

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

А.В. Гасилин

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ

Ж.-П. САРТРА КАК МЕТОД ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Аннотация. Предметом исследования является специфический философский метод анализа биографии человека, представленный французским философом Ж.-П. Сартром в философском трактате «Бытие и ничто». В ходе исследования экзистенциальный психоанализ рассматривается в качестве метода современной философской антропологии, выступающего в качестве альтернативы имеющимся психоаналитическим, психологическим, символическим, лингвистическим, социо-историческим и другим техникам анализа человеческой реальности. Основная цель исследования – показать ключевые особенности, поле применения и эвристический потенциал данного метода, его коренные отличия от классического психоанализа З. Фрейда.

В ходе исследования проводится сравнительное толкование экзистенциального психоанализа Ж.-П. Сартра и классического психоанализа З. Фрейда. Выделяются их общие черты и различия, анализируются ключевые понятия сартровского экзистенциального психоанализа, такие как другой, бытие-для-другого, бытийный проект, лукавая вера, нететическое сознание и пр.

Результатом исследования является строгое разграничение возможных полей применения классического и экзистенциального психоанализа. Последний оказывается абсолютно неприменим в качестве метода психотерапии, и может рассматриваться только как специфический метод анализа биографий, а также как инструмент литературоведческого анализа. Малая изученность особенностей сартровского подхода к анализу биографий в отечественной литературе делает данное исследование особенно актуальным для отечественной философской антропологии.

Ключевые слова: философия, литература, биография, психоанализ, экзистенциальный психоанализ, экзистенциализм, феноменология, интерсубъективность, садизм, мазохизм.

Abstract. The subject of the research is a specific philosophical method of human biography analysis presented by the French philosopher Jean-Paul Sartre in his philosophical treatise 'Being and Nothingness'. Within the framework of the research existential psychoanalysis is being viewed as the method of modern philosophical anthropology and an alternative to existing psychoanalytical, psychological, symbolic, linguistic, socio-historical and other techniques of analysis of human reality. The main target of the research is to demonstrate the key features, the scope of application and heuristic potential of this method as well as the fundamental differences between this method and Sigmund Freud's classical psychoanalysis. In the course of research Gasilin carries out a comparative analysis of Jean-Paul Sartre's existential psychoanalysis and Sigmund Freud's classical psychoanalysis. He defines their common features and differences and analyzes the key concepts of Sartre's existential psychoanalysis such as the other, being-for-others, fundamental project, bad faith, non-thetic consciousness, etc. The result of the research is the strict differentiation between potential scopes of classical and existential psychoanalysis. The latter is absolutely inapplicable as the psychotherapeutic method and can be viewed only as a specific method of biographical analysis as well as a tool for literary analysis. The fact that special features of Sartre's approach to biographical analysis are very little studied by Russian researchers make the present research especially important for Russian philosophical anthropology.

Key words: biography, psychoanalysis, existential psychoanalysis, existentialism, phenomenology, literature, intersubjectivity, philosophy, sadism, masochism.

Введение

Пожалуй, немного найдётся французских философов XX в., способных соперничать с Жан-Полем

Сартром по многогранности дарований и популярности среди соотечественников. Лауреат Нобелевской премии по литературе, попугач коммунистической партии, один из идейных вдохновителей

Красного мая, председатель антивоенного трибунала Рассела – в каких только обликах не представал Сартр перед современниками. Не менее калейдоскопичной выглядит и философская позиция Сартра, обнаруживающая массу самых разнородных влияний и заимствований. Психоанализ Зигмунда Фрейда, феноменология Эдмунда Гуссерля, неогегельянство Александра Кожева, онтология Мартина Хайдеггера, исторический материализм Карла Маркса – причудливым образом переплелись в философских работах Сартра, вылившись в совершенно самобытное учение – сартровский экзистенциализм.

В нашей стране к философскому творчеству Сартра всегда относились неоднозначно – как в советский, так и в постсоветский периоды. В послевоенные десятилетия, несмотря на дружелюбное отношение Сартра к Советскому Союзу, его литературные и философские произведения в нашей стране воспринимались как нечто довольно чуждое и, по сути, враждебное. Конечно, его идеи не были отвергнуты полностью, как это случилось со многими западными мыслителями, и многие его литературные работы издавались ещё в советское время. Но, в целом, официальное отношение к его творчеству можно назвать прохладным. Косвенным доказательством этому служит тот факт, что большая часть философских сочинений Сартра до 90-х гг. XX в. не было переведено на русский язык, и ознакомиться с их содержанием можно было лишь по немногочисленным обзорам, рецензиям и монографиям, вроде статьи М.К. Мамардашвили «Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра» [1] и книги М.А. Кисселя «Философская эволюция Ж.-П. Сартра» [2].

Этот недостаток внимания к философии Сартра в отечественной литературе закономерным образом отразился в недостаточной изученности его философских концепций. В традиционных курсах по философии XX в., которые читаются на отечественных философских факультетах, как правило, упоминаются лишь самые расхожие сартровские концепции, вроде обречённости индивида на свободу и примата существования над сущностью. А такое ключевое понятие сартровской философии, как экзистенциальный психоанализ, как правило, остаётся в тени.

Между тем, экзистенциальный психоанализ – это не только ключевое понятие сартровской философии, но и оригинальный философский метод, требующий пристального изучения. Детальный разбор его основных положений и рассмотрение основных областей применения помогут раскрыть особенности сартровского подхода и специфику сартровской версии философской антропологии.

Два психоанализа

Приступая к исследованию специфики сартровского экзистенциального психоанализа, прежде всего, стоит задаться вопросом о правомерности употребления Сартром самого этого термина, который Сартр вводит в четвёртой части своего трактата «Бытие и ничто». Такая постановка вопроса закономерна ввиду того, что сам Фрейд, как известно, чрезвычайно болезненно относился к произвольным трактовкам своего учения и даже указал в своей работе «Очерк истории психоанализа» чёткие критерии, согласно которым некоторая психоаналитическая теория может называться психоанализом.

В частности, он настаивает на обязательном включении в психоаналитическую теорию понятий переноса и вытеснения, которые Фрейд считал ключевыми концепциями своего учения. По словам Фрейда, любого, кто осмеливается называть свою теорию психоанализом, выводя за рамки рассмотрения *вытеснение* и *перенос*, «...вряд ли можно не упрекнуть в покушении на чужую собственность при помощи мимикрии» [3, с. 29].

В экзистенциальном психоанализе Сартра, в том виде, в каком он представлен в трактате «Бытие и ничто», мы не встречаем этих двух понятий. Следовательно, если ориентироваться на указанные критерии Фрейда, метод Сартра никак не может быть назван психоанализом. Впрочем, справедливости ради стоит заметить, что в той же работе Фрейд ставит под вопрос причастность к психоанализу и его бывших учеников – Альфреда Адлера и Карла Густава Юнга. И, прежде всего, приведённый пассаж относится к этим «блудным сыновьям» психоанализа.

В наше время вопрос о причастности «поздних» Адлера и Юнга к психоаналитическому движению, вопреки желанию Фрейда, чаще всего решают положительно. Под сомнением может оказаться сама претензия родоначальника психоанализа на установление чётких критериев, отделяющих «зерна ортодоксии» от «плевел ереси». В конце концов, мы можем игнорировать данную претензию, так как, если бы каждый философ пытался закрепить за собой исключительное право на введённое им понятие или разработанный метод, то вся философия превратилась бы в бесконечную тяжбу по защите интеллектуальных прав.

Итак, положительно решив вопрос о возможности использования термина «экзистенциальный психоанализ», зададимся следующим вопросом: в чём состоит своеобразие этого метода? Для этого обратимся к соответствующему разделу трактата «Бытие и ничто».

Базовой предпосылкой Сартра в разработке метода экзистенциального психоанализа выступает

его убеждение, что психическая жизнь человека – его переживания, эмоции, волевые акты и пр. – может быть понята как система значений, отсылающих к более фундаментальным категориям. Следовательно, целью психоанализа, по версии Сартра, является расшифровка эмпирических поступков человека и обнаружение тех закономерностей, которые лежат в их основе [4, с. 572]. Здесь Сартр, по его собственному признанию, полностью солидарен с Фрейдом, для которого феномены психической жизни представляют собой лишь вершину айсберга, являясь, по сути, своеобразным текстом, предполагающим прочтение и расшифровку.

Здесь же обнаруживается и существенное различие между теориями Фрейда и Сартра. Если Фрейд, понимая поведение человека как нечто означающее, предполагает *безличный* характер означаемого, т.е. человек в его учении предстаёт, скорее, полем столкновения фундирующих психику вытесненных переживаний и комплексов, то у Сартра «командный центр» психической активности включён в сферу *сознания*, и расшифровка поступков человека отсылает исследователя к *сознательному* проекту конструирования человеком самого себя. Кроме того, рассматривая классический анализ Фрейда в качестве учения, имеющего в своей основе детерминистскую установку, Сартр изначально пытается выстраивать экзистенциальный психоанализ в духе индетерминизма.

Это чрезвычайно важное различие между подходами Сартра и Фрейда имеет в своей основе принципиально разное отношение к естественнонаучному методу. Ведь Фрейд, несмотря на всю революционность и нетрадиционность своего учения, всегда придерживался базовых принципов естественнонаучного подхода, ставя во главу угла эксперимент и выстраивая свою теорию исключительно на материале клинических наблюдений. И даже его метод свободных ассоциаций, ставший в своё время новым словом в лечении неврозов, был, в первую очередь, ценным инструментом врачебной практики и предназначался для решения чисто психотерапевтических задач.

Сартр же, живо интересуясь достижениями современной ему психологии и психиатрии, ни в коей мере не соприкасался с психотерапевтической практикой. Его ранние работы, такие как «Воображение» и «Набросок теории эмоций» были, скорее, опытами использования феноменологического подхода, навеянные философией Э. Гуссерля. Основным методом исследования при написании этих работ выступала интроспекция. Такое вопиющее пренебрежение, как методами традиционной психологии, так и психоаналитическими методами, было продиктовано самой установкой феномено-

логии, описанной Гуссерлем в докладе «Философия как строгая наука» [5]. В этой работе Гуссерль наделил феноменологию более фундаментальной ролью в исследовании сознания, чем естественные науки (к которым он причислил и психологию), предложив отталкиваться в изучении человеческой психики не от универсальных законов природы и разрозненных эмпирических данных, а от простой достоверности самосознания.

Впрочем, уже в сартровском трактате «Бытие и ничто» мы наблюдаем явную тенденцию к уходу от чистой интроспекции. Так, рассуждая о методе экзистенциального психоанализа, Сартр заявляет, что рефлексия не является его основой: её функция заключается лишь в том, чтобы поставлять сырой материал для анализа. Основной свой метод Сартр обозначает как сугубо сравнительный [4, с. 574].

Согласно Сартру, за каждым действием человека, несмотря на его случайность и историческую уникальность, скрывается фундаментальный выбор, который необходимо выявить [4, с. 572]. Именно путём сравнения различных эмпирических склонностей субъекта Сартр надеется обнаружить фундаментальный проект существования, стоящий за каждой из них. При этом Сартр отмечает, что данный метод предъявляет строгие требования к самой личности исследователя, так как каждый случай следует рассматривать как нечто уникальное, и каждый раз аналитику нужно заново изобретать как собственный инструментальный так и систему оценок.

Более детальное сравнение своего метода с психоанализом Фрейда, который он называет «эмпирическим психоанализом», Сартр приводит в соответствующем разделе трактата «Бытие и ничто». Рассмотрим основные моменты этого сравнения.

Основным совпадением экзистенциального и эмпирического психоанализов, согласно Сартру, является понимание личности как включённости в конкретную ситуацию. Субъект вне ситуации, абстрактный субъект, *не может* быть предметом психоаналитического исследования. Сартр считает, что нельзя даже ставить вопроса о личности вне конкретной персональной истории. Человек не может рассматриваться как некая устойчивая субстанция, составляющая основу всех его характерных черт и эмпирических проявлений, неизменная от рождения и до самой смерти. Человек – это, прежде всего, результат *действий*: своих собственных или чужих, но *действий*.

Этот динамический взгляд на личность действительно объединяет взгляды Сартра и Фрейда. И тот и другой отказываются от поиска неизменной метафизической сущности человека, лежащей по ту сторону конкретных проявлений. Их обоих интересует, прежде всего, *динамика* становления личности,

проявляющаяся в активном отношении Я к жизненному миру. Следовательно, как в эмпирическом, так и в экзистенциальном психоанализе особое внимание уделяется изучению конкретной биографии человека. Данное исследование ведётся, преимущественно, в форме описания определённых ситуаций и последующей их расшифровки, предполагая детальный анализ склонностей и поступков.

Впрочем, между экзистенциальным и эмпирическим психоанализами обнаруживается гораздо больше различий, нежели сходств. Одно из ключевых расхождений, которое Сартр неоднократно подчёркивает в своих работах, заключается в абсолютном неприятии Сартром фундаментального для классического психоанализа понятия бессознательного. Желая исследовать причины этого важнейшего расхождения, необходимо рассмотреть, что, собственно, Сартр и Фрейд понимают под сознанием.

Начнём с Фрейда. Для него поле сознательного в человеческой психике ограничивается тем, что «... присутствует в нашем сознании и воспринимаемо нами» [3, с. 89]. Речь идёт о такой ситуации, когда, пользуясь популярной фигурой речи, человек *отдаёт себе отчёт* в своих поступках – т.е. ясно осознаёт причины, цель и смысл собственных действий. В противоположность этой сугубо сознательной деятельности, Фрейд выделяет огромный пласт скрытой психической активности, не осознаваемой человеком. Как известно, не последнюю роль в открытии Фрейдом этого «Нового Света» психики сыграли опыты гипнотического транса, практикуемые Жаном Мартеном Шарко и Йозефом Брейером. Именно сеансы гипноза открыли Фрейду сферу бессознательного, представляющую собой необъятные «закрома» человеческой психики.

Сартр, в свою очередь, значительно расширяет владения сознания, объявляя сознательным любое проявление психики, вне зависимости от того, является ли оно совершенно очевидным для субъекта или преимущественно скрытым. Заметим, что существование латентного сознания Сартр признаёт. Хотя он в корне не согласен с принципиальным различием явных и латентных проявлений психики, выливающих во фрейдовское деление на сознательное и бессознательное. Скрытое или нететическое сознание – т.е. сознание, не осознающее само себя – является для него столь же полноправным обитателем поля сознательного, как и сознание ясное. И его понятие «лукавой веры» (*mauvaise foi*) предполагает именно существование *скрытой* деятельности сознания, раскрывающейся в ходе психоаналитического исследования. Заметим, что мы используем довольно нетрадиционный перевод этого сартровского понятия, который, как нам представляется, наиболее удачно отражает суть

указанного явления. В отечественной литературе *mauvaise foi* чаще всего переводится как «дурная вера». М.А. Киссель предлагает ещё один вариант перевода: «нечистая совесть».

В чём же заключается сартровская концепция лукавой веры? В самых общих чертах, лукавой верой Сартр называет спонтанное самоопределение субъекта [4, с. 102], формальное отношение человека к своей ситуации. В лукавую веру человек погружается словно в сон, структура её, по Сартру, является «метастабильной». Причём ядром этой структуры выступает сам акт веры, который препятствует процессу критического осмысления. Таким образом, у человека формируется устойчивая позиция по отношению к самому себе и к своему жизненному миру. Данная позиция является, по сути, бегством от мира, заменой живого отношения к пластичной ситуативности формальной мыслительной схемой. В то же время ошибочно было бы объяснять эту склонность к лукавой вере каким-то сбоем в «правильном» функционировании сознания. По Сартру, самообман возможен только потому, что само «...сознание скрывает в своем бытии постоянный риск самообмана» [4, с. 104], т.е. лукавая вера является закономерным следствием амбивалентности сознания, неопределимого по своей сути, но всё время стремящегося к собственному определению.

Логическим продолжением этого противопоставления сартровской лукавой веры фрейдистскому бессознательному оказывается принципиальное расхождение эмпирического и экзистенциального психоанализа во временных акцентах.

Согласно Сартру, попытка эмпирического психоанализа выявить структуру личности, опирающаяся на естественнонаучную концепцию причинности, обречена на провал. Воспринимая человека как сложную функцию, психоаналитик уподобляет его мёртвой материи, исключая из поля своего рассмотрения самое важное, а именно – сознание, посредством которого в мире существует свобода. Свобода, по Сартру, всегда предполагает некоторый проект – т.е. движение вперёд – свобода всегда сфокусирована в *будущем*. Поэтому именно через будущее он предлагает выявлять фундаментальный проект личности, проект её бытия-в-мире. Согласно Сартру, в то время как, взгляды представителей классического психоанализа обращены в прошлое человека, в котором они пытаются отыскать корни нынешнего невроза, экзистенциальный психоанализ, напротив, должен всматриваться в будущее, чтобы обнаружить там, как в точке схождения линейной перспективы, целостность всех устремлений человека, сходящихся в едином проекте его жизни.

Итак, основной смысл фундаментального проекта человеческого существования, выявлением которого, согласно Сартру, должен заниматься экзистенциальный психоанализ, заключается в своеобразном прорыве экзистенции к собственной целостности. Именно ввиду этой глобальной цели складываются отношения наличного бытия с миром и Другими. Причём, именно на межличностных отношениях Сартр делает особый акцент.

Интерсубъективная диалектика

Согласно Сартру, интерсубъективность изначально интегрирована в само понятие «психоанализ». Ведь, являясь методом изучения психической жизни, психоанализ всегда предполагает присутствие *психоаналитика*, т.е. Другого. Только через взгляд аналитика выявляются доселе скрытые структуры, и сама человеческая реальность начинает оформляться в нечто, доступное осмыслению.

При этом роль экзистенциального психоаналитика не может ограничиваться беспристрастным взглядом, подобным взгляду психиатра. Описанный Сартром метод в каждом отдельном случае требует построения новой системы взаимоотношений между анализируемым и аналитиком, а также предполагает личное участие последнего в устроении этих отношений. Следовательно, в каждом случае речь идёт об *уникальной* истории взаимоотношений двух равноправных субъектов, т.е. о своеобразной интерсубъективной диалектике.

Отправной точкой в разворачивании этого диалектического движения у Сартра оказывается проблема Другого. Прежде чем сформулировать собственную позицию, Сартр отталкивается от имеющихся наработок по этой теме у своих предшественников – Гуссерля, Гегеля и Хайдеггера. Последовательно рассмотрев решения проблемы Другого, предложенные указанными философами, Сартр приходит к заключению, что ни одному из них не удаётся преодолеть идеалистического подхода и выйти на описание структуры опыта переживания Другого в его ситуативной данности. Эта задача и задаёт своеобразие собственного сартровского подхода к указанной проблеме. Отправной точкой в её решении выступает попытка Сартра обнаружить саму фактичность Другого в виде его взгляда. Фактичностью для-себя Сартр называет парадоксальное единство случайности для-себя как формы существования и его целенаправленности как смысла этого существования.

По Сартру, другой являет своё присутствие – во всей своей случайности и, вместе с тем, во всём богатстве своих возможностей – посредством собственного взгляда. В Другом моё сознание обнару-

живает чужую свободу, которая не принадлежит мне и, в то же время, задаёт предел моей собственной свободе. Первая реакция Я на эту внезапно обнаруженную чужую свободу – страх или стыд.

Сам факт обнаружения себя перед взглядом Другого, даже если этот взгляд только вероятен («возможно, из того укрытия за мною наблюдает противник»), впервые делает Я объектом для стороннего наблюдателя. Другой здесь выступает в качестве субъекта, а Я впервые сталкивается со своей объективностью. «*“Быть-увиденным-другим”* является истиной *“видеть-другого”*...» [4, с. 208], – говорит Сартр.

По видимости, речь здесь идёт о том самом зеркальном отображении Я в не-Я, которое мы наблюдаем у Гегеля. Обнаруживая Другого в качестве субъекта, для которого Я является объектом, Я, в то же время, становится на точку зрения наблюдателя, чтобы увидеть себя «со стороны». Это не означает, что Я может увидеть что-то глазами Другого или сознавать нечто с позиций другого сознания. Речь идет только о той особой форме существования, которую Гегель называет бытием-для-другого (*Sein-für-Anderes*).

У Сартра это бытие-для-другого проявляется в непосредственном переживании фундаментальной угрозы собственному существованию. Взгляд Другого как бы распиная Я в самой сердцевине мира, задавая ему сразу и точку отсчёта, и предел возможностей. Я обнаруживает себя застывшим, беспочвенным и покорённым в этом бытии-для-другого. Единственным выходом из этого неудобного положения оказывается *объективация* Другого. Только придав Другому «бытие-для-меня», Я может отвоювать свою утраченную свободу [4, с. 291].

Это желание Я бороться за возвращение собственной свободы, выступающее основным двигателем сартровской интерсубъективной диалектики, отсылает нас к гегелевской диалектике господина и раба, усвоенной Сартром из лекций Александра Кожева. У Сартра диалектика господина и раба оказывается своеобразной проекцией интерсубъективной диалектики, в которой Я, борясь за признание Другим – то есть за желание Другого – стремится подчинить его себе, низведя до статуса объекта. При этом Сартр настаивает, что Другой принципиально не может быть познан в качестве субъекта: «...не существует проблемы познания Другого-субъекта» [4, с. 314], – пишет он; только в своей объективности Другой доступен для познания. Следовательно, для-себя добывается признание не только с целью избавиться от страха, вызванного появлением Другого и сопутствующей ему объективацией, но и для того, чтобы получить в своё владение другое Я в качестве объекта.

В сартровской трактовке диалектика господина и раба предстаёт процессом выяснения сущности собственного бытия через бытие-для-другого. Причём, если у Гегеля диалектическое движение, совершив полный круг, заканчивается фигурой рабочего-солдата, символизирующей тождество субъекта и объекта, господина и раба, – то у Сартра ни о каком завершении диалектического развития речи не идёт. Принципиальная разомкнутость интерсубъективного конфликта задаёт саму онтологическую структуру для-себя-бытия, определяя любой конкретный проект существования как принципиально незавершённый.

Впрочем, принципиальная незавершённость диалектического движения не умаляет его накала, источником которого, как уже было сказано, является желание вернуть свою субъективность через объективацию Другого. Последняя возможна благодаря восприятию Другого в качестве плоти. Впрочем, Сартр склонен строго различать плоть Другого и его объективность [4, с. 369]. Согласно Сартру, есть принципиальная разница между восприятием *взгляда* Другого и восприятием *глаза* Другого, сфокусированного на «моём» теле. Первый, как уже было отмечено, опредмечивает для-себя-бытие, превращая его в инертное бытие-для-другого. Второй сам выступает в качестве предмета рассмотрения, точнее – плоти. Причём не стоит понимать это раздвоение как дуализм ментального и физического. Сартр всеми силами противится такому противопоставлению и утверждает, что «... целиком бытие-для-себя должно быть телом и целиком должно быть сознанием...» [4, с. 326]. То есть сознание и тело совершенно совпадают, и поэтому опредмечивание Другого как плоти автоматически означает объективацию его сознания. Сартр здесь идёт ещё дальше. Он замечает, что «...невозможно отличить ощущение от действия в соответствии с понятиями классической психологии» [4, с. 340]. Иными словами, пассивная роль сознания в актах восприятия совпадает с активной ролью органов восприятия. Следовательно, для человеческой реальности не существует чистой пассивности или чистой активности. В любом проявлении сознания-тела присутствуют оба компонента, и соответственно, мир ему представляется в качестве совокупности вещей-орудий (*les choses-instruments*), т.е. одновременно и предметов восприятия и орудий действия.

С этим способом существования Другого как плоти, случайной в своем наличном присутствии, связано у Сартра понятие «синестезии» (*cenestésie*) или «общего чувства Другого». Синестезия, по Сартру, – это непосредственное восприятие стиля Другого: его манеры двигаться, говорить, его внешнего

вида, привычек и т.п. Стиль Другого играет двоякую роль. С одной стороны, он утверждает объективность Другого, очерчивает его мир, делая его постижимым и потенциально понятным. С другой стороны, он является только маской, за которой скрывается абсолютная случайность присутствия Другого.

Здесь мы сталкиваемся с ещё одной характерной для Сартра темой, наиболее ярко и образно представленной им в романе «Тошнота» [6]. Именно это восприятие «обнажённой» фактичности Другого и является источником чисто физиологического чувства тошноты, которое испытывает протагонист романа – Антуан Рокантен. Его тошнит вовсе не от пошлости буржуазного окружения и не от бессмысленности собственного существования. Тошнота – это симптом его гипертрофированной чувствительности к принципиальной необоснованности, совершенной случайности тех, кто его окружает, фундаментальной неопределённости их онтологического статуса. Кроме того, тошнота – это своеобразный маркер предела объективности, которого достигает Я в рассмотрении Другого. Пристальное взглядывание обнаруживает под плотью Другого ту же головокружительную необоснованность, которую Я знает в самом себе и всеми силами пытается преодолеть. В тошноте, как в глубокой интуиции плоти Другого, Я открывает свою собственную фактичность, т.е. неукоренённость в бытии.

В то же время, наиболее важным, на наш взгляд, моментом в сартровской интерсубъективной диалектике является его анализ конкретных межличностных взаимоотношений. Основными темами этого анализа выступают любовь, мазохизм, садизм и ненависть.

К примеру, любовь, очищенная от безличного либидо фрейдизма, оказывается у Сартра самым фундаментальным модусом бытия-для-другого. В проекте любви отражается базовая структура интерсубъективной диалектики, и от его успеха зависит результативность любых производных проектов. Противоречивость любовных отношений заключается в том, что, представляя собой отношения двух свободных субъектов, т.е. двух равноправных партнёров, они, по сути, не могут быть таковыми. Ведь основной смысл любовной игры, по Сартру, заключается в завоевании самой свободы Другого – его свободного желания рассматривать любовника в качестве полноценной альтернативы всему миру. Субъект требует от Другого признания всей полноты своего бытия и притом признания абсолютно добровольного. Сартр подчёркивает, что речь ни в коем случае не идёт о любовном детерминизме, но только о свободе, играющей в детерминизм [4, с. 384].

Здесь мы снова обнаруживаем переключку интросубъективности Сартра с гегелевской диалектикой господина и раба: Я стремится добиться от своего любовника полного признания и учредить отношения господина и раба, претендуя, соответственно, на статус господина.

Однако, по Сартру, в самой логике любовного проекта кроется источник его неперенной неудачи. Ведь «...каждый из любящих требует от другого любви, которая вовсе не сводится к "проекту быть любимым"...» [4, с. 87]. Чувство, которое связывает любовников, нисколько не устранивает их фактичности. В конце концов, исчерпав всё очарование стиля своего партнёра, каждый из любовников сталкивается всё с той же случайностью плоти, вызывающей всё то же ощущение тошноты.

Действительно, несмотря на традиционные мечты влюблённых о «второй половине» и обоюдные заверения в неизбежности их встречи, никогда нельзя уверенно ответить на вопрос, почему около тебя оказался именно этот человек, а не какой-то другой. Таким образом, основная цель любовной игры, по Сартру, не достигается и не может быть достигнута в принципе: успешное овладение свободой Другого не снимает самой фактичности Другого и теряет из-за этого статус выигрыша.

Бесперспективность стратегии любви заставляет Я прибегать к альтернативной стратегии мазохизма, которая может рассматриваться как один из основных вариантов развития любовных отношений. Страсть к собственному унижению, характеризующая мазохизм, скрывает, по Сартру, довольно нетривиальный проект утверждения собственной объективности. Мазохист сознательно отказывается от своей субъективности, трансформируя себя именно в предмет для Другого. Основная цель мазохиста – раствориться в инертной целостности объекта, сделаться пассивным предметом манипуляций Другого. Таким образом, мазохист выбирает решение от противного: обнаружив свою объективность перед взглядом Другого, он доводит её до крайности, пытаясь избавиться от беспокойства, вызванного вторжением Другого в его мир.

Впрочем, это объяснение не раскрывает истинных мотивов мазохиста: скорее оно призвано усыпить бдительность Другого. В действительности, за этим видимым желанием опредмечивания скрывается обходной манёвр субъективности. Смысл тайного движения таков: Я стремится к объективации себя только для того, чтобы встать на точку зрения Другого и рассматривать собственное тело как объект, неявно подчёркивая тем самым свою субъективность.

Это предположение подтверждается многочисленными примерами, в которых мазохисты покупают своё унижение за деньги, как товар. Они опла-

чивают услуги «госпожи», с одной стороны, чтобы стать безвольной игрушкой в её руках, а с другой, – чтобы самим задавать правила собственного унижения. Продажная «госпожа» оказывается здесь в роли объекта манипуляции, и, подчиняя себе тело мазохиста, сама подчиняется его воле. Кстати, это неплохо объясняет, почему мазохизм как сексуальное извращение часто встречается среди власть имущих.

Итак, проект мазохизма, по Сартру, всегда имеет «двойное дно». Объявляя себя жертвой, мазохист, в то же время, оказывается тираном, только тираном неочевидным. Мазохист добивается своей цели, так как стремится к поражению. Мазохизм изначально – проект неудачи; следовательно, удачной его реализацию можно считать именно в случае тотальной неудачи. Однако это явное поражение, которое продиктовано самими правилами игры и обнажает перед мазохистом его чувство вины, в корне отличается от поражения самого экзистенциального проекта, разыгрываемого в мазохизме.

Дело в том, что вина, по Сартру, всегда предполагает три компонента: «кто виноват», «в чем виноват» и «перед кем виноват». В данном случае, роль «кто» играет сам мазохист, роль «перед кем» – Другой, а «в чём» расшифровывается Сартром как собственное существование. То есть мазохист стремится сделать себя виновным перед Другим за собственное существование, взять на себя ответственность за него. Налицо явная попытка преодолеть собственную фактичность.

Впрочем, Сартр вынужден констатировать, что проект мазохизма абсолютно нереализуем. Мазохист не может в полной мере ассимилироваться с субъективностью Другого, так как для этого ему потребовалось бы *стать* Другим. Получается, что полная объективация самого себя оказывается для него недостижимой: всё равно он продолжает существовать как для-себя. А значит и чувство вины за собственное существование оказывается лишь элементом игры, не позволяющим решить проблему фактичности. Итак, в конечном счёте, проект мазохизма, по Сартру, терпит поражение, которое уже не может быть включено в правила игры. Это поражение самого экзистенциального проекта.

Впрочем, если положительная установка по отношению к Другому, проявляющаяся в мазохизме, не достигает своей цели, Я может прибегнуть к отрицательной установке – то есть, к садизму. Если мазохист, как мы видели, занят доведением до крайности своей объективности, то садист, напротив, стремится преодолеть свою объективность, перенося её на Другого. Заметим, что в садизме наиболее рельефно выражена стратегия насильственной объективации Другого, к которой у Сартра относится и ненависть.

Садизм в этой паре представляется более умеренной формой. В нём Я пытается устранить любые проявления субъективности Другого, силой подчинив себе саму его свободу. Единственный способ, который использует садист для достижения своих целей – это превращение самой плоти Другого в послушный инструмент своей воли.

По Сартру, внешним выражением свободы Другого, превращающим плоть в ускользающий от объективации поток пластических форм, выступает *грация*. Она выявляет свободу тела-инструмента Другого и его автономность. Поэтому основная задача садиста – сокрушить грацию через унижение и прямое насилие, чтобы получить инструментальность тела Другого в свое полное распоряжение [4, с. 415]. Иначе говоря, главной задачей садиста является присвоение плоти Другого, её тотальное опредмечивание и подчинение своей воле.

По Сартру, проект садизма также является, по сути, провальным. Как проект утверждения собственной субъективности он терпит поражение ввиду того, что признание Другим, низведённым до объекта, автоматически теряет ценность уже ввиду статуса оценивающего. Переводя этот момент на язык гегелевской диалектики господина и раба, можно сказать, что господин, завоевавший признание в качестве господина, в действительности, имеет дело лишь с иллюзией признания, так как это признание исходит не от равного ему, а от раба. С другой стороны, для полноценного признания требуется именно то, что отрицалось – отчуждённая свобода Другого. Так во взгляде поверженной жертвы садист находит всё ту же недоступную свободу, которую он оттуда не в силах изгнать, как невозможно по собственному желанию превратить человека в животное. И эта свобода (свобода думать, оценивать и пр.) сохраняется даже у узника, закованного в цепи, или послушного, словно марионетка, слуги.

Последней отчаянной попыткой Я избавиться от бытия-для-другого, угрожающего его субъективности, является ненависть. Ненависть, направленная на Другого, означает желание его окончательного устранения, его смерти. Это даже не желание объективации Другого с последующим завладением его плотью, как в садизме. Это абсолютное отрицание самого существования Другого.

Сартр подчёркивает, что желание избавиться от *конкретного* Другого означает не что иное, как скрытое желание избавиться от *всех* Других, т.е. разрушить те границы Я, которые выявляются при обнаружении свободы Другого. Ненависть имеет своей конечной целью абсолютную свободу для-себя, полное отрицание бытия-для-другого [4, с. 425].

Но, мало того, что, по здравому размышлению, проект ненависти в его совершенной форме практи-

чески не осуществим, ввиду очевидной невозможности представить себе человеческую жизнь в полной изоляции от общества (если, конечно, не обращаться к исключительным примерам отшельничества). Кроме того, Сартр замечает, что «...упразднение другого, чтобы быть переживаемым как триумф ненависти, предполагает явное признание, что другой существовал» [4, с. 425]. Поэтому для-себя при всём желании не может избавиться от включённости в свою реальность бытия-для-другого, пусть даже отправленного в прошлое. Бытие-для-другого «инфицирует» Я безвозвратно – с момента обнаружения им Другого и до момента собственной гибели. Упразднение этого модуса бытия, по Сартру, невозможно даже при устранении Другого как плоти. Можно убить своего заклятого врага, но его призрак будет преследовать тебя до самой смерти. Смертельная вражда связывает людей лучше самой крепкой дружбы: друзья могут расстаться, смертельные враги, ненавидящие друг друга всей душой, остаются в интимной связи до гроба.

Заключение

Рассмотрев основные моменты и смысловые узлы сартровского проекта экзистенциального психоанализа, обратим внимание на область применения данного метода.

Для самого Сартра экзистенциальный психоанализ стал основным методом философского анализа биографий, направленным на выявление фундаментального бытийного проекта исследуемых. Однако, в отличие от психоанализа Фрейда, экзистенциальный психоанализ задумывался не в качестве инструмента психотерапевтической практики, а в качестве метода философского осмысления самой человеческой реальности, то есть, по сути, в качестве метода философской антропологии. Так в сочетании с прогрессивно-регрессивным методом, предложенным им в работе «Проблемы метода» [7] и детально разработанным в «Критике диалектического разума» [8], экзистенциальный психоанализ выступает ключевым инструментом философской антропологии Жан-Поля Сартра, используемым для анализа жизни и творчества знаменитых персоналий: Ш. Бодлера, С. Малларме, Ж. Жене, З. Фрейда, Г. Флобера. Наиболее интересный и показательный пример использования данного метода – эпохальный труд Сартра «Идиот в семье» [9], в котором представлен блестящий анализ биографии Флобера, призванный дать ответ на основной вопрос сартровской антропологии: «Что мы можем знать сегодня о человеке?» Данная работа обнаруживает гигантский потенциал экзистенциального психоанализа, делающего его перспективной альтернативой общепринятых методов анализа творческих биографий.

Список литературы:

1. Мамардашвили М.К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра // Современный экзистенциализм. Критические очерки / Под ред. Л.Н. Митрохина. М.: Мысль, 1966. С. 149–204.
2. Киссель М.А. Философская эволюция Ж.-П. Сартра. Л.: Лениздат, 1976. 237 с.
3. Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа. СПб.: Алетейя, 1999. 252 с.
4. Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто: опыт феноменол. онтологии / Пер. с фр., предисл. В.И. Колядко. М.: Республика, 2004. 638 с.
5. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избранные работы. М., 2005. С. 185–240.
6. Сартр Ж.-П. Тошнота / Пер. с фр. и примеч. Ю.Я. Яхниной. СПб.: Кристалл, 2001. 222 с. (Новый стиль)
7. Сартр Ж.-П. Проблемы метода / Пер. с фр. В.П. Гайдамака. М.: Акад. проект, 2008. 221 с.
8. Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique: Précédé de Questions de méthode. T. 1: Théorie des ensembles pratiques // Texte établi et annot. par Ariette Elkaim-Sartre. Paris: Gallimard, 1985. 921 p.
9. Сартр Ж.-П. Идиот в семье: Гюстав Флобер от 1821 до 1857. СПб.: Алетейя, 1998. 646 с.
10. Андреев Л.Г. Жан-Поль Сартр: свобод. сознание и XX век. М.: Geleos, 2004. 413 с.
11. Гуссерль Э. Избранные работы / Сост. В.А. Куренной. М.: Территория будущего, 2005. 458 с.
12. Сартр Ж.-П. Бодлер / Пер. с фр. Г.К. Косикова. Изд. 2-е. М.: УРСС, 2004. 173 с.
13. Сартр Ж.-П. Воображение // Логос. 1992. № 3. С. 98–115.
14. Сартр Ж.-П. Слова: Автобиограф. повесть / Пер. с фр. Ю. Яхниной, Л. Зониной. СПб.: Азбука, 1999. 292 с.
15. Сартр Ж.-П. Фрейд: Сценарий / Пер. с фр. Льва Токарева. СПб.: Азбука, 2000. 376 с.
16. Стрелков В.И. Признание и его гегельянский контекст // Вестник РГГУ. 2013. № 11. С. 23–38.
17. Филиппов Л.И. Философская антропология Жан-Поля Сартра / АН СССР, Ин-т философии. М.: Наука, 1977. 285 с.
18. Contat M., Rybalka M. Les écrits de Sartre: Chronologie, bibliographie, commentée. Paris: Gallimard, 1970. 788 p.
19. Sartre J.-P. L' être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943. 722 p.
20. Гуревич П.С. От З. Фрейда к М. Кляйн // Психология и психотехника. 2013. № 2. С. 111–114. (DOI: 10.7256/2070-8955.2013.02.1)
21. Гончарук Е.А. Философское постижение человека у К.-Г. Юнга // Психология и психотехника. 2010. № 8. С. 57–68.
22. Спирова Э.М. Философско-антропологические дискурсы (Новые книги Института философии РАН) // Философия и культура. 2015. № 4. С. 618–628. (DOI: 10.7256/1999-2793.2015.4.14656)
23. Чугунова И.О. Лики ненависти: философско-антропологические размышления // Психология и психотехника. 2015. № 4. С. 383–391. (DOI: 10.7256/2070-8955.2015.4.14652)

References (transliteration):

1. Mamardashvili M.K. Kategoriya sotsial'nogo bytiya i metod ego analiza v ekzistentsializme Sartra // Sovremennyi ekzistentsializm. Kriticheskie ocherki / Pod red. L.N. Mitrokhina. M.: Mysl', 1966. S. 149–204.
2. Kissel' M.A. Filosofskaya evolyutsiya Zh.-P. Sartra. L.: Lenizdat, 1976. 237 s.
3. Freid Z. Osnovnye psikhologicheskie teorii v psikhoanalize. Ocherk istorii psikhoanaliza. SPb.: Aleteiya, 1999. 252 s.
4. Sartr Zh.-P. Bytie i Nichto: opyt fenomenol. ontologii / Per. s fr., predisl. V.I. Kolyadko. M.: Respublika, 2004. 638 s.
5. Gusserl' E. Filosofiya kak strogaya nauka // Gusserl' E. Izbrannye raboty. M., 2005. S. 185–240.
6. Sartr Zh.-P. Toshnota / Per. s fr. i primech. Yu.Ya. Yakhninoi. SPb.: Kristall, 2001. 222 s. (Novyi stil')
7. Sartr Zh.-P. Problemy metoda / Per. s fr. V.P. Gaidamaka. M.: Akad. proekt, 2008. 221 s.
8. Sartre J.-P. Critique de la raison dialectique: Précédé de Questions de méthode. T. 1: Théorie des ensembles pratiques // Texte établi et annot. par Ariette Elkaim-Sartre. Paris: Gallimard, 1985. 921 p.
9. Sartr Zh.-P. Idiot v sem'e: Gyustav Flober ot 1821 do 1857. SPb.: Aleteiya, 1998. 646 s.
10. Andreev L.G. Zhan-Pol' Sartr : svobod. soznanie i XX vek. M.: Geleos, 2004. 413 s.
11. Gusserl' E. Izbrannye raboty / Sost. V.A. Kurennoi. M.: Territoriya budushchego, 2005. 458 s.
12. Sartr Zh.-P. Bodler / Per. s fr. G.K. Kosikova. Izd. 2-e. M.: URSS, 2004. 173 s.
13. Sartr Zh.-P. Voobrazhenie // Logos. 1992. № 3. S. 98–115.
14. Sartr Zh.-P. Slova: Avtobiogr. povest' / Per. s fr. Yu. Yakhninoi, L. Zoninoi. SPb.: Azbuka, 1999. 292 s.
15. Sartr Zh.-P. Freid: Stsenarii / Per. s fr. L'va Tokareva. SPb.: Azbuka, 2000. 376 s.
16. Strelkov V.I. Priznanie i ego gegel'yanskii kontekst // Vestnik RGGU. 2013. № 11. С. 23–38.
17. Filippov L.I. Filosofskaya antropologiya Zhan-Polya Sartra / AN SSSR, In-t filosofii. M.: Nauka, 1977. 285 s.
18. Contat M., Rybalka M. Les écrits de Sartre: Chronologie, bibliographie, commentée. Paris: Gallimard, 1970. 788 p.
19. Sartre J.-P. L' être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943. 722 p.
20. Gurevich P.S. Ot Z. Freida k M. Klyain // Psikhologiya i psikhotekhnika. 2013. № 2. S. 111–114. (DOI: 10.7256/2070-8955.2013.02.1)
21. Goncharuk E.A. Filosofskoe postizhenie cheloveka u K.-G. Yunga // Psikhologiya i psikhotekhnika. 2010. № 8. S. 57–68.
22. Spirova E.M. Filosofsko-antropologicheskie diskursy (Novye knigi Instituta filosofii RAN) // Filosofiya i kul'tura. 2015. № 4. S. 618–628. (DOI: 10.7256/1999-2793.2015.4.14656)
23. Chugunova I.O. Liki nenavisti: filosofsko-antropologicheskie razmyshleniya // Psikhologiya i psikhotekhnika. 2015. № 4. S. 383–391. (DOI: 10.7256/2070-8955.2015.4.14652)