пойдет в следующей главе. Но в 60-е годы именно сартровский вариант экзистенциального психоанализа стал определять основные черты такого движения, как «антипсихиатрия». Значительным было влияние Сартра и на тех философов, которые пытались переосмыслить психоанализ с позиций экзистенциальной феноменологии. Наибольший интерес здесь представляет концепция французского феноменолога П. Рикёра, попытавшегося соединить в своем герменевтическом учении феноменологическую концепцию сознания и «феноменологию духа» Гегеля. Несмотря на присущий этой концепции эклектизм, ибо Рикёру не всегда удается соединить несоединимое, его герменевтика является «последним словом» феноменологии относительно поднятых психоанализом проблем, в частности проблемы бессознательного психического³.

¹ Еще в своем первом романе «Тошнота» Сартр проводил противопоставление «нормального» мира и мира «больного», причем их характеристики явно имели тенденцию поменяться местами.

² Aron R. D'une Sainte famille à l'autre: Essais sur les marxismes imaginaires. P., 1969.

³ Ricoeur P. Le conflit des interpretations: Essais d'hermeneutique. P., 1969, p. 25—27.

Однако концепция Рикёра неприемлема для большинства психоаналитиков, потому что у него и у других философов-феноменологов психоанализ превращается в подсобное средство философского анализа. Как Сартр, так и Рикёр отталкиваются не от психоаналитической практики, а от поставленной еще Гуссерлем задачи — дать рефлексивное описание всех проявлений сознания. Принятие феноменологического метода как единственного способа описания психических явлений неизбежно ведет к солипсизму. Феноменолог всегда имеет дело с собственным сознанием, психоаналитик же стремится лечить сознание другого. Это обстоятельство делает феноменологический анализ в его чистом виде неприемлемым для практикующих психоанализ психотерапевтов и психиатров. Большим успехом среди них пользуются учения, созданные их коллегами, которые пытались создать на базе феноменологии и экзистенциализма философскую антропологию, способную дать теоретическое основание практике психоанализа.

Глава 3

От психоанализа к «экзистенциальному анализу»

Начало проникновения феноменологии и экзистенциализма в психологию и психиатрию достаточно сложно датировать, поскольку одновременно с разработкой Гуссерлем феноменологии как философской дисциплины последователи его предшественника в этом деле Ф. Brentano — К. Штумпф, А. Пфендер и др. уже выступали со специальными психологическими работами феноменологического толка. Один из ведущих представителей немецкого экзистенциализма — Карл Ясперс начинал свою деятельность как психиатр, и его работа «Общая психопатология» (1913) не зря считается первой попыткой феноменологического описания внутреннего мира больного. Затем появились работы Е. Минковского, В. фон Гебзаттеля, Э. Штрауса и ряда других психиатров, в которых была предложена целая программа пересмотра традиционных методов клинической психиатрии.

Но решающее значение как для становления феноменологической психиатрии, так и для экзистенциалистской реформы психоанализа имели труды Людвиг Бинсвангера (1881—1966), видного швейцарского психиатра и философа. В результате более чем полувековой деятельности им была создана философская и медицинская антропология, и поныне являющаяся основанием для экзистенциально-феноменологической психологии и психиатрии. Бинсвангер указал на возможность использования центральных понятий «Бытия и времени» Хайдеггера в психологии и клинической практике и дал первую формулировку «экзистенциального анализа» как философского фундамента психоаналитической терапии. Его работы получили широкую известность, а этапы эволюции его воззрений, длившейся несколько десятилетий, соответствуют важным переменам, происходившим не только в философии, психологии и психиатрии, но и в духовной жизни, интеллектуальной атмосфере стран Запада.

Л. Бинсвангер родился в семье врачей. Вслед за своим дедом и отцом он становится в 1911 году главой известно-

го санатория Бельвю в Кройцлингене, заведование которым он в 1956 году передал сыну. Он получил прекрасное медицинское образование в Лозанне, Гейдельберге и Цюрихе, работал ассистентом у знаменитого Э. Блейлера, учился у К. Г. Юнга, через которого в 1907 году познакомился с Фрейдом. С последним у него установились самые дружественные отношения, которым не мешали доктринальные разногласия. Бинсвангер был выдающимся психиатром, являлся действительным или почетным членом десятка медицинских академий, в 1956 году ему была вручена высшая для психиатра награда — медаль Крепелина. Его успешная профессиональная деятельность и специально-психиатрические труды, безусловно, заслуживают внимания историков медицины, психиатров, психотерапевтов. Но Бинсвангер выступал одновременно и как философ, и именно философские его воззрения служат для нас здесь предметом рассмотрения.

Целью Бинсвангера были поиск нового основания для психологической науки и психиатрической практики, преодоление кризиса современной психологии. «Болезнь» и «здоровье», «нормальность» и «ненормальность» — значение этих понятий в немалой степени зависит от понимания человека в целом, то есть от философского, а не специально научного подхода, видения. Поэтому, как писал один из исследователей творчества Бинсвангера, историю его попыток понять человека как в здоровье, так и в болезни следует рассматривать в свете того, как он использовал и развивал положения, обнаруженные им в философских учениях, классических и современных¹. Поэтому и мы обратимся прежде всего к его поискам соответствующей философской теории, чтобы затем охарактеризовать концепции, выдвинутые самим Бинсвангером.

1. От неокантианства к экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера

Людвиг Бинсвангер был одним из первых европейских психиатров, начавших применять психоанализ в клинике, несмотря на оппозицию к нему со стороны медицинского истеблишмента того времени (одним из виднейших оппонентов психоанализа был его родной дядя — Отто Бинс-

¹ Spiegelberg H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry: A Historical Introduction, p. 195.

вангер). Роль Л. Бинсвангера в пропаганде психоанализа в начале нашего века была довольно значительной, а в 1910 году он даже был выбран президентом швейцарского психоаналитического общества. Однако и в то время, когда Бинсвангер разделял основные положения психоанализа и пытался переубедить своих коллег-психиатров, он был далек от некритического принятия всех положений учения Фрейда. Психоанализ, по словам Бинсвангера, был вызовом не только предшествующей психиатрии, но и господствовавшим тогда философским представлениям о человеке. Проблема, которая стояла перед ним на протяжении всей жизни, заключалась в приспособлении психоанализа к идеалистической философской антропологии.

В психоанализе Бинсвангер видел прежде всего средство проникновения на уровень субъективных смыслов, верований и ценностей больного. В этой связи он приветствовал отказ Фрейда от физиологической интерпретации психических явлений, но полагал, что отход этот во фрейдизме не был доведен до конца. Хотя Фрейд оторвал психические процессы от физиологии высшей нервной деятельности, во-первых, он считал этот отрыв временным (с развитием естествознания он будет ликвидирован), а, во-вторых, сами психические процессы понимал как жестко детерминированные и порожденные инстинктивными влечениями. «Метапсихология» Фрейда видит во всех психических событиях проявление универсальных биологических «первичных» процессов. Мораль, искусство, религия предстают у него как иллюзорные порождения — через проекцию и сублимацию — инстинкта. Редукционизм Фрейда, естественно, вызвал возражения всех тех, кто отказывался видеть в высших творениях человеческого духа нечто исключительно производное от инстинктивных влечений.

В то же время психоаналитическая практика даже у самого Фрейда часто не соотносилась с энергетическими и механистическими моделями его «метапсихологии», напоминая процедуры «понимающей психологии». Задачу психоаналитика видели в том, чтобы помочь пациенту заново пережить вытесненные в бессознательное смысловые отношения (благодаря переносу на психоаналитика своих детских влечений), открыть скрытые от него значения. Учение Фрейда изначально содержало в себе противоречие между «пониманием» и «объяснением». С одной стороны, основоположник психоанализа в духе естествознания XIX века объясняет возникновение всех ведущих к неврозу конфликтов внешними по отношению к сознанию аген-

тами. Бессознательное описывается им как источник психической энергии. С другой стороны, Фрейд признает, что нам даны лишь психические проявления биологических импульсов, тогда как последние остаются непознаваемыми. Бессознательное объявляется познаваемым ровно настолько, насколько оказывает влияние на сознание. Упомянутый выше П. Рикёр не зря сравнивал фрейдизм с трансцендентальным идеализмом, поскольку реальность бессознательного устанавливается психоаналитиком «в том смысле, что оно «конституируется» совокупностью герменевтических актов, которые его расшифровывают»¹. Двойственность психоанализа послужила источником для истолкований его как в духе бихевиоризма, так и в духе экзистенциализма и «понимающей психологии».

Но возможность последней интерпретации психоанализа выявилась не сразу, тем более что в начале своей деятельности Фрейд в значительно большей степени был близок естественнонаучному материализму, чем в 20—30-е годы. В 10—20-е годы западные философы и психологи видели во фрейдизме учение, направленное на развенчание духовных ценностей и прямо противоположное разрабатываемой в это время «понимающей психологии». Главной целью ее сторонников была критика материализма в психологии, создание дисциплины, полностью независимой от естественных наук.

Именно этой программой субъективно-идеалистической критики научной психологии определялись и воззрения Бинсвангера в первые два десятилетия его научной деятельности. Еще в гимназии он с увлечением прочитал «Критику чистого разума» Канта, и поэтому не удивительно, что неокантианство стало исходным пунктом его поисков. Первые его работы находятся под влиянием той интерпретации психологии, которая была дана в трудах П. Наторпа, одного из виднейших представителей марбургской школы неокантианства. Согласно ей, в отличие от «объективирующих» естественных наук психология выступает как наука «субъективации», то есть особого рода реконструкции полученных в опыте данных. Бинсвангера не удовлетворяла, однако, абстрактность неокантианства, отсутствие в нем выхода к конкретному миру переживаний индивида. Но несмотря на то что от неокантианства он отошел, один важный его элемент остался у

¹ Ricoeur P. Conflict des interpretations: Essais d'hermeneutique, p. 108.

Бинсвангера навсегда — стремление дать описание априорных структур, делающих возможным само человеческое бытие.

Хотя «Общая психопатология» Ясперса привлекла внимание Бинсвангера и в целом получила у него положительную характеристику, он критически относился к выдвинутому в этой работе варианту теории «понимания», которое осмысливалось Ясперсом как «эмпатия», постижение через «вчувствование», «сопереживание». Значительная часть психических явлений, отмечал Бинсвангер, особенно психика душевнобольного человека, закрыта для эмпатии¹. В дальнейшем Бинсвангер неоднократно подчеркивал отличие собственной концепции от ясперсовской, хотя созданное им впоследствии учение об отношении «Я — Ты» множеством черт напоминает учение Ясперса об «экзистенциальной коммуникации». Опираясь на труды неокантианцев, Дильтея, Гуссерля, Бинсвангер подвергает критике ассоцианизм и механицизм. Целостность, уникальность, творческий и целевой характер человеческой деятельности не вмещаются в рамки «психофизики» — таков пафос уже первых статей Бинсвангера. Правда, сам он впоследствии вынужден был признать, что если о психических явлениях можно сказать лишь то, что они совершенно уникальны, индивидуальны, непередаваемы и т. д., то тогда необходимо вообще отказаться от психологии как науки.

Некоторые философы именно к этому и призывали. Скажем, французский философ А. Бергсон мог утверждать, что научная психология не дает нам истинной картины человека, а потому над ней должна надстраиваться интуитивная философия, дополняющая ее абсолютным знанием о внутреннем мире. Этим мог удовлетвориться философ-идеалист, но Бинсвангер был, помимо всего прочего, профессионалом-психиатром, и откровенно противопоставлять философское знание рационально-научному он не мог.

Поскольку феноменология, объявленная Гуссерлем «строгой» наукой, претендовала на то, что она закладывает основание всей совокупности наук, она не могла не привлечь внимания Бинсвангера. Он знакомится сначала с трудами Гуссерля и его последователей, затем в 1923 году встречается с самим Гуссерлем и на протяжении нес-

¹ *Binswanger L. Verstehen und Erklären in der Psychologie — Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, Ed. 127, 1927.*

кольных лет отстаивает в своих работах основные тезисы феноменологического учения. В идее интенциональности сознания он видит ключ к построению психологии, способной уловить мир субъективных смыслов. Объектом изучения психологии должны стать конституирующие предмет интенциональные акты: они делают мир таким, каким он выступает для субъекта. Но Бинсвангер не мог не видеть, что трансцендентальный идеализм Гуссерля ведет к солипсизму. Для психиатрии же принятие такой теории равно самоубийству: психиатр лечит не себя самого, а другого. Если другой человек является не более чем проекцией моего субъективного опыта, то любая возможность научного познания внутреннего мира другого человека становится проблематичной.

За пределы солипсизма Бинсвангер попытался выйти, опираясь на учение немецкого философа М. Шелера (1874—1928) о «симпатии». По Шелеру, душевная жизнь других людей постигается нами непосредственно и даже раньше, чем наша собственная. Шелер постулировал существование «внутреннего восприятия», которое и использовал Бинсвангер для построения независимой от естественного психологии. «Исходным пунктом этой психологии, — писал он, — более не являются тело и физические движения, которые «интерпретируются» или «эмпатизируются», но скорее мир первичных данных сознания, доступных для непосредственного видения»¹. Но и здесь перед Бинсвангером открылись непреодолимые проблемы. Избавившись от солипсизма, он оказался в достаточно странном для психиатра положении: если цели, интенции, эмоции другого человека даны каждому в непосредственном видении, то невозможно ошибиться при оценке намерений и эмоций другого человека. Однако не только психотерапевтическая практика, но и обыденный опыт говорят совсем о другом. От учения Шелера также пришлось отказаться, хотя позднейшее учение Бинсвангера о «любовном бытии-друг-с-другом», несомненно, связано с шелеровской философской антропологией.

Как отмечал один из западных исследователей экзистенциальной психологии и, в частности, творчества Бин-

¹ *Binswanger L. Einführung in die Probleme der allgemeine Psychologie. Zürich, 1922, S. 242.* Развита в этой работе концепция в 20-е годы была подвергнута критике Л. С. Выготским как вариант субъективного идеализма. См.: *Выготский Л. С. Исторический смысл психологического кризиса. — Собр. соч. М., 1978, т. 1, с. 310—311, 319—322.*

свангера¹, первый период его творчества имеет ярко выраженный консервативный характер. Подобно М. Шелеру, он видит в материализме (и в психоанализе) угрозу «абсолютным ценностям». В конкретно-историческом контексте тезисы об универсальности и идеальности ценностей морали и религии имели вполне определенное звучание. После первой мировой войны, потрясшей буржуазное общество, социалистической революции в России, революционных выступлений в Германии, Венгрии, Италии подобного рода «защита ценностей» в той или иной мере всегда имела и характер защиты социальных институтов буржуазного общества.

В поисках основания для психологической теории Бинсвангер проделал путь, тождественный главному направлению развития идеалистической философии первой трети XX века в Германии: от неокантианства он перешел к феноменологии, которую затем вслед за Хайдеггером переосмыслил как учение о человеческой экзистенции, а в конечном счете, как мы увидим, создал и собственный вариант философской антропологии.

С выходом в 1927 году работы Хайдеггера «Бытие и время» Бинсвангер, как ему показалось, нашел окончательное основание для психологии, ту доктрину, которая может стать фундаментом для его собственной философской антропологии и реформы психоанализа. Экзистенциализм Хайдеггера, считал Бинсвангер, вообще снимает проблему соотношения «объяснения» и «понимания». Хотя он был хорошо знаком с поздними работами Хайдеггера и неоднократно встречался с ним (последний визит Хайдеггера в Кройцлинген был незадолго до смерти Бинсвангера), философское учение швейцарского психиатра полностью определяется той интерпретацией, которую он дал «экзистенциальной аналитике» (*Daseinsanalytik*), разработанной в «Бытии и времени» Хайдеггера. Его собственная концепция получила название «экзистенциальный анализ» (*Daseinsanalyse*) и стала впоследствии руководством к действию для многочисленных последователей в Западной Европе и Америке. В 30-е годы Бинсвангер начинает переосмысливать основные положения психоанализа, пытаясь заменить «метапсихологию» Фрейда своим «экзистенциальным анализом».

¹ *Isenberg G. The Existential Critique of Freud: The Crisis of Autonomy. Princeton, 1976, p. 87—90.*

2. Критика фрейдизма

Прежде всего психоанализ неприемлем для Бинсвангера как учение, выводящее религию и мораль из инстинктивных влечений. Бинсвангер вспоминает о своей беседе с Фрейдом, который говорил так: «Человечество всегда знало, что оно обладает духом, я должен был показать, что имеются также инстинкты». Но когда Бинсвангер, воодушевившись словами Фрейда о духовности человека, стал говорить о несводимости религиозных феноменов к каким-либо другим, Фрейд ответил коротко: «Религия происходит из бессилия и страха детского возраста и раннего периода человечества» — и с улыбкой показал Бинсвангеру рукопись «Будущности одной иллюзии»¹.

Бинсвангер считал, что «только теоретически и абстрактно инстинкт и дух могут быть разделены... Если Ницше и психоанализ показали, что инстинктивность, особенно в форме сексуальности, выходит за свои пределы, чтобы достичь вершин человеческой духовности, то мы должны попытаться показать тот уровень, до которого, выходя за свои пределы, доходит духовность,— глубочайшие равнины «витальности». Мы должны, другими словами, постараться показать, как можно говорить о религиозной, моральной и эстетической жизни в тех сферах человеческого существования, которые до сих пор казались подвластными витальной и инстинктивной жизни»². Здесь сформулирована та задача, которую пытался решить Бинсвангер в своей философской антропологии: описать человеческое существование в его целостности, преодолевая биологизм Фрейда. Стоит сказать, что Фрейд относился к подобного рода устремлениям негативно, о чем свидетельствует его письмо Бинсвангеру, в котором он называет его «консерватором». Как отметил Дж. Нидлман, если бы Фрейд стал свидетелем дальнейшего развертывания «экзистенциального анализа» Бинсвангера, «то он, несомненно, нашел бы более сильные слова для этого «реакционного» движения назад к «духу»³.

Но Бинсвангер был критиком не только биологизма и пансексуализма Фрейда. Психоанализ его не устраивает по тем же причинам, что и любые другие «объясняющие»

¹ *Binswanger L. Freud and Magna Charta of clinical psychology.— Being in the World: Selected Papers of L. Binswanger. L., 1975, p. 173.*

² *Binswanger L. Über Ideenflucht. Zürich, 1933, S. 76.*

³ *Needleman J. Critical Introduction.— In: Binswanger L. Being in the World, p. 4.*

подходы к человеческому сознанию. В научных теориях, пишет он, «реальность феноменального, его уникальность и независимость поглощаются гипотетическими силами, влечениями и управляющими ими законами»¹. Антропология должна разорвать пути всех специализированных научных концепций человека и описать человеческое существование в его целостности. Фрейд же сводит экзистенцию человека, ее личностный характер к гипотетическим универсальным законам. Но если брать в скобки личность и коммуникацию между личностями, отмечает Бинсвангер, то непонятым становится, скажем, стремление ученого познавать истину — не к удовольствию же во фрейдовском смысле он стремится. С объективацией, разложением личности на гипотетические «Оно», «Я» и «Сверх-Я» она «выводится за пределы подлинного бытия, а именно экзистенции, удушается онтологически и антропологически»². Антропология, считает Бинсвангер, не должна слепо следовать за наукой, а видеть в самой научной деятельности один из модусов экзистенции наряду с религией, моралью, искусством, которые несводимы друг к другу и невыразимы с помощью понятий, взятых из другого «региона существования».

На основе психоанализа такая антропология построена быть не может. Желания рассматриваются в нем не как носители субъективных смыслов, а как результат воздействия сохранившихся в бессознательном вытесненных детских влечений. Человек оказывается не творцом своего будущего, а однозначно связанным с тем, что было с ним в прошлом, в детстве, причем сам он этого не осознает. Мотивы поведения лежат за пределами свободного выбора человека, а связь между мотивом поведения и самим поведением описывается Фрейдом в физикалистской терминологии.

Бинсвангер отвергает сам принцип каузального объяснения психических явлений, ибо субъективный смысл и причинность, по его мнению, исключают друг друга. Отсюда Бинсвангер делает и ряд важных для своей концепции выводов. «Объективистские» концепции не дают истинного понимания душевной жизни невротика. Опыт индивида не должен сводиться к научным понятийным конструкциям, а интерпретироваться в его собственных терминах. Субъекту, в том числе и душевнобольному, да-

¹ *Binswanger L. Freud's Conception of man in the light of anthropology.— Being in the World, p. 157.*

² *Ibid., p. 172.*

но то, что ориентирует его в мире, «возможности», которые им реализуются, определенная настроенность. Поэтому, сколь бы странным ни казался мир того или иного человека, он всегда должен быть понят как осмысленный через осознание нужд, забот, тревог, эмоций этого человека. В нем всегда присутствуют внутренние пространство и время, специфическая окраска, настроенность на других людей. Нет реальности для всех одинаковой и в этом смысле «нормальной», как полагают традиционная психиатрия и вслед за ней психоанализ. Мир безумца — осмысленный мир, даже если это не наш смысл. Это «его собственный мир», который нужно понять психиатру. Фрейд же сводит настоящие смыслы, то, как сейчас конституирует свой мир пациент, к его прошлому, к вытесненному в бессознательное. Поэтому Бинсвангер отвергает и фрейдистскую интерпретацию сновидений: интерпретироваться должно именно «явное» содержание сновидения — за ним не скрывается какое-то скрытое, вытесненное в бессознательное содержание. Сны вовсе не обязательно являются исполнением желаний, как полагал Фрейд, в них имеется столько же типов активности, как и в бодрствовании.

Смысл, по Бинсвангеру, есть способ, которым вещи нам являются, открываются как таковые, необходимый контекст любого отношения к миру. Поэтому бессознательный смысл для него — *contradictio in adjecto* (противоречие в определении). Сторонники психоанализа всегда подчеркивали, что Фрейд не просто открыл наличие бессознательного психического: о нем, в принципе, знали или догадывались и раньше. «Теперь понятно, — пишет один из ортодоксальных фрейдистов, — что Фрейд открыл не бессознательное, но ту силу, которая держит нас в своей власти, нам неизвестной, в состоянии несвободы, не давая нам делать, видеть, думать то, что мы хотим делать, видеть и думать. Другими словами, это была *динамическая сила* бессознательной части нашего психического аппарата, которую открыл Фрейд, а не само бессознательное»¹.

Бинсвангер не отказывается совсем от идеи о бессознательном психическом, но он отвергает вышеуказанную его трактовку. Неосознаваемое психическое признается всеми феноменологами, но речь у них идет фактически о том, что Фрейд называл подсознательным: какой-то фено-

¹ *Zilboorg G. Sigmund Freud: His Exploration of the Mind of Man. New York — London, 1951, p. 20.*

мен находится в фокусе сознания, в то время как остальное образует горизонт и является потенциально осознаваемым. Бинсвангер отрицает динамическую силу бессознательного, его связь с биологически определенными влечениями, его энергетическую трактовку. Неприемлемо для него и то, что бессознательное есть резервуар детских вытесненных влечений, и это потребовало соответствующего переосмысления понятий «вытеснение», «цензура» и т. д. В концепции Бинсвангера отрицается причинная связь между мотивирующим значением, лежащим за порогом сознания, и осмысленным действием индивида, а также то, что принцип удовольствия является единственным мотивирующим фактором человеческого поведения. «Религиозный модус экзистенции человека, — пишет он, — объясняется страхом и беспомощностью ребенка и дикаря... этический модус — компульсией, интроекцией, эстетический — удовольствием от прекрасного подобия и т. д.»¹. Но идея долга, возражает Бинсвангер, невыводима из утилитаристских соображений или запретов, на что указал еще Кант, вопрос о совести не решить простым указанием на интроекцию отцовского образа. Бинсвангер совершенно справедливо считает, что фрейдизм здесь самым примитивным образом сводит высшие проявления человеческого сознания к тому, что сознанием не является.

Но критика психоанализа, данная Бинсвангером, является критикой с позиций идеализма и телеологизма. Он исходит из экзистенциалистского представления о свободном выборе, об экзистенции, проектирующей саму себя. Обусловленность настоящего прошлым, причинность понимаются им как результат самоотчуждения свободной экзистенции, которая превращает саму себя из возможности в необходимость, в предмет, часть объективного мира. Это то, что все философы-экзистенциалисты считали неподлинным существованием. Критика Бинсвангера направлена на слабое место в учении Фрейда, поскольку тот понимал причинность метафизически, как предопределенность и свел высшее к низшему. Но сам Бинсвангер полностью отказался от причинности. Кроме того, следует отметить, что хотя учение Фрейда о соотношении сознания и бессознательного неудовлетворительно, ибо метафизически отрывает их друг от друга, сводит бессознательное к инстинктивным влечениям, но вместе с тем в нем поставлена

¹ *Binswanger L. Freud's Conception of man in the light of anthropology.— Being in the World, p. 175.*

проблема бессознательного психического и динамики соотношения осознанного и неосознанного в мотивации человеческого поведения и мышления. Бинсвангер же всю эту проблематику практически устраняет.

Критика Бинсвангером фрейдизма была связана не только с перетолкованием «метапсихологии» психоанализа, но и с некоторыми реальными проблемами психологии и психиатрии. В частности, Бинсвангер имел дело не столько с невротиками, сколько с больными маниакально-депрессивным психозом и шизофренией, что требовало решения новых специально-медицинских вопросов. Но основная тенденция его критики заключается в отрицании не только механистических схем Фрейда, но и научной психологии как таковой.

3. «Экзистенциальный анализ»

Бинсвангер считал, что с появлением «Бытия и времени» задача философского обоснования антропологии в общих чертах решена: на основе «экзистенциальной аналитики» должен быть создан «экзистенциальный анализ». Это будет общая антропологическая теория, которая может служить основанием для всей совокупности наук о человеке. Правда, у Бинсвангера наблюдались определенные колебания. В большинстве своих книг и статей он придерживается этого замысла, но в главной своей работе по философской антропологии — «Основные формы и познание человеческого существования» (1942) — он попытался дополнить онтологию Хайдеггера и полемизирует с ним. В последующих работах он практически не использует тех положений, которые были им выдвинуты в этом огромном по объему трактате, и вновь возвращается к хайдеггеровской аналитике. Поэтому мы сначала остановимся на тех идеях, которые проходят сквозь все работы Бинсвангера начиная с 30-х годов, а потом обратимся к философской антропологии «Основных форм...».

Человеческое существование было понято Хайдеггером как «забота» в единстве трех ее модусов, соответствующих трем измерениям времени. Подлинное существование связано прежде всего с будущим, с трансцендированием собственных пределов. Если эта открытость будущему исчезает, то человек объясняет все происходящее с ним как причинно обусловленное прошлым, а не его собственными проектами и целями. Если доминирует модус, соответ-

вующий настоящему времени, то человек «падает» в *das Man*, обезличивается.

Примерно так понял Хайдеггера Бинсвангер. Ему возражали впоследствии, что такое прочтение «Бытия и времени» упрощает и искажает мысль Хайдеггера, который также возражал против прямого перенесения его онтологических «экзистенциалов» в антропологию.

Что же привлекло Бинсвангера в хайдеггеровских построениях? Он обнаружил, что многие его пациенты перестают воспринимать окружающий мир и собственное существование в становлении, не видят их возможностного характера и конструируют такие «картины мира», в которых все статично, действительно, закончено. То, что Хайдеггер называл неподлинностью, у Бинсвангера становится определяющей характеристикой душевного расстройства. Психическая болезнь — это высшая степень неподлинности, так как свободный выбор максимально затруднен здесь для человека. Он живет в мире компульсивных (навязчивых) действий, какие-то внешние, чуждые, страшные силы владеют его сознанием. Нарушается целостность существования, модус «заброшенности» доминирует над всеми остальными. На основе онтологии Хайдеггера, считает Бинсвангер, становится понятной глубинная сущность того, что изучает психиатрия.

В статье «Экзистенциальная аналитика Хайдеггера и ее значение для психиатрии» он пишет: «Этим указанием на базисную структуру экзистенции как бытия-в-мире Хайдеггер дает в руки психиатра ключ, с помощью которого он способен, будучи свободным от предрассудков любой научной теории, принимать и описывать исследуемые им феномены в их полном внутреннем содержании»¹. Человеческое существование было понято Хайдеггером как трансценденция, выхождение за собственные пределы. Тем самым он заложил, по мнению Бинсвангера, и основы психиатрии, поскольку трансцендирование можно считать главной характеристикой психического здоровья.

Онтология Хайдеггера, продолжает Бинсвангер, решает старый спор психологов и психиатров по поводу психофизиологической проблемы. Одни из них рассматривали психически больного человека просто как больной организм, другие сводили психические нарушения не к биохимическим изменениям, а к нарушению коммуникации

¹ *Binswager L. Heidegger's analytic of existence and its meaning for psychiatry.— Being in the World, p. 206.*

с другими людьми. Уже это показывает, пишет Бинсвангер, «насколько важным является для психиатрии вопрос о том, чем являются человеческие существа»¹, поскольку без концепции, дающей целостное понимание человека, психология и психиатрия не смогут преодолеть картезианского дуализма.

Разделение телесного и духовного, по мнению Бинсвангера, снимается в онтологии Хайдеггера. В рамках аналитики *Dasein* телесность человеческого существования не отрицается, она рассматривается как «заброшенность». Здесь человек ситуационно определен, фактичен, а потому подвергается воздействию извне. Но эти воздействия не являются необходимыми законами, определяющими поведение человека, они принимаются человеком не иначе, как возможность выбора. Человек свободен потому, что он сталкивается с единственной «необходимостью» — все время выбирать; он обречен быть свободным.

Психиатрия, утверждает Бинсвангер, должна учиться рассматривать человека и его существование по-новому, в их целостности. Для обозначения функционального единства всех модусов он предлагает древнегреческий термин *koínonia* (соучастие, союз, общность). О нарушении такого единства и свидетельствуют невротические симптомы. То, что люди вообще *могут* стать невротиками, пишет он, «является знаком заброшенности экзистенции и ее возможного падения, короче говоря, знаком ее конечности, ее трансцендентальной ограниченности и несвободы»². Осознавая себя «заброшенным», человек должен тем не менее выбрать самого себя. Отказ от выбора ведет к неподлинному существованию, а в предельном случае — к неврозу.

Когда речь идет о неврозах и психозах, считает Бинсвангер, «мы сталкиваемся с модификациями фундаментальных, или сущностных, структур и структурных связей бытия-в-мире как трансцендирования»³. Эти модификации, продолжает он, имеют различный характер. Скажем, при психозах обнаруживаются две формы «бытия-в-мире»: в одной из них происходят неупорядоченный «полет идей», «прыжки», «завихрения», существование как бы поверх-

¹ *Binswanger L. Heidegger's analytic of existence and its Meaning for psychiatry.— Being in the World, p. 209.*

² *Ibid., p. 218.*

³ *Binswanger L. The existential analysis school of thought.— In: Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology. Ed. by R. May, E. Angel and H. Ellenberger. N. Y., 1958, p. 194.*

ностно, с переходами от эйфории к депрессии (маниакально-депрессивный психоз); в другой форме экзистенция как бы усыхает, сжимается, а одновременно с ограничением поля возможного опыта происходит ее приземление, «обмирщение».

В трансцендировании, пишет Бинсвангер, человек выходит за свои пределы, к миру. Его сознание в этом смысле всегда есть «сознание о чем-то», и самим актом трансцендирования конституируется как мир, так и он сам. При таком подходе «преодолевается фатальный дефект всей психологии и расчищается дорога для антропологии, если понимать под фатальным дефектом дихотомическую теорию мира как субъекта и объекта»¹. Учение о «бытии-в-мире» должно вернуть человека к реальности, существующей до разделения на субъект и объект. Неврозы и психозы являются специфическими способами трансцендирования, конституирования мира и самих себя. Отклонение от нормы означает создание новой «нормы». Маниакальная «норма», например, является общей для всех «миров», конституируемых маниакальным сознанием. Психотик живет в своем собственном осмысленном мире.

Таким образом, заключает Бинсвангер, все описываемые психоанализом невротические явления получают новое измерение: не какие-то прошлые события, детские фиксации и идентификации обуславливают невроз. Сами фиксации и идентификации происходят из-за того, что «бытие-в-мире» данного пациента обладает особой «конфигурацией», формирующейся еще в детстве. Поскольку экзистенция ограничена, какой-то один модус существования становится доминантным и суживает горизонт мировосприятия. В результате либо происходит сведение всех модусов к одному-единственному, либо возникает резкое противоречие между различными сторонами человеческого существования. *Koinonia* распадается.

Бинсвангер приводит ряд форм такого разрушения целостности личности (истории болезни «Ильзе», «Люлы Фосс», «Юрга Цюнда», «Эллен Вест»). И всякий раз он видит задачу психиатра не в том, чтобы «локализовать какой-то единичный психический симптом в мозгу», а, в первую очередь, в том, чтобы «спросить, где и как локализовать фундаментальное психическое расстройство, которое узнается в изменении бытия-в-мире»². Симptom, по

¹ *Binswanger L. The existential analysis school of thought.— In: Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology. Ed. by R. May, E. Angel and H. Ellenberger. N. Y., 1958, p. 193.*

² *Ibid.*, p. 213.

Бинсвангеру, является выражением изменения тотальной формы бытия человека, всего стиля его жизни. Причину же заболевания он видит в изначальной узости возможного горизонта опыта данной экзистенции, что приводит в дальнейшем к неспособности осмысливать многие феномены, составляющие мир человеческого существования. Они остаются, так сказать, за горизонтом и выступают как бессознательное, как то, что не осознается, но действует, вызывая тревогу, страх, навязчивое поведение.

Одновременно происходит и отрыв духовного измерения человеческой экзистенции от телесного. Идеальное существование, идеализированный мир противопоставляется низменному миру, в который «заброшен» индивид. На примере «Эллен Вест» Бинсвангер показывает, как совершается полное отрицание социального мира и даже собственной физической конституции, которые пациентка не желает считать своими. Им противопоставляется совершенно недостижимый идеал, а каждая неудачная попытка достигнуть идеального состояния только усиливает отрицание. Отказ от принятия своего «заброшенного» в определенный телесный и социальный мир существования, постановка неосуществимых целей приводят «Эллен Вест» к неврозу, переходящему в психоз, и к самоубийству.

Итак, Бинсвангер сводит причины невротических симптомов к своеобразию «конфигурации» «бытия-в-мире» того или иного человека (некоторые западные интерпретаторы называют эту «конфигурацию» «экзистенциальным априори»). Первопричиной заболевания считается то, что пациенты конституируют мир лишь через один модус экзистенции. В результате «смысловая матрица», «видение мира» ограничиваются, другие модусы становятся действующими «из-за горизонта видения», перестают рассматриваться как возможные экзистенции. Откуда берется у пациентов именно такая «конфигурация» «бытия-в-мире», Бинсвангер не отвечает. Речь идет, по всей видимости, о чем-то сходном с «изначальным выбором» Сартра. Индивид, правда, может изменить эту «смысловую матрицу», и задача психиатра состоит в том, чтобы помочь пациенту расширить «горизонт видения».

Нетрудно заметить, что, несмотря на все уверения Бинсвангера в том, что он следует за Хайдеггером, его прочтение «Бытия и времени» во многом расходится с замыслами автора этой работы. У Хайдеггера нет речи о том, что «заброшенность» есть совокупность физиологических характеристик человека, а, по Бинсвангеру, индивиду вуж-

но считаться с ними, ибо неприятие своей фактичности может привести к болезни. Постоянно говоря о человеческом бытии на языке экзистенциализма, Бинсвангер-психиатр вынужден вместе с тем делать ударение на том, что имеются не только возможности, но и практически неизменная действительность. Телесная конституция человека реальна, это некая предзаданная сущность, и «решимость» выбрать себя иным, чем есть на самом деле, мало что может здесь изменить. Неподлинное существование часто интерпретируется им как отказ от своей определенности, бегство от нее в идеализированные миры. В данном отношении Бинсвангер значительно более реалистичен, чем Хайдеггер или Сартр, но сам он постоянно пытается избавиться от этой предписываемой как врачебной практикой, так и здравым смыслом позиции. Отсюда неустанно повторяемое им положение о том, что в конечном счете сам пациент выбирает себя в качестве больного.

Врачебная практика Бинсвангера часто вступала в противоречие с экзистенциалистской догмой. Но если это противоречие не осознавалось Бинсвангером, то уже к концу 30-х годов он пришел к выводу, что предложенный экзистенциалистской философией образец подлинного существования не оправдал возлагаемых на него надежд.

4. «Бытие-друг-с-другом»

Вопрос о подлинном существовании находится в центре внимания всех философов-экзистенциалистов. В истории философии было несколько периодов, когда громко раздавались голоса мыслителей, заявлявших, что их не интересуют космология и теория познания, что философия должна давать ответ на те вопросы, которые ежедневно возникают перед любым человеком — прежде всего, вопросы этического плана: что я должен делать? как мне жить? и т. п. Ответы предлагались различные, но не вызывает сомнений тот факт, что отход философов от онтологических и гносеологических систем, поиск истины в собственном внутреннем мире были характерны для переломных эпох в истории человечества, когда терпели крушение казавшиеся вечными социальные институты и религиозные верования. Ф. Энгельс, отмечая сходство двух эпох «всеобщего разложения» — конца античной цивилизации и капиталистического мира, писал о людях, отчаявшихся изменить что-либо в реальном мире, ищущих «вза-

мен него освобождения духовного, утешения в сознании, которое спасло бы их от полного отчаяния»¹.

То, что экзистенциализм возник как отражение социального, политического и духовного кризиса буржуазной цивилизации, не отрицают и далекие от марксизма западные авторы. Как писал один из них, «экзистенциализм находит аудиторию и приверженцев там и в то время, когда индустриализированная страна глубоко потрясена, важные социальные вопросы требуют решения, а агонизирующие люди, поставленные спиной к стене, должны переосмыслить все свое мировоззрение»². Но это переосмысление предшествующих философских систем и места человека в мире осуществлялось экзистенциалистами таким образом, что все «важные социальные вопросы» оказались сведенными к переживаниям индивида. Социальный мир был противопоставлен им и объявлен «неподлинным». Человек существует подлинно в радикальном одиночестве — к такому выводу пришли философы, для которых стоящий лицом к лицу с богом, собственной смертью или абсурдом человек стал единственным предметом философии.

«Экзистенциальная коммуникация», то есть подлинное общение «Я» и «Ты», стала своего рода пробным камнем экзистенциализма. Практически все принадлежащие этому направлению философы приложили невероятные усилия с целью преодоления исходного для них тезиса об уникальности и непостижимости экзистенции. Данный тезис выдвигался ими против «объективирующих» наук, превращающих неповторимого индивида в вещь среди вещей. «Человек как целое не объективируем, — пишет Ясперс. — Насколько он объективируем, он есть предмет, но в качестве такового он никогда не есть он сам»³. Но «объективированное» знание дают не только науки. В повседневном общении даже с самыми близкими людьми мы не перестаем думать с помощью понятий, отделяем себя от других с помощью рефлексии, рационально осмысливаем сказанное ими, пытаемся понять мотивы их поступков и т. д. Другими словами, мы почти всегда смотрим на других извне. А это значит, что уже одним своим взглядом мы превращаем других в объекты. Такое уподобление взгляда любого человека взгляду горгоны Медузы решительно принял Сартр. Даже любовь между двумя людьми

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 19, с. 312.

² Existentialism versus marxism. Conflicting views on humanism. Introduction by G. Novak. N. Y., 1966, p. 9.

³ Jaspers K. Philosophie. Bd. 1, Berlin, 1932, S. 126.

была описана им как вечный конфликт живущих за закрытыми друг для друга дверьми сознаний.

Интересен тот факт, что «Бытие и ничто» Сартра и «Основные формы и познание человеческого существования» Бинсвангера вышли в свет практически одновременно, во время второй мировой войны. Оба мыслителя обратили внимание на неразработанность темы «другого» в «Бытии и времени» Хайдеггера, но пришли в своих трактовках к различным выводам. Сартр продумал до конца все следствия «атеистического» экзистенциализма и пришел к неутешительному выводу об абсурдности бытия и невозможности подлинно человеческих отношений. Бинсвангер увидел опасность подобных выводов и попытался внести коррективы в «экзистенциальную аналитику».

Как уже отмечалось выше, в большинстве своих работ Бинсвангер, несмотря на возникающие противоречия с медицинской практикой, пытается следовать хайдеггеровским построениям. Исключением в данном отношении является именно работа «Основные формы и познание человеческого существования». Бинсвангер и здесь утверждает, что аналитика Хайдеггера является основанием любой будущей антропологии, но стремится дополнить хайдеггеровский набор «экзистенциалов», опираясь на идеи М. Шелера и в особенности М. Бубера. Дополнения эти были такого рода, что учение Хайдеггера оказалось трансформированным в духе религиозной антропологии.

Вопрос о подлинности существования является главным в полемике Бинсвангера с Хайдеггером. Неподлинным, как и все экзистенциалисты, Бинсвангер считает всю область детерминированных извне отношений между людьми («внешние» отношения к миру и к самому себе). Все социальные отношения включают в себя то, что он называет «игрой роли»: ролевые отношения, считает он, определяют в обществе саму сущность личности. В результате во всех своих отношениях с предметным окружающим миром (*Umwelt*), с другими людьми (*Mitwelt*) и с самим собой (*Eigenwelt*) человек предстает как детерминированное *ничто*. Вещи, люди, собственная личность определяются в терминах частных аспектов и качеств, целостность теряется.

Мир человеческой жизни Бинсвангер отождествляет с хайдеггеровским миром «заботы». Любая практическая или теоретическая деятельность в «заботе» предполагает изначально ограниченную точку зрения: другие люди становятся в один ряд со «сподручными» и «наличными» ве-

щами. Более того, человек так же понимает и самого себя. Преодоление этой неподлинности трактуется Хайдеггером как радикальное отделение экзистенции от внешнего мира. Но преодолевается ли тем самым неподлинность? На этот вопрос Бинсвангер отвечает недвусмысленным «нет». Пусть «героически свободная» личность выбирает саму себя, но ведь выбор осуществляется в том же мире «заботы». Данный мир «заброшенности» и конечности Хайдеггер предлагает «решительно» принять, видеть в нем возможность собственного выбора. Однако этот выбор в «заботе» означает лишь свободу менять социальные роли. Человек остается обреченным играть их всю жизнь, он стоит перед лицом ничто.

Человеческое существование в «заботе» Бинсвангер обозначает труднопереводимым оборотом (каковых в его книге немало: «das Nehmen-bei-Etwas», что можно примерно передать как «принятие-за-нечто», подразумевая постоянное овеществление всего того, с чем человек имеет дело. Бинсвангер описывает целый ряд форм такого обезличенного и манипулятивного подхода к миру и другим людям. Все здесь сводится к инструментальной полезности, все служит целям контроля и эксплуатации, предстает в количественном виде. «Некто полностью исчезает за суммой каких-то нечто, за которые он принимается; он полностью объективирован, то есть сконструирован, как калькулируемая механико-динамическая система из зажимов и рукояток. Субъективный полюс, «кто», забыт или самообъективировался. Мы не видим того, что это мы сами, улавливая другого, сделали его орудием»¹.

У Бинсвангера отсутствуют конкретные характеристики социальных условий, порождающих эксплуатацию, манипулирование и тому подобные отношения между людьми. Критика буржуазного общества, присутствующая в его работах, предстает как описание вечного «удела» человека, как характеристика любых социальных и экономических связей между людьми. «Взаимное принятие-за-нечто и позволение-быть-принятым конституируют целое социальной человеческой жизни; здесь нет ограничения какой-либо исторической эпохой, какими-либо частными или публичными, экономическими или политическими формами жизни, каким-либо социальным классом»². Человеческое

¹ *Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins.* Zürich, 1942, S. 318—319.

² *Ibid.*, S. 335.

существование всегда таково. К тому же, считает Бинсвангер, без определенности социальных ролей, детерминированности внешними силами были бы невозможны упорядоченные формы социальной жизни. Мы не могли бы тогда не только рационально понимать, но и просто четко воспринимать другого человека. «Принятие-за-ничто» имеет поэтому, с его точки зрения, антропологическое, а не социально-историческое значение. В мире «дискурсивности» люди по необходимости должны быть друг для друга понятными, определенными ситуацией и ролью. В мире «дискурсивности» человек всегда находится в пути, устремлен в будущее, ставит цели и решает задачи. Это процесс последовательного движения от прошлого к будущему в «заботе».

Конечно, Бинсвангер достаточно произвольно интерпретирует Хайдеггера, у которого «забота» понималась иначе. То, о чем пишет Бинсвангер как о «заботе» или «принятии-за-ничто», скорее, соответствует хайдеггеровскому неопределенно-личному *das Man*. Бинсвангер дает социологическую интерпретацию данному «экзистенциалу», но в то же время утверждает, что говорит об априорной структуре существования. Социальная жизнь бесчеловечна, однако она необходима и является хоть и неподлинной, но универсальной стороной человеческого существования. Говоря словами Гёте, «как ни было бы общество ужасно, но человек немислим без людей».

Социологическое «прочтение» экзистенциальной дихотомии «подлинное» — «неподлинное» было не новым ко времени написания «Основных форм и познания человеческого существования». К. Ясперс и Х. Ортега-и-Гасет уже выпустили в свет свои обвинительные заключения по поводу «массового общества», в которых и тот, и другой подчеркивали, что обезличивающим социальным отношениям противостоят отношения подлинного понимания между «Я» и «Ты». Правда, обоим этим мыслителям, в особенности Ортега-и-Гасету, был присущ элитаризм, совершенно чуждый Бинсвангеру.

Бинсвангер также обращается к «экзистенциальной коммуникации» как к модусу экзистенции, который противостоит «заботе». В нем, согласно его интерпретации, преодолеваются конечность и частность человека, беспреостанное блуждание от одной цели к другой. Это состояние, в котором исчезают время и движение. В нем человек соотносится не с каким-то отдельным аспектом реальности, а с тотальностью бытия. Данный модус Бинсвангер

называет «бытие-друг-с-другом», любовным отношением «Я» и «Ты» в «Мы». Он употребляет здесь субстантивированное «Мы» (*die Wirheit*), обозначающее существование до разделения на «Я» и «Ты», в котором иначе структурированы пространство и время.

Например, в пространстве «заботы» человек соотносится со всем как с совокупностью сил и препятствий, приобретений и потерь, власти и подчинения. Противостояние друг другу неизбежно в «заботе», но отсутствует в «любовном бытии-друг-с-другом»: «Любовь и власть или насилие взаимно исключают друг друга»¹. Если в «заботе» экзистенция забегает в будущее и является, в конечном счете, «бытием-к-смерти», то в любви временность растворяется в вечности: «Любовь должна интерпретироваться не из конечности экзистенции, а из бесконечности»².

«Я» и «Ты» не являются двумя хайдеггеровскими *Dasein*, взаимно конституирующими друг друга в «со-бытии» или «со-здесь-бытии». Бинсвангер верно отмечает, что подобное взаимоотношение и невозможно, если следовать экзистенциальной аналитике Хайдеггера. Если две экзистенции изначально оторваны друг от друга, то они не смогут затем соединиться. Поэтому Бинсвангер постулирует первичность «Мы» по отношению к «Я» и «Ты», которые возникают в результате разъединения предшествовавшего им «любовного бытия-друг-с-другом».

Бинсвангер остается хайдеггерианцем по способу описания человеческого существования с помощью априорных «экзистенциалов». Но сам того не замечая, он выходит за пределы феноменологического метода, поскольку на место феноменов помещает метафизические сущности вроде первичного субстантивированного «Мы». Поскольку язык мира «дискурсивности» не может выразить вневременного и внепространственного мира любви, последнему достаются определения в духе богословия. Как только речь заходит о том, что же из себя представляет «родина любовного бытия-друг-с-другом», обнаруживается поразительное сходство с мистическими трактатами.

Хотя Бинсвангер постоянно говорит о том, что его философская антропология светская, а не религиозная, главный источник его учения о любви установить нетрудно. Это христианское учение о любви-милосердии, без которой

¹ *Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, S. 25.

² *Ibid.*, S. 55.

человеческое существование теряет единство и подлинность. Человек без любви у Бинсвангера есть «медь звенящая и кимвал звучащий», только говорится это на языке экзистенциальной аналитики. Говоря о любви, он имеет в виду то, что ранее называл «религиозным модусом» экзистенции, несводимым к ее научному и эстетическому модусам. Традиционные понятия христианской антропологии переводятся им на поразительный по своей искусственности язык «экзистенциалов». А там, где Бинсвангер пишет человеческим (хочется добавить: а не хайдеггеровским) языком, он просто комментирует лучшие произведения западноевропейской художественной литературы о любви. Этому посвящается почти треть его книги.

Бинсвангер обладает хорошим вкусом, и из подобранных им отрывков могла бы получиться очень интересная антология, прокомментированная хорошо понимающим поэзию психологом. Но там, где он начинает строить из априорных конструкций здание «экзистенциальной аналитики», чтение становится неблагоприятным занятием, и не только из-за того, что неологизмов на отдельных страницах чуть ли не больше, чем обычных слов. Проводимый Бинсвангером анализ любви как основополагающего отношения между «Я» и «Ты» носит предельно формальный характер. Куда больший интерес представляют в этом смысле работы откровенно религиозных мыслителей, например, Г. Марселя, М. де Унамуно или М. Бубера. У них можно найти весьма содержательные описания отношений между двумя личностями. И когда речь заходит об отношении человека к богу, раскрывается мир глубоких переживаний, сомнений, борьбы с собственным разумом, препятствующим погружению в религиозный экстаз. У Бинсвангера ничего подобного нет, вернее, имеются отсылки к художественной и философской литературе, которые должны конкретизировать те чистые априорные формы, которые он описывает. Содержательно описывается только мир «заботы», но здесь Бинсвангер следует за Хайдеггером.

Хотя данное Бинсвангером истолкование Хайдеггера было не совсем точным, оно верно отразило некоторые важные стороны его учения, причем такое истолкование было не чуждо в 30—40-е годы многим, в частности Сартру. Пока Бинсвангер следовал «Бытию и времени», он был очень близок Сартру. «Экзистенциальный анализ» Бинсвангера многими чертами напоминает «экзистенциальный психоанализ» Сартра: критика классического психоанализа ведется тем и другим с близких позиций, оба автора

являются феноменологами, оба высоко оценивают «психоанализ вещей» Г. Башляра и т. д. Главное же сходство между ними заключается в том, что онтологию Хайдеггера оба пытаются приспособить к «онтической» сфере, чтобы заложить тем самым основание антропологии. «Бинсвангер, — пишет Дж. Нидлман, — исходил из фундаментальных хайдеггеровских понятий и двигался по направлению к Сартру в большей мере, чем сам готов был бы признать»¹. Сходство, действительно, велико, пока речь идет об «экзистенциальном анализе» и «экзистенциальном психоанализе». Но двигался Бинсвангер, скорее, в противоположном Сартру направлении.

В «Основных формах и познании человеческого существования» Бинсвангер сознательно противопоставляет свое учение экзистенциалистски-нигилистическим (а потому и «атеистическим») положениям Хайдеггера, получившим дальнейшее развитие у Сартра. В «любовном бытии-друг-с-другом» он видит преодоление нигилистических тенденций «Бытия и времени», в том числе и риторики о «решимости» действовать, о «судьбе» поколения и народа, которая перекочевала затем со страниц философского труда в ректорские речи Хайдеггера времен его пребывания в национал-социалистской партии². Любовь противопоставляется миру «заботы», «бытия-к-смерти», забегания в «ничто». Любовь и забота становятся сосуществующими и несводимыми друг к другу модусами существования.

Сартр о «судьбе» тоже не рассуждал, но если Бинсвангер всеми силами стремится утвердить «любовное бытие-друг-с-другом», то французский экзистенциалист всеми силами развенчивает именно подобное понимание отношения между людьми, считая его «дурной верой», самообманом. Имеются и другие отличия. Если Сартр определяет свободу как способность к отрицанию, а любую идентичность с самим собой считает «дурной верой», то для Бинсвангера это психологическая необходимость, ибо потеря согласия с самим собой рассматривается им как свидетельство невротического расстройства. Любопытно, что

¹ *Needleman J. Critical Introduction.* — In: *Binswanger L. Being in the World*, p. 128.

² Бинсвангер даже осторожно намекает на то, что идеи «Бытия и времени» созвучны как ницшеанской «воле к власти», так и нацистской героической демагогии. Напомним, что книга писалась в самом начале 40-х годов и противопоставление «воли к власти» и «любви» имело особый смысл.

некоторые из приводимых Бинсвангером клинических случаев многими своими чертами напоминают описание внутреннего мира Апуана Рокантепа, героя раннего романа Сартра «Топшота». Именно так должны, по Бинсвангеру, переживать мир люди с тяжелейшим неврозом, переходящим в психоз. Более того, сартровский разрыв бытия и ничто, «в-себе-бытия» и «для-себя-бытия», с точки зрения Бинсвангера, является одним из тех изначальных смещений в «смысловой матрице», в «экзистенциальных априори», которые ведут затем к душевным болезням. В каком-то смысле «Бытие и ничто» Сартра могло бы служить Бинсвангеру в качестве феноменологического описания мира, каким он дан больному-психотику.

Бинсвангер понимает теоретическую и практическую несостоятельность экзистенциалистского индивидуализма в той форме, какую он приобрел у Хайдеггера на первом этапе его философствования, а позднее в сартровской работе «Бытие и ничто». Бинсвангер ставит проблему межличностного общения и пытается показать невозможность трактовки личности в оторванности, обособленности ее от других людей. Индивидуалистическое самоутверждение, как он справедливо отмечает, ведет к потере человеком всякого внутреннего содержания, к пустоте, «ничто», а это в конце концов может привести и к психическому заболеванию. «Бунту» он противопоставляет любовь, подлинное взаимоотношение «Я» и «Ты» в «Мы»; подлинное бытие предполагает не только самоутверждение в актах выбора, но и соотнесенность «частного бытия» человека с «основанием Бытия».

Действительно, осознание самого себя возможно только через осознание другого человека. Известны слова Маркса о том, что человек рождается не фихтеанским философом, но «сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека»¹. Сартр, видевший уже во взгляде одного человека на другого овеществление, в какой-то мере отобразил «условия человеческого существования», но только не вообще, а в определенное время и в определенном обществе. Однако и тут, критикуя присущее капиталистическому обществу взаимоотношения, он далек от истины. Без другого человека, без его сознания исчезает и сознание данного индивида, не говоря уже о том, что общественное бытие людей было бы невозможным при полной изолированности и замкнутости индивидуального сознания. «Я осо-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 62.

знаю себя и становлюсь самим собою только раскрывая себя для другого, через другого и с помощью другого, — писал М. М. Бахтин. — Важнейшие акты, конституирующие самосознание, определяются отношением к другому сознанию (к «ты») ... Быть — значит быть для другого и через него — для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в *глаза другого* или *глазами другого*»¹.

У Бинсвангера нет иного гаранта межличностных отношений, кроме «основания Бытия», мало чем отличающегося от бога христианской религии. А так как о нем, так же как и о «любовном бытии-друг-с-другом», ничего нельзя сказать на языке мира, в котором господствует «война всех против всех», то перед Бинсвангером встают неразрешимые проблемы. Он не в состоянии сказать, каковы подлинные критерии для действий человека в мире, поскольку в «дуальном модусе любовного бытия-друг-с-другом» человек находится не в мире, а «по-ту-сторону-мира». Он не обращен при этом к действию, выбору. *Ведь они всегда конечны, и человек выбирает, действует как пребывающее в «заботе» существо.* Таким образом, личность человека разрывается на две части, живущие в совершенно различных мирах.

Между немногими любимыми людьми, считает Бинсвангер, могут сложиться подлинные отношения «Я» и «Ты», хотя и неясно, из какого изначального «Мы» они ведут свое происхождение. В социальном же мире человек всегда выступает как индивидуалист, который играет роли, манипулирует другими и при любом общественном строе эксплуатирует других в собственных интересах. Любить нужно ближнего своего, а дальнего можно и эксплуатировать — подобный вывод можно сделать из рассуждений Бинсвангера. Отношения эксплуатации и индивидуалистического противостояния друг другу оказываются у него чем-то совершенно неизбежным — иначе не будет четкого следования социальным ролям и социальной стабильности.

Несудивительно поэтому, что Бинсвангер вообще не говорит о недостатках социального строя, а протест против социальной несправедливости достаточно часто описывает как нечто психически аномальное. Но те, кто выступают против существующего порядка вещей, никак не хо-

¹ Контекст 1976. М., 1977, с. 300.

тят согласиться с тем, что если человек «заброшен» в данные социальные условия, то он их должен просто принять как неизбежную для мира «заботы» ситуацию. Здесь у Бинсвангера присутствует самая откровенная апология существующего социального порядка: протест оказывается в родстве с безумием, в мире «заботы» ничего не нужно изменять.

Но подобное учение не только консервативно в социально-политическом плане, оно совершенно несостоятельно и теоретически. Общественное бытие людей предстает как сосуществование изолированных друг от друга и связанных лишь эгоистическим интересом одиночек. Ясно, что такое описание социального мира является примитивным перенесением некоторых черт современного буржуазного общества на социально-историческое существование людей в целом. И совершенно непонятными остаются происхождение, сущность и связь с социальным миром межличностного общения, торжественно именуемого Бинсвангером «любовным бытием-друг-с-другом». Речь, очевидно, идет о любви к богу, но тогда это уже не совсем межличностное общение. К тому же личность у Бинсвангера разрывается на два совершенно не связанных друг с другом модуса, и говорить о каком-либо целостном к ней подходе не приходится, хотя именно эту задачу ставил перед своей антропологией швейцарский психиатр.

Оказав некоторое воздействие на немецкую философию и литературную критику, а впоследствии на концепцию испанского философа П. Лайна Энтральго, антропология Бинсвангера оказалась малопригодной для психологии и психиатрии. По сути дела, Бинсвангер не смог приспособить ее даже для описания приводимых им клинических случаев. Это и неудивительно: лечить психические нарушения проповедью христианской любви невозможно. Более того, там, где он пытается показать, что отсутствие «любовного бытия-друг-с-другом» приводит к психозам, это звучит не слишком убедительно.

Напротив, при описании конкретных клинических случаев Бинсвангер поднимает целый ряд интересных проблем, поскольку здесь феноменологический метод «работает». Основная тема его историй болезни — фанатичное, отчаянное стремление человека к недостижимому идеалу, по отношению к которому он чувствует себя ничтожным. Мир такого человека переполнен самообвинениями, он презирает самого себя и ощущает себя презираемым дру-

гими. Бинсвангер описывает динамику формирования идеалов такого рода как попытку индивида быть иным, чем он есть, оставаясь одновременно самим собой. Роль идеалов, по его словам, «заключается в создании укрытия от экзистенциальной тревоги»¹. Несмотря на употребление экзистенциалистской терминологии, он описывает реальные внутренние конфликты людей, а не конфликты каких-то метафизических сущностей. Стремление «не быть собой» у пациентов проявляется в отвергании тех условий собственного существования, которые заданы наследственностью, семейной средой, социальным положением. Эти условия переживались ими как нечто угрожающее их независимости, как ограничения их личности. «Быть собой», напротив, значило для них соответствовать выбранному ими самими идеалу.

Так, «Эллен Вест» отчаянно желала быть тонким, «эфирным» существом, борющимся за освобождение человечества, будучи толстой от природы и принадлежа к буржуазии. «Юрг Цюнд» тщетно стремился поднять свой социальный статус и избежать «пролетаризации» и т. д. Подобные идеалы приобретали для них абсолютную ценность, тогда как собственное существование виделось им совершенно ничтожным. Трагедией для каждого из них было то, что в существующих условиях представлявшийся им абсолютный идеал не был достижим. Но конфликт обострялся еще и вследствие того, объяснял Бинсвангер, что пациенты идентифицировали себя с полной противоположностью идеала, считали себя воплощенным его отрицанием. В результате возникали навязчивые желания, мешающие любым попыткам достигнуть идеального состояния.

Большая часть симптомов интерпретируется Бинсвангером как результат вращения пациентов в этом замкнутом кругу: стремление достичь созданного собственным воображением абсолюта терпит крах, что еще больше усиливает чувство собственной ничтожности и желание выйти из этого положения — и так раз за разом. В результате безуспешности всех этих порывов они вообще отказываются сами определять свою жизнь и передают себя полностью во власть других. Испытывая угрозу собственному «Я» со стороны других и не видя, что причиной тому являются они сами, такого рода пациенты в конце концов сдаются, теряют собственное «Я» и бегут в психоз. Это потеря себя в мире, «обмирщение» (*die Verweltlichung*).

¹ *Binswanger L. Schizophrenie. Pfullingen, 1957, S. 282.*

Мир психоза есть полная неподлинность, но психоз есть результат выбора самого человека.

В принципе, эти истории болезни можно было бы описать и без привлечения громоздкого понятийного аппарата «Бытия и времени» и не более удобных понятий «Основных форм...». Конкретный анализ, проводимый Бинсвангером, интересен в том отношении, что он великолепно показывает несостоятельность буржуазного индивидуализма. Утверждение собственной «единственности», отрицание окружающего мира (будь оно анархистским или романтическим), как показывает Бинсвангер, может окончиться и психической болезнью. Нигилистически отрицая мир, индивид не поднимается, не возвышается, а разрушается сам.

Бинсвангер считал, что он как психолог и психиатр имеет основание отвергать индивидуализм, ибо последний ведет к внутренней пустоте, к «ничто», потере субстанциальности, что и становится причиной ряда психических заболеваний. Подлинное бытие предполагает, с его точки зрения, что человек стремится не к отрицанию мира, а к соотносению своего частного существования с «основанием Бытия». Но каково это основание, он сказать не может, пока речь идет о реальной жизни людей в обществе. Это не любовь к другим людям, поскольку в «дуальном модусе любовного бытия-друг-с-другом» человек находится «посу-сторону-мира», в безвременной и внепространственной сфере, где, как метко заметил Дж. Айзенберг, «все уже реализовано и совершенно ничего не нужно делать»¹. Но именно для того, чтобы найти критерий, позволяющий определить, как нам действовать в реальных условиях нашего существования, Бинсвангер и предлагает обнаружить свою связь с бытием, «войти» с ним в коммуникацию. Поскольку подробнее об этом «вхождении» он не пишет, то трудно сказать, имеет ли он в виду религиозную веру или, скажем, нечто сходное с интуицией Бергсона.

Через несколько лет после выхода в свет «Основных форм и познания человеческого существования» Бинсвангер возвращается к «принципу Бытия» в книге «Генрик Ибсен и проблема самореализации в искусстве» (1949). И тут неожиданно обнаруживается, что Бинсвангер отбрасывает все то, что он писал в «Основных формах...» против индивидуализма, поскольку парадигмой экзистен-

¹ *Isenberg G. The Existential Critique of Freud: The Crisis of Autonomy, p. 277.*

циальной подлинности он объявляет здесь «самореализацию». Художник способен изменяться, расти вместе с жизненным опытом, пережить крах одного своего проекта, чтобы перейти к другому. Это и есть, по Бинсвангеру, норма душевного здоровья: непрерывность становления, саморазвертывания, самореализации. Остановка на этом пути может привести к «окаменению» и абсолютизации какого-то «ставшего», достигнутого состояния.

Итак, прообразом психически здорового человека в названной книге предстает художник, непрерывно меняющий свои формы, подобно богу Протею. У Бинсвангера, находящегося здесь под влиянием романтиков, Ницше (и в какой-то мере «Степного волка» Г. Гессе), идеальным оказывается состояние личности, лишённой фиксированных абсолютов, какой-либо окончательной цели. Конечно, никто не будет спорить с тем, что в свободном творчестве художника проявляются высшие человеческие способности. Однако нормой психического здоровья существования художника — так же как и человека любой профессии или призвания — служить не может, тем более в бинсвангеровской интерпретации. Слишком уж бытие художника напоминает у него «эстетическую стадию существования», по С. Кьеркегору. Вечная смена идеалов, сознание их относительности, легкий переход от одного к другому говорят скорее о поверхностности существования. О большинстве великих мастеров литературы и искусства можно сказать, скорее, противоположное тому, что утверждает Бинсвангер. Они всю жизнь стремились к идеальному миру прекрасного и истинного и, наверное, восприняли бы бинсвангеровское описание своего существования как карикатуру, более приложимую к жизни богемы.

Но главное даже не в этом. Бинсвангер неожиданно возвращается к индивидуализму в самых крайних его формах. Болезнь и здоровье вновь ставятся им в зависимость от подлинности или неподлинности совершенного человеком выбора. Индивид сам выбирает свое существование как «большое», и все события его внутреннего мира связаны с этим выбором. Болезнь трактуется как состояние человека, отказавшегося от свободного проектирования собственного будущего.

Говоря об учении Бинсвангера, стоит обратить внимание на то, что в его клинических описаниях явственно обнаруживается противоречие между традиционным медицинским описанием болезни и ее феноменологическим описанием. Они полностью оторваны друг от друга, причем в

некоторых случаях Бинсвангер совершенно неоправданно отдает предпочтение феноменологии. Например, при разборе случая с «Эллен Вест» он лишь мельком указывает на то, что целый ряд ее родственников покончили с собой, сошли с ума, подолгу находились в психиатрических лечебницах. Бинсвангер все пытается объяснить тем или иным выбором пациента и практически ничего не говорит даже о воздействии на него семейного окружения. Он развенчивает примитивную фрейдистскую трактовку отношений между родителями и детьми. Однако Фрейд, пусть в неадекватной форме, пытался отобразить важный для психиатрии фактор. У Бинсвангера же все сводится к изначальной недостаточности, узости «матрицы», то есть априорной экзистенциальной структуры, задающей «горизонт опыта» человека. Вопрос о причинах этой «зауженности» (врожденность, воздействие межличностного общения, неправильное воспитание и т. д.) остается без ответа.

Но если попытаться понять, что же именно описал Бинсвангер в своих историях болезни, то окажется, что внутренний конфликт его пациентов связан, в первую очередь, не с актами свободного выбора, а с тем, что они выросли в неблагоприятной социальной среде (в ряде случаев свою роль сыграли и отягчающие наследственные факторы). При этом они идентифицировали себя с этой средой, с ее представителями (начиная с родителей), в то же самое время оценивая эту среду крайне негативно. Они стремились к каким-то идеалам универсального порядка, выходящим за пределы ценностей их среды, но и сами эти идеалы несли на себе печать той же социальной среды. Они ограничены, узки, вроде стремления «Юрга Цюнда» во что бы то ни стало избежать «пролетаризации» и выглядеть как представитель «высшего общества». Такого рода пациентам присуща низкая самооценка: они идентифицировали себя с тем, что ими самими оценивалось отрицательно, и в силу такой оценки лишались нормальных отношений с людьми своей среды. Тщетность их попыток что-либо изменить в своем социальном положении, не говоря уж о физиологии¹, приводила к невротическим срывам.

¹ «Эллен Вест», например, смущал не только лишний вес. Как опять-таки мельком пишет Бинсвангер, до семнадцатилетнего возраста она идентифицировала себя с представителями мужского пола, а позднее, уже в клинике, было установлено, что она физиологически недоразвита как женщина. Объяснить эту драматическую для пациентки ситуацию «неаутентичным выбором» или неподлинной экзистенциально-априорной «широтой горизонта» невозможно.

Бинсвангер описывает эту ситуацию своих пациентов, игнорируя социально-психологические факторы; у него отсутствует дифференциация действительно психопатогенного, скажем в семейной или социальной ситуации, и того, что таковым не является. Вся действительность сливается у него в какой-то по-хайдеггеровски изображаемый мир «заброшенности». Поскольку психическая болезнь в отличие от «неподлинности» не может быть ликвидирована посредством проектирования себя в выборе, то Бинсвангер приходит к тому, что природные и социальные детерминанты вообще неизменны, что человек должен принять свою фактичность, «заброшенность» как таковые. Причина болезни толкуется как следствие попыток выйти за пределы своего паличного бытия. Выходит, что без угрозы психоза вообще нельзя пытаться изменить что-либо.

Подводя итоги, можно сказать, что многолетние попытки Бинсвангера создать целостное учение о человеке остались безуспешными. Его философская антропология внутренне противоречива, содержит исключаящие друг друга утверждения. Главное противоречие состоит в том, что на протяжении всей своей деятельности Бинсвангер пытался «защитить» психологию от материализма, опровергнуть правомерность причинного объяснения психических явлений и одновременно хотел обосновать психологию и психиатрию именно как науки о человеке. В результате эмпирические наблюдения, клинический материал постоянно противились выдвигаемым им философским построениям. Оставляя без внимания практическую деятельность людей, их материально-чувственные связи с природой и с другими людьми, Бинсвангер пытается преодолеть картезианский дуализм посредством растворения материального мира (в том числе и человеческого тела) в конституирующих его актах сознания. Но солипсизм не может стать основанием для психологии. Межличностные отношения выступают у Бинсвангера то как мир «заброшенности», как что-то извечно неподлинное в мире «заботы», то становятся рационально неопишуемым любовным отношением «Я» и «Ты», к которому никакие социальные, психологические или биологические определения не подходят; это тайна тайн, на которую можно только указать.

В последние годы своей жизни, по свидетельству одного французского исследователя¹, Бинсвангер вообще отка-

¹ *Tatossian A. La phenomenologie existentielle et l'inconscient: Point de vue psychiatrique.* — В кн.: Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Тбилиси, 1978, т. 2, с. 325—327.

зывается от философских построений и обращается к чисто психиатрической деятельности, оставив в стороне весь разработанный им понятийный аппарат «экзистенциального анализа». Сходную оценку последнего десятилетия творчества Бинсвангера дал и Г. Шпигельберг, отметивший, что он вернулся от «экзистенциального анализа» к феноменологии, причем речь идет о конститутивной, или генетической, феноменологии позднего Гуссерля. Но даже если бы Бинсвангер успел разработать этот вариант своего учения, он не достиг бы своей цели — объяснения того, как конституируется «матрица», то есть «экзистенциальные априори», которые ведут к здоровью или к болезни. Феноменология Гуссерля совершенно непригодна для установления критериев здоровья и болезни и прослеживания причин заболевания.

Феноменологическое описание является важным (хотя далеко не единственным, как это часто получается у Бинсвангера) этапом психологического или психиатрического исследования. Поэтому некоторые работы Бинсвангера не зря считаются классическими. Но не его работы по клинической психиатрии и даже не феноменологические описания тех или иных историй болезни оказали влияние на широкий круг западных философов, психологов и психиатров. Бинсвангер — создатель «экзистенциального анализа», реформатор психоанализа и последователь Хайдеггера заслужил Бинсвангера — профессионального психиатра. Это особенно видно на примере тех психоаналитиков, которые попытались применить «экзистенциальный анализ» в психотерапевтической практике. С другой стороны, развитие феноменологической психиатрии, у истоков которой также стоял Бинсвангер, привело к появлению «антипсихиатрии». И в том, и в другом случае субъективизм и иррационализм философских построений Хайдеггера и Бинсвангера были доведены до предела.

**Экзистенциализм,
«гуманистическая
психология»,
«антипсихиатрия»**

Если в континентальных странах Западной Европы феноменология и экзистенциализм оказали значительное влияние на исторические, социологические и психологические исследования еще в первой половине нашего века, то в Англии и США до конца 50-х годов господствовали сциентистские учения, особенно в психологии и социологии. В американских академических кругах бихевиоризм и неопозитивизм вытеснили даже прагматизм; медицинская психология и культурная антропология развивались в русле психоанализа, в социологии и социальной психологии преобладал структурно-функциональный анализ.

Распространение экзистенциальной психологии и экзистенциального психоанализа в США было тесно связано с тем влиянием, которое в 60-е годы феноменология и экзистенциализм оказали на философские и социологические исследования. Феноменология в это время активно ассимилируется в американских университетах, феноменологическая социология и связанная с нею «этнометодология» становятся одним из главных направлений буржуазной социологической мысли¹. Кризис бихевиоризма и структурно-функционального анализа в общественных науках способствовал распространению разного рода антисциентистских доктрин. В психологии в это время возникает направление, получившее название «гуманистическая психология».

На протяжении двух десятилетий оно на правах «третьего течения», преодолевающего недостатки своих предшественников, объединяло многочисленных критиков бихевиоризма и ортодоксального психоанализа. Их отдельные критические голоса слились в единый хор к началу 60-х годов. В 1962 году образуется «Американская ассоциация за гуманистическую психологию» (с 1969 года — «Ас-

¹ См.: Критика современной буржуазной теоретической социологии. М., 1977, гл. IV.

социация гуманистической психологии»). Помимо уже известных в то время А. Маслоу и К. Роджерса в ассоциацию вошли представители ряда психологических и психоаналитических школ, был утвержден манифест, дающий следующую дефиницию данного направления: «Гуманистическая психология может быть определена как третья ветвь психологии (двумя уже существующими являются психоаналитическая и бихевиористская), и как таковая она обращается, в первую очередь, к тем человеческим способностям, которые отсутствовали или не присутствовали систематически как в позитивистской, или бихевиористской, теории, так и в классической психоаналитической теории: любовь, творчество, самость, рост, организм, удовлетворение базисных потребностей, самоактуализация, высшие ценности, бытие, становление, спонтанность, игра, юмор, аффективность, естественность, теплота, трансценденция эго, объективность, автономность, ответственность, смысл, честность, трансцендентальный опыт, психологическое здоровье и близким им понятиям»¹.

Это течение западной философской и психологической мысли, к сожалению, почти не рассматривалось в советской критической литературе².

Что же предложила «гуманистическая психология» на место позитивизма, бихевиоризма, психоанализа? Для ответа на этот вопрос необходимо обратиться не к трудам Маслоу или Роджерса, являющихся, прежде всего, специалистами-психологами, а к произведениям Ролло Мэя. Если у других представителей «гуманистической психологии» философские размышления находятся как бы на втором плане, то у Р. Мэя они преобладают; свою задачу на протяжении последних трех десятилетий он видит в перестройке психоанализа и психологии в целом на основе экзистенциализма.

¹ *Handbook of General Psychology*. Ed. by Benjamin B. Wolman. New Jersey, 1973, p. 819.

² За исключением двух аспектов — политико-идеологической функции этого направления, проанализированной в работе С. К. Рощина «Западная психология как инструмент идеологии и политики» (М., 1980), и предлагаемых «гуманистическими психологами», в частности К. Роджерсом, форм групповой терапии, рассмотренных в книге Л. А. Петровской «Теоретические и методические проблемы социально-психологического тренинга» (М., 1982).

1. Экзистенциальная психология Р. Мэй

В американской литературе часто встречается мнение, что именно после издания в 1958 году книги «Экзистенция» — антологии работ европейских (в основном швейцарских и немецких) представителей феноменологической психиатрии и «экзистенциального анализа»¹, к которой Мэй написал обширное теоретическое введение, начинается быстрое распространение экзистенциальной психологии и психотерапии в США. По оценке Г. Шпигельберга, Мэй является «наиболее влиятельным американским представителем экзистенциальной феноменологии, подготовившим климат для нового подхода к феноменологической психологии»².

Воззрения Р. Мэй (род. в 1909 году) формировались под влиянием целого ряда интеллектуальных традиций. После длительного пребывания в 30-е годы в Европе, где он изучал адлеровскую «индивидуальную психологию», Мэй, вернувшись на родину, заканчивает теологический факультет. В это время он познакомился с эмигрировавшим из Германии протестантским теологом П. Тиллихом, с которым у него устанавливаются самые дружеские отношения и под влиянием которого он обращается к произведениям философов-экзистенциалистов³. В какой-то мере можно говорить и об обратном влиянии, поскольку Тиллих неоднократно заявлял, что его работа «Мужество быть» написана как ответ на книгу «Смысл тревоги» Мэй. В 40-е годы Мэй работал в нью-йоркском Институте психиатрии, психоанализа и психологии — главном американском центре неофрейдизма. Поэтому, хотя впоследствии он подвел под свою психотерапевтическую концепцию экзистенциально-феноменологическую базу, многие положения Г. С. Салливана и Э. Фромма в несколько измененных формулировках вопли в его экзистенциальную психологию.

Наиболее характерной чертой учения Мэй является стремление совместить реформированный психоанализ Фрейда с идеями Кьеркегора, прочитанного «онтологиче-

¹ Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology. Ed. by R. May, E. Angel and H. Ellenberger. N. Y., Basic books, 1958.

² Spiegelberg H. Phenomenology in Psychology and Psychiatry. Evanston, 1972, p. 158.

³ Мэй является автором интересного «персонального портрета» Тиллиха, содержащего сведения о жизни Тиллиха в США, о восприятии его идей американской аудиторией и т. д. (May R. Paulus: Reminiscences of a Freindship. N. Y., 1973).

ски», то есть сквозь «Бытие и время» Хайдеггера, «экзистенциальный анализ» Бинсвангера, теологию Тиллиха. Публикация в 1958 году антологии «Экзистенция» является водоразделом двух этапов творчества Мэй. На первом этапе в его произведениях преобладают общие для всех неофрейдистов темы, хотя уже тогда он в значительной мере опирался на идеи философов-экзистенциалистов. На втором этапе он становится виднейшим американским сторонником реформирования психологии и психиатрии на основе экзистенциальной феноменологии и «экзистенциального анализа» Бинсвангера. Мэй, таким образом, не сразу пришел к экзистенциализму, но уже по его ранним работам видно, что «встреча» с этим философским течением была закономерной.

На протяжении всего своего творчества Мэй выступает как противник ортодоксального фрейдизма, отмечает неприменимость его центральных понятий в психотерапевтической практике, столкнувшейся в середине века с рядом новых явлений. Фрейд считал причиной неврозов подавление «работающих» по «принципу удовольствия» инстинктивных влечений, вступающих в конфликт с социальными нормами, представителем которых в психике индивида является «Сверх-Я». Смягчение суровых моральных норм викторианской эпохи, полагал он, избавляло бы людей от неврозов.

Но еще до «сексуальной революции» Мэй обратил внимание на то, что смягчение моральных норм, снятие запретов не приводят к уменьшению числа психических расстройств. Напротив, большая «свобода самовыражения» в сфере сексуальных отношений вместо предсказанного Фрейдом роста «витальности» вызывала увеличение их количества. При этом, отмечает Мэй, пациенты обращаются к психоаналитику по поводу затруднений, имеющих совсем иной характер, чем те, что наблюдались Фрейдом в начале века. Одиночество, скука, недовольство, потеря смысла существования, духовная атрофия — таковы характерные симптомы современных психических расстройств. Мэй пришел к выводу, что причиной неврозов являются не плохо вытесненные детские впечатления, не фиксации либидо, словом, не прошлое пациента, а те проблемы, которые он не может решить в настоящий момент, что и ведет к потере спонтанности, устремленности в будущее, творческого существования. Психически нормальный человек, по Мэю, способен находить конструктивные пути для самовыражения. Для него характерен разрыв между тем, что

он есть, и тем, чем он хочет быть, разрыв, создающий творческое напряжение. Становление, свободный выбор личности уже в первой работе Мэй принимаются в качестве критериев психического здоровья.

Мэй понимает, что свобода — это не произвол. Иначе трудно было бы говорить о «конструктивности» выбора пациента, который должен соответствовать тому, что Мэй называет «необходимой структурой», обеспечивающей гармонию человека и общества, индивидуального и универсального. В своей первой книге «Искусство консультирования» Мэй, во-первых, находит эту «необходимую структуру» в юнговских архетипах коллективного бессознательного, а во-вторых, считает наиболее универсальными принципами нормы поведения индивида, установленные христианской религией. Причину эгоцентризма и эгоизма человека современного буржуазного общества он видит в грехопадении и отделении человека от бога. Следование христианскому вероучению Мэй считает императивом личностного здоровья.

Несостоятельность подобного критерия отличения болезни от здоровья очевидна. Ведь тогда не только все атеисты, но и большая часть людей на Земле оказываются психически не вполне здоровыми. Правда, Мэй отделяет «подлинную религию», дающую осмысленность бытию человека (а соответственно и здоровье), от «догматической религии», отнимающей у него свободу и ответственность за собственные деяния. Но невозможно понять, что же представляет собой, по Мэю, эта «подлинная религия» и каким образом она может освящать высказываемые им идеи о том, что самоутверждение человека, различные проявления спонтанного творчества следует рассматривать как выражение психического здоровья. С одной стороны, им утверждаются вечные и абсолютные «божественные принципы», а с другой — полная свобода творящего самого себя индивида.

В 1940 году Мэй выпустил работу ¹, в которой религиозные мотивы еще в большей мере усиливаются. Христос становится «терапевтом человечества». Но в последующие годы Мэй отходит от подобных построений, религиозные размышления полностью исчезают из его книг и статей, а ранние работы он запретил переиздавать. Мэй приходит к мысли о вечном конфликте между этикой и религией: «су-

¹ *May R. The Springs of Creative Living: A Study on Human Nature and God. N. Y., 1940.*

ществует жестокая война между этически чуткими людьми и религиозными институтами»¹. Героическое самоутверждение человека, «прометеевская» борьба с любыми формами организации и институтами становятся на время главными пунктами его произведений. Миф о Прометее, по Мэю, выражает вечную борьбу самостоятельной и ответственной личности с авторитетами и традиционными нормами. Жизнь человека с детских лет описывается им как борьба за самоутверждение, как «континуум дифференциации от «массы» по направлению к индивидуальной свободе»². Мэй готов говорить о «невротичности» чуть ли не любой формы власти, даже в родительском авторитете он видит угрозу психическому здоровью ребенка.

Учение о «самоутверждающейся» несмотря ни на что личности является крайне индивидуалистическим и ведет к моральному релятивизму. Конечно, Мэй писал о «конструктивном волеии», о поисках смысла и т. д., он видел задачу психотерапевта в освобождении больного от навязчивых, то есть несвободных и «неподлинных», действий, мыслей и аффектов. Но, отбросив фрейдистские представления о психическом здоровье как приспособленности к окружающей социальной среде, Мэй оказался не в состоянии дать собственный универсальный критерий психической нормальности.

Нельзя сказать, что Мэй совсем игнорирует социальные причины невротических расстройств. Его исследование «Смысл тревоги» представляет интерес не только в том отношении, что в нем впервые была предпринята попытка дать психологическую интерпретацию экзистенциалистского учения о тревоге, но и потому, что его автор обращается к критике современного буржуазного общества и приходит к выводу о необходимости социально-политических перемен. Сколь бы ни были поверхностны многие суждения Мэя, он пытался в своей работе показать, что невротические страхи порождаются обществом «борьбы всех против всех», социальным неравенством, угрозой безработицы и тому подобными социальными причинами. Его достаточно абстрактные рассуждения об «адекватных формах общности», преодолении «невротического общества» и индивидуализма не были развиты в дальнейшем. Напротив, впоследствии Мэй совершенно опускает рассмотрение вопросов психотерапии в широком социальном

¹ *May R. Man's Search for Himself.* N. Y., 1953, p. 164.

² *Ibidem.*

контексте. Его учение о тревоге было подготовкой перехода к экзистенциальному анализу и феноменологической психологии.

Тревога определялась Мэем как осознание угрозы «какой-либо ценности, которую индивид считает сущностной для своего существования как личности»¹. Угрожать человеку могут физическая смерть или страдание, потеря тех или иных социальных благ, ценностей или символов. Но главное внимание Мэй обращает на угрозу утратить смысл существования, поскольку по поводу угрозы потерять какие-либо конкретные вещи, блага, обстоятельства человек испытывает не тревогу, а страх. То есть он способен четко сформулировать угрозу, бороться с ней или бежать от страшного. Страшное угрожает не ядру личности, тогда как тревога наносит удар по самому основанию ее психологической структуры, на котором строится понимание себя самого и мира. В тревоге человек испытывает страх по поводу собственной экзистенции, страшится «стать ничем».

Страх смерти представляет собой нормальную форму тревоги, но не он, считает Мэй, является ее истоком. Ее вызывает боязнь пустоты, бессмысленности, «ничто». Это тревога, с необходимостью присущая человеческой экзистенции, она неотделима от бытия личности. Без тревоги невозможно позитивное развитие личности, она является необходимым элементом в структуре человеческой психики. Невротична не сама тревога, а попытки ее избежать. Невротик бежит от «базисной тревоги», но в результате начинает испытывать тревогу там, где нормальный человек (то есть осознающий свою конечность и постоянную угрозу «ничто») испытывает лишь страх, осознавая конкретные опасные обстоятельства своего существования и находя силы им противостоять.

Отсюда выводятся основные принципы психотерапии Мэя: от невротических страхов индивид освобождается через осознание «базисной тревоги», поскольку «имеется обратное отношение между осознанием тревоги и присутствием симптомов»². Тревога, как страх за самое бытие экзистенции, должна «растворить» все невротические фобии: «осознанная тревога может быть более болезненной, но

¹ *May R. Meaning of Anxiety. N. Y., 1977, p. 239.*

² *Ibid., p. 371.* Мэй повторяет здесь то, что писал о соотношении страха и тревоги Хайдеггер: «Страх есть падшая в «мир», неподлинная и сама от себя сокрытая тревога» (*Heidegger M. Sein und Zeit, S. 189*).

она может быть использована также для интеграции «Я»¹. Психотерапия, таким образом, является родом воспитания пациента в духе экзистенциалистской философии: он должен понять «неподлинность» собственного существования и своих страхов, осознать собственную конечность и выбрать самого себя перед лицом «ничто».

Вполне вероятно, что в некоторых случаях такого рода «терапия» помогает пациентам. Ведь многие из них, как отмечал сам Мэй, приходят к аналитику, с медицинской точки зрения, совершенно здоровыми. Их тревожит пустота, бессмысленность собственного существования, а психотерапевт указывает им на необходимость выбора самого себя, призывает к «мужеству творить» и ничего, кроме смерти, не бояться, реализуя собственную свободу. Однако если подобное «утешение философией» способно дать какие-то ориентиры человеку совершенно здоровому, то как обучение азам экзистенциализма может помочь действительно больному, который приходит лечиться именно потому, что он не может усилием воли избавиться от навязчивых действий или страдает от психосоматических расстройств?

Психотерапевтическое убеждение, безусловно, является чрезвычайно важным средством лечения. Оно оказывает воздействие не только на представления, но и на эмоции, интеллект, личность больного в целом. Врач может указать на неадекватность оценки больным своей ситуации, окружающих людей, может в какой-то мере изменить сформировавшиеся установки и нормы поведения больного. Но у Мэя этот момент психотерапии практически вытесняет все остальные, он убеждает своих пациентов в том, что все находится в их руках, зависит от их свободного выбора. Если речь идет о практически здоровых людях, которых тревожит беспечность собственного существования, такого рода убеждение может быть полезным. Но оно же может принести вред действительно больному человеку, если тот станет пытаться одним лишь усилием «свободного выбора» преодолевать болезнь. Неудачность такого рода попыток приведет лишь к усилению невротических симптомов.

Для того чтобы помочь пациенту найти смысловые ориентиры в жизни, необходимо понять его внутренний мир. Исходить при этом, считает Мэй, надо из того общего основания, которое делает возможным как нормальное, так и

¹ *May R. Meaning of Anxiety*, p. 371.

психически аномальное существование, то есть пужно раскрыть его «бытие-в-мире», структуру его осмысленных переживаний, интенций. Конкретные науки дают нам, по его мнению, знание о тех или иных механизмах мышления и поведения, но не об этом общем основании. Для того чтобы иметь возможность понять существование каждого конкретного человека, нужна онтология. «Отличительной чертой экзистенциального анализа является, таким образом, то, что он имеет дело с онтологией, с экзистенцией этого конкретного бытия, находящегося перед психотерапевтом»¹. Структуру такой экзистенции призвана, по Мэю, раскрыть экзистенциальная феноменология. Только после постижения этой интегральной структуры может принести какую-то пользу изучение различных механизмов психики: «Излечение от симптомов, несомненно желательное... не является главной задачей терапии. Самым важным является открытие личностью своего бытия, своего Dasein»². Существо процесса терапии составляет оказание помощи «пациенту в осознании и испытании своей экзистенции»³.

Мэй отрицает возможность объективно-научного познания человеческой экзистенции. Наука, повторяет он вслед за экзистенциалистами, говорит на языке картезианского дуализма, разделяет субъект и объект и является выражением современной цивилизации, в которой господствуют взаимоотношения и деперсонализация. Однако человек и мир неразрывно друг с другом связаны, это два полюса единого структурного целого, «бытия-в-мире». Мир личности невозможно понять через описание всевозможных факторов внешней среды, которая есть лишь один из модулов этого «бытия-в-мире». По Мэю, имеется множество окружающих миров — столько же, сколько имеется индивидов. «Мир является структурой смысловых отношений, в котором существует личность и в образе которого она участвует»⁴. Мир включает в себя прошлые события, но они существуют для индивида не сами по себе, не «объективно», а в зависимости от его отношения к ним, от того смысла, который они для него имеют. В мир входят и возможности индивида, в том числе и данные обществом, культурой. Человек как бы все время «достраивает» свой мир.

¹ Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology, p. 37.

² Ibid., p. 27.

³ Ibid., p. 77.

⁴ Ibid., p. 59.

Вслед за Бипсвангером Мэй говорит о трех основных «модусах мира». В первом из них, «окружающем мире», среде обитания, человек сталкивается со всем многообразием природных сил и приспосабливается к ним. Во втором, мире «со-бытия», человек встречается с другими людьми. Здесь речь идет уже не об адаптации, а о сосуществовании, предполагающем взаимное признание в качестве личностей. «Окружающий мир» постигается современными биологическими и психологическими теориями; фрейдское учение Мэй считает важным составным элементом правильного описания этого измерения человеческого бытия. Мир «со-бытия» рассматривается в различных социокультурных теориях, среди которых Мэй выделяет, как наиболее правильную, неофрейдистскую концепцию Салливана.

Однако, считает Мэй, к этим «модусам» не может быть сведен «собственный мир» человека. Этот мир предполагает самоотнесенность и самосознание, это уникальный мир каждого человека. Он и должен быть основанием для видения всех человеческих проблем, поскольку лишь здесь раскрывается мир внутренних значений. Только обратившись к этому измерению, можно понять, что значат для любого индивида окружающие его предметы, какой смысл именно для него имеют, скажем, цветок, океан, другой человек и т. д.

Таким образом, метод «синтеза» психоанализа и экзистенциализма в учении Мэя достаточно ясен. Учение Фрейда, по Мэю, верно описывает биопсихические детерминанты, неофрейдисты дополнили его социальным учением, а сам Мэй добавляет к этому зданию верхний этаж — учение о внутреннем мире каждого человека. Вряд ли есть смысл спорить с Мэем по поводу первых двух «миров»: совершенно очевидно, что фрейдизм не может заменить биологических и психологических наук, а неофрейдизм не способен выступать в качестве теоретической социологии. Но даже в таком виде природа и общество не могут быть непротиворечиво включены в концепцию Мэя. Он пишет о взаимном проникновении всех трех «модусов», об одновременном существовании человека во всех трех измерениях. Но фактически бытие природы и общества сведены у Мэя к бытию индивида. Они даны только как элементы «бытия-в-мире»; если исчезает человек, воспринимающий мир, то исчезает и мир.

Конечно, если речь идет о моей субъективной картине мира, то она невозможна без меня самого и исчезнет вместе

с моим исчезновением. Смысл, который я, в отличие от всех других людей, могу придавать цветку или другой личности, также является моим смыслом. Это достаточно тривиальная констатация, и если бы Мэй на этом остановился, то не было бы смысла с ним спорить. Но он принципиально придерживается той точки зрения, что пространственно-временных континуумов имеется столько же, сколько индивидов, что говорить об объективном, не зависящем от сознания людей бытии невозможно. Бытие для Мэя — это «бытие-в-мире», то есть совокупность «смысловых отношений» между двумя полюсами: личностью и ее миром. В таком случае говорить о природе и обществе самих по себе нельзя: это природа и общество, какими они дады субъекту. Единственным миром, о котором можно говорить, оказывается «собственный мир».

Обсуждению вопроса об экзистенциальном обосновании психотерапии Мэй посвятил несколько работ¹. В качестве «онтологических условий» человеческого существования он рассматривает следующие структуры «бытия-в-мире»: центрированность, самоутверждение, соучастие, осознание, самосознание, тревога.

Центрированность является базой отдельного, отличного от других существования. Речь идет об уникальности каждого индивида. Центрированность не является у человека предзаданной. Он должен иметь мужество видеть себя отдельным и независимым центром всего окружающего, утверждать себя в этом качестве. Таков смысл «экзистенциала» «самоутверждение»: человек должен реализовать себя в выборе. Если центрированность указывает на уникальность каждого индивида, то «соучастие» раскрывает его необходимую соотнесенность с другими людьми. Невротические симптомы появляются, когда либо соучастие, либо центрированность доминируют. Изоляция от всех или полная поглощенность становятся тогда на место взаимоотношенности автономных экзистенций. Субъективной стороной центрированности является, по Мэю, «осознание» (или «отдавание себе отчета» — *awareness*). Каждое живое существо наделено опытом самого себя, своих желаний, потребностей. Этот опыт имеется еще до ясного сознания и велеобразного действия. «Самосознание» Мэй считает присущим исключительно человеку. Наконец, в «онтологическом» чувстве тревоги человеку открывается возможность небытия.

¹ Особенно подробно в кн.: *Existential Psychology*. Ed. R. May. N. Y., 1961.

Систему «экзистенциалов» Мэя можно рассматривать как попытку приблизить аналитику Хайдеггера к здравому смыслу рядового американца. Мэй пишет не о каком-то «бытии-при-внутримировом-сущем», а о самоутверждении, самосознании, тревоге, которые в той или иной мере знакомы каждому человеку. Но в результате такого «приземления» онтологии Хайдеггера происходит полное смешение философских (онтологических) и конкретно-научных (онтических) категорий. Конечно, без сознания и самосознания, взаимодействия с другими нет человеческого бытия. Но нет смысла превращать их в «экзистенциалы», поскольку их список можно продолжать очень долго: ведь дыхание, питание или кровообращение тоже являются «необходимыми условиями» человеческого существования. Мэй превращает в «экзистенциалы» те самые свойства человека, которые рассматриваются столь часто критикуемыми им «объективирующими» науками о человеке.

При этом Мэй нигде не пишет о самом существенном определении человеческого бытия — о практической деятельности. Человеческое существование описывается им так, словно сознание, самосознание, самоутверждение и т. д. возможны вне отношений с природой и обществом. Однако именно развитие общественных отношений определяет основные формы взаимодействия человека с миром природы и с другими людьми, его самосознание. «...Люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, — пишут Маркс и Энгельс, — изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления»¹. Психологическое учение Мэя игнорирует главное: связи субъекта с реальным миром, опосредствованные общественной практикой. Поэтому свойства человека, которые являются результатом «всей предшествующей всемирной истории»², оказываются у него чем-то раз и навсегда данным. Это априорные построения достаточно произвольного рода, «онтологические» чувства тревоги, вины и т. д.

Когда Мэй еще не был последователем Хайдеггера, он в какой-то мере придерживался социально-исторического подхода и писал в «Смысле тревоги», что страх, тревога, вина являются переживаниями людей, характерными для определенных социально-культурных целостностей на определенных этапах их развития. Сделавшись же «онтоло-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966, с. 30.

² См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 122.

гом», он просто перенес в область «экзистенциалов» те чувства, которые испытывают его современники, в частности его пациенты.

Подобный характер имеет и концепция, изложенная в наиболее широко известной книге Мэя «Любовь и воля», которая стала в США «национальным бестселлером». Любовь и воля провозглашаются здесь «необходимыми условиями» человеческого существования. Мэй цитирует Тиллиха: «Любовь есть онтологическое понятие. Ее эмоциональный элемент является следствием ее онтологической природы». Однако о какого рода онтологии в данном случае идет речь? Современная психология, от имени которой выступает Мэй, не может в духе Эмпедокла рассматривать любовь и ненависть в качестве управляющих всем миром сил. Христианское учение о милосердной любви также не может служить основанием для наук о человеке: это предполагало бы некритическое принятие догматов христианской религии. Данный путь Мэй оставил.

Его учение о любви задумано как «снятие» двух концепций: фрейдовской теории либидо и платоновского учения об Эросе. Мэй хочет доказать, «что они не только совместимы, но и представляют собой две половины, каждая из которых необходима для психологического развития человека»¹. Фрейд уделил основное внимание биологическим предпосылкам любви, описал влияние прошлого на эмоции индивида. Но «регрессия» к биологической предыстории любви не объясняет ее самой. Учение Платона, в отличие от фрейдовского, полагает Мэй, дает «прогрессию»: Эрос направлен в будущее. Мэй хотел бы соединить телесное (регрессивное) и духовное (прогрессивное) начала любви, указав на их общее основание, которым он считает интенциональность человеческой экзистенции.

Эрос, «творческая витальность», по Мэю, является глубочайшим импульсом человеческого существования. Это «стремление установить единство, полное взаимоотношение»² есть центр творческих способностей человека, «демоническое чувство», лежащее в основе экзистенции. Понятие «демоническое» толкуется Мэем в античном смысле: «демоническое может быть и творческим, и разрушительным, будучи в нормальном случае и тем, и другим»³. Демонический Эрос оказывается единством того, что ранее

¹ *May R. Love and Will.* N. Y., 1969, p. 88.

² *Ibid.*, p. 75.

³ *Ibid.*, p. 148.

Мэй называл «самоутверждением» и «соучастием». Это одновременно спонтанная витальность утверждающего себя индивида и основа межличностных отношений.

Другим фундаментальным свойством человеческого существования Мэй объявляет волю. Она пронизывает все «бытие-в-мире», так как идентичным самому себе человек становится только в акте выбора. Темы возможности, свободы, решимости, тревоги, вины рассматриваются теперь Мэем в связи с волей как «базисной интенциональностью экзистенции». Его размышления заставляют вспомнить о ницшеанской «воле к власти», хотя Мэй и далек от мысли, что власть над другими является признаком «подлинности» существования. Но многие темы «философии жизни» выходят в этой работе Мэя на первый план, поскольку и любовь, и воля становятся чертами некой изначальной витальности, выходящей за собственные пределы. Во взаимодействии желания и воли он видит сущность человеческого бытия. Воля рассматривается как организующий принцип, требующий рефлексии, сознательного решения при реализации желаний. Правда, здесь Мэй вступает в противоречие с проводимой им самой мыслью о тождественности воли сфере интенциональности в целом. Тогда любое желание уже является проявлением воли и отпадает нужда в особом организующем желании принципе.

В интенциональности, направленности, существования, его выходе за собственные пределы Мэй видит фундамент бытия человека. Интенциональные акты формируют те смысловые содержания, с которыми имеет дело человек. Это «наш способ осознания реальности», понимания мира и самих себя. Структура интенциональных актов определяет способ существования, «бытие-в-мире» каждого человека.

Что же касается цели психотерапии, то Мэй видит ее теперь в выявлении «базисной» интенциональной структуры пациента, которую необходимо довести до его сознания и помочь перестроить. Процесс терапии заключается, по его словам, в «соединении друг с другом трех измерений — желания, воли и решения»¹. Пациента надо сначала научить переживать собственные желания, затем доводить их до сознания и принимать самого себя как автономную личность и, наконец, принимать целесообразное решение, с полной ответственностью утверждать себя в мире, изменяя тем самым структуру интенциональности.

¹ *May R. Love and Will*, p. 262.

Человек предстает как свободная и определяющая себя в акте выбора экзистенция.

Одна из последних книг Мэя не зря получила название «Мужество творить» — к этому он призывает как своих пациентов, так и все человечество. Конечно, творчество было и остается идеалом человеческой деятельности. Однако, когда Мэй пишет о том, что каждая личность творит собственный мир, он имеет в виду не только то, что человеческая деятельность способна преобразовывать мир в соответствии с потребностями людей. Мир, по Мэю, меняется с преобразованием собственной точки зрения индивида. К такому выводу он пришел, поставив на место научного познания субъективистскую антропологию.

Данное положение отразилось и на понимании психотерапии: она должна содействовать тому, чтобы пациент становился способным пересоздавать свои цели, ориентации, установки. Образцом для Мэя, как и для Бинсвангера, служит жизнь художника. Излечить от невроза — значит научить творить, сделать человека «артистом собственной жизни». Но, во-первых, если психическое здоровье и художественное творчество тождественны, то большую часть людей придется признать невротиками. Во-вторых, творчество лишь в редких случаях может оказаться средством излечения для тех, кто действительно болен. Ни усилия воли, ни «творческие порывы» большинству невротиков не помогут. Наконец, само человеческое творчество становится у Мэя какой-то демонической, магической силой, способной по воле человека изменять не только его цели и установки, но и всю окружающую действительность. Если принять предписания Мэя, можно уподобиться Дон-Кихоту и жить в фантастическом мире, который может быть прекрасным, но совершенно не соответствовать реальности. Пациенты Мэя только в воображении могут «свободно и ответственно» выбирать себя как великих художников.

Впрочем, этим Мэй не ограничивается. Подобно многим другим «гуманистическим» и «экзистенциальным» психологам, он призывает к «трансформации сознания». Его книга «Мужество творить» тоже стала бестселлером, и по вполне понятным причинам. Время ее выхода — середина 70-х годов — было временем широкого распространения «контркультуры», адепты которой уделяли большое внимание восточным религиям, медитации, психоделическим средствам типа ЛСД. Хотя Мэй в отличие от некоторых других экзистенциальных аналитиков достаточно осторожен в оценке этих средств «трансформации сознания», речь у

него идет о том же. Например, он пишет: «Экстаз является заслуженным древним методом трансцендирования нашего обыденного сознания, помогающим нам достичь инсайтов, иным путем недоступных. Элемент экстаза... является частью и предпосылкой любого подлинного символа и мифа: ибо, если мы подлинно соучаствуем в символе или мифе, мы на время «изъяты» и находимся «вовне» самих себя»¹. Подобное «соучастие» становится для Мэя главной характеристикой «подлинности» человеческого существования.

Отказ от научной психологии, таким образом, приводит Мэя к откровенному иррационализму: за призывами «мужественно творить» скрывается «техника» экстаза, «соучастия» в мифе и ритуале. На всех этапах своего творчества — «христианской» терапии, экзистенциальной онтологии, экстатической «трансформации сознания» — Мэй далек от настоящего познания человеческого существования, и поэтому все его попытки дать философское обоснование психотерапии оказались неудачными.

2. «Разделенное Я»

Экзистенциальная психология, видевшая свою цель в «трансформации сознания», была лишь одним из течений современной западной психологической мысли, связанных с леворадикальным молодежным движением 60—70-х годов. Теория и практика «новых левых» получили принципиальную оценку в исследованиях советских и зарубежных философов-марксистов². Поэтому в нашу задачу не входит анализ этого движения и «контркультуры» в целом. Мы ограничимся рассмотрением одной из психологических доктрин, возникших в 60-е годы, которая выражает типичные для «контркультуры» представления о человеке и обществе. Эта доктрина — «антипсихиатрия» — занимает особое место в рамках экзистенциального психоанализа, будучи одновременно и наиболее радикальной политически, и в то же самое время доводящей до абсурда целый ряд положений феноменологической психиатрии и экзистенциализма.

¹ *May R. The Courage to Create. N. Y., 1978, p. 130.*

² См., например: *Баталов Э. Я. Философия бунта. М., 1973; Давыдов Ю. Н. Эстетика нигилизма. М., 1975; Каримский А. М. Проблема гуманизма в современной американской философии. М., 1978; Лейбин В. М. Философия социального критицизма в США. М., 1976; Мельвил А. Ю., Разлогов К. Э. Контркультура и «новый консерватизм». М., 1981, и др.*

Феноменологическая психиатрия является сегодня одним из «альтернативных», противопоставляемых традиционной клинической психиатрии направлений. Как было отмечено выше, психиатры-феноменологи ставят перед собой задачу постигнуть внутренний мир пациента с помощью процедур, разработанных в феноменологической философии и «понимающей психологии». Они претендуют на то, что аргументация, приводимая ими против клинической психиатрии, «не является просто гуманистическим бунтом»¹, но дает иную классификацию психических заболеваний, основанную на лучшем понимании их природы. Отдельные работы представителей феноменологической психиатрии, в том числе и первые книги Р. Д. Лэйнга, свидетельствуют как о некоторых успехах в описании внутреннего мира пациентов, так и о несостоятельности феноменологической программы перестройки психиатрии в целом. Кроме того, далеко не все представители этого направления медицинской психологии разделяют воззрения Лэйнга и других «антипсихиатров», поскольку большинство феноменологов видят в своей теории дополнение, а не уничтожение клинической психиатрии.

«Антипсихиатрия» явилась тем ответвлением экзистенциального психоанализа, которое довело до конца субъективистскую логику и отрицание научного познания психических явлений. Это идейное движение возникло в начале 60-х годов в Великобритании, а затем получило широкое распространение и на континенте, особенно в латиноязычных странах, в частности в Италии. Существуют также активные группы «антипсихиатров» в США и ФРГ². С 1975 года действует «Интернациональная сеть» — организация, объединяющая несколько тысяч психиатров, медсестер, служащих, юристов, гуманитариев и бывших пациентов психиатрических клиник. Она отличается от других левацких групп тем, что наряду с социально-политическими задачами («низвержение буржуазного общества», «перманентная революция» и т. п.) ставит перед собой цель ликвидировать ряд медицинских институтов, в особенности психиатрические клиники. Сторонники «антипсихиатрии» видят свою задачу в разоблачении, «демифоло-

¹ Keen E. Psychopathology.— In: Existential-Phenomenological Alternatives for Psychology. N. Y., 1978, p. 240. В этой статье Э. Кина в концентрированном виде дана программа перестройки психиатрии.

² О деятельности западногерманских «антипсихиатров» см.: Браун К. Х. Критика фрейд-марксизма. М., 1982, с. 203—210.

гизации» насилия человека над человеком во всех его формах. Одной из самых отвратительных форм такого насилия они считают клиническую психиатрию, которая, по их мнению, является не средством лечения, а орудием политического насилия, репрессивным аппаратом буржуазного общества, социальным инструментом, который как раз порождает сумасшествие. Больны не те, кто содержится в клиниках, но само общество, и «вылечить» его может только революция. Таковы вкратце задачи этого движения.

Наиболее полную разработку «антипсихиатрия» получила в трудах ее основателя Р. Д. Лэйнга. Поэтому, чтобы понять, что же именно предлагают «антипсихиатры» взамен клинической психиатрии, необходимо сначала рассмотреть эволюцию его воззрений.

Репутация Лэйнга как профессионала-психиатра связана, прежде всего, с умением описывать психические расстройства своих пациентов. Ему отдают должное и его критики — психиатры, которые признают, что Лэйнг добивался успеха при лечении, казалось бы, безнадежных больных-психотиков. Но среди читателей его книг и статей профессионалы-психиатры составляют незначительное меньшинство. Можно считать, что популярность его книг имеет своей причиной то, что он выступает как критик современной цивилизации, даже как пророк. Работы Лэйнга вызвали больший интерес у философов, социологов, писателей, верующих, чем у его коллег, которые, напротив, относятся к данному аспекту его воззрений резко критически.

Рональд Лэйнг родился в Глазго в 1927 году. После окончания университета работал как психиатр в армии, затем в клинике Глазго, одновременно читая курс лекций по психиатрии в местном университете. В 1957 году он получил престижный пост в знаменитой Тавистокской клинике и в этом же году завершил работу над своей первой книгой — «Разделенное Я». Лэйнг использовал в ней не только огромную специальную литературу, но и труды европейских философов-экзистенциалистов, что, по словам П. Сиджуика — одного из исследователей его творчества, — «было по меньшей мере редкостью для родившегося и сформировавшегося в Великобритании автора. Лэйнг оказался способным найти полезные знания относительно психотиков... не только у клиницистов европейской феноменологической школы (Бинсвангер, Минковский, Босс), но также у философов и писателей (Сартр, Беккет, Тиллих, Хайдеггер и даже Гегель), предметом которых была не

сфера патологии, по которые рассматривали фундаментальные ситуации человеческого существования»¹.

Лэйнг применил свою концепцию для осмысления историй болезни группы пациентов с тяжелыми психотическими расстройствами, поведение и мышление которых до этого считались совершенно недоступными для рационального постижения. Как пишет П. Сиджуик, «одна из самых сложных философий была направлена на одно из самых непонятных умственных состояний... Важная форма психоза была прояснена как ментальная система, обладающая... логической связностью... как завершение рациональной стратегии, принятой пациентом перед лицом двусмысленного и угрожающего окружения»².

Хотя Лэйнг говорит во введении к «Разделенному Я» об отличиях своего учения от воззрений континентальных философов и психологов-экзистенциалистов, он признает, что именно этой традиции он более всего обязан. Экзистенциальная феноменология, считает Лэйнг, должна не только дать описание внутреннего опыта личности, но и установить место этого опыта в контексте целостного «бытия-в-мире». Сумасшествие постижимо только в экзистенциальном контексте, который делает понятным переход от здорового состояния «бытия-в-мире» к шизофрении, психотическому «бытию-в-мире». Понятия клинической психиатрии и психопатологии Лэйнг считает совершенно неприемлемыми для понимания этого перехода. Они разбивают целостность человеческого существования на дихотомии физического и психического, души и тела и т. д. Теоретические конструкции естественных наук могут нам что-то сказать о человеке как организме, но они ничего не говорят нам о личности. Так что современная психопатология, заявляет Лэйнг, во всех ее формах дает искаженное представление о внутреннем мире больного. Единственной возможной формой постижения личностного в человеке он считает экзистенциальную феноменологию, которая «артикулирует то, чем является мир другого и каков способ его бытия в нем»³.

На место «психиатрического жаргона» Лэйнг ставит герменевтику, так как единственным путем постижения мира психотика считает погружение в «его мир». Какие-либо «научные» определения и критерии объявляются не-

¹ Ronald Laing et l'antipsychiatrie. Un dossier préparé par R. Boyers. P., 1971, p. 9—10.

² Ibid., p. 10.

³ Laing R. D. The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness. Harmondsworth, 1965, p. 25.

состоятельными. «Безумие» является характеристикой межличностных отношений, возникающей в зависимости от понятности или непонятности для нас суждений и действий другого человека. Здоровье определяется общим согласием, но мы начинаем называть человека «психотиком» или «сумасшедшим» при радикальном расхождении с ним в оценке тех или иных мотивов, действий, интенций, «и только в силу этой межличностной дизъюнкции мы начинаем исследовать его мочу и высматривать аномалии в графиках электрической активности его мозга»¹.

Уже здесь можно видеть, что Лэйнг жестко противопоставляет друг другу объяснение и понимание; данные естественных наук отвергаются с порога: они ничего не могут сказать нам о психическом заболевании, ибо болеет личность, которая принципиально несводима к тем или иным физическим, химическим или физиологическим параметрам. Критика Лэйнгом тех западных психиатров, которые видят в больном человеке что-то вроде испорченного механизма, который можно починить с помощью фармакологических препаратов, электрошока и тому подобных средств, безусловно, имеет смысл. Прав он и в том отношении, что оценка действий, мотивов, суждений человека со стороны окружающих определяет, будут ли его считать вполне нормальным или заслуживающим помещения в психиатрическую лечебницу. «О патологическом изменении личности,— пишет Б. В. Зейгарник,— мы говорим тогда, когда под влиянием болезни у человека скудеют интересы, мельчают потребности, когда у него проявляется равнодушие по отношению к тому, что его раньше волновало, когда действия его лишаются целенаправленности, поступки становятся бездумными, когда человек перестает регулировать свое поведение, не в состоянии адекватно оценивать свои возможности, когда мешается его отношение к себе и окружающему. Такое изменение является индикатором измененной личности»².

Описание изменений, происходящих в отношении личности к окружающему миру, к другим людям, имеет огромное значение для диагностики заболевания, определения возможных путей лечения. Но в отличие от представителей экзистенциально-феноменологической психологии и психиатрии ни один психолог-марксист не является ан-

¹ *Laing R. D. The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness. Harmondsworth, 1965, p. 36.*

² *Зейгарник Б. В. Психопатология. М., 1976, с. 34.*

тициентистом, то есть противником применения теорий, разработанных естествознанием и социальными науками, к человеку. Без точного научного знания невозможным оказывается и то, что Лэйнг и другие экзистенциалисты называют «пониманием», — это подтверждают и работы самого Лэйнга, который, пока занимается паукой, а не пророчествами, умело использует данные социальной психологии, клинической психиатрии, физиологии.

В своей первой книге Лэйнг придерживается тех концепций, которые уже были апробированы Бинсвангером и другими представителями феноменологии и «экзистенциального анализа», хотя и вводит ряд новых положений. Он опирается также и на хайдеггеровскую онтологию. Способность быть автономной индивидуальностью Лэйнг считает главным условием «онтологической безопасности», которая наделяет человека одновременно «самоидентичностью» и способностью вступать в общение с другими. «Онтологически небезопасная личность» постоянно озабочена сохранением самой себя, «повседневные обстоятельства жизни угрожают ее *низкому порогу безопасности*»¹. «Онтологическая небезопасность» испытывается как непрерывное паличие угрозы собственному существованию в качестве *личности*, как тревога.

Лэйнг останавливается на трех формах тревоги, которые, с его точки зрения, чаще всего при этом встречаются: «поглощение», «прорыв», «окаменение» (или, на традиционном языке клинической психиатрии, деперсонализация). Неуверенность в собственной идентичности вызывает страх быть поглощенным другими в общении. В результате индивид стремится к изоляции, а на место полярности «автономная идентичность — соотнесенность с другими» приходит антитеза полного растворения и полной изоляции. Поскольку «онтологически небезопасная личность» чувствует себя совершенно опустошенной, она боится заполнения этого вакуума, боится, что с этим заполнением может полностью потерять себя. Каждый контакт с реальностью испытывается ею как нечто ужасное, как угроза «прорыва» неведомых страшных сил. Наконец, страх вызывает и вступление в межличностные отношения: «Если некто испытывает другого как свободного агента, то он открыт для возможности быть испытываемым как объект опыта другого, а тем самым потери собственной субъективности. Ему угрожает возможность стать не более чем

¹ *Laing R. D. The Divided Self*, p. 42.

вещью в мире другого, без какой-либо собственной жизни»¹.

Основной «техникой» для тревожащегося за собственную автономность индивида, по Лэйнгу, становится упреждающая деперсонализация других. Но в результате индивид попадает в замкнутый круг, ибо, чем больше он превращает других в объекты, тем меньшей становится его собственная «онтологическая безопасность». Ее отсутствие проявляется, прежде всего, в феномене отрыва сознания от тела, отождествлении собственного «Я» с сознанием. Этот отрыв Лэйнг интерпретирует как попытку справиться с «базисной небезопасностью». В таком случае индивид ощущает собственное тело как один из объектов в мире, а не как средоточие его индивидуальности. Тело становится для него носителем «ложного Я», от которого полностью отрывается «внутреннее», или «истинное Я». Оно не принимает прямого участия в действиях тела, создает с помощью воображения далекие от реальности образы, развивает сложную систему отношений с собственным телом, пытается «создать отношения к другим личностям и вещам в собственных пределах, без какого-либо обращения к внешнему миру лиц и вещей. Индивид вырабатывает микрокосмос в самом себе»².

Шизоид создает целую систему «ложных Я», заменяющих ему при взаимодействии с другими людьми его «внутреннее Я», скрытое от всех и невоплощенное. С одной стороны, он чувствует себя всемогущим в своей отстраненности от реального мира. «Воображаемыми достоинствами, — пишет Лэйнг, — являются безопасность для «истинного Я», изоляция, а потому свобода от других, самодостаточность и контроль»³. Но неизбежным следствием изоляции оказывается чувство пустоты: закрывшееся «Я» не может обогащаться из внешнего опыта, поэтому его внутренний мир все более обедняется. Обратной стороной воображаемого всемогущества оказываются чувства бессилия и пустоты. Только в изоляции шизоид чувствует себя в безопасности: индифферентность по отношению к людям и вещам, превращение других личностей в объекты необходимы для него, чтобы сохранить собственное «Я».

Подобно Бинсвангеру, который искал причину психотических нарушений в предзаданной зауженности «конфигурации экзистенции», Лэйнг в «Разделенном Я» пи-

¹ *Laing R. D. The Divided Self*, p. 47.

² *Ibid.*, p. 74.

³ *Ibid.*, p. 75.

чего не говорит о том, как и почему теряется «онтологическая безопасность». Он считает, что ненадежное структурирование психики происходит в раннем детстве и причины его установить невозможно. В дальнейшем индивид предпринимает попытки защиты, которые оказываются несостоятельными. «Трагический парадокс заключается в том,— пишет Лэйнг,— что, чем больше усилий защиты Я на этом пути, тем больше оно разрушается. Последующее явное разрушение и растворение Я в шизофреническом состоянии совершается не из-за атак врага извне (действительных или предполагаемых), но из-за опустошения, вызванного самими защитными маневрами»¹.

Состояние диссоциации тела и сознания, по Лэйнгу, присуще и нешизоидным индивидам, особенно в таких угрожающих ситуациях, когда нет возможности их избежать (война, концлагерь и т. д.). Но у шизоидов это не временное состояние, а базисная ориентация в жизни. Мир шизоида «является миром, который угрожает со всех сторон его бытию и из которого нет выхода»². С разделением «внутреннего Я» и телесного «ложного Я» восприятие и действие оказываются переданными последнему. Поэтому мир испытывается как нереальный, а все относящееся к восприятиям и действиям — как ложное, бесполезное и бессмысленное. Реальность мира и собственная реальность находятся у нормального человека в отношении взаимного потенцирования; для шизоида взаимообогащение этих двух реальностей становится невозможным. Так как каждое столкновение с миром угрожает поглотить «внутреннее Я», шизоид боится выйти за пределы созданной им самим скорлупы. Воображаемые миры, фантазия заменяют реальность, он все больше общается с фантастическими образами, а не реальными людьми. Столь оберегаемая им свобода становится проклятием. Лэйнг употребляет здесь сартровский образ «осужденности на свободу»: герои экзистенциалистских романов и драм оказываются, по Лэйнгу, потенциальными психотиками.

Лэйнг детально описывает постепенное расщепление как «истинного», так и «ложного Я». «Внутреннее Я» все в большей мере опустошается, становится фантомом, на место которого приходят юнговские «архетипические силы». Шизофрения является процессом распада сознания, ведущим к полной дезинтеграции, к гипотетическому со-

¹ Laing R. D. The Divided Self, p. 77.

² Ibidem.

стоянию, которое Лэйнг вслед за английским поэтом-романтиком У. Блейком называет «хаотическим не-сущим». Завершается «Разделенное Я» описанием «истории Джулии», которое было первым свидетельством пезаурядного литературного таланта британского психиатра.

Первая работа Лэйнга отличается от последующих по ряду пунктов. Прежде всего, в «Разделенном Я» совершенно отсутствует мистицизм: ничто не указывает на признание какого-то «иного мира» кроме того, который открывают естественные науки и науки о человеке. Последние, правда, сводятся к экзистенциальной феноменологии. Категории философов-экзистенциалистов используются Лэйнгом довольно неожиданным образом. Они демистифицируются: «болезнь к смерти» Кьеркегора оказывается не одиночеством перед лицом бога, а отчаянием психотика, «тревога» Хайдеггера и «осужденность на свободу» Сартра характеризуют не человеческое существование вообще, а внутренний мир шизоида и т. д. Поскольку в «Разделенном Я» отрицается сверхъестественная реальность, то психотики здесь совсем не похожи на мистиков и пророков, какими они становятся в поздних работах Лэйнга. Хотя и в этой книге он избегает употреблять понятие «болезнь» (ибо оно предполагает наличие абстрактных и безличных «симптомов» и «признаков»), он не отрицает наличия расстройств психических функций, глубокой отчужденности в психотическом состоянии.

Лэйнг сам хорошо понимает, что его последующие работы в значительной мере отличаются от «Разделенного Я». В предисловии ко второму изданию книги (1965) он указывает, что в известной мере отошел от первоначальной позиции. Но без изменений остается, на наш взгляд, главное: резко критическое отношение к клинической психиатрии и ее методам, которым противопоставляется экзистенциальная феноменология.

Лэйнг стал отходить от ряда положений «Разделенного Я» вскоре после выхода этой книги в свет. В начале 60-х годов он разрабатывал программу исследования взаимоотношений в семье, и вышедшая в 1960 году книга Сартра «Критика диалектического разума» оказала значительное влияние на формирование этой программы. Лэйнг вместе с другим известным теоретиком и идеологом «антипсихиатрии» Д. Купером пишет книгу «Разум и насилие: декада философии Сартра 1950—1960». Предисловие к ней написал сам Сартр, высоко оценивший как способ изложения его основных идей, так и экзистенциалистский подход

в психиатрии. «Так же как и вы,— писал он,— я думаю, что невозможно понять психические затруднения извне, на основе позитивистского детерминизма или реконструкции их посредством комбинирования понятий, остающихся внешними переживаемой болезни»¹.

Помимо «экзистенциального психоанализа» Сартра на Лэйнга значительное влияние оказали работы американских психиатров о «шизофреногенных семьях». Одновременно Лэйнг знакомится с теми версиями марксизма, которые преобладали в движении «новых левых», и становится активным участником этого движения: первая его статья, в которой он обратился к категориям сартровской «Критики диалектического разума», была опубликована в журнале «новых левых»². Не исключено также влияние на него американского психиатра Т. Шаша, выпустившего в это время свою первую книгу «Миф о психическом заболевании», в которой он подвергает самой резкой критике клиническую психиатрию³.

То, что Сартр писал о социальных группах в целом, проецируется Лэйнгом на такую группу, как семья. С одной стороны, имеются семьи — «серии», члены которых не испытывают друг к другу какого-либо интереса, заботясь только о том, чтобы не выносить сор из избы. Совместное существование покоится в значительной мере на страхе по поводу того, «что скажут другие». Иной тип семьи, именуемый «нексусом» (узлом), поддерживает совместное существование чувствами страха, тревоги, виновности, с помощью морального шантажа, различных форм психического давления и террора. «Семья типа нексуса сравнима с преступным сообществом, в котором взаимная поддержка является не чем иным, как взаимным устрашением»⁴.

В то же самое время внимание Лэйнга переносится с внутреннего мира психотика, доступного только герменевтическому «вчувствованию», на анализ социального кон-

¹ Laing R. D., Cooper D. G. Reason and Violence: A Decade of Sartre's Philosophy 1950—1960. Foreword by Jean-Paul Sartre. N. Y., 1971, p. 7.

² Laing R. D. Series and Nexus in the Family.—New Left Review, 1962, № 15.

³ В получивших известность работах Т. Шаша развиваются идеи, сходные с «антипсихиатрией». Однако сходство кощается на обвинениях в адрес «производящей безумие» психиатрии. Социально-политические воззрения Шаша диаметрально противоположны «революционаризму» Лэйнга и Купера (см.: Szasz Th. S. The Myth of Mental Illness. N. Y., 1974).

⁴ Ronald Laing et l'antipsychiatrie, p. 19.

текста. Правда, последний по-прежнему описывается в терминах экзистенциальной феноменологии или, точнее, феноменологической социологии. В этом смысле показательна работа Лэйнга «Я и Другие». Хотя в ней обсуждаются разные вопросы (скажем, подвергается критике психоаналитическая трактовка бессознательного), главное внимание уделено обоснованию феноменологической теории межличностного общения.

Проводимый Лэйнгом анализ «социальных систем фантазии» представляет известный интерес, но уже по тому, как им описываются социальные связи между членами любой группы, видна недостаточность феноменологического метода для понимания социальных процессов. Лэйнг полагает, что все группы действуют на своих членов через «системы фантазии» и тот тип опыта, которым нас наделяет группа, является основной (для большинства людей даже единственной) причиной нахождения в ней. Возможно, к некоторым семьям и другим малым группам эти положения хоть как-то применимы, но Лэйнг переносит характеристики, выведенные им при изучении «шизофренических семей», на любые социальные группы. В результате исчезает реальное основание существования различных общественных групп, так как разделение труда, собственность и другие решающие факторы их образования игнорируются.

Если один из членов группы, продолжает Лэйнг, начинает выходить за пределы «системы фантазии», принимаемой другими членами группы, то они классифицируют его как «сумасшедшего», так как для них фантазия тождественна реальности. «То, что называется психотическим эпизодом у одной личности, — пишет психиатр, — часто может быть понято как особого рода кризис во внутреннем опыте нексуса или же в поведении нексуса»¹. Группа не дает индивиду выйти из «системы фантазии» и уничтожает того, кто разрушает единство группы, причем членами группы это уничтожение осознается как «забота о больном», как помощь тому, кто запутался, и т. д. Психиатрия оказывается той общественной инстанцией, которая берет на себя карательные функции. Она пытается «приручить» индивида, вернуть «сумасшедшего» к той «социальной системе фантазии», которую он пытался преодолеть и которая является несомненной для всей группы, в том числе и для психиатров.

¹ *Laing R. D. Self and Others. Harmondsworth. 2 ed. 1969, p. 41.*

Несколько глав книги «Я и Другие» Лэйнг посвящает детальному разбору «тех способов, с помощью которых другие словом и делом разрушают нашу жизнь»¹. «Шизофреногенным» фактором, по его мнению, оказывается не «промывание мозгов» как таковое, а постоянное и повторяющееся приведение в парадоксальное состояние, когда на разных уровнях абстракции выдвигаются исключаящие друг друга требования с одновременным запретом выхода из данной ситуации. У индивида возникает замешательство, сомнение по поводу определмости ситуации вообще. При этом конфликт самим индивидом не осознается, хотя он чувствует нестерпимость своего положения. Такова, по словам Лэйнга, ситуация «двойной связи», когда «жертва не может сделать ни одного шага без наступления катастрофы»².

Средством предохранения от возможного в результате частого повторения подобной ситуации психоза Лэйнг считает доведение конфликта до сознания, раскрытие сознательного или бессознательного обмана со стороны других. Вслед за американскими психиатрами он пытается применить аппарат математической логики к «способам коммуникации». Ситуация «двойной связи» соответствует, с его точки зрения, логическим парадоксам Рассела, которые разрешаются в теории логических типов посредством дифференциации различных уровней абстракции. Психоз оказывается, по Лэйнгу, вызванным вынужденной неспособностью индивида различать эти уровни и решать предлагаемые самой жизнью парадоксы.

Эти идеи были развиты Лэйнгом и его последователями в коллективной работе «Межличностное восприятие»³, где так называемая логика предикатов используется для формализованного описания межличностных отношений в семье. В этой работе субъект вообще исчезает за сетью отношений, становится просто элементом структурного поля группы. Характеристики личности, которые выходят за пределы того, как они проявляются в отношениях с членами семьи, во взаимных оценках и т. п., вообще игнорируются. Согласованность оценок друг друга оказывается критерием гармоничности семейных отношений. В этой работе, вышедшей в 1966 году, совершенно отсутствуют положения в духе «антипсихиатрии». Более того, по своим

¹ *Laing R. D. Self and Others*, p. 139.

² *Ibid.*, p. 146.

³ *Laing R., Phillipson H., Lee A. R. Interpersonal Perception: A. Theory and a Method of Research*. L., 1966.

выводам она противоречит как экзистенциально-феноменологическим установкам Лэйнга, так и «антипсихиатрии».

В известной мере это относится и к работе Лэйнга, написанной совместно с А. Эстертоном, «Здоровье, безумие и семья». Но в ней авторы приходят к одному из «антипсихиатрических» выводов: нет никакого смысла противопоставлять «нормальное» и «ненормальное». Пациенты психиатрических клиник не менее «нормальны», чем члены их семейств, а «шизофреногенные семьи» ничуть не отличаются от обычной семьи современного общества. Лэйнг описывает существование в «семейном гетто», условия «взаимного терроризма» и «навязанного долга», обмана, мистификации и насилия. От рассмотрения семейной среды он постепенно переходит к критике общества в целом: именно оно виновно в том, что люди оказываются в психиатрических клиниках, а психиатры вольно или невольно оказываются палачами.

Если в начале 60-х годов Лэйнг двигался от «Я» к «Другим», то с 1964 года он вновь обращается к «внутреннему пространству» психотика. Но теперь шизофрения трактуется им не как заболевание, даже не как нарушение отдельных психических функций, а как этап процесса естественного исцеления, выхода в царство «сверхздоровья». Этому процессу препятствуют действия психиатров с их лоботомиями, фармакологией, электрошоками, госпитальным режимом, даже самой диагностикой, являющейся началом «церемониала деградации». На ее место должен прийти «церемониал инициации»: уже совершившие «путешествие по внутреннему пространству» и испытавшие «экзистенциальное возрождение» должны помочь «большим» пройти тот же путь. В этих целях в 1965 году была создана терапевтическая коммуна Кингсли Холл — объект подражания для всех последующих «антипсихиатрических» коммун.

Язык работ Лэйнга в это время становится все более мистическим и одновременно «социально ангажированным». Цивилизация «одномерных людей», пишет Лэйнг в предисловии ко второму изданию «Разделенного Я», подавляет «любую форму трансценденции». Человек, обладающий опытом «других измерений, которые он не может отвергнуть или забыть, рискует или быть уничтоженным другими, или предать то, что он знает. В контексте нашего сегодняшнего всеохватывающего безумия то, что мы называем нормальностью, здоровьем, свободой, все наши точки отсчета являются двусмысленными. Человек, предпо-

читающий быть скорее мертвым, чем красным, нормален. Человек, говорящий, что он потерял душу, сошел с ума. Человек, говорящий, что люди это машины, может быть великим ученым. Говорящий, что *он есть* машина, является на психиатрическом жаргоне «деперсонализированным». Человек, говорящий, что негры — низшая раса, может быть широко уважаемым. Человек, который говорит, что его белизна есть форма рака, освидетельствован. Семнадцатилетняя девочка в госпитале сказала мне, что она страшится того, что внутри нее атомная бомба. Государственные деятели большого ранга, которые хвалятся и угрожают тем, что у них есть оружие страшного суда, являются куда более отчужденными от реальности, чем те, на кого наклеен ярлык «психотик»¹. «Нормальное» состояние сегодняшнего человека объявляется Лэйнгом чем-то в высшей степени ненормальным: это предательство «наших подлинных возможностей». Успешное приспособление к такой реальности означает потерю себя самого и подлинной реальности.

К тем же выводам независимо от Лэйнга пришли и другие представители экзистенциального психоанализа, сделавшиеся пророками «контркультуры». Например, Н. Браун в своей книге «Любовное тело» писал: «Безумная истина: граница между здоровьем и сумасшествием является ложной. Истинным результатом психоанализа оказывается освобождение от этой границы»². Браун тоже полагает, что помещение психотиков в психиатрические лечебницы является навязыванием деструктивного видения мира всем тем, кто пытается от него освободиться. Больные шизофренией входят в мир «символических связей», покидая управляемую принципом реальности действительность и обретая «более истинный, более символический язык»³. Браун, будучи преподавателем классических языков, не был, в отличие от Лэйнга, профессионалом-психиатром, пользующимся авторитетом среди медиков. Сомнительная честь объявления психической болезни «сверхздоровьем» принадлежит именно Лэйнгу и его последователям. Соответственно, на место психиатрии должна прийти «антипсихиатрия».

Таким образом, сначала мир психотика был объявлен не менее осмысленным, чем мир здорового человека. Следующим шагом было открытие того, что некоторые

¹ Laing R. D. The Divided Self, p. 11—12.

² Brown N. Love's Body. N. Y., 1966, p. 160.

³ Ibidem.

социальные факторы, в частности семейное окружение, могут способствовать психическому заболеванию. Но так как далеко не во всех исследованных Лэйнгом и его учениками семьях наблюдалась ситуация «двойной связи», а многие пациенты выросли во вполне благополучных семьях, то Лэйнг пришел к выводу, что социальная реальность в целом безумна, что больные являются куда более здоровыми, чем «нормальные» обитатели этого мира. Таков главный итог эволюции воззрений Лэйнга от «Разделенного Я» к «Политике опыта», ставшей классическим для всей «антипсихиатрии» произведением.

3. «Контркультура», «политика опыта» и политика безумия

Мы уже упоминали о том, что Лэйнг сделался одним из идеологов (или даже «гуру», наставником, учителем) «контркультуры», массового движения западноевропейской и американской молодежи, выросшего из движения «новых левых». Кризис теории и практики «новых левых» привел к тому, что часть их, разуверившись в возможностях мирного изменения существующих институтов буржуазного общества, обратилась к практике террора, нелегальной политической деятельности. Известно, что членами террористических групп Баадер — Майнхоф в ФРГ, «красных бригад» в Италии, «тушамарос» в Уругвае и ряда других формирований подобного рода стали именно бывшие активисты студенческого движения, перешедшие от демонстраций и хэппенингов к похищениям, убийствам, налетам на банки. Эта деятельность, как известно, не только не привела к «революционным» изменениям капиталистического общества, но способствовала антидемократическим мерам буржуазных правительств.

Другая часть «новых левых» во все большей мере уходила от политической деятельности, полагая, что реальность с ее репрессивными социальными институтами может быть изменена посредством «трансформации сознания», возникновения «новой чувствительности». Подобные идеи можно обнаружить и в трудах таких теоретиков «новых левых», как Г. Маркузе, «фрейд-марксизм» которого был в значительной мере апологией «сексуальной революции», призванной создать «новую чувствительность». В 70-е годы эти идеи были развиты такими апологетами «контркультуры», как В. Рейч и Т. Роззак. Они еще пи-

сали о необходимости решения целого ряда социально-экономических проблем, но, по Рейчу, изменения осуществляются благодаря распространению «Сознания III» (то есть «контркультуры»), а по Розаку, таким средством является «мистическая революция», ведущая к «пробуждению от одномерного видения и от ньютоновских снов, к отречению от безумной онтологии нашей культуры»¹. Новое «мистическое сознание» заменит «техницизм» современного мышления, преобразует жизнь всего человечества.

Мистические искажения представителей «контркультуры» опирались, с одной стороны, на эксперименты с галлюциногенами типа ЛСД, а с другой — на различные восточные религиозные учения (йога, дзэн-буддизм, суфизм и др.), которые должны были восполнить утрату «озарений» в современном христианстве. Интерес к восточным религиям имеет в Европе и США давнюю историю. Кумирами идеологов «контркультуры» стали Г. Гессе и О. Хаксли, К. Г. Юнг и Р. Штайнер. На тот вариант «контркультуры», который представлен трудами Лэйнга и других «антипсихиатров», значительное влияние оказали аналитическая психология К. Г. Юнга, популяризированные А. Уоттсом методы психотерапии, практиковавшиеся в «традиционных обществах», а также опыты по применению галлюциногенов в психотерапии. «Контркультура» с момента своего возникновения была ориентирована на пропаганду наркотиков и галлюциногенов как средств выхода за пределы «репрессивной реальности»². Но это только способствовало колоссальному росту наркомании в странах Запада, что не могло не дискредитировать «контркультурное» движение в целом.

Таким образом, «антипсихиатрия» явилась отражением не только кризиса психологических и психиатрических теорий, но и ряда социальных процессов. Так как Лэйнг и его последователи отталкивались именно от психиатрической практики, созданный ими вариант «контркультурного» мистицизма обладает рядом специфических черт. Подвергая критике современную цивилизацию, они противопоставляют ей «мистический» опыт больного-психотика. Наиболее полно эта программа «антипсихиатрии» — которую вполне можно назвать апологией безумия — реализуется в

¹ *Roszak Th. Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society.* N. Y., 1972, p. 458.

² См.: *Каримский А. М.* Проблема гуманизма в современной американской философии. М., 1978, с. 135.

книге Лэйнга «Политика опыта». Споры психиатров, психологов, гуманитариев по поводу этой работы были бурными¹. Опуская специально-медицинские вопросы, которые к тому же не находятся в центре внимания Лэйнга, остановимся на главных идеях «Политики опыта».

Книга начинается с утверждений о тотальном отчуждении человека в современном мире. Истина и социальная реальность бесконечно далеки друг от друга. Это даже не реальность, а совокупность «псевдособытий», к которым «мы приспосабливаемся с ложным сознанием, адаптированным и видящим эти события истинными и реальными, даже прекрасными»². Современная цивилизация находится в состоянии старческого упадка.

Современное научное знание, по Лэйнгу, есть не более чем совокупность принятых на веру гипотетических построений, до предела ограничивающих возможности нашего видения. Миру науки соответствует современный человек: это обрубок, фрагмент той личности, которой он мог бы быть. Забыты все измерения фантазии, чувства, мышления, выходящие за пределы конформизма, «здорового смысла». Чтобы отбросить этот мистифицирующий занавес, необходима интенсивная дисциплина обучения, дающая возможность «начать испытывать мир заново, с невинностью, истиной и любовью. А непосредственный опыт... духовного царства демонов, духов, сил, владычеств, властей, серафимов и херувимов, света является еще более удаленным»³.

Трудно сказать, нужно ли понимать это «духовное царство» в духе гностиков, или можно обойтись его юнгианским истолкованием как архетипов коллективного бессознательного. В любом случае утверждается необходимость преодолеть узкие пределы навязываемого обществом «опыта». То, что называют «нормальным», является продуктом репрессии, «раскола», проекции и других форм деструктивного воздействия на опыт индивида. Наиболее здоровой частью психики остается, по Лэйнгу, сфера свободной фантазии, но именно она подавляется в сегодняшнем мире как нечто незрелое и препятствующее нормальной жизни.

¹ Критические отзывы психиатров, разъяснения сторонников «антипсихиатрии», воспоминания бывших пациентов Лэйнга и другие материалы дискуссии собраны в книге: Ronald Laing et l'antipsychiatrie. Un dossier préparé par R. Boyers. P., 1971.

² Laing R. D. The Politics of Experience. N. Y., 1967, p. 11.

³ Ibid., p. 26.

Важнейшим измерением «опыта» Лэйнг считает переживание бытия и небытия. Следуя как онтологии философов-экзистенциалистов, так и учениям восточных мистиков, он пишет о постигаемом первоисточнике всех форм. Бытие не является ни одной из вещей, это не-сущее, «ничто», служащее основанием всех вещей, всех «что». В творчестве, в трансцендировании самого себя человек позволяет обнаружиться всему сущему: он помогает бытию рождаться из небытия. Открытие этой истины ставит человека перед великой «мистерией» превращения небытия в бытие, освобождая человека от страха перед «ничто». Погружение в этот процесс становления, приближение к границе бытия и небытия может вести человека как к раю, так и к аду, к подлинному здоровью и к подлинному безумию. Открывается это измерение «в тишине», «в центре каждого из нас»: «Мы находимся по ту сторону всех вопросов, кроме вопросов о бытии и небытии, воплощении, жизни и смерти... С нашей точки зрения, отчужденный от первоисточника творения человек поднимается из отчаяния и кончает падением. Но такой человек не пропагал пути до конца времен, конца пространства, тьмы и света. Он не знает того, что там, где все кончается, там все начинается»¹.

Этот «опыт», продолжает Лэйнг, игнорируется психиатрией и психологией. Бихевиоризм является «самым крайним примером этой шизоидной теории и практики»; психоанализ и другие формы психотерапии, подобно бихевиоризму, являются техникой контроля и манипуляции. Они ориентированы на приспособление пациента к репрессивной цивилизации, разрушающей первоначальное единство бытия и небытия, внешнего и внутреннего. Тот, кто вопреки сопротивлению окружающих «нормальных» членов общества, вообще забывших о наличии «сокровенного», обращается к собственному внутреннему миру, находит развалины, остатки этой целостности. Внутренние противоречия, разорванность различных аспектов сознания — таково состояние обнаружившего «внутреннее измерение» человека, «полубезумного существа в сумасшедшем мире». Таков социальный контекст психиатрии. «Нормальные» настолько больны, что даже не знают о своей болезни, а «больные» — это те, кто начал выздоравливать.

Большая часть людей вовсе не ощущают себя психически больными. Это, по Лэйнгу, свидетельствует об их

¹ *Laing R. D. The Politics of Experience*, p. 44—45.

безумии. Они не восприимчивы к тому, что их «опыт» разрушается, поскольку разрушение осуществляется сегодня так, что его воспринимают как благодеяние. Приучение к миру мистификации, пишет Лэйнг, начинается с детства: «Дети еще не дураки, но мы их сделаем такими же имбециллами, как мы сами...»¹ Насилие, именуемое любовью, к пятнадцати годам разрушает большую часть способностей подрастающего поколения, и появляется «еще одно полубезумное существо, более или менее приспособленное к сумасшедшему миру». Это насилие приучает с первых месяцев «правильно» двигаться, говорить, чувствовать, выбирать. Социализация является принуждением вести себя и думать так, как это делают родители. «Дети с трудом отказываются от врожденного воображения, любопытства... Вы должны любить их, чтобы заставить их сделать это. Любовь — это путь от подчиненности к дисциплине, а через дисциплину... к предательству своего Я»². Способность обманывать себя лежит в основе адаптации и социализации. Социально разделяемые галлюцинации являются тем, что называют реальностью. Безумие пронизывает даже самые интимные сферы жизни людей.

Не вызывает сомнений тот факт, что современное капиталистическое общество далеко от идеала того «здорового общества», о котором писал Э. Фромм. Имеются социальные причины роста количества неврозов и психозов. Но у Лэйнга и других «антипсихиатров» отчуждение в смысле социально-экономическом и психическая болезнь (часто обозначаемая ими тем же термином (*alienation*)) полностью отождествляются. В результате психотики становятся у них политически преследуемыми, так как они пытаются покинуть навязываемую им систему «социальной фантазии — социальной реальности». Их стремятся вновь адаптировать к данной системе. Отсюда Лэйнг делает вывод о том, что шизофрения есть естественный процесс выздоровления. «Я думаю, — пишет он, — что шизофреники могут научить психиатров большему о внутреннем мире, чем психиатры своих пациентов»³. Отвергнув вместе с психиатрией любые научные методы изучения психики, Лэйнг обращается к мистическому опыту.

Ранее, по его мнению, существовали лучшие условия для опыта «других измерений»: «Процесс вхождения в иной мир из этого мира и возвращения к этому миру из

¹ *Laing R. D. The Politics of Experience*, p. 55.

² *Ibid.*, p. 71.

³ *Ibid.*, p. 109.

иного является столь же естественным, как смерть или рождение»¹. Но в современных условиях забывший о вековых истинах человек, во-первых, страшится, теряется, входя в иные измерения, а во-вторых, окружающие ему не верят, не понимают его, преследуют, заточают в клинику. Подобное «погружение» стало сегодня асоциальным. «Ни один век в истории человечества,— пишет Лэйнг,— не терял в такой мере связь с этим естественным процессом *выздоровления*»². Вместо нынешних клиник, способных только калечить тех, кто начал «путешествие», необходимо организовать сообщество, в котором уже совершившие «путешествие» смогут помогать совершить его *начинающим*.

Лэйнг описывает ступени, по которым проходит этот «вояж»: «вспять через личностную жизнь, затем далее вглубь, по ту сторону, в опыт всего человечества, первого человека, Адама, а иногда еще дальше, к бытию животных, растений, минералов»³. Затем по тем же ступенькам «лестницы» возвращаются обратно, обновляя свои представления о мире, возрождаясь к новой жизни. Опыт психотика, таким образом, отождествляется Лэйнгом с мистическим опытом. Он даже считает, что опыт психотика является «одной из тех немногих вещей, которые еще имеют смысл в нашем историческом контексте», то есть в мире тотального отчуждения и безумия. В нем осуществляется «*трансцендентальный опыт*», лежащий в основе всей психической жизни.

«Когда личность сходит с ума,— пишет Лэйнг,— происходит глубокая трансформация ее места по отношению ко всем регионам бытия. Центр ее опыта сдвигается от эго к самости. Мирское время становится просто анекдотическим, только вечное имеет смысл»⁴. Прекращается «эгоическое существование» в мире иллюзии. Безумие дает выход к иному миру, к видению сверхъестественного света, который может, конечно, и сжечь (не все возвращаются из «иного мира»). «Погружение» сопровождается распадом адаптировавшейся к неподлинному миру личности, «этого ложного Я, компетентно приспособленного к нашей *социальной реальности*». Возвращаясь из «путешествия» по внутреннему пространству, человек обновляется.

В другие времена это священное безумие ценилось как дар небес, как нисхождение благодати. Сегодня же отправ-

¹ *Laing R. D. The Politics of Experience*, p. 125.

² *Ibid.*, p. 127.

³ *Ibid.*, p. 126.

⁴ *Ibid.*, p. 133.

ляющим в «путешествие» грозит гибель, поскольку они «не могут ориентироваться в географии внутреннего пространства и времени и быстро теряются в нем без сопровождающего». Но «среди врачей и священников должны найтись проводники, способные вывести личность из этого мира и ввести в иной. Чтобы сопровождать ее в нем и привести обратно»¹.

В одной из последних своих книг — «Разговоры с детьми» Лэинг неожиданно переходит от нигилистической критики семьи к более оптимистическому взгляду на нее. Связано это не с отходом от прежних основных позиций. Общество по-прежнему рассматривается Лэингом как абсолютно враждебное индивиду, подминающее его, уничтожающее его «открытость» бытию. Но раннее детство рассматривается теперь как то «естественное состояние» человека, которое утрачивается вместе с появлением социальных норм, условностей, даже с овладением языком. У всех психоаналитиков детство играет решающую роль в жизни индивида, но у Лэинга оно становится «потерянным раем», из которого изгнаны взрослые. Им нужно учиться воспринимать мир у собственных детей, которым еще открыты все тайны бытия. Восхищаться непосредственностью ребенка (Лэинг записывает беседы с собственными детьми) естественно для любого взрослого. Плохо то, что эти записи превращаются в некое «доказательство» выдвигаемых мистических тезисов.

Подмена психиатрического лечения мистическими «озарениями» вызвала резкую критику со стороны коллег Лэинга, совершенно справедливо оценивших «антипсихиатрию» как чрезвычайно опасную для больных практику. Как отметил один из американских психиатров, труды Лэинга «оказывают плохую услугу всем тем, кто воспринимает их всерьез»². Даже последователи Юнга, который первым стал писать о «прорыве» архетипов коллективного бессознательного в сознание как о причине психоза, не могут согласиться с «антипсихиатрической» трактовкой шизофрении, оказавшейся «благодатью» и «даром небес». Одно из самых страшных психических заболеваний оказалось идеалом: чтобы избавиться от репрессивного и иллюзорного мира, нужно сойти с ума. Никому до Лэинга не приходило в голову, что психически больные — мистики. Это столь же неверно, как и обратное утверждение.

¹ *Laing R. D. The Politics of Experience*, p. 139.

² *Ronald Laing et l'antipsychiatrie*, p. 174.

Лэйнг постепенно отходит от социально-политической проблематики, от яростных обличений «буржуазной культуры», «империализма» и т. д. Потратив долгие годы на раскрытие различных форм обмана и самообмана, он теперь мистифицирует других и самого себя, полагая, что религиозное обновление может решить все проблемы современного мира. Он стал одним из «гуру» для тех, кто ищет спасения от всех бед — реальных и вымышленных — в экзотических восточных культах.

В 70-е годы «ангипсихиатрия» сливается с рядом левацких движений, в Италии и ряде других западноевропейских стран осуществляются разного рода «акции», направленные в первую очередь против психиатрических клиник. Главным теоретиком этого направления в «антипсихиатрии» становится Д. Купер.

Его работа «Смерть семьи» содержит несколько десятков страниц, посвященных описанию «коммуны», которая должна прийти на смену семье. По Куперу, «сексуальная революция» и «революция безумия» являются предпосылками социальной революции, которая вот-вот разрушит устои буржуазного общества. Сексуальные и психоделические эксперименты занимают почетное место в его учении о революции: «Я думаю, что нам необходимы одновременно революция любви, пересоздающая нашу сексуальность, революция безумия, пересоздающая наши «Я», а затем революция в терминах куда более прямого паралича операций «государства»¹. Подобных «революционных» заявлений у Купера более чем достаточно. Приведем еще одно: «Освобождение должно закончиться на поле революционной битвы, но оно должно начинаться в постели... У ружей, конечно, есть свое назначение, но постель, возможно, является величайшим неиспользованным секретным оружием революции»².

Совершенно очевидно, что, независимо от намерений самого Купера, подобные заявления только дискредитируют идею социальной революции. К тому же взамен отрицаемого в далеко не парламентских выражениях буржуазного общества Купер предлагает «коммуну» такого сорта, что в ней вряд ли захотелось бы жить и большинству леваков.

Те же самые идеи Купер проводит в книге «Грамматика жизни», где основное внимание уделяется уже тому,

¹ Cooper D. The Death of the Family. Harmondsworth, 1971, p. 124.

² Ibid., p. 118.

как пужно осуществлять «революцию безумия» с помощью галлюциногенов. Будучи автором самого термина «антипсихиатрия», Купер в самой резкой форме отвергает «фашистскую» практику современной психиатрии, которой он противопоставляет разработанные Лэйнгом методы лечения. Среди них полная свобода больных в «антипсихиатрической коммуне», чем-то напоминающей Телемское аббатство Рабле, игра, взаимный анализ и т. д. Купер к этому добавляет экспериментирование с галлюциногенами и «раскрепощение сексуальности».

Правда, в дальнейшем Купер отходит от идей о необходимости сексуального и психоделического экспериментирования — о чем свидетельствует его последняя книга «Язык безумия». Теперь он видит в этом бегство от действительно важных социальных и политических проблем. На место лэйнговского «путешествия» он ставит «политическое воздействие» на пациентов, которые должны осознать те силы репрессивного общества, которые порождают насилие, в том числе психиатрическое. Одновременно Купер отходит от ряда других не менее нелепых и опасных для больных и для общества идей. Он даже ограничивает сферу своей критики психиатрии, признавая правомерность во многих случаях применения фармакологических препаратов. Теоретические позиции Купера определяются теперь в значительной мере не сартровским экзистенциализмом, а трудами критиков экзистенциализма — структуралистов и «постструктуралистов», прежде всего М. Фуко, Ж. Лакана, Ж. Делёза. Но его политические и «антипсихиатрические» воззрения остаются в главном неизменными: это левацкий «революционаризм» и нигилизм, проповедь насилия как главного средства ликвидации буржуазного общества, причем первым институтом, подлежащим уничтожению, объявляются психиатрические клиники.

Ясно, что политическая пропаганда не в большей мере может заменить психиатрию, чем мистическая «трансформация сознания». Лэйнг и Купер достаточно верно описали некоторые негативные стороны психиатрической практики капиталистических стран. Ими была остро поставлена проблема связи психических расстройств с бесчеловечными социальными отношениями. Это и привлекло внимание широких кругов западной — в основном левой и либеральной — интеллигенции к «антипсихиатрии». Лэйнг к тому же является интересным исследователем «семейного гетто», применившим разработанный социальны-

ми психологами аппарат понятий для описания сложных психических расстройств. Но общая негативная оценка его работ со стороны коллег-психиатров правомерна. Дело не только в том, что Лэйнг и его «революционные» последователи подвергают критике клиническую психиатрию, а в том, что и теория и практика «антипсихиатрии» и несостоятельны, и опасны.

Знание о социальных причинах психических расстройств является важной предпосылкой психиатрической практики, но подмена терапии политической риторикой столь же неуместна, как и возвеличивание состояния больного-психотика, якобы преодолевающего в мистическом опыте репрессивную цивилизацию. Гуманное отношение к больному, о котором столь часто писали «антипсихиатры», заключается прежде всего в оказании ему эффективной помощи. Если в «терапевтических коммунах» и были случаи излечения больных-психотиков, то связано это с тем, что Лэйнг, Купер, Базальо являются высококвалифицированными психиатрами, забывающими на время о своих религиозно-философских или политических пристрастиях.

Начав свою деятельность как представители экзистенциализма, «антипсихиатры» приходят либо к мистическому слиянию «неповторимой» экзистенции с божеством, либо к полному растворению индивида в структуре социальных отношений, в результате чего его психика описывается с помощью математической логики. Такого рода «преодоление субъективности» характерно не только для «антипсихиатров». Сходным образом «преодолевали» человека и некоторые другие экзистенциальные аналитики — последователи М. Хайдеггера.

Экзистенциальный психоанализ и религия

1. «Экзистенциальный анализ» М. Босса

Медард Босс (род. в 1904 г.), подобно Бинсвангеру, начинал свою деятельность как психиатр в известной швейцарской клинике Бургхёльци, возглавляемой одним из крупнейших психиатров нашего века Эйгеном Блейлером. Он становится практикующим психоаналитиком, получив двухлетнюю подготовку в Берлине и Лондоне. Его учителями были ведущие психоаналитики того времени — Э. Джонс, К. Хорни, О. Фенихель. Таким образом, Босс начинал свою деятельность как ортодоксальный фрейдист. Но, оставаясь членом психоаналитического общества, он чувствует все большую неудовлетворенность механицизмом фрейдовского учения.

С 1938 года Босс начинает сотрудничать с К. Г. Юнгом, но их сотрудничество было недолгим. Несмотря на наличие общего интереса к «духу», религии, мифологии, философским учениям древности, Босса не устраивало в юнгианстве не критическое постулирование архетипов коллективного бессознательного. Как и в ортодоксальном фрейдизме, считал он, происходило не чистое описание психических явлений, а их объяснение с помощью гипотетических, не данных в опыте сил.

Босс пошел по пути, проложенному феноменологической психологией. Он становится сторонником «экзистенциального анализа», и первые его книги написаны под несомненным влиянием Бинсвангера. Но постепенно Босс приходит к выводу, что его взгляды по целому ряду пунктов отличаются от концепции Бинсвангера и других представителей экзистенциального психоанализа, которые, по его мнению, совершенно неверно истолковывали «Бытие и время». Бинсвангер, полагает он, остался на субъективистских позициях, а вместе с ним и все находящиеся под его влиянием представители «гуманистической психологии»; учение же Хайдеггера вовсе не является экзистенциализмом — это не антропология, а онтология, учение о бытии.

После окончания второй мировой войны Босс лично познакомился с Хайдеггером, и между ними установились самые дружеские отношения. К этому времени Хайдеггер ушел от некоторых положений своего первого трактата, поэтому Босс и мог прийти к выводу, что никакого экзистенциализма у него нет. Подобно Бинсвангеру, Босс сохраняет понятие «бытие-в-мире», как центральное для психологии и психиатрии; он так же полагает, что в онтологии немецкого философа преодолевается дуализм субъективного и объективного. Термин «экзистенциальный анализ» (*Daseinsanalyse*) Босс тоже сохраняет, но всегда подчеркивает, что *Dasein* — это не человек, а «здесь-бытие». Это «открытость», «просвет», в котором выявляется смысл бытия.

По просьбе Босса Хайдеггер на протяжении нескольких лет приезжал в Швейцарию для того, чтобы знакомить со своей философией психоаналитиков и психиатров. Хайдеггер чрезвычайно неохотно покидал свою «хижину» в Тодтнауберге, поэтому, пожалуй, можно считать, что претензии Босса на то, что именно он является выразителем хайдеггеровских идей в психологии, имеют основание.

Босс опубликовал много работ по широкому кругу вопросов — от истолкования сновидений и симптоматики сексуальных извращений до философского переосмысления медицинской теории и практики в целом. Его воззрения оказали значительное влияние как на швейцарскую психологию и психиатрию, так и на многочисленных психоаналитиков в США. Он является президентом «Интернационального общества медицинской психиатрии». Последняя книга Босса — «Экзистенциальные основания медицины и психологии» — представляет собой программу перестройки психологии и всей системы медицинских наук.

Босс полагает, что нет никакого смысла говорить о существовании чего бы то ни было, если нет того, кто «высвечивает» это сущее. Без человеческого восприятия нет и предмета. Босс специально оговаривается: речь должна идти не только о предметах, созданных человеческим трудом; существование любого предмета зависит от нашего видения. «Вот почему, — пишет он, — мы никогда не можем знать, что было, когда еще не появился человек. Мы не можем даже решить, правильно или нет утверждать, что Альпы пребывали здесь до того, как появились первые человеческие существа. Строго говоря, мы никогда не мо-

жем сказать, что было до человека»¹. Человек и мир друг без друга не существуют, они конституируют друг друга, будучи, собственно говоря, единым «бытием-в-мире». В «открытости» человека бытие получает возможность проявить себя, но сама эта «открытость» возможна лишь благодаря тому, что бытие открывается человеку.

Это все то же идеалистическое учение, восходящее к феноменологии Гуссерля, но истолкованное в духе «позднего» Хайдеггера. Единство человека и мира понимается теперь как их мистическое слияние. Человек более не «конституирует» сущее, а служит получателем «послания» бытия, да и сам он «послан» в мир, чтобы бытие могло «открыть» себя. Человеку нужно освободиться от всех предзаданных интерпретаций, «вслушиваться» в «язык бытия», позволяя тем самым «говорить» самому бытию.

Правда, несмотря на то что Босс чуть ли не на каждой странице повторяет, как заклинания, эти хайдеггеровские положения, все время происходит подмена терминов и отход от фундаментальных положений хайдеггеровской онтологии. Хайдеггер вполне может рассуждать не о конкретном человеке, а о «здесь-бытии», говорить о бытии, совершенно отличном от мира сущего. Босс же, будучи психиатром, а не чистым философом, вынужден иметь дело с конкретными людьми и говорить именно о человеке, о его отношениях с окружающим миром и другими людьми.

Как только Босс оставляет язык мистицизма, он начинает говорить то в духе вполне традиционного субъективного идеализма, то (когда это ему, как психологу, удобно) на языке специальных наук. В последнем случае он, во-первых, использует данные социальной психологии и «социальной психиатрии», а во-вторых, обрушивается на «субъективизм», несмотря на то что парой страниц ранее он мог утверждать именно то, что сейчас критикует. Так что философское обоснование «экзистенциального анализа» у Босса имеет противоречивый характер. Единственное, что он не устает повторять, — это воинственная критика материализма и научного понимания мира в целом: они виновны во всех бедах современного человека.

Цель «экзистенциального анализа» Босс видит в излечении от неврозов и психозов посредством преодоления всех предвзятых понятий и «субъективистских» интерпретаций, заслонивших бытие от человека. Необходимо,

¹ *Boss M. Existential Foundations of Medicine and Psychology. London — New York, 1979, p. 98.*

но его словам, постигнуть «непосредственно данные объекты и феномены человеческого мира»¹, то есть феноменологически описать изначальный уровень соотносительности человека с миром, отбросив объяснительные конструкции, искажающие непосредственную данность феномена. К таким конструкциям Босс относит, в частности, психоаналитический понятийный аппарат. Речь должна идти, по его мнению, не о бессознательных влечениях, а о «сокрытом» для личности, лежащем за горизонтом ее суженного способа видения. Результатом такой «сокрытости» могут быть психосоматические симптомы, поскольку неосознаваемые и невербализируемые отношения с миром могут проявляться на «телесном языке». Правда, психоаналитическую технику Босс в целом сохраняет и даже считает, что философия Хайдеггера является лучшим, чем фрейдская «метапсихология», основанием психоаналитической практики.

Фундаментальным принципом, лежащим в основе психотерапии, должна быть, по Боссу, полная «открытость» пациента. Босс предписывает своим пациентам то отношение к миру, которое Хайдеггер вслед за средневековыми мистиками обозначал понятием *Gelassenheit*, имеющим в виду состояние человека, «позволяющее быть как есть» всему проявляющемуся. Невротики и психотики сгорают от жесткой заданности, отсутствия спонтанности, ограниченности видения мира. «Позволение быть как есть» всему проявляющемуся в жизни — главное условие успешного лечения.

Особое значение Босс придает тому, что он называет «позволением пациенту вновь стать ребенком», чтобы затем, шаг за шагом, пройти путь к зрелости. Некоторые его пациенты начинают буквально с «нуля»: с соски, кукол и т. п. Босс считает, что, позволив пациенту вернуться в раннее детство, психоаналитик дает возможность освободиться тем потенциям, которые в свое время были подавлены жесткими семейными и социальными ограничениями. Поскольку многие его пациенты в детстве были лишены любви, доверия, безусловной уверенности в своей значимости для окружающих, то достижение этого базисного уровня в отношениях между аналитиком и пациентом представляет собой первый шаг терапии. В душе каждого невротика продолжает жить маленький ребенок, которому не давали проявить себя во всей спонтанности чувств.

¹ *Boss M. Psychoanalysis and Daseinsanalysis. N. Y., 1963, p. 59.*

Фрейдизм, считает Босс, противоречит собственной психотерапевтической технике, навязывая больному узкие, механистические представления о себе самом и отношениях с другими. Вместо того чтобы открываться все новым аспектам бытия, пациент просто присоединяется к секте психоаналитиков, принимает ее лексику. Босс подвергает критике и концепции представителей «гуманистической психологии», считая их антропоцентричными, берущими человека в оторванности от бытия и мира. «Гуманистические психологи», действительно, слишком часто говорят о раскрытии и реализации индивидуальных потенциалов человека, совершенно не обращая внимания на социальные отношения, сводят иногда терапию к обучению людей контактировать друг с другом.

У человека нет внешнего и внутреннего, возражает Босс, «бытие-в-мире» есть целостный феномен. Поэтому никаких собственных потенциалов и задатков у человека нет — все в бытии и от бытия. Поэтому не нужно стараться учить пациента вступать в контакт с другими людьми. Человек изначально находится в «открытости», «со-бытии» с другими. Сами усилия при вступлении в коммуникацию свидетельствуют о том, что эта «открытость» заблокирована. Волевые усилия, обучение технике коммуникации, групповая психотерапия и «ориентированная на другого» терапия Роджерса могут только ухудшить положение больного. Нужно не обучать коммуникации, а снять барьеры, блокирующие изначально «открытость». Сделать это можно только на пути «позволения быть как есть». Но, во-первых, не вполне ясно, как можно побудить некоммуникабельного больного принять эту позицию, а во-вторых, «со-бытие» является «экзистенциалом», то есть априорной характеристикой индивидуального существования. Проблема коммуникации, таким образом, не решается, поскольку одно дело — вступать в отношения с реальными людьми и совсем другое — с феноменами своего собственного сознания.

Психоанализ неприемлем для Босса и потому, что заглушает то, что он, вслед за Хайдеггером, называет «голосом совести», «зовом». У человека возникает «экзистенциальная виновность», когда он «вовлекает свою экзистенцию лишь в одно из мириадов своих возможных отношений... не следует своему мандату осуществлять свои возможности»¹. Босс в какой-то мере прав: психоаналитики до-

¹ *Boss M. Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, p. 270.

вольно часто стараются свести моральные конфликты к детским «комплексам» и «лечат» от мук совести, самообвинений, даже когда речь идет не о невротическом чувстве вины, а о проснувшейся совести у человека, совершившего нечто морально осуждаемое. Но Босс идет дальше в своей критике психоанализа и приходит к выводу, который вызывает возражения у большинства психотерапевтов: невротик и психотик должны непрерывно переживать собственную виновность. Так как многие из них и так ощущают бесконечную виновность, то в этом требовании психотерапевты увидели опасность усиления невротических симптомов.

То, что Босс пишет о трансформации человека, его «новом рождении» после осознания собственной конечности и виновности, многими чертами больше напоминает не хайдеггеровскую «экзистенциальную аналитику», а религиозное «обращение» человека. Это «обращение» является общим моментом многих религий, до сих пор практикуется как средство лечения в некоторых экстатических культах. Босс сознательно заимствует приемы мистических культов, стремясь привести своих пациентов к «единению с бытием». Если пациентам удобнее мыслить о бытии как о традиционном христианском боге, то это только приветствуется экзистенциальным аналитиком.

Задуманная Боссом реформа психоанализа предполагает отказ от понятия бессознательного, так как, по его словам, «с точки зрения феноменов человеческой экзистенции, нет абсолютно никакой нужды в постулировании бессознательного психического»¹. Все современные теории бессознательного, с точки зрения Босса, настолько неудовлетворительны, что «настала пора вычеркнуть фразу «бессознательное психическое» из словаря психологии и психопатологии»². Соответственно, отвергается и фрейдовское учение о пути в бессознательное, сновидениях и их символизме. Босс предлагает взамен теорию, согласно которой в сновидениях нет никакой символики, ибо в них непосредственно выражается целостное «бытие-в-мире», даже если сам индивид об этом не догадывается. Например, появление образов животных в сновидениях свидетельствует о наличии «животных» импульсов у человека; образ змеи выражает наличие страха или другой непосредственной эмоциональной реакции по отношению к зме-

¹ *Boss M. Existential Foundations of Medicine and Psychology*, p. 137.

² *Ibid.*, p. 141.

ям. Это явное упрощение, если учесть богатую символическую «нагруженность» образа змеи (как и многих других животных) в целом ряде культур.

Босс отрицает существование бессознательных мотивов, смыслов, желаний. Потенциально, утверждает он, все они доступны, но могут не осознаваться из-за узости «горизонта понимания». В таком случае возникает навязчивая связь с объектами. Она не осознается и не вербализируется, но, пребывая неосознанной, определяет поступки индивида. Здесь Босс вновь сталкивается с непреодолимым для него затруднением: как можно говорить о существовании и влиянии того, что не воспринимается, если он с самого начала постулировал, что существует только воспринимаемое человеком? Будучи практикующим психиатром, Босс говорит фактически именно о бессознательном психическом; возвращаясь к феноменологической философии, он отвергает существование бессознательного.

Аргументы Босса против фрейдовской концепции бессознательного мало чем отличаются от того, что писал по этому поводу Бинсвангер. Главным отличием от последнего является то, что Босс пытается объяснить «суженность видения» невротика наличием совокупности интериоризированных норм и правил, которые мешают ему видеть смысл происходящего. Ребенок принимает ограничения и запреты семейной среды за абсолютные, универсальные нормы восприятия и осмысления мира. Навязанные в детском возрасте нормы становятся формами обобщения опыта, контроля и самоконтроля, причем историческое (семейное) их происхождение забывается индивидом. В результате любая попытка выйти за пределы этих норм в зрелом возрасте ведет к появлению невротического чувства вины, к самоосуждению.

Все это напоминает классические положения психоанализа, и не вполне понятно, почему Босс говорит о внешних воздействиях (семейная среда), которые интериоризируются, и одновременно отвергает возможность говорить о причинах невроза, считает ложным любое отделение внешнего от внутреннего. Здесь он вновь на время забывает о собственных философских принципах.

О том же приходится говорить и рассматривая основные положения психотерапии Босса. Она отличается от фрейдистской. Не перенесение пациентом своих детских влечений на аналитика и не «изживание» их через воспоминание играют определяющую роль в терапевтическом процессе, утверждает он. Пациенту нужно не просто вспом-

вить прошлое. Он должен измениться сам, трансформировать свои установки, нормы и ценности, выбрать соответствующий ему способ существования. Все это, действительно, имеет большое значение для психотерапии. Но возникает вопрос: почему Босс так часто говорит о свободном выборе — разве он не критиковал «субъективизм» экзистенциалистов? Самая резкая критика фрейдизма также не мешает ему воспроизводить почти без изменений многие положения фрейдистов и особенно неофрейдистов типа К. Хорни и Г. С. Салливана. Часто Босс описывает неврозы просто как следствия неблагоприятных воздействий семейного окружения в раннем детстве. Сохраняется, таким образом, одно из важнейших положений психоанализа о том, что все психические нарушения связаны с детским опытом, а не с первыми перегрузками, стрессами, болезненными переживаниями взрослого человека. По Боссу, все это может привести к неврозу того, кто еще в детстве был сформирован с «зауженным видением» мира.

Конечно, никто сегодня не будет отрицать значимости детского опыта, родительского воспитания для дальнейшего существования индивида. Многие невротические симптомы действительно могут возникать из-за того, что семья навязывала ребенку нормы и ценности, которые впоследствии вступают в противоречие с условиями жизни взрослого человека. Но Босс, подобно ортодоксальным фрейдистам, остается в пределах «фамилиализма», сводит причины неврозов и психозов к «семейному роману». Правда, Босс не так узко, как фрейдисты, трактует «эдипов треугольник», не сводит отношения детей к родителям к инцестуозным желаниям, неудачное вытеснение которых становится причиной невроза. Он считает, что по сути дела речь идет об иптериоризации тех ценностей и норм, которые несомненны для родителей. По Боссу, терапевт должен заменить родительский авторитет, помочь пациенту освободиться от прежних абсолютизированных ограничительных норм. Главным вопросом для него является следующий: на что должен их поменять пациент, какие новые ценности обрести?

Для такого экзистенциалиста, как Сартр, ответ был бы прост: освобождение происходит через обнаружение собственной свободы, через подлинный выбор самого себя. Но Босс отвергает это как субъективизм. «Понять человека, — пишет он, — как служителя и хранителя истины... значит освободить его от эгоцентрического самовосхваления, ав-

тономии и автаркии субъективистских мировоззрений. Точка зрения аналитика Dasein возвращает человеку его достоинство: он является посланником того, что лежит в основании всего сущего; посланником, который послан в свою жизненную историю с возложенной на него задачей дать истине... проявиться настолько, насколько это возможно в данном времени и месте»¹. Аналитик показывает пациенту, что все его нормы, ценности абсолютно субъективны, зависят от других людей и внешних условий. В результате пациент избавляется от своего «самодовольного убеждения в том, что он или псевдоморалистические традиции его окружения имеют право определять, кто он,— и вещи сами раскроются для него»². Это не экзистенциалистская свобода выбирать себя, а принятое обязательство по отношению к бытию. Терапевт является лишь его представителем, он не навязывает пациенту своих ценностей вместо старых. Появляется абсолютный авторитет, субъективизм преодолевается.

Но неопределенность этого высшего авторитета настолько велика, что, ссылаясь на него, индивид волен поступать так, как пожелает. Поэтому Босс говорит и об абсолютно свободном выборе пациента.

Следовательно, какого-либо преодоления субъективизма и антропоцентризма у Босса не происходит. В целом он следует Хайдеггеру, но у него бытие все больше приобретает черты не мифопоэтического логоса, а индуистского брахмана и христианского бога-отца. Так совершается переход к традиционным религиозным представлениям, которые, естественно, не могут быть средством преодоления антропоцентризма. «...Религия сама по себе лишена содержания, ее истоки находятся не на небе, а на земле...»³ — писал К. Маркс. Характеристики человеческого сознания просто выносятся Боссом вовне и онтологизируются. Его (вернее, Хайдеггера) бытие, или логос, оказывается не чем иным, как онтологизированным человеческим разумом, «абсолютом, оторванным от матери, от природы, обожествленным»⁴. Как отмечал В. И. Ленин, самый современный идеализм в этом отношении ничуть не отличается от идеализма первобытного, превращающего абстракции человеческого познания в «отдельное существо». Так что, углубляясь в религиозную философию, Босс остается антропо-

¹ Boss M. Psychoanalysis and Daseinsanalysis, p. 70.

² Ibid., p. 71.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 27, с. 370.

⁴ См.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 29, с. 322.

центристом. Только теперь описываемые им «экзистенциалы» становятся свойствами не индивида, а бытия, наделяемого всеми атрибутами божества.

Стоит обратить внимание на еще одно обстоятельство. Вслед за Хайдеггером Босс осуждает современную цивилизацию, которой противопоставляет идеализируемые «традиционные общества». Иногда он даже выходит за пределы психоаналитического «фамлиализма» и говорит о том, что существующие социальные отношения являются причиной невротических заболеваний. Но далее аналогий между типами семьи в различных обществах и симптоматикой психических заболеваний он не идет. Босс уходит от проблемы социальной обусловленности невротических нарушений. Семья, как это понимает и Босс, связана с социальными структурами, воспроизводит нормы и ценности, характерные для данного общества. Но, с его точки зрения, сами социальные структуры, все отношения между людьми определяются способами «видения» мира, пребывания в «близости» или в «удаленности» от бытия, которое раскрывается каждому независимо от каких-либо социальных обстоятельств. Получается круг: способ видения мира определяет социальное бытие людей, а социальное бытие через семью определяет способ видения каждого индивида. И вместо того чтобы разобраться в сложных социально-экономических, политических, экологических и других проблемах современного мира, Босс вслед за Хайдеггером обвиняет во всех бедах науку и технику, которые, оказывается, «закрыли» от людей бытие. «Открытым» же оно является для людей традиционных обществ. Поэтому, несмотря на оговорки, Босс, «культурный гуманитарий и примерный буржуа» (по определению Айзенберга), все в большей мере отрицает достоинства научно-технической цивилизации в сравнении с традиционными обществами, несмотря на царящие там предрассудки, голод, болезни, нищету. Он доходит даже до похвал кастовой системе в Индии, считая ее чрезвычайно полезной для «психического здоровья». Как пишет Айзенберг, «во многом не желая того, Босс нередко становится на весьма реакционные позиции, а затем оказывается вынужденным защищаться от обвинений в том, что является антинаучным и антимодернистским обскурантом»¹.

Интересно, что сказал бы этот американский исследователь, в целом благоприятно относящийся к идеям Босса,

¹ *Isenberg G.* The Existentialist Critique of Freud: The Crisis of Autonomy, p. 307.

но не собирающийся расставаться с наукой и техникой ради хайдеггеровского бытия, после того, как прочитал последнюю книгу Босса. В «Философских основаниях медицины и психологии» тот и не думает защищаться от обвинений в «антинаучности и антимодернизме» и совершенно открыто пишет о том, что все науки о человеке, естественные и социальные, совершенно ложны.

Босс начинает свою книгу с указания на то, что любая научная теория опирается на философские предпосылки, с изменением которых меняется и вся система воззрений.

Он ставит перед собой задачу ликвидировать «картезианство» в психологии и медицине. На место изгнанных из «человекознания» естественных наук необходимо поставить хайдеггеровское учение о целостном Dasein, неразложимом на составные элементы и рассматриваемом как совокупность «экзистенциалов». Все существующие теории восприятия, памяти, эмоций, мышления отвергаются, и на их место становится экзистенциальная аналитика. Наиболее важным для Босса «экзистенциалом» является «телесность». Человеческое тело, заявляет он, служит главным объектом современной медицины, которая понимает его как «манипулируемый материальный предмет», находящийся в определенном, «заключенном под кожу», пространстве. Но тем самым, считает Босс, утрачивается все, что является специфически человеческим. «Никто еще не был способен,— пишет он,— показать, как две столь фундаментально различные вещи — метафизическая жизненная сила и бездушная химическая субстанция — могут соединиться друг с другом, чтобы образовать такое единство, как человеческая телесность»¹.

Телесность человека не имеет ничего общего с предметами внешнего мира и телами животных. У человеческой телесности нет внешних границ, ее существование в пространстве и времени радикально иное, чем у всех остальных сущих. Телесность распространяется на все воспринимаемое человеком, все феномены его «бытия-в-мире» связаны с его телесностью; границы его тела совпадают с границами его мира: звезда, которую индивид рассматривает в телескоп, является в данный момент границей его телесности. В отличие от фиксированного физического тела, человек находится в непрерывном изменении и любое его движение, настроенность органов чувств выносит его за собст-

¹ *Boss M. Existential Foundations of Medicine and Psychology*, p. 101.

венные пределы. Вспоминая свое пребывание в городе, расположенном за несколько тысяч километров, он находится там, а не в собственной квартире, где пребывает телесно. Телесность, по Боссу, есть «равная по широте миру открытость»¹.

Эти положения напоминают то, что говорил Бергсон в «Материи и памяти», с тем отличием, что Бергсон никогда не считал человеческое тело равным по широте всему миру. Конечно, Босс не может не знать, что при повреждении органов чувств мы перестаем видеть или слышать, что боль заставляет нас вспоминать о нашем физическом теле. Но это, говорит он, уже сфера патологии, и она должна рассматриваться как таковая. Для человека патологично иметь физическое тело, подобное телу животного. Телесность есть не что иное, как проявление экзистенции. Первична экзистенция, вторична ее сущностная характеристика — телесность; материальное тело патологично.

Экзистенция со всеми ее «экзистенциалами» обитает не в материальном мире, а в мире смыслов. Она не детерминируется извне какими-либо причинами, но определяет сама себя в акте выбора. Босс открыто заявляет, что в противоположность большинству естествоиспытателей нашего времени является сторонником учения о свободе воли, которая является непосредственно данным феноменом и не нуждается в каких бы то ни было доказательствах.

При всей «оригинальности» Босса в его учении очень мало нового, и не только потому, что он пересказывает Хайдеггера. Экзистенциалистов не зря сравнивают с гностиками. То, что пишет Босс о теле, напоминает и о концепциях неоплатоников, особенно Августина, соединившего неоплатонизм с христианством. Относится это и к учению о свободе воли. Но Августин, живший более полутора тысяч лет назад, не ставил перед собой задачу дать фундамент психологии и медицинским наукам. Босс же является мыслителем XX века, профессиональным медиком. Поэтому и относиться к нему нужно иначе, чем к мыслителям далекого прошлого.

По отношению к тем, кто в наше время хотел бы вернуться и возратить других к «традиционному» обществу и соответствующим ему философским воззрениям, слово «обскурантизм» подходит как нельзя лучше. Достаточно бросить взгляд на предлагаемое Боссом учение, чтобы понять, что такой эпитет является даже достаточно мягким.

¹ *Boss M. Existential Foundations of Medicine and Psychology*, p. 104.

Его «новая медицина» начинается с отказа от понятия «организм», на место которого должна встать «телесность». Затем одно за другим отбрасываются ключевые понятия биологии и физиологии, на место которых Босс ставит очередные «экзистенциалы». Разделавшись с биологией и физиологией, он принимается за психологию. Следует избавиться от таких понятий, как свойства, способности, функции: ничего подобного просто нет, а есть «конкретные модусы экзистирования в мироохватывающей открытости, являющейся человеческим здесь-бытием»¹. Вопрос о местонахождении психики Босс считает абсурдным, как и любые теории, связывающие психику с мозгом. Вместо понятия «сознание» Босс предлагает выражение «фундаментальная открытость человеческой экзистенции».

Босс довольно любопытно отвечает на критику со стороны известного французского психолога и психиатра Анри Ая, который, будучи сам феноменологом, считает, что боссовская трактовка сознания ведет к его «инфляции», поскольку оно растворяется, полностью сливается с миром в «бесконечных экс-тазисах». Босс отвечает: «Но именно это и есть единственное привнесение экзистенциального анализа в психологию и психиатрию»². Экзистенциальная феноменология и наука исключают друг друга. Наука вступает в противоречие «именно с тем, в чем экзистенциальный подход видит свое главное привнесение в медицину. Этот подход видит свою перспективу — решительно не естественнонаучную, но феноменологическую — как открытие понимания всех областей человеческого «здесь-бытия», к которому естественнонаучная ориентация никогда не сможет подойти»³.

Научная объективность объявляется Боссом «пережитком картезианства». Онтология Хайдеггера закладывает новое основание, в соответствии с которым должны быть пересмотрены все науки.

Переходя к изложению своих воззрений на «общую экзистенциальную патологию», Босс пытается показать, что все предшествующие медицинские теории ничего не понимали в причинах болезни. У заболевания нет причин, имеются только мотивы. В человеческом мире вообще нет причин, прошлое не детерминирует, а мотивирует настоящее. Более того, «все происходящее в мире человеческих

¹ *Boss M. Existential Foundations of Medicine and Psychology*, p. 132.

² *Ibid*, p. 134.

³ *Ibid*, p. 155.

существ начинается с точки зрения будущего, так что будущее может претендовать на первичность по отношению к двум другим временным протяжениям человеческой экзистенции. Этот факт имеет величайшую важность для медицины, как для патогенезиса, так и для терапии»¹. Медицина вообще обращается к экзистенции человека и лишь во вторую очередь к его «телесности». Даже когда речь идет о генетических и инфекционных болезнях, ранениях, Босс считает, что говорить о причинах заболевания бессмысленно. Это нарушения «бытия-в-мире», которые излечиваются благодаря расширению поля видения бытия, изменению в отношениях с этой основой основ.

Особенно подробно Босс рассматривает психические заболевания. Все без исключения психозы он трактует как изменения «открытости» экзистенции. Психические заболевания современных людей связаны с суженностью восприятия бытия, отсутствием смысла существования. Трактовка шизофрении у Босса многими чертами сходна с мистическими доктринами «антипсихиатров». По Боссу, шизофреник открывает какое-то недоступное большинству измерение бытия, то есть он в высшей степени чувствителен к «сокрытому». Но не будучи способным выразить этот опыт «сокровенного» в поэзии, философии, религии, такой человек становится больным. Даже тот, кто прошел курс «экзистенциального анализа», оказывается в современном обществе изгоем. Если он становится более свободным в своих действиях, независимым в суждениях, обретает чувство собственного достоинства и значимости, то у него оказывается меньше шансов получить работу, благополучно существовать в «массовом обществе». Он перестает стремиться к богатству, потреблению, карьере. Научно-техническая цивилизация калечит людей психически — это, по Боссу, причина всех социальных проблем, «патологических актов» (к которым он относит и выступления рабочих за свои права), массовой преступности, наркомании. Разговор с «любым типичным представителем нашего общества показывает, что все они страдают — считают ли они себя здоровыми или больными»².

«Промышленно-технологическое» общество не может предложить людям высокого смысла жизни, произошли нарушения во всех человеческих отношениях. С определен-

¹ *Boss M. Existential Foundations of Medicine and Psychology*, p. 193.

² *Ibid.*, p. 28.

ными оговорками консервативного характера Босс поддерживает «контркультуру» — насколько в ней проявился бунт против «индустриально-технической цивилизации». Босс недвусмысленно отвергает марксизм, ибо видит в нем воплощение научности, «технологизма» и коллективизма. Свои надежды он связывает, во-первых, с распространением экзистенциально-феноменологического подхода на все науки, что в дальнейшем может подорвать теоретические основы современной цивилизации. Но еще в большей мере он надеется на Восток, который традиционно придавал больше значения внутреннему, а не внешнему, духу, а не материально-техническим достижениям. Он надеется, что со временем «судьба мира» будет такова, что человечеству откроются иные измерения бытия.

Стоят ли за всеми этими откровениями Босса какие-нибудь реальные проблемы? Психологи и медики, пишет он, «совершенно не замечают, что природа объекта их исследования — человеческой реальности — отличается от устройства любого другого известного нам царства»¹. В современной западной психологии действительно имеются целые школы, вроде бихевиоризма, сводящие человеческое сознание к биологическим или даже физико-химическим процессам. Узкая специализация часто превращает врачей в наделенных богатым арсеналом орудий и препаратов техников, «ремонтирующих» больного, словно сломанные часы. В капиталистических странах медицина стала частью мира бизнеса: совершаются ненужные, но дорогостоящие операции, рекламируются недоброкачественные средства «от всех болезней» и т. д. Босс перечисляет все эти пороки западной медицины, и его возмущение вполне можно понять. Если человека рассматривать как механизм, находящийся во взаимодействии со средой по схеме «стимул — реакция», то можно оправдать манипулирование поведением людей с помощью электродов, фармакологии и других средств.

Но критика Босса в адрес медицинской практики совершенно неконструктивна. Она и не слишком оригинальна: сходные аргументы можно обнаружить в работах многих сторонников «традиционной медицины». Например, Ж. Мишо, один из виднейших европейских гомеопатов, выдвигает практически те же аргументы против «аллопатической медицины», что и Босс, и также призывает к «целостному видению человека» на основе «восточной муд-

¹ Boss M. Existential Foundations of Medicine and Psychology, p. XXIX.

рости»¹. Но и среди подобных критиков современной медицины трудно найти человека, готового отвергнуть все то, что было создано медицинскими науками за последние четыре века. «Новая медицина» Босса принципиально антинаучна.

Босс обещает, что перестройка медицины в соответствии с онтологией Хайдеггера даст возможность видеть человеческое существование в целостности и более эффективно лечить все без исключения болезни. Но обнаруживается, что все средства «новой медицины» сводятся исключительно к психотерапии, так как и любое органическое поражение трактуется в ней как следствие «сужения» экзистенции. Босс является известным врачом-психотерапевтом, и, возможно, некоторые невротические или даже психотические симптомы исчезают у его пациентов в результате проведенных им психотерапевтических сеансов. Но это не дает оснований считать экзистенциальный анализ единственно возможным и тем более лучшим методом психотерапии. В конечном счете, все рациональное, что имеется в учении Босса, сводится к тому, что пациентов, выросших в неблагоприятных семейных условиях, необходимо освободить от неоправданно универсализированных норм и запретов. С этим может согласиться кто угодно — даже презираемые Боссом бихевиористы. Но абсолютизация собственного психотерапевтического метода привела его к абсурдным выводам: все болезни зависят не от естественных причин, а от свободного выбора индивида и его отношений с бытием. Паралич оказывается не результатом повреждения спинного мозга, а свободного выбора; только из-за того, что мол отношения с первоначалом «узки», я заболел чумой или гриппом. По сути дела восстанавливается в своих правах весьма старая «теория», согласно которой болезнь является небесной карой за «грехи наши». Непонятно только, почему в идеализируемых Боссом «традиционных» обществах люди гибли от эпидемий — ведь им было «открыто» бытие. Что бы ни писал Босс о преимуществах «экзистенциального анализа», с помощью психотерапевтических средств трудно вылечить от обыкновенной ангины или даже насморка.

Подводя итог, стоит сказать, что Босс написал чрезвычайно полезную книгу. Полезную, конечно, не для врачей, которые никогда не примут «экзистенциального анализа» и «новой медицины», и не для больных, которых с помощью

¹ Michaud J. Pour une medicine differente. P., 1971.

феноменологической онтологии не излечишь. Эта книга полезна как «демифологизация» хайдеггеровской философии, как пример того, до чего доводит последовательное проведение экзистенциалистского учения в психологии. Босс откровенно сказал о том, о чем молчат другие психоаналитики-экзистенциалисты, не слишком рвущиеся к героической славе могильщиков науки и медицины.

«Поворот» от экзистенциалистского субъективизма к онтологии не привел к тому, что взгляды Хайдеггера и таких его последователей, как Босс, стали в большей мере соответствовать научному мировоззрению. Скорее, даже наоборот: субъективизм и волюнтаризм «Бытия и времени» по крайней мере отразили некоторые черты социального существования в буржуазном мире. Феноменологическая психиатрия и «гуманистическая психология» при всех своих негативных сторонах все же обращены к решению ряда реальных проблем. Учение же «позднего» Хайдеггера, пытающегося заменить речь молчанием, рациональное рассуждение — поэтическим мифотворчеством, совершенно бесплодно. Наука объявляется виновной во всех бедах человечества, и от нее призывают отказаться в пользу философии, возрождающей религиозно-мифологическое мироощущение. Таков итог онтологии Хайдеггера и «экзистенциального анализа» Босса. Феноменология, претендовавшая в свое время на «строгую» научность, превращается здесь в откровенно иррационалистическое философствование; психологии и медицине противопоставляется шаманство, науке — религия, современности — давно отжившие формы общественного устройства.

2. Логотерапия В. Франкла

Хотя Босс немало сделал для превращения экзистенциального психоанализа в религиозно-философскую доктрину, у него имеются положения, неприемлемые с точки зрения богословов. Хайдеггеровское бытие все же нелегко превратить в бога той или иной религии. Принципиальное нежелание Босса разделять душу и тело не может не вызвать отрицательной оценки со стороны теологов-ортодоксов, для которых это противопоставление является основополагающим в антропологии.

В пределах экзистенциального психоанализа имеются школы, в значительно большей мере считающиеся с догматами религии. Наиболее влиятельной среди них является так называемая «Третья венская школа». Учение ее ос-

нователя, Виктора Франкля (род. в 1905 г.), называется обычно логотерапией. Первоначально он называл его также «экзистенциальным анализом» (Existenzanalyse), но в последние годы он употребляет это название редко, чтобы подчеркнуть отличия от Daseinsanalyse. Дело в том, что на английский язык и тот и другой термин переводятся одинаково — «экзистенциальный анализ», а больше всего последователей и сторонников у Франкля в США. Наименование «Третья венская школа» было выбрано для того, чтобы противопоставить логотерапию фрейдизму и «индивидуальной психологии» А. Адлера. Помимо Франкля, наиболее известными представителями этой школы считаются И. Карузо и В. Дайм.

Франкль учился у Фрейда и у Адлера, но еще в 30-е годы стал отходить от учений своих учителей. Трехлетнее пребывание в гитлеровских лагерях смерти — Освенциме, Дахау, Терезиенштадте — оказало значительное воздействие как на мирозерцание Франкля, так и на разработанную им психотерапевтическую концепцию. Обосновывая свои взгляды, он часто обращается к трагическому опыту того времени: религиозная вера придавала смысл жизни даже в кошмарных условиях концентрационных лагерей. Обретение смысла жизни в религиозной вере — такова основная задача его логотерапии.

Франкль считает, что потеря смысла существования вызвала в странах Запада новый тип невроза. К врачам приходят «с проблемами, которые в действительности должны ставиться перед священниками»¹. Чем более развитой экономически является страна, тем больше в ней людей, живущих в «экзистенциальном вакууме» — без интересов, инициативы, смысла жизни. По чисто медицинским критериям эти люди здоровы, к ним неприменимы обычные психиатрические средства. «Психиатры поэтому, — пишет Франкль, — часто обнаруживают себя в затруднительной ситуации: они сталкиваются скорее с человеческими проблемами, чем с клиническими симптомами. Поиск человеческого смысла не является патологическим, напротив, это вернейший признак подлинного человеческого бытия. Даже если этот поиск привел к фрустрации, его нельзя рассматривать в качестве симптома болезни. Это духовный дистресс, а не психическое заболевание»². Но психиатры и

¹ *Frankl V. The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy.* N. Y., 1973, p. IX.

² *Frankl V. Psychotherapy and Existentialism: Selected Papers on Logotherapy.* Harmonskorth, 1967, p. 74.

психоаналитики принимают этих людей за больных в медицинском смысле. Они заставляют их и на себя смотреть как на больных, видеть в своих духовных поисках «симптомы». Однако «экзистенциальная фрустрация» не имеет ничего общего с психопатологией. Правда, если человек отказывается от решения своих духовных проблем, могут развиваться и психопатологические симптомы, «ноогенический невроз». Но часто «ноогенический невроз» свидетельствует о том, что человек обладает своего рода иммунитетом к бездуховности, безответственности, фанатизму — одним словом, к «патологическому духу нашего времени».

Психоанализ, по Франклю, повинен в том, что пытается «освободить» людей от мук совести и моральных конфликтов. Франкль считает чрезвычайно опасными стереотипные интерпретации фрейдистов, сводящих духовные проблемы к «защитным механизмам», «рационализациям» и «комплексам». Этот подход очень ясно сформулировал в одном из писем сам Фрейд: «В тот момент, когда человек спрашивает о смысле и ценности жизни, он является **больным**».

Теории Фрейда и Адлера не удовлетворяют Франкля своими истолкованиями базисных мотивов человеческого поведения. Первый сводит человеческие стремления к «воле к удовольствию», второй к «воле к власти». Но это карикатура на человека. Непонимание философских вопросов ведет к тому, что они и своим пациентам навязывают ущербные схемы. Философские проблемы, мучающие людей, сводятся психоаналитиками к медицинским. Но психиатрия не может заменить философскую рефлексию. Истина остается истиной, даже если высказывает ее психотик. «Философская структура не является просто продуктом больной души ее создателя. У нас нет права выводить из психической болезни личности, создающей определенное видение мира, что ее философия не является значимой»¹. Нет психопатологии мировоззрений, есть психопатология личностей. Понятия «здоровье» и «болезнь» относятся только к личностям, а не к творениям их духа.

Подобная критика психоанализа, который способствовал появлению множества вульгарных интерпретаций философских систем и произведений искусства, вполне оправдана. Когда психоаналитики начинают сводить к невротическим симптомам и детским комплексам содержание

¹ *Frankl V. The Doctor and the Soul, p. 14.*

той или иной философской системы или ищут у Шекспира «комплекс», чтобы объяснить образ Гамлета, то выглядит все это в лучшем случае несерьезно, а часто и просто возмутительно. В качестве примера можно привести «историко-философские» штудии двух современных психоаналитиков, вознамерившихся объяснить чуть ли не все философские системы психопатологической конституцией их создателей. Учения Канта, Гуссерля, Витгенштейна выводятся из «садо-мазохических» склонностей, онтология Хайдеггера истолковывается как сублимация подавленной любви к матери и т. д. Трудно сказать, чего здесь больше — паглости или невежества.

Франкль совершенно справедливо критикует психоанализ: сводить философию, религию, искусство к психопатологии могут только те, кто не понимают ни философии, ни религии, ни искусства. Психоанализ не помогает, а мешает видеть то, что нужно видеть, глядя на картину, читая философский трактат или роман. Но выводы, к которым приходит Франкль в результате критики психоанализа, нельзя признать верными. Он приходит к выводу, что истина существует независимо от того, познает ее кто-нибудь или нет, то есть полностью принимает ту критику психологизма, которая содержится в работах Гуссерля и Шелера. «В сфере философии,— пишет Франкль,— психологизм был преодолен критическими методами феноменологии; в психотерапии он должен быть преодолен с помощью метода, который мы называем логотерапией»¹. Основанием логотерапии служит тот вариант феноменологического «усмотрения сущностей», который был предложен Шелером.

Следуя за Шелером, Франкль утверждает, что существует идеальное царство истин и ценностей, которое не зависит от субъекта. На них направлено «духовное зрение» человека, которое не детерминируется биологическими, психологическими или социальными закономерностями. Социальное окружение или психическая болезнь могут искажать «сущностное видение», преувеличивать или преуменьшать значимость предсуществующей идеи, но они не затрагивают ее содержания. Марксизм Франкль тоже считает «психологизмом», так как он говорит не об интеллектуальном созерцании вечных идеальных сущностей, а о том, что люди познают реальный мир, что их идеи отражают социальное устройство, что этические и эстетические ценности изменяются вместе с историей человеческого об-

¹ *Frankl V. The Doctor and the Soul*, p. 17.

щества. По Франклю же, человек соотносится с вечными и универсальными ценностями.

Таким образом, критика «психологизма» и «патологизма» психоаналитиков привела Франкля к объективному идеализму в весьма примитивном его выражении. Объективность истины, ее независимость от воли и желания индивида абсолютизируются Франклем. В результате возникает царство идеальных сущностей, «логос» всего существующего. В конечном счете подобные концепции всегда служили религии — учение Франкля не является исключением.

Тремя основополагающими принципами логотерапии являются «свобода воли», «воля к смыслу», «смысл жизни».

Свобода воли, считает Франкль, принадлежит к непосредственным данным человеческого опыта. Ее можно феноменологически описать, но нельзя свести к объективным причинным связям. Франкль повторяет Канта, отделяя умопостигаемую человеческую свободу от мира природных и социальных причинно-следственных связей. Но тут же вступает в противоречие с Кантом, ибо говорит о том, что свобода принадлежит к особому царству бытия, наделенного собственными законами, «логосом». Возрождается докантовская «рациональная психология». Но поскольку доказать существование наделенной свободной волей души с помощью опытных данных и рациональных аргументов невозможно, то Франкль постулирует как непосредственно данное то, что нужно доказать.

Человек обладает свободой воли, пишет Франкль, так как «он поднимается над плоскостью соматических и психических детерминант своего существования... он свободен занять позицию по отношению к этим условиям; он всегда сохраняет свободу выбрать свою установку и отношение к ним»¹. Благодаря этому он выходит в трансцендентное по отношению к миру измерение, которое называется Франклем «ноологическим», или «ноэтическим», а часто и просто духовным. Соматическое, психическое и поэтическое — таковы три измерения человеческого бытия. Франкль убежден, что преодолевает психофизиологический дуализм. Это верно только в том смысле, что вместо дуализма вводится «триализм». Как в «антропологическом целом», о котором непрестанно говорит Франкль, соединяются эти три уровня, или измерения, бытия, остается за-

¹ Frankl V. Psychotherapy and Existentialism, p. 15.

гадкой. С помощью стародавней гностико-христианской терминологии (соматическое, психическое, духовное — пневматическое) Франкль пытается описать все проявления человеческой психики и дать новую классификацию психических заболеваний.

Но о каком «единстве человеческого существования» может идти речь, если сам Франкль полностью отделяет духовное от психического, а психическое от телесного? Дуализм здесь не только не преодолевается, но выступает в своем изначальном, идущем от религиозного мышления виде. Влияние любых внешних условий на «ноэтическое» исключается. Одновременно утверждается, что акты свободной воли оказывают решающее воздействие на соматические и психические процессы. Но если паделенная свободной волей душа трансцендентна, то совершенно непонятно, как осуществляемые ею акты свободного выбора могут воздействовать на тело и психику человека. Лишь с признанием того, что душа создана богом, все становится у Франкля на свои места. Без метафизической концепции свободы воли, считает Франкль, невозможны психология и психотерапия.

Но даже психотерапевтические процедуры самой логотерапии, пока речь идет именно о психотерапии, а не о религиозно-философской ее интерпретации, не нуждаются в таком «основании». Радикальное изменение отношения пациента к самому себе, к миру, к собственному заболеванию является необходимым условием любой психотерапии. Люди, конечно, обладают свободой воли, то есть способны выбирать, решать или отказываться от решения стоящих перед ними проблем. Но выводить из этого наличие трансцендентной «свободной причины», соотносящейся с вечными смыслами и ценностями, есть дело метафизики, причем слишком давно опровергнутой, чтобы ее можно было противопоставлять научному мировоззрению.

Франкль иногда утверждает, что он противник не только материалистического, но и идеалистического монизма. Он подвергает критике воззрения философов и психологов-экзистенциалистов, пытающихся, как он пишет, с помощью «калейдоскопической эпистемологии» ликвидировать сам вопрос о субъект-объектном отношении. Его критика Бинсвангера и «гуманистических психологов» за субъективизм в этом плане вполне обоснована. Но «объективность», о которой говорит Франкль, вовсе не является объективной реальностью природного и социального мира. Они изучаются конкретными науками, которые не дают абсолютного

знания. «Объективным коррелятом» к экзистенции Франкль считает универсальные и абсолютные смыслы или даже некий «сверх-смысл», неизмеримо превосходящий познавательные способности человека. «Этот смысл,— пишет он,— необходимо трансцендирует человека и его мир, и потому недоступен для простых рациональных процессов. Он доступен, скорее, для акта свершения, который исходит из глубин и центра человеческой личности и, таким образом, коренится в тотальной экзистенции. Мы имеем дело не с интеллектуальным или рациональным процессом, а с целостным экзистенциальным актом, который... я называю базисным доверием бытию»¹. С наукой «объективизм» Франкля не имеет ничего общего. Идеальные смыслы и ценности коренятся в трансцендентном бытии, которое доступно только акту веры. Таков «логос», «объективный коррелят субъективному феномену, называемому человеческой экзистенцией»². Франкль возвращается от новомодных философских теорий к традиционным образцам идеалистического философствования.

Но Франкль не только критикует экзистенциалистов, он и хвалит их за отрыв человека от природного и социального мира, за критику «объективирующего» научного знания. После этой «ресубъективации», считает Франкль, остается осуществить «реобъективацию объективного», то есть утвердить над изменчивыми событиями мира трансцендентную реальность. Субъективизм в психологии Франклем не преодолевается, поскольку речь идет о той же непостижимой экзистенции.

Иногда Франкль довольно метко критикует слабые стороны учений других психоаналитиков-экзистенциалистов, называет их «морализаторами», осуждает попытки лечить психотические заболевания с помощью «свободного выбора» и признания пациентом собственной «виновности» за эндогенную депрессию. Но его философское учение таково, что оно противоречит даже тому рациональному, что имеется в логотерапии. Вопрос о свободе человека Франкль подменяет богословской проблемой соотношения свободы воли и предопределения. С одной стороны, он постулирует абсолютную свободу выбора, с другой стороны, вся жизнь человека управляется «свыше бьющим светом», «логосом», «сверх-смыслом». Чтобы избежать упреков за то, что он просто проповедует религиозную веру, Франкль иногда го-

¹ *Frankl V. Psychotherapy and Existentialism*, p. 61.

² *Ibid.*, p. 67.

ворит о судьбе, о роковом уделе каждого человека. Это вносит невероятную путаницу в его учение, поскольку предопределение и судьба являются понятиями, характерными для различных религиозных традиций. У Франкля смешивается типично античная мысль о мужественном принятии судьбы, на которую никак нельзя повлиять и которая совершенно иррациональна, с иудео-христианским представлением о сверхразумном божьем промысле.

Мы так подробно остановились на первом принципе — «свободы воли», потому что в связи с ним Франкль излагает основные положения своего философского учения. Два других принципа: «воля к смыслу» и «смысл жизни» являются своего рода приложениями этой философии к антропологии и психотерапии.

«Воля к смыслу» противопоставляется Франклем «воле к удовольствию» Фрейда и «воле к власти» Адлера. У первого, возражает он, вторичный эффект принимается за цель, у второго средство подменяет цель. «В конечном счете, — пишет Франкль, — оказывается, что и воля к удовольствию, и воля к власти являются производными первоначальной воли к исполнению смысла»¹. Человеческие мотивы и цели, полагает он, всегда осознаны; нет каких-либо скрытых, бессознательных мотивов и целей. Подобно другим экзистенциальным психоаналитикам, Франкль отрицает наличие бессознательных психических процессов, защитных механизмов. Но, подвергая критике психоаналитическую трактовку бессознательного, он вместе с грязной водой выплескивает и ребенка — за пределы психологии выводится широкий круг актуальных вопросов. Экзистенция выходит за собственные пределы к трансцендентным сущностям. Чтобы лучше их видеть, человеку необходима «воля к смыслу»: только при наличии такой воли человек может оказаться лицом к лицу со «сверх-смыслом». Тогда он становится свободным и ответственным за свои деяния, причем подлинно ответственной является позиция «интерпретирующих свое существование в терминах ответственности... перед кем-то, а именно богом»².

Как психотерапевт, Франкль прекрасно знает, что многие неврозы являются следствием жизненной дезориентации, потери смысла собственного существования. Но, согласно его интерпретации, смыслом жизни обладают лишь те, кто наделен «базисным доверием к бытию». Логотера-

¹ *Frankl V. Psychotherapy and Existentialism*, p. 17.

² *Ibid.*, p. 23.

пия предназначена для тех, кто не имеет устойчивых убеждений, чья вера поверхностна, у кого отсутствует философское видение мира. Она должна дать им все это, а именно идеалистическую философию и религиозную веру. В результате человек осознает свою абсолютную свободу по отношению к миру и свою абсолютную ответственность перед богом.

С этим связан третий принцип Франкля: любая жизнь, в том числе и протекающая в нестерпимых страданиях, — осмысленна. Поэтому логотерапевт не нуждается в том, чтобы навязывать собственные ценности другому человеку. Он только помогает поставить вопросы, дать же ответ на них должен сам пациент. Но по тому, в чем видит смысл жизни Франкль, можно понять, какого ответа ждет от пациента логотерапевт. По Франклю, биологическая и социальная жизнь человека лишены смысла. Она наполняется смыслом только благодаря приобщению к трансцендентным ценностям. Осмысленность существования, моральная ответственность, совесть возможны лишь у религиозного человека: «С психологической точки зрения религиозная личность такова, что она испытывает не только то, что говорится, но и говорящего: слух ее более чуткий, чем у нерелигиозной личности. В диалоге с собственной совестью — этом интимнейшем из диалогов — бог является ее собеседником»¹. Религиозный человек надеется на «жизнь вечную», а потому его настоящая жизнь осмысленна и моральна.

Франкль неоднократно подчеркивал, что его учение, в отличие от других экзистенциалистских концепций, оптимистично. Интересно, что Хайдеггер одобрил этот «оптимизм» Франкля, пишущего не об абсурдности бытия, а о «предельном смысле». Весь его «оптимизм» держится на вере в загробную жизнь. Используя нигилистические выводы французских экзистенциалистов-атеистов — Сартра и Камю, — говоривших об абсурдности существования, Франкль отвергает возможность морального поведения у нерелигиозной личности. Атеизм для него тождествен нигилизму.

Религия в той или иной мере закрепляла в сознании людей те моральные ценности, которые к тому времени уже существовали в данном обществе. С развитием научного мировоззрения и кризисом религиозного человечество заменяло догматы и заветы религии системой ценностей,

¹ *Frankl V. The Doctor and the Soul*, p. 61.

опирающейся на достоверное познание человека и общества. Только такая этика является сегодня достойной человека. Многие предписания прошлых этических систем входят в эту систему. Но на пути освобождения морали от религии случались и издержки. Утилитаристские, эгоистические, нигилистические доктрины противопоставлялись религии, будучи на деле враждебными любой этике. Поэтому критика со стороны религиозного мыслителя негативных социальных явлений и нигилистических доктрин, характерных для современного буржуазного общества, может содержать верные моменты. Это относится и к Франклю, который противопоставляет этические ценности нигилизму, имморализму, потребительскому гедонизму. Это и привлекает к его учению многих людей, видящих в его логотерапии, в отличие от психоанализа, этически безупречное учение.

Но оно таковым не является. Моральные ценности принимаются Франклем лишь в том случае, если они освящены религией. Миллионы людей, не разделяющих его убеждений, зачисляются в нигилисты, а целый ряд важнейших вопросов получает превратное истолкование именно из-за абстрактности предлагаемых Франклем моральных принципов. Он уходит от социальных проблем сегодняшнего дня, а там, где он к ним обращается, его учение оказывается апологией далеко не моральных явлений. Франкль пишет, например, о ценности любого труда, об ответственности человека за свое дело. С этим нельзя не согласиться. Но тут же он делает вывод, что чернорабочий должен чувствовать такую же удовлетворенность от собственного труда, как художник, что любой протест против доставшегося человеку «удела» является аморальным. В разделенном на классы обществе «удел», как известно, достается каждому не по его воле и желанию.

Приведем еще один пример. Рассматривая так называемый «невроз безработицы» (имеются в виду апатия, депрессия, другие психические затруднения, которые часто появляются у безработных), Франкль приходит к выводу, что не массовая безработица является причиной увеличения количества неврозов, а «совсем наоборот, безработица является следствием невроза»¹: работу теряют почти исключительно люди, предрасположенные к невротическому поведению. Таким образом, массовая безработица выводится из психической конституции индивидов, ответственность

¹ *Frankl V. The Doctor and the Soul*, p. 115.

за социально-экономические порядки капиталистического общества перекладывается на плечи тех, кто от них страдает. Об изменении же этой системы не может быть и речи — во всех своих работах Франкль подчеркивает, что является принципиальным противником социализма. Так что о «безупречной моральности» этого учения говорить вряд ли возможно.

Хотя Франкль постоянно уверяет читателей, что логотерапевт не навязывает пациенту своих воззрений, он сам и его ученики так организуют психотерапевтический курс, ставят перед пациентами такие проблемы, что те неизбежно обращаются к религиозным темам. При истолковании сновидений пациентов говорится, например, о «трансформации религиозного опыта — от скрытого в тумане и тьме бога к богу явленному»¹. По признанию Франкля, к логотерапии чаще всего обращаются вполне здоровые с медицинской точки зрения люди. Франкль и его последователи стремятся привести их к «религиозному возрождению», дающему искомый смысл жизни. В тех же случаях, когда он имеет дело с психически больными в медицинском смысле слова, он и лечит их соответствующими средствами.

Психотерапия является для Франкля «медицинским священничеством». Логотерапевт умело направляет пациента к принятию соответствующей системы ценностей. Логотерапия и экзистенциальный анализ, пишет Франкль, «стоят на границе между медициной и философией. Медицинское священничество оперирует вдоль великой разделительной линии, разделяющей медицину и религию»². В результате психотерапия оказывается средством насаждения религиозных воззрений. Ее эффективность в этом отношении связана с тем, что психотерапевтический процесс способствует тому, что пациент начинает безусловно верить врачу.

В Соединенных Штатах, кстати, первыми отметили полезность логотерапии не психиатры, а теологи, немало сделавшие для популяризации этого варианта экзистенциального психоанализа. Правда, некоторые из них не могут удержаться от оговорок и критических замечаний, когда Франкль превышает свои полномочия и начинает создавать какую-то «психотерапевтическую теологию», подменяя труды самих священников. Но в главном его учение не может не вызвать их одобрения.

¹ *Frankl V. Psychotherapy and Existentialism*, p. 166.

² *Frankl V. The Doctor and the Soul*, p. 283—284.

Заключение

Удалось ли представителям экзистенциального психоанализа преодолеть основные недостатки фрейдизма и заложить фундамент, на котором может прочно стоять здание наук о человеке? На обе части этого вопроса ответ будет отрицательным.

Отвергнуть «метапсихологию» Фрейда несложно. Она содержит слишком много противоречащих науке и здравому смыслу положений. Но психоаналитики-экзистенциалисты отвергли не только биологизаторство и наивные аналогии между социокультурными явлениями и детскими комплексами. Ими было отвергнуто или приспособлено к идеалистической философии и то рациональное, что содержалось во фрейдизме: динамика осознаваемых и неосознаваемых психических процессов, обусловленность невротических симптомов вытесненным прошлым опытом и т. д. На месте «метапсихологии» оказалась откровенно антинаучная философская антропология.

Но как только дело доходит до анализа конкретных историй болезни, обнаруживается, что под совершенно другими названиями скрываются все те же комплексы, фиксации, вытеснения, проекции и т. д. Так что скольконибудь существенная переработка психоанализа как психотерапевтического метода не была осуществлена. А там, где она проводилась, либо появились совершенно фантастические теории, либо применялись методы клинической психиатрии и психотерапии, не имеющие ничего общего ни с психоанализом, ни с экзистенциализмом. Часто и в своих философских рассуждениях экзистенциальные психоаналитики допускают высказывания в духе «наивного реализма» и естественнонаучного материализма. Если употребить сравнение в духе психоанализа, то можно сказать, что вытесненные в бессознательное материалистические положения медицины неожиданно обманывают цензора-феноменолога и прорываются на страницы книг и статей.

Противоречия такого рода неизбежны. Феноменологическая концепция сознания является радикализацией кар-

тезианского «мыслью, следовательно, существую». Будучи феноменологом, можно говорить только о собственном сознании и его феноменах. Но солипсизм губителен для любой психологической теории, в том числе и для психоанализа, имеющего дело с *другим* человеком, которого нужно освободить от невротических симптомов. Приняв помимо феноменологического метода иррационалистические доктрины Хайдеггера и Сартра, экзистенциальные психоаналитики отказались от научных методов изучения психических явлений. Воздействие внешней среды и физиологических процессов на сознание человека оказалось вне поля их внимания. Сознание само из себя стало порождать весь мир, а неврозы и психозы были истолкованы как результат «свободного выбора» самого пациента. Психическое здоровье отождествлялось с «подлинностью», «революционным» бунтом, мистическим опытом. Обращение практически всех психоаналитиков-экзистенциалистов к религии (хотя бы и в самых неортодоксальных формах) было вполне логичным. Но вступив в область теологии, они, будучи дилетантами, не сказали ничего нового.

Хотя экзистенциальные психоаналитики непрерывно говорят о новом фундаменте наук о человеке, речь идет о ликвидации науки, медицины, техники, промышленности, городов и всех прочих порождений «научно-технического эона». В этих кичащихся своей «оригинальностью» концепциях воспроизводятся положения весьма древних религиозно-философских учений. Изменилась только терминология. Взгляды древних мыслителей очень далеки от современных научных представлений, но в религиозно-идеалистических системах ушедших эпох часто содержатся первые попытки решения важных философских вопросов. К представителям же экзистенциального психоанализа отношение должно быть иным. Философия призвана давать человеку ясную картину его положения в природе и четкие ориентиры для деятельности. Экзистенциальный психоанализ восстанавливает наиболее архаичные стороны религиозного мировоззрения и подменяет научный анализ мифотворчеством. Это учение занимает тем самым вполне определенное место в борьбе двух общественных систем, двух полярно противоположных мировоззрений.

Социально-политическое содержание этих доктрин может быть различным: от левачества «антипсихиатров» до идеализации кастового строя. Но во всех своих вариантах экзистенциальный психоанализ предстает как иррационалистическое учение о человеке и обществе, противостоящее

не только марксизму, но и любым попыткам рационального осмысления сложных проблем современного мира. Будучи порождением буржуазной идеологии, эти учения вольно или невольно служат сохранению капиталистического общества. Даже в тех случаях, когда психоаналитики-экзистенциалисты подвергают критике отдельные аспекты капитализма, предлагаемые ими средства «лечения» не обеспечивают реальной альтернативы этому обществу. Мистическое «перерождение», уход от действительности, отказ от попыток что-либо изменить в социальной жизни — таков итог этих доктрин.

Конечно, в трудах рассматривавшихся нами авторов можно найти немало верных суждений по поводу той опасности, которую представляет «массовое общество» для психического здоровья индивида. Псевдоколлективизм, бюрократическая рационализация межличностных отношений, навязанное единообразие мнений, вкусов, развлечений, духовная опустошенность — все это есть в современном буржуазном мире и может быть причиной неврозов и психозов. Резкая критика ортодоксального психоанализа, бихевиоризма, позитивизма, психиатрической практики и ряда институтов капиталистического общества сделали экзистенциальный психоанализ популярным. Но критика эта не является конструктивной. Часто это просто демагогия тех, кто предлагает ликвидировать науку, медицину, современную цивилизацию ради «аутентичных» восточных культов или даже безумия. Преобразование социального мира возможно только на основе глубокого знания его закономерностей, тогда как философские построения представителей экзистенциального психоанализа откровенно антинаучны. С помощью подобных теорий не решаются ни сложные вопросы научного познания человека, ни актуальные проблемы сегодняшнего мира.

Оглавление

Введение	3
Глава 1.	
Кризис психоанализа	6
1. Психоанализ и капиталистическое общество	—
2. Некоторые черты философской антропологии Э. Фрейда	12
3. Современное состояние психоанализа	22
Глава 2.	
Феноменология, экзистенциализм, психология	28
1. Феноменология Э. Гуссерля и психология	32
2. «Экзистенциальная аналитика» М. Хайдеггера	37
3. Феноменологическая онтология и психоанализ	58
Глава 3.	
От психоанализа к «экзистенциальному анализу»	73
1. От неокантианства к экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера	74
2. Критика фрейдизма	80
3. «Экзистенциальный анализ»	84
4. «Бытие-друг-с-другом»	89
Глава 4.	
Экзистенциализм, «гуманистическая психология», «антипсихиатрия»	106
1. Экзистенциальная психология Р. Мэя	109
2. «Разделенное Я»	121
3. «Контркультура», «политика опыта» и политика безумия	135
Глава 5.	
Экзистенциальный психоанализ и религия	145
1. «Экзистенциальный анализ» М. Босса	—
2. Логотерапия В. Франкля	161
Заключение	172

Алексей Михайлович Руткевич
ОТ ФРЕЙДА К ХАЙДЕГГЕРУ.
КРИТИЧЕСКИЙ ОЧЕРК
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ПСИХОАНАЛИЗА

Заведующая редакцией
Р. К. Медведева

Редактор
М. М. Беляев

Младшие редакторы
Ж. П. Крючкова и
Е. С. Молчанова

Художественный редактор
Г. Ф. Семиреченко

Технический редактор
М. И. Токменина

ИБ № 3845

Сдано в набор 03.04.85. Подписано в
печать 09.07.85. Формат 84×108¹/₃₂. Бу-
мага типографская № 2. Гарнитура
«Обыкновенная новая». Печать высо-
кая. Усл. печ. л. 9,24. Усл. кр.-отт. 9,45.
Уч.-изд. л. 10,15. Тираж 50 тыс. экз.
Заказ 612. Цена 35 к.

Политиздат. 125811, ГСП, Москва,
А-47, Миусская пл., 7.

Ордена Ленина типография «Крас-
ный пролетарий». 103473, Москва,
И-473, Краснопролетарская, 16.