

ТАК НАЗЫВАЕМОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ
И СНОВИДЕНИЕ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ПСИХОАНАЛИЗА
Ж.-П. САРТРА

Альфред Краус¹

Abstract

Sartre's confrontation with classical psychoanalysis led him within the framework of development of his existential psychoanalysis to important insights regarding what is there called the unconscious. The same can be said about the essence of the dream. His criticism concerns, first of all, the reifying conception of the unconscious, of the drives, and of consciousness, the deterministic conception of influences of both libido and of the external conditions of the consciousness. Sartre opposes the possibility of self-deception through the special ontological structure of consciousness to the repression. In his later work Sartre, taking account of the influences of family and socio-cultural influences, transformed his existential psychoanalysis into regressive-analytic and progressive-synthetic method which integrated both classical psychoanalysis and sociological aspects. In his conception of the dream Sartre builds up upon the differences between the sensory perception and the imagination understood as a constitutive ability of consciousness which enables us to free ourselves from the real. In the dream because of the repression of the ability for sense perception² and reflection the actualization of the closed sphere of the imaginary takes place. Without the ability to take an external standpoint, the dreamer is entirely delivered left to the spontaneity of his symbolically-laden imagining consciousness, in which he identifies himself with the hero of dream.

Keywords: Sartre, existential psychoanalysis, unconscious, imaginary.

Данная статья разделена на три части. Прежде всего я попытаюсь представить экзистенциальный психоанализ таким образом, чтобы потом можно было более конкретно обратиться к проблематике бессознательного и, соответственно, сознания. В последней части я детально останавливаюсь на

¹ Alfred Kraus – Prof. Dr. Med., Psychiatric University Clinic, Heidelberg, Germany.

² В немецком: *sinnlich*. Более точно следовало бы говорить об ощущениях, то есть сенсорной (а не собственно чувственной) спецификации того восприятия, о котором идёт речь, что далее окажется важным и для понимания сущности сновидения. – *Прим. перев.*

сновидении, которое явилось темой специального исследования у Сартра в одной из глав книги *Воображаемое* (1971)³ и упоминания о котором также можно встретить в его работах *О силе воображения* (1964), *Бытие и ничто* (1962).

1. Экзистенциальный психоанализ

Свой экзистенциальный психоанализ Сартр изложил не только в основных философских трудах (*Бытие и ничто*, 1962; *Критика диалектического разума*, 1967) и статьях (*Марксизм и экзистенциализм*, 1964(а); *Сознание и самопознание*, 1973), но и во многих театральных пьесах, биографиях и романах. В особенности я хотел бы указать на его биографические трактаты о Бодлере (1978), Флобере (1977), Жене (1982), его киносценарий к фильму о Фрейде (1993) и его собственную биографию *Слова* (1965).

Само использование названия «психоанализ» позволяет предположить, что в экзистенциальном психоанализе речь идёт об отдельном направлении, независимом от классического психоанализа. Фактически же Сартр развивал его в рамках критического диалога с определёнными базовыми положениями фрейдовского психоанализа. Несмотря на немногочисленные статьи по экзистенциально ориентированным терапевтическим подходам и психопатологии, сартровский анализ до сих пор более подходит для понимания непатологического способа бытия и служит скорее некоторой базовой ориентацией в целом, нежели является собственно терапевтической техникой. Как отдельная терапевтическая форма, экзистенциальный анализ, как говорил сам Сартр, ещё не нашёл своего Фрейда. Тем не менее этот анализ представляется мне одновременно и своего рода теоретическим вызовом относительно отдельных базовых принципов классического психоанализа, и некоторым его дополнением, в качестве которого он мыслился и самим Сартром (1982).

³ Указанные в данной статье годы издания соответствуют тексту А. Крауса, то есть это годы либо издания оригинальных французских текстов, либо соответствующих изданий на немецком языке, к которым обращается А. Краус. Работа Ж.-П. Сартра *Воображаемое. Феноменологическая психология воображения*, опубликованная во Франции в 1940 г., является второй частью его общей работы о воображении. Первая часть с названием *Воображение (L'Imagination)* вышла во Франции в 1936 г. На немецком языке она выходила дважды: сначала под названием *Über die Einbildungskraft* (1964), затем – *Die Imagination* (1982). Вторая работа вышла на немецком языке в 1971 г. под названием *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*. На русском языке первая работа (*Воображение*) представлена частично в переводе В.М. Рыкунова в журнале *Логос* (№ 3, 1992 г.). Вторая работа (*Воображаемое. Феноменологическая психология воображения*) в переводе М. Бекетовой вышла в России отдельной книгой в 2001 г. – *Прим. перев.*

Критическим осмыслением экзистенциального анализа Сартра с психоаналитической позиции занимаются Вайс (1982) и Бюрги (1995а; 1995b; 1996). В ряде книг и работ отмечены попытки использовать экзистенциальный психоанализ для лучшего понимания психиатрических болезней и даже в качестве психотерапевтического метода. Я упоминаю лишь работы Куленкампф (1956), Кин (1970), Филиппс (1988), Кеннон (1991), Бюрги (1995а; 1995b; 1996), Кабестан (1999), а также мои собственные, преимущественно психопатологически ориентированные, работы о маниакально-депрессивных (1977), истерических (1996), фобических (2000; 2003) пациентах и пациентах с неврозами навязчивых состояний (1996; 2003).

2. Сознание и бессознательное в классическом и экзистенциальном анализе

В своём критическом рассмотрении психоанализа Сартр упрекал Фрейда в овеществлении образа человека. И находил он это, прежде всего, в представлении о психическом детерминизме, в понимании сознания, отделённого от бессознательного, в понятиях цензуры и предзаданных и основополагающих влечений. Такому пониманию человека Сартр противопоставляет то положение, в котором человек в своём сознательном бытии всегда трансцендентен, и трансцендентен в двух смыслах: с одной стороны, человек есть бытие, которое постоянно преодолевает само себя самым фактом присутствия в этом мире. С другой стороны, он также исходит из преодоления бытия, которым сам ещё не является, так что его совпадение с самим собой всегда только настает. Его бытие в отношении самого себя, таким образом, является эксцентричным, самость (*Selbst*) как идентичность с самим собой остаётся в некотором смысле недостижимым идеалом. Поскольку человек есть бытие, которое сначала необходимо выбрать, то относясь к человеку как к вещи, невозможно предсказать субстанциональную идентичность. Но этот само-выбор возможен только на основе не-бытия, не-идентичности, которые человек сам создаёт тем, что конституирует себя как Бытие, которому недостает бытия, – эту идею Сартр позднее существенно разовьёт в своих работах (см. ниже).

В этом отношении можно говорить о том, что человек является трансценденцией, но, с другой стороны, он является и фактичностью, так как у него есть тело, он занимает некоторое место в мире, «укоренён» (рождён и живёт) в социальной ситуации, которую он не выбирает, но в известной степени застаёт. К его фактичности относится также и то, что он *должен* выбирать. У него, таким образом, нет свободы не выбрать себя. И то, *что* определяет человека в его фактичности, для него самого является трудно постижимым, так как всё, *что* он может в себе осознать, уже соответствующим образом изменено смыслопридающими структурами его сознания. Война,

участие в движении Сопротивления, критическое переосмысление марксизма повлияли на то, что всё больше внимания Сартр уделял социальным и экономическим условиям человеческого существования. Поэтому в его поздней философии появляются идеи о том, что человек оказывается не только преодолевающим самого себя в смысле трансценденции, но также и себя уже преодолевшим, то есть человек уже определён, прежде всего через общественные отношения, а также посредством многочисленных воздействий, которым он подвергается в течение своего детства. Вследствие этого есть не только человек мира, своей ситуации и значений, которые она с собой несёт; человек сам оказывается опосредованным своим окружением. На основании этого мы можем говорить о двух интегрирующих синтезах⁴: с одной стороны, окружающий мир каким-то образом формирует человека вместе с его телом (*Leib*) (его фактичность), с другой стороны, мир делает нечто из того, что из человека уже сделано (его трансцендентность). То есть человек ведом сохраняющимися в памяти значениями, посредством которых он уже создан под влиянием семьи и общественных отношений.

Если мы вернёмся к недостаточности бытия человека, то из этой недостаточности проистекает то, что человек есть желание (*Begierde*) бытия. Все влечения во фрейдовском смысле, равно как и воля к власти у Адлера, являются выражением этого желания бытия. Но это желание бытия можно представить не таким субстанциалистским образом, как у Фрейда, – не как нередуцируемую перводанность, а как качество объекта.

«Желание бытия существует и проявляет себя только в чувствах, через чувства ревности, скупости, любви к искусству и т. д.»⁵.

Желание бытия, таким образом, является лишь следствием того факта, что в акте свободы человек сам себя приводит к этой недо-

⁴ Речь идёт о своего рода «приведении к единству», «осуществлении единства» (при акцентировании процессуальности этого осуществления). В оригинальном немецком тексте используется понятие «*Totalisierung*». В философии Сартра целый пласт размышлений осуществляется посредством данного понятия «*totalisation-détotalisation-retotalisation*». Можно говорить о некотором роде синтеза вот этой самости, синтеза идентичности, синтеза осуществления, синтеза приведения к себе как каждый раз новому единству, то есть постоянно возобновляемому синтезу. И в данной статье речь идёт о двух таких синтезах, всегда протекающих относительно друг друга, – синтезе, задаваемом внешними данностями, в которых человек всегда себя уже обнаруживает, застаёт, и синтезе некоторой «внутренней логики», осуществляемой при встрече с этим внешним. В любом случае, данное понятие остаётся открытым для более точного перевода на русский язык. – Прим. перев.

⁵ Sartre J.-P. *Das Sein und das Nichts*. Hamburg: Rowohlt, 1962. S. 711. [Цитата восстановлена по русскому переводу: Сартр Ж.-П. *Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии* / Перев. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. – Прим. перев.]

статочности бытия. Это положение, которое предстаёт, конечно, в поздней философии Сартра в ином свете вследствие того, что Сартр исходит из всегда уже предзаданного дефицита организма (например, голода как сильного желания пищи, уязвимости, восприимчивости к болезни) и из общественного дефицита материальных или духовных благ. Но каждый из этих дефицитов, согласно Сартру, в отличие от марксистской точки зрения, приводит к недостаточности своим собственным способом. Таким образом, здесь Сартр отвергает субстанциональное понимание желания бытия, а также отказывается от любой редукции человека к нескольким далее нередуцируемым первожеланиям, то есть влечениям, как если бы это были качества объекта. Желание бытия удовлетворяется в первоначальном выборе, *choix original*, благодаря чему человек выбирает себя как целое в целом мире. Все наши ситуативно обусловленные отдельные проекты⁶ включаются, таким образом, во всеобъемлющий проект, который и есть *мы*. Сартр всё же признаёт эти отдельные проекты в качестве автономий, так что они не детерминированы всеобъемлющим проектом и потому на уровне их реализации могут происходить конфликты. Основополагающий проект также оказывается и изменяемым, и константным. Первоначальный проект – проект бытия⁷, и, как таковой, он символически находит выражение в каждом нашем эмпирически наблюдаемом влечении, в каждом нашем страстном желании. Основополагающий проект человека узнаваем в способах поведения, которые Сартр выразительнее всего продемонстрировал в своих автобиографических анализах. То же самое имеет место при применении экзистенциального психоанализа в рамках психотерапии. Сартр при этом делает особый упор на анализ биографических ситуаций принятия решения, поскольку здесь особенным образом осуществляется базовый проект человека, который именно в таких ситуациях подвергается риску, то есть ставится под сомнение или даже оказывается под угрозой.

Наряду с само-выбором мы открываем мир, который появляется необходимым образом в той мере, как и мы сами, поскольку мы его в самих себе преодолеваем.⁸ Наш само-выбор упорядочивает мир с его значениями, взаимосвязями и коэффициентами враждебности⁹, то есть со всеми теми неприятностями и препятствиями, которые противопоставляются нашей свободе мочь де-

⁶ То, что Сартр по-французски именует «*projet*», в немецком оригинале Хайдеггера звучит как «*Entwurf*», а в русском переводе – «набросок». У Хайдеггера не встречается само слово «проект». В данном тексте автор использует слово «*Entwurf*», но апеллирует к Сартру, поэтому при переводе мы используем именно этот вариант значения слова. – *Прим. перев.*

⁷ Sartre, op. cit., S. 711.

⁸ Ibid., S. 588.

⁹ Ibid., S. 590.

лать что-то вообще и мочь делать что-то конкретное¹⁰. Но свобода также позволяет нам узнавать наши возможности в определённых ситуациях, несмотря на то что поле возможного, исходя из которого совершающий действия преодолевает объективную ситуацию, является независимым от внешних условий, от соответствующей ему социальной реальности. Поздний Сартр скажет о Флобере, что он «творит себя в той мере (именно Себя), в какой он сотворяем ситуацией и событием»¹¹. Свобода может раскрыться только на основе каждый раз уже предзаданного. Это в первую очередь свобода установления значений, и её не нужно смешивать со свободой умения реализовать себя. Таким образом, кто-либо может придавать различные значения своему пребыванию взаперти в тюрьме, не имея возможности¹² её покинуть. Другое ошибочное толкование может заключаться в смешении свободы основополагающего проекта – который, как мы увидим, находится на уровне пререфлексивного сознания, – со свободой воли на уровне рефлексивного сознания. Свобода воли, напротив, уже предопределена первоначальным выбором, так что Сартр может сказать: «если я начинаю обдумывать, всё уже решено»¹³. Свободу первоначального выбора потому нельзя приравнивать к произволу. Посредством выбора, встретившегося с пререфлексивным сознанием, свобода воли в определённом смысле даже ограничена, что кажется нам особенно существенной чертой всех патологических состояний, которые сопровождаются ограничением свободы воли.

2.1. Так называемое бессознательное

Тем самым мы подошли к проблеме бессознательного в узком смысле. В то время как в центре философских усилий Сартра, в частности в его *Бытии и ничто*, находится сознание, для Фрейда

¹⁰ По-немецки: «Freiheit des Könnens, des Tun- und Machen-Könnens». О семантических аспектах словоупотребления глаголов *tun* и *machen*, означающих в общем смысле некоторое «действие», см., напр., диссертационную работу Н.В. Иевлевой «Фундаментальный глагол действия в языках различных групп: семантический, функциональный и когнитивный аспекты» (2010). Исследователи полагают, что немецкое *tun* (как и русское «делать») в ходе эволюции приобретает значение абстрактной деятельности, ведущей к созданию нового объекта. Далее в эволюции глагола представление о результате становится несущественным, как следствие, глагол начинает использоваться для обозначения активной, намеренно и осознанно осуществляемой деятельности любого рода. Глагол *machen* появляется позднее и начинает заменять более древний глагол со значением «делать» (*tun*) в различных контекстах, и прежде всего для обозначения деятельности, результатом которой является создание нового конкретного объекта. – *Прим. перев.*

¹¹ Sartre J.-P. *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821–1857*. Übers. von T. König. Reinbek: Rowohlt, 1977. S. 851.

¹² В смысле вышеупомянутого «мочь». – *Прим. перев.*

¹³ Sartre J.-P. *Das Sein und das Nichts*. Hamburg: Rowohlt, 1962. S. 573.

основной интерес представляет бессознательное. Сознание для Фрейда выступает скорее как некая «остаточная» категория, чья сущность так или иначе всем ясна. Так, он пишет:

«То, что мы называем сознательным, нам не нужно характеризовать; это то же самое, что и сознание философов и общественное мнение. Всё остальное психическое является для нас бессознательным»¹⁴.

Когда же Сартр прямо говорит о сознании, то он имеет в виду не рефлексивное и даже не пререфлексивное сознание. При этом рефлексивное сознание представляет собой вторичное сознание, а пререфлексивное сознание является предпосылкой в той степени, в какой мы это уже представили относительно воли.

Поскольку названный выше первоначальный выбор находит себя уже на уровне пререфлексивного сознания, он является единым с этим сознанием. Потому он также не может быть нами осознан обычным образом, как нами осознаётся предмет. В то время как именно пререфлексивное сознание трансцендирует само себя в измерение объектов, оно не является сознанием, из себя самого полагающим себя в качестве объекта. Несмотря на это, при совершении каких-либо действий, которые я спонтанно и неререфлексивно совершаю, когда я, например, считаю или спешу на поезд, я знаю, что я был тем, кто совершал эти действия. В этом отношении пререфлексивное сознание является полупрозрачным. Поскольку это сознание не имеет знания о себе в смысле предмета знания, у Фрейда оно часто отождествляется с бессознательным. Однако оно и отличается от него, так как всегда является «сознанием (о)» и в качестве такового обнаруживает некоторый вид Себя. Сартр тем не менее заключает в скобки это «о» сознания о себе, так как пререфлексивное сознание не полагает себя в качестве объекта. Это доступно лишь рефлексивному сознанию. Само сознание не имеет никакой субстанции. Оно всегда уже обращено к миру, а не отделено от мира, как у Фрейда, и потому оно не является органом чувств, на который воздействует мир тем, что в нём (в сознании) отображается. В то время как Фрейд употребляет термины «сознание» и «Я» как синонимы, у Сартра мы находим совершенно иное представление об *Эго (Ego)*. *Эго* у Сартра проявляет себя только с рефлексивным актом и выступает в качестве конституированного и «схваченного» рефлексивным сознанием объекта, исключительно «виртуального объединяющего центра»¹⁵ моих состояний и действий, моих привычек, моего характера. *Эго*, таким образом, не следует искать ни в, ни за неререфлексивным сознанием. Диаметралью противоположно Фрейду Сартр мыслит

¹⁴ Freud S. *Gesammelte Werke*. Bd. XVII: *Schriften aus dem Nachlaß 1892–1939*. Frankfurt/M.: Fischer, 1964. S. 81.

¹⁵ Sartre J.-P. *Die Transzendenz des Ego. Drei Essays*. Reinbek: Rowohlt, 1964, S. 30.

Эго «непрозрачным»¹⁶ и «подвергаемым сомнению»¹⁷; в отличие от полупрозрачности нереплексивного сознания, Эго является не собственником, а объектом сознания.

При идентификации «Я» и сознания Фрейд отделяет сознание от бессознательного «Оно». Вместе с тем для него между таким образом овеществлённым бессознательным и производным от него воздействием на таким же образом овеществленное сознание возможна каузальная связь. «Оно», вытесненные влечения, могут в качестве таковых воздействовать на сознание. Это причинное воздействие для Сартра полностью исключено, так как он отвергает всяческое овеществление сознания и потому исходит из единства сознания. С другой стороны, субстанциализация сознания у Фрейда делает возможным воздействие на сознание внешней действительности. Поскольку как субстанциализированное единство, так и внешняя действительность воздействуют на сознание как на чувственный орган, Сартр говорит здесь о двойном детерминизме фрейдовского психоанализа: вертикальном детерминизме через либидо и горизонтальном детерминизме через внешние обстоятельства. Для Сартра же невозможен и горизонтальный детерминизм, поскольку «означиваемость» мира определяется через первоначальный выбор человека. Вследствие устанавливающей значение свободы выбора для него также не существует никакой объективной ситуации, а всегда только ситуация, тем или иным образом понятая. На основе этой равнопервоначальности выбора и сознания Сартр должен отвергать горизонтальный детерминизм. В своих поздних произведениях Сартр всё же допускает, как мы увидим, предзаданность значений внешней действительности, которые, однако, также вступают в действие не непосредственно причинно, а только проходя через уже упомянутый процесс интегрирующего синтеза сознания.

У Фрейда бессознательное не только предшествует сознанию; последнее, по Вайсу, практически становится «эпифеноменом, являющимся пассивным следствием бессознательного как подлинно психического»¹⁸. Бессознательные мотивы могут стать причинами, которые воздействуют на сознание, будучи «спрятанными позади сознания». И это, по Вайсу, выступает фрейдовским функциональным объяснением сновидения, в соответствии с которым сновидные мысли являются утилизирующими энергию элементами, «выступают детерминирующим источником сновидения»¹⁹. Но как спрашивает Сартр, цензура вообще может решать, что на этой границе может быть пропущено к сознанию и каким образом содер-

¹⁶ Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, op. cit., S. 29.

¹⁷ Ibid, S. 28.

¹⁸ Weiß H. *Die Traumdeutung: Zur Theorie des ‚psychischen Apparates‘ als erster Bewusstseinstheorie in der Metapsychologie Freuds. Versuch einer kritischen Analyse unter Bezugnahme aufdas Frühwerk Jean-Paul Sartres*. Würzburg, Dissertation, 1982. S. 42.

¹⁹ Weiß, op. cit., S. 51.

жание бессознательного должно быть искажено, чтобы сознание не смогло его узнать? Почему инстанция, которая выполняет эту функцию, должна быть несознательной? Откуда вообще приходит замысел обмана? Можно ли это всё объяснить посредством овеществлённого сознания, то есть овеществлённой цензуры? Может ли само сознание быть неправдивым? Но как, с другой стороны, возможна неправдивость²⁰ сознания? Вначале мы уже прояснили, каким образом человек, с точки зрения Сартра, является одновременно и фактичностью, и трансцендентностью. С одной стороны, человек есть то, что он есть (это его идентичность), с другой стороны, он не есть то, что он есть, более того, он есть то, что он не есть (это его не-идентичность). Для Сартра эти средней силы понятия «фактичность–трансцендентность» являются «основными инструментами неправдивости».

2.2. Неправдивость сознания

В этой связи Сартр приводит пример женщины, отрицающей свои сексуальные желания в отношении некоторого мужчины в ситуации соблазна, поскольку когда-то она была унижена этим. Она протягивает ему руку, но делает это «как бы», то есть, на самом деле, не реализуя это действие. Она позволяет себе таким образом удовлетворить своё желание, полагая его как несуществующее, чтобы, в конечном итоге, реализовать себя несуществующей в качестве своего собственного тела. В то время как у Фрейда в этом случае ущемлённое *Я* испытывает страх «перед импульсами Оно»²¹, у Сартра это предстаёт в виде возможности, раскрывающейся в свободе и вызывающей страх. Другой пример неправдивости призван подтвердить, что я есть только то, что я есть, например, в отказе²² меняться или в отстаивании того, что я не есть то, чем я был, чтобы избежать ответственности за своё прошлое. Поскольку здесь соответствующий само-выбор определённого временного измерения используется в ущерб другому, чтобы избежать человеческой реальности во всей её возможной полноте, то речь во всех наших примерах идёт прежде всего об онтологической неправдивости как бегстве от свободы, которая вызывает страх.

²⁰ В оригинале – «*Unwahrhaftigkeit*». В то же время французское выражение «*mauvais foi*», используемое Сартром, по мнению В. Биммеля, на немецкий язык более точно переводится не как «*Unwahrhaftigkeit*» (лживость, несправедность), а как «*Unaufrichtigkeit*» (неискренность). – *Прим. перев.*

²¹ Bürgy M. Zur Klärung tiefenpsychologischer Begrifflichkeit anhand der Bewusstseinskonzeption J.-P. Sartres // *Fundamenta Psychiatrica*. 1995. S. 61–65.

²² В своей работе *О глубинном смысле русского корня «верг»* (2010) В. Огиков отмечает, что в современном немецком языке понятие «отказ» чаще и адекватнее передаётся словами «*Absage*» или «*Verzicht*». По смыслу, слово *Verweigerung* означает не просто «отказ», а скорее «от-верж-ение». – *Прим. перев.*

Неправдивость – это не только основа всех биографических анализов Сартра. Невротические, а также другие психические расстройства могут быть таким же образом описаны как определённые формы неправдивости. То, что пререфлексивное сознание частичным образом перекрывает бессознательное Фрейда, становится очевидным, если мы рассмотрим отношение Сартра к Эго. О независимости бессознательного от Эго мы уже упоминали. Что касается последнего, то оно не идентично тому, что представляет собой рефлексивное сознание. Пререфлексивное сознание обозначается Сартром также как спонтанное сознание. В то время как первоначальный проект образуется уже на уровне пререфлексивного сознания, происходит «проектирование Я в смысле Я-концепции»²³, и только на фоне этого первоначального проекта и образованного этим единства сознания.

Избранная в первоначальном проекте целостность и волящее Я могут быть абсолютно противоположны, и потому (как констатировали и Фрейд, и Сартр) любой может оказаться застигнутым врасплах своими действиями и испытать удивление перед своими мыслями и чувствами. Последнее нам известно на примере больных с неврозом навязчивых состояний; такие больные могут идентифицироваться с определёнными своими действиями и мыслями, воспринимая их как принуждение. Мы всегда сталкиваемся с противоречивостью сознания, будь то в основополагающем проекте или в Я-концепции, а вовсе не с независимым бессознательным, как это имеет место у Фрейда, которое находится в противоречии с сознанием и на него воздействует. Для Сартра возможность названных противоречий вытекает из структуры самого сознания: сознание есть и то, что оно есть, и то, чем оно не является, посредством многочисленных возможностей отрицания этой базовой структуры человека в смысле онтологической неправдивости. В противоположность этому у Фрейда мы находим субстанциализацию как бессознательного, так и сознания, которые отделены друг от друга посредством овеществлённого представления о цензуре как инстанции вытеснения. Использование этой конструкции не позволило Фрейду сделать из своих революционных наблюдений решающее антропологическое заключение – к этому и сводится имманентный упрёк критики Сартра. А. Хольцхей-Кунц²⁴ указывает, что в общем и целом Сартр борется против традиционного субстанциалистского способа мышления, настаивая на нередуцируемости человеческой свободы.

²³ Bürgy M. *Jean-Paul Sartre versus G.G. Jung. Beiträge der Philosophie zur Neuformulierung der Jung'schen Tiefenpsychologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996. S. 26.

²⁴ Holzhey-Kunz A. Sartres existenzielle Psychoanalyse als radikale Hermeneutik des Subjekts // *Daseinsanalyse*. 2003. Vol. 19. S. 103.

2.3. Менял ли Сартр свои взгляды?

Если на основании поздней философии Сартра мы ещё раз зададим вопрос о его понимании так называемого бессознательного, то мы можем констатировать определённое изменение его взглядов, или, по меньшей мере, существенное их уточнение. Особенно интересными в этой связи являются не только его теоретические работы *Марксизм и экзистенциализм* и *Критика диалектического разума*, но и данные им интервью²⁵, а также биографические исследования, в том числе и его автобиография. Если мы обобщим ранние взгляды Сартра, то увидим, что, прежде всего, для него было важно провести различие между сознанием (*conscience*) себя самого в пререфлексивном сознании и знанием (*connaissance*). Так, в *Бытие и ничто* Сартр говорит, что базовый проект субъекта полностью «проживается»²⁶ и в качестве такового совершенно сознателен. Это, однако, не означает, что он одновременно должен сознаваться субъектом в смысле знания. В своих поздних работах Сартр приближается к классическому психоанализу, приписывая большое значение семье, а также и общественным отношениям, в которые субъект включён.

Как уже упоминалось, постоянно происходят процессы осуществления интегрирующего синтеза индивидуума двух типов – через внешний опыт и синтеза в смысле самоопределения. Так, в детстве Флобера Сартр выделяет раннюю фазу «конституции» с преобладающим интегрирующим синтезом в первом смысле слова и позднюю фазу «персонализации» с преобладающим интегрирующим синтезом во втором смысле. В своём исследовании о Флобере Сартр полностью заменяет раннее понятие полупрозрачного сознания (*conscience*) понятием прожитого. «*Vécu*» означает уже не «уловку» предсознания, не «бессознательное, которое ещё не стало сознанием», а описывает ту область, в которой «индивидуум постоянно преодолевает себя из самого себя и прибегает к хитрости, чтобы определить самого себя через забывание»²⁷. Прожитое становится таким из постоянно протекающих диалектических процессов интегрирующего синтеза с глубоким внутренним освоением семейных и общественно-культурных данностей. Поскольку невозможно осознать себя посредством такого интегрирующего синтеза, который будет содержать в себе интегрирующий синтез сознания, то прожитое должно быть в значительной мере скрыто для сознания. Действия и решения индивидуума обращаются к прежде сохранённому в памяти, так что прожитое может быть доступно для реконструкции в регрессивном анализе. Прожитое, таким об-

²⁵ Sartre J.-P. *Sartre über Sartre. Aufsätze und Interviews*. Hg. von T. König. Reinbek: Rowohlt, 1988.

²⁶ На немецкий язык «*le vécu*» переводится по-разному: как «*das Erlebte*» и как «*das Gelebte*». Перевод «прожитое» кажется нам в содержательном смысле более адекватным. – *Прим. перев.*

²⁷ Sartre, *Sartre über Sartre*, op. cit., S. 169.

разом, всегда доступно пониманию (*comprehension*), даже если в смысле знания (*connaissance*) оно ещё не известно. Даже если прожитое, с точки зрения позднего Сартра, уже вовсе не является прозрачным, Сартр твёрдо придерживается тезиса о самоприсутствии прожитого (*presence à soi*), которое кажется ему неизбежным. Поэтому психоанализ доводит до сведения субъекта только то, что он уже понял.

На что ещё ссылается Сартр в своих более поздних исследованиях, так это на то, что субъект может быть конституирован из значений, то есть определений, о которых нет никакого сознания. Как Сартр вывел уже в *Бытие и ничто*, как это присутствует и в его поздних работах, сознание, интендирующее нететические, неопределённые объекты, также остаётся полупрозрачным; соответственно, прожитое всегда каким-то образом оказывается в сознании. Теперь, однако, Сартр допускает, что эта трансфеноменальность прожитого далеко не полностью покрывает то, что Фрейд называет бессознательным, то есть последнее шире первого. Ввиду сложных процессов интегрирующего синтеза, которые в определённом смысле также являют собой базовый проект, обусловленный детством и обществом, Сартр в своих поздних работах обращается не к экзистенциальному анализу, а к регрессивно-аналитическому и прогрессивно-синтетическому методам. Вместе с этим он стремится к интеграции классического и экзистенциального психоанализа, включая социологические аспекты. Регрессивно-аналитический метод возвращает к уникальности жизни и разбирает по деталям эту реальность, в то время как прогрессивно-синтетический метод направлен на проект отдельного человека в его мире, то есть на определённые будущие объекты, которые он пытается произвести. При этом Сартр в большей мере, чем раньше, подчёркивает зависимость возможностей, исходя из которых индивидуум проектирует себя в преодолении своей объективной ситуации, от социальной и исторической реальности.

3. Сновидение

Уже в своей ранней работе *О силе воображения*²⁸, проводя разностороннюю и подробную критику классической психологии своего времени, Сартр различает образ и восприятие в отношении их интенциональной структуры. Несколько лет спустя в своей книге под названием *Воображаемое* (1971) Сартр описывает сновидение как пример воображаемого наряду с галлюцинацией, онейроидными переживаниями и обычными образными представлениями. Развивая свои ранние идеи, Сартр в этой книге исходит из того, что акт представления объектов и событий, то есть умственный (*geistig*) (здесь названный эстетическим) образ, во многих отношениях не тождествен тому образу, который складывается при восприятии конкретной вещи, – например, будут различаться временность

²⁸ Sartre, *Die Transzendenz des Ego*, op. cit.

и пространственность. Он разъясняет это на примере времени в музыке с её внутренним ритмом, отрешающим от реального времени. Эстетическое удовольствие от музыки принадлежит другой действительности, нежели чистая временная последовательность звуков. Таким образом, мы слышим музыку в некотором роде вне реального, в воображаемом. То же самое с портретом, который мы можем рассматривать либо как материальный предмет с определёнными формами и цветами, либо как носитель некоего представления.

Здесь же Сартр спрашивает далее: какие качества должно иметь сознание, чтобы оно могло что-то себе представить? Его ответ таков: сознание при слушании музыки, так же как и при рассматривании картины, должно преодолевать и даже отрицать материальную реальность образа, чтобы суметь поместить представление, вроде того же портрета, в ирреальное. Посредством этого представления человек освобождается от реальности и, в некотором отношении, от своего бытия-в-мире. Сартр, однако, ограничивает этот тезис, поскольку это отрицание бытия-в-мире является обязательным условием воображения. Воображение, таким образом, одновременно выступает «конституированием и отрицанием мира»²⁹. Представление как «отрицание мира с определённой точки зрения ... всегда возможно только на фоне мира»³⁰, с ним связанного. Здесь можно подумать, что сила представления является эмпирической и дополнительной способностью сознания. В противоположность этому Сартр придерживается мнения, что «каждая конкретная и реальная ситуация сознания в мире потенциально содержит в себе воображаемое», «поскольку она всегда представляется в качестве преодоления реальности»³¹. Человек, таким образом, принципиально стремится в воображаемое.

То, что мы к этому моменту в общих чертах изложили о представлении, подходит и для сновидения. Конечно, основополагающее различие заключается в том, что сновидение состоит не из отдельных представлений, которыми сновидец может располагать, а представляет собой сознание, из которого сновидец не может больше выйти добровольно. Он оказывается в нём пойман. В отличие от обычного представления сновидец, пока видит сон, принципиально лишён возможности чувственного восприятия. Исходя из этого, он уже не может рефлексировать. Иначе ему пришлось бы немедленно пробудиться.

«Сновидящее сознание – всегда нететическое сознание самого себя, поскольку оно очаровано сновидением».³²

²⁹ Sartre J.-P. *Das Imaginäre. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*. Reinbek: Rowohlt, 1971. S. 288.

³⁰ Sartre, *Das Imaginäre*, op. cit.

³¹ Ibid., S. 289.

³² Ibid., S. 270.

Утрата реальности в сновидении ведёт к символизму сновидения: все «свои собственные заботы, желания сновидец может понять всегда только в форме символов»³³. Причина, как это полагает Фрейд, не в вытеснении, которое вынуждает сознание скрыть, замаскировать заботы и желания, а в том, что сознание в сновидении «всё, что оно чувствует, что оно думает», может почувствовать и подумать только «в представлении»³⁴. Сновидящее сознание «потеряло измерение реальности», оно является «совершенным осуществлением замкнутой сферы воображаемого», и по отношению к нему невозможно «занять какую-либо внешнюю позицию»³⁵.

В противоположность Декарту, который считал, что сновидение служит пониманию реальности, Сартр говорит о фиктивном характере сновидения. Сновидение – это история, в которой мы участвуем в такой же степени, что и читатель при чтении романа, конечно, с учётом уже названного отличия – отсутствия возможности выйти из этой фикции. Сновидение – это «одиссея сознания, которое благодаря и вопреки самому себе обречено только на то, чтобы конституировать ирреальный мир»³⁶. Освобождаясь от необходимости реальности и от рефлексивного сознания, мы полностью отдаёмся спонтанности нашего воображающего сознания, спонтанности, которая насколько нам угрожает, настолько же может сделать нас счастливыми в исполнении желаний. Это сознание, которое потеряло свою свободу, чтобы избежать того, что с ним может произойти в сновидении. Ход сновидения нельзя ни предвидеть, ни изменить.

Однако сновидение – это не только воображаемый спектакль, который я могу созерцать, одновременно с этим я включён в него и в нём идентифицирую себя так же, как читатель идентифицирует себя с героем романа. Но эта идентификация в сновидении происходит особым образом: я чувствую себя «внутри своего сознания не в качестве другого (в сновидении возникающего), а так, как я могу чувствовать себя в состоянии бодрствования, в точности так, как вчера, и т. д.». Я «чувствую себя в нём (себя как героя) так, как если бы он (герой) был снаружи». Сновидение, «таким образом, остаётся, в одном смысле, исключительно репрезентированным миром и, в другом смысле, непосредственно переживаемым миром»³⁷.

Но как я могу снова выйти за пределы моего сновидения? Сартр называет два случая. Первый – «вторжение реальности» либо посредством реального страха, который, спровоцировав кошмар, становится настолько сильным, что прорывает чары сознания и влечёт за собой рефлексивность³⁸, либо благодаря действию внешнего раздражителя. В последнем случае происходит нечто соответству-

³³ Sartre, *Das Imaginäre*, op. cit., S. 267.

³⁴ Ibid.

³⁵ Sartre, *Das Imaginäre*, op. cit., S. 263.

³⁶ Ibid., S. 277.

³⁷ Ibid., S. 272.

³⁸ Ibid., S. 276.

ющее тому, что происходит, когда я вхожу в мир сновидения. Как «один отдельный образ сновидения» может вызвать «кристаллизацию» воображаемого мира сновидения, так и «единственная реальность как реальность понятая или воспринятая» может снова «кристаллизовать» реальный мир³⁹. Второй случай, который может прекратить сновидение, заключается в том, что мир, созданный в сновидении, оканчивается событием, после которого продолжение немислимо. Сартр даёт здесь пример одного из своих сновидений, в котором кто-то хочет его обезглавить. В момент когда его шея оказалась на гильотине, он проснулся, так как то, что могло произойти после этого, было для него непредставимым.

Сновидение часто сопоставляют с психозом или безумием. Согласно М. Шмидт-Дегенхарду, абсолютно ставшая (реализовавшая себя) действительность переживания воображаемого представляет собой центральный момент психотического.⁴⁰ Как и в случае мира сновидения, о мире безумия можно говорить как о чём-то целостном. Существенное отличие нашего мнения состоит всё-таки в том, что безумец, кроме своего мира безумия, также постоянно поддерживает отношения реальности, в то время как для сновидца это невозможно. Здесь в полной мере разворачивается закрытая сфера воображаемого и происходит изоляция от реального, так что любое проявление реального мгновенно пресекается.

Параллель между сновидением и безумием можно увидеть также и в том, как Сартр описывает речевое выражение *vesu* (прожитого). Мы уже упоминали его точку зрения, что прожитое всегда ведёт к пониманию, но никогда к познанию. В одном из своих интервью Сартр говорил, что «наивысшей форме понимания прожитого» «предшествует её собственный язык, который часто имеет “метафорическую структуру сновидения”», «сновидение понимает тот, кто может рассказать его на языке самого сновидения». Он упоминает, что Флобер обозначает своё сновидение как «*l'indisable*» (по Сартру это надо было бы назвать *l'indicible*), «невывыказываемое». Для Флобера «невывыказываемость» – это всё же «нечто целиком определённое»⁴¹. Равно и в случае безумия,⁴² мы часто приходим к пониманию труднодоступного смыслового содержания при помощи зачастую отличающегося от нормального, символического переживания, которое лишено точной языковой возможности выражения.

³⁹ Sartre, *Das Imaginäre*, op. cit., S. 267.

⁴⁰ Schmidt-Degenhard M. *Imaginäre Aspekte des Wahnens* // H. Faller, H. Heinz (Hgs.) *Angst, Zwang und Wahn. Pathologie, Genese und Therapie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000. S. 127.

⁴¹ Sartre, *Sartre über Sartre*, op. cit., S. 171.

⁴² Müller-Suur H. *Die schizophrenen Symptome und der Eindruck des Schizophrenen* // *Fortschr Neurol Psychiatr*. 1958. Vol. 26. S. 140–150.

Библиография

- Bürgy M. (1995a) Zur Klärung tiefenpsychologischer Begrifflichkeit anhand der Bewusstseinskonzeption J.-P. Sartres // *Fundamenta Psychiatrica*, 9, 61–65.
- Bürgy M. (1995b) Zwei Grundprobleme tiefenpsychologisch fundierter Psychotherapie und deren philosophische Revision // *Psychoth. Psychosom. Med. Psychol*, 44, 389–394.
- Bürgy M. (1996) *Jean-Paul Sartre versus G.G. Jung. Beiträge der Philosophie zur Neuformulierung der Jung'schen Tiefenpsychologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Cabestan Ph. (1999) *L'Imaginaire*. Paris: Ellipses.
- Cannon B. (1991) *Sartre and Psychoanalysis. An existentialist challenge to clinical metatheory*. Lawrence: University Press of Kansas.
- Freud S. (1964) Gesammelte Werke. Bd. XVII: *Schriften aus dem Nachlaß 1892–1939*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Holzhey-Kunz A. (2003) Sartres existenzielle Psychoanalyse als radikale Hermeneutik des Subjekts // *Daseinsanalyse*, 19, 96–115.
- Jaspers K. (1965) *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin/Heidelberg/New York: Springer.
- Keen E. (1970) *Three Faces of Being. Toward an Existential Clinical Psychology*. New York: Mereridith Corp.
- Kraus A. (1977) *Sozialverhalten und Psychose Manisch-Depressiver*. Stuttgart: Enke.
- Kraus A. (1996) Das Problem der Freiheit im Zwang // G. Nissen (Hr.) *Zwangserkrankungen. Prävention und Therapie*. Göttingen: Hans Huber, 5–82.
- Kraus A. (2000) Existenzanalytische Aspekte der Raum-Phobien und ihrer Behandlung // H. Faller, H. Weift (Hgs.) *Angst, Zwang und Wahn. Pathologie, Genese und Therapie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 28–45.
- Kraus A. (2003) La psychanalyse existentielle de Jean-Paul Sartre et son application clinique // *Le Cercle Hermeneutique*, 1, 152–165.
- Kulenkampff C (1956) Erblicken und Erblickt-werden. Das Für-Andere-Sein (J.-P. Sartre) in seiner Bedeutung für die Anthropologie der paranoiden Psychosen // *Nervenarzt*, 27, 2–11.
- Müller-Suur H. (1954) Die Wirksamkeit allgemeiner Sinnhorizonte im schizophrenen Wahnerleben // *Fortschr. Neurol. Psychiatr.*, 2, 38–44.
- Müller-Suur H. (1958) Die schizophrenen Symptome und der Eindruck des Schizophrenen // *Fortschr. Neurol. Psychiatr.*, 26, 140–150.
- Phillips J. (1988) Bad Faith and Psychopathology // *Journal of Phen. Psychol.*, 19, 118–46.
- Sartre J.-P. (1962) *Das Sein und das Nichts*. Hamburg: Rowohlt.
- Sartre J.-P. (1964a) *Marxismus und Existenzialismus. Versuch einer Methodik*. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre J.-P. (1964b) *Die Transzendenz des Ego. Drei Essays*. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre J.-P. (1965) *Die Wörter*. Übers. und mit einer Nachbemerkung von H. Mayer. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre J.-P. (1967) Kritik der dialektischen Vernunft. Bd. 1: *Theorie der gesellschaftlichen Praxis*. Übers. von T. König. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre J.-P. (1973) *Bewusstsein und Selbsterkenntnis. Die Seinsdimension des Subjekts*. Übers. von M. Fleischer, H. Schonberg. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre J.-P. (1971) *Das Imaginare. Phänomenologische Psychologie der Einbildungskraft*. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre J.-P. (1977) *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821–1857*. Übers. von T. König. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre J.-P. (1978) *Baudelaire. Ein Essay*. Neu hrsg. und mit einem Nachwort von D. Öhler. Reinbek: Rowohlt.

- Sartre J.-P. (1982) *Saint Genet. Komodiant und Märtyrer*. Übers. von U. Dorrenbacher. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre J.-P. (1988) *Sartre über Sartre. Aufsätze und Interviews*. Hg. von T. König. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre J.-P. (1993) *Das Drehbuch*. Übers. von T. König unter Mitarbeit von J. Klein. Reinbek: Rowohlt.
- Schmidt-Degenhard M. (2000) Imaginare Aspekte des Wahnens // H. Faller, H. Heinz (Hgs.) *Angst, Zwang und Wahn. Pathologie, Genese und Therapie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Weift H. (1982) *Die Traumdeutung: Zur Theorie des ‚psychischen Apparates‘ als erster Bewusstseinstheorie in der Metapsychologie Freuds. Versuch einer kritischen Analyse unter Bezugnahme auf das Frühwerk Jean-Paul Sartres*. Würzburg, Dissertation.

Перевод с немецкого
Ирины Казаковой