

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки  
Институт философии Российской академии наук

*На правах рукописи*

**Цветкова Ольга Алексеевна**

**БЕЗУМИЕ КАК УТРАТА ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ  
В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОМ ПСИХОАНАЛИЗЕ  
Л. БИНСВАНГЕРА**

Специальность 5.7.8. Философская антропология, философия культуры

Диссертация  
на соискание учёной степени  
кандидата философских наук

Научный руководитель:  
д. филос. н. Спирова Эльвира Маратовна

Москва – 2023

## Оглавление

<b>Введение .....</b>	<b>4</b>
<b>Глава I. Проблема безумия в философской антропологии .....</b>	<b>23</b>
§ 1. Безумие как философско-антропологическая проблема .....	23
§ 2. Безумие в поле философии и психиатрии.....	31
§ 2.1. Введение бессознательного в психиатрический дискурс.....	34
§ 2.2. Безумие: феноменологический подход Людвига Бинсвангера.....	38
§ 2.3. Анализ сновидения как явления проекта бытия.....	43
§ 2.4. Понимание и Другой при психозах .....	46
§ 3. Критика натурализма и объективизма психиатрии.....	52
§ 4. Проблема безумия в отечественной философской антропологии .....	55
<i>Итоги I главы.....</i>	<i>61</i>
<b>Глава II. Экзистенциальный психоанализ Л. Бинсвангера.....</b>	<b>64</b>
§ 1. Критика психоанализа.....	65
§ 2. Эпистемологические задачи экзистенциального психоанализа .....	68
§ 3. Философские основания концепции Л. Бинсвангера.....	72
§ 4. Концепция миропроекта .....	76
§ 5. Безумие как миропроjekt .....	79
§ 6. Безумие как сон.....	87
<i>Итоги II главы.....</i>	<i>93</i>
<b>Глава III. От интрапсихического к intersубъективному.....</b>	<b>95</b>
§ 1. Проблема intersубъективности в современном психоанализе.....	96
§ 1.1. Intersубъективная теория поля.....	103
§ 1.2. Реляционный психоанализ .....	106
§ 1.3. Лингвистическая теория Ж. Лакана.....	107
§ 1.4. Феноменологический подход Л. Бинсвангера.....	108

§ 2. Философские основы проблемы интерсубъективности у Л. Бинсвангера	112
§ 2.1. Ordo amoris М. Шелера .....	114
§ 2.2. Концепция Я-Ты М. Бубера.....	126
§ 2.3. Теоантропология С. Франка .....	136
<i>Итоги III главы</i> .....	144
<b>Глава IV. Распад интерсубъективности: безумие как невозможность любви.....</b>	<b>147</b>
§ 1. Любовь как способ бытия .....	147
§ 2. Любовь как высшая форма интерсубъективности .....	158
§ 3. Безумие как невозможность любви .....	163
§ 4. Интерсубъективный подход Л. Бинсвангера к феномену безумия .....	166
<i>Итоги IV главы</i> .....	177
<b>Заключение .....</b>	<b>179</b>
<b>Список использованной литературы .....</b>	<b>186</b>

## Введение

### *Актуальность темы*

Актуальность темы исследования обусловлена особым интересом современной философской антропологии к искажениям человеческой природы, к аномалиям, к оборотной стороне позитивных констатаций о человеке в классической философии.

Существенный поворот в рассмотрении проблемы безумия произошел в XX в., когда разум постепенно стал категорией непостоянной и не имеющей четких границ, а человек перестал рассматриваться как существо рациональное. Современная философская антропология, подвергшись общей тенденции «психиатризации» гуманитарного знания, смещает акценты в сторону исследования безумия как выхода за пределы разума. Невротические и патогенные черты человека позволяют в большей степени прояснить феномен человеческого. Постепенно происходит уход от психиатрического понимания безумия к его рассмотрению как человеческого экзистенциала.

Актуальность исследования проблемы безумия отмечается в следующих областях: философской (феноменологическая антропология, социальная антропология, психоанализ), междисциплинарной (естественные науки, информатика, кибернетика, нейробиология, психология), медицинской (психиатрия, клиническая психология), хотя разделение между этими направлениями условное.

Актуальность философского осмысления проблемы безумия связана с исследованием феномена человека в целом. Современная философия переосмысливает негативные стороны бытия человека и место человека в мире: среди животных и растений, в мире высоких технологий и искусственного интеллекта, в мире хаоса и кризиса цивилизаций, в ситуации деконструкции систем мышления, вызванных изменением представлений о строении мира, благодаря открытиям в точных науках. Актуальность исследования человека в

обществе обусловлена необходимостью переосмысления теорий, в центре которых было представление о человеке как рациональном существе.

На смену постмодернистским течениям приходит особый интерес к экзистенциальным проблемам человека. На фоне всеобщего хаоса усложняющейся системы требуется переоценка смыслов бытия человека в стремительно изменяющемся мире, на смене эпох. Наблюдается рост интереса к духовным практикам по всему миру. Человек стремится получить трансцендентный опыт, расширяющий мировосприятие. Исследуются феномены измененного сознания, например в шаманских практиках в различных культурных традициях, в процессе медитации и т.д. Изучение различных ментальных состояний человека приобретает большую глубину и разнообразие.

Актуальность исследования проблемы интерсубъективности обусловлена тенденциями в современной социальной антропологии, психологических и социальных науках. Особое место занимают современные психоаналитические теории, которые по-новому переосмысливают философские основания феноменологии, экзистенциализма, онтологии и антропологии, отражая общую тенденцию к расширению понимания человека. В различных психоаналитических школах развиваются интерсубъективные теории, стремящиеся объяснить феномен интенции человека к установлению связей с Другими и его потребность человека быть понятым Другим. В фокусе психоаналитических исследований оказывается феномен понимания и непонимания. В контексте проблемы интерсубъективности исследование безумия приобретает особенно важное значение, поскольку отражает противоположную стремлению к установлению связей с Другим тенденцию. Кроме того, исследование интерсубъективного взаимодействия перспективно в области кибернетики, в том числе в распознавании в виртуальном и информационном пространстве человека и его артефактов.

Отмечается также тенденция перехода от интрапсихического к интерсубъективному изучению человека, в связи с чем рассмотрение проблемы

безумия выведено из плоскости дихотомии «разум-безумие» в плоскость «интерсубъективность-безумие», где интерсубъективность является онтологической заданной способностью узнавать Инаковость Другого и приобщаться к ней и за, счет этого, расширять опыт переживания экзистенциальных априори – темпоральности, пространственности и историчности. Феномен безумия ранее не был достаточно исследован с точки зрения интерсубъективного взаимодействия.

Определение понятия «безумие» сопряжено с рядом морально-этических сложностей, особенно (но не только) в клинической области. Обозначение границ нормы и патологии, влияет на формат оказываемой субъекту психотерапевтической помощи, на его социальный статус и на его идентификацию. Проблема определения и диагностики нормы осложняется динамикой современных социокультурных феноменов, таких как процесс десублимации, шизофренизации общества, расщепления и аутизации в социуме. Этим определяется значимость изучения темы безумия в социальной антропологии и в междисциплинарных исследованиях.

Относительно новой является возникшая перед человечеством опасность, связанная с появлением технической возможности изменять глубинные структуры человеческой природы, что может носить необратимый характер. Развитие технологий позволило создать концепцию преобразования человека. Распространяются идеи трансгуманизма и постчеловека. Достижения науки позволяют применять био-, нано-, информационно-когнитивные технологии для трансформации человека. Поэтому возникает задача определить не только этические границы, но и суть человеческого.

Натуралистическое представление о человеке вытесняет философское постижение феномена человека, вычеркивает как несущественные категории духовности, любви, бытия. В работе большое внимание уделяется проблеме дихотомии объективизма и натурализма – с одной стороны, и интуитивизма, феноменологии и психоанализа – с другой. Акцент делается на

недостаточности объективистского подхода к изучению человека. Отмечается актуальность данной проблемы как в начале XX в., так и в настоящее время.

На основании исследования отечественных и зарубежных работ, посвященных творчеству Людвиг Бинсвангера, было отмечено, что парадоксальным образом именно то, что составляет суть его антропологии, остается малоизученным, практически неисследованным и в конечном счете отброшенным как несущественное. Мы имеем в виду положение о том, что человек «живет к любви», интенционально стремится реализоваться в любви, т.е. его онтологическим основанием и целью его бытия является любовь (любовь при этом оказывается не романтическим или эротическим переживанием, а высшей формой интерсубъективности). Этот тезис Л. Бинсвангер развивает, основываясь на философских положениях С.Л. Франка. При этом, в своих работах Бинсвангер ссылается на Франка, тогда как в зарубежных исследованиях о Бинсвангере упоминания о созвучии их философских идей встречаются крайне редко. Однако работы Л. Бинсвангера «Основные формы и познание человеческого существования» (1942) и В. Франка «Непостижимое» (1939) во многом перекликаются.

Значение данного факта важно, поскольку через рецепцию Бинсвангером концепций Франка в психоанализ проникают идеи русского интуитивизма. Более того, учитывая то, что экзистенциальный психоанализ Бинсвангера лег в основу гуманистической психологии, феноменологической психиатрии и экзистенциального анализа в целом, масштаб незримого влияния русского интуитивизма на философско-психоаналитическую мысль требует переоценки. В данном контексте особый интерес представляет дальнейшее исследование творчества российского психиатра и психоаналитика Н.Е. Осипова, которого объединяют с Бинсвангером не только творческие связи с Фрейдом, Юнгом и стены Базельского университета, но и самое главное – переосмысление фрейдовских представлений о любви.

### Степень научной разработанности проблемы

Проблема безумия исследовалась такими философами XX в., как З. Фрейд, К. Ясперс, М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, М. Фуко, Р. Лэйнг, Ж. Делёз и др. Тема безумия становится актуальной в философии С. Кьеркегора, Ф. Ницше, К.Г. Юнга, М. Босса, М. Мерло-Понти и др.

В первой половине XX в. особо пристально безумие изучалось в рамках феноменологического подхода, в противовес сциентистской парадигме конца XIX в. – начала XX в. Помимо феноменологического подхода, безумие рассматривалось в рамках социальной теории как феномен социального развития и эпистемологической – как феномен, трансформирующийся в культуре в историческом контексте.

На протяжении долгого времени безумие противопоставлялось разуму. Ранее, так или иначе, Платон и Сократ обращались к нерациональному познанию, связывая его с областью эмоций и чувств, однако безумие – это не всегда только иррациональное и чувственное. В XIX в., вопреки утверждению И.Г. Фихте, что гений (особенно философского толка) и безумие являются противоположными полюсами человечества, А. Шопенгауэр (вслед за Платоном и Демокритом) утверждал, что на самом деле они имеют близкое «родство», которое включает метафизические прозрения и открытия, выходящие за рамки повседневного опыта. Это особенно проявляется как потеря связи с настоящим или частностями повседневного опыта.

Два значимых и влиятельных философа XX в. – Л. Витгенштейн и М. Хайдеггер – подтверждали это наблюдение, хотя и на разных уровнях. Например, Витгенштейн писал, что философы имеют склонность к навязчивым убеждениям и метафизическим спекуляциям и абстракциям, которые он считал своего рода болезнью, требующей немедленной терапии<sup>1</sup>.

Влияние идей М. Хайдеггера и Э. Гуссерля на становление феноменологической психиатрии и ее развитие в работах К. Ясперса,

---

<sup>1</sup> Askay R., Farquhar J. Being unconscious: Heidegger and Freud // The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 1227–1245.



М. Мерло-Понти, Ж.-П. Сартра и подробно описываются в ряде работ отечественных исследователей О.А. Власовой<sup>2</sup> и В.В. Летуновского<sup>3</sup>.

Значительное влияние на философскую антропологию Л. Бинсвангера оказали психоанализ З. Фрейда, феноменология Э. Гуссерля и экзистенциализм М. Хайдеггера. Однако Бинсвангер не столько продолжает развивать их идеи, сколько отталкивается от них, выстраивая оригинальную концепцию экзистенциального анализа, критикуя и дополняя их.

Другое значимое имя в исследовании проблемы безумия – М. Фуко. Он различает безумие и неразумие, а также противопоставляет разум и неразумие, по отношению к которым безумие является чем-то внешним. У Ж. Деррида безумие и неразумие почти тождественны, а между разумом и неразумием пролегает пространство мышления. Деррида считает, что опыт безумия опосредуется в опыте сна, и сновидец, в этом смысле, будет более безумным, чем собственно безумец. Между Фуко и Деррида завязалась полемика, которая впоследствии была названа полемикой о разуме и неразумии. Ю. Хабермас, Ж. Деррида и Ж. Бодрийяр критиковали подход М. Фуко и утверждали, что безумие может говорить на языке разума, например в искусстве.

Различные аспекты проблемы безумия в современной философской антропологии рассматривалась такими отечественными философами, как Ф.И. Гиренок, Г.Б. Голобородько, П.С. Гуревич, Э.М. Спирина, В.М. Лейбин, В.А. Подорога, В.П. Руднев, Косилова Е.В. и др. Тема разума отражена в исследованиях философов, занимающихся проблемами философской антропологии, например у Б.Л. Губмана, а также занимающихся проблемами сознания, например у Д.И. Дубровского.

История становления феноменологической психиатрии, ее философские основания, анализ феноменологии Э. Гуссерля и онтологии М. Хайдеггера, особенности интерпретации Хайдеггера Людвигом Бинсвангером подробно

---

<sup>2</sup> Власова О.А. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы. М.: Территория будущего, 2010. 638 с.

<sup>3</sup> Летуновский В.В. Экзистенциальный анализ в психологии: Дис. ... канд. психол. наук. М., 2003. 222 с.

описаны в работах О.А. Власовой<sup>4</sup>, А.М. Руткевича<sup>5</sup>, В.В. Летуновского<sup>6</sup>. О.А. Власова, в частности, приводит основные положения интерпретации психоанализа Л. Бинсвангером, сравнивая их с подходами К. Ясперса и М. Фуко<sup>7</sup>.

История развития феноменологической психиатрии, социальные факторы «нормальности» и «ненормальности», особенности и опасности медицинского подхода к исследованию феномена безумия описаны С. Бардиной<sup>8</sup> и Е.В. Косиловой<sup>9</sup>.

Анализ различных подходов к пониманию безумия и его проявлений представлен в «Энциклопедическом словаре безумия» В.П. Руднева<sup>10</sup>. В ряде других работ он исследует семантику бреда, проблему шизофренического мышления, шизофренической культуры<sup>11</sup>.

В книге «Разум на приеме у психиатра» П.С. Гуревич рассматривает различные проявления «отклоняющегося» поведения человека, рассуждая о том, можно ли их считать безумием и существует ли граница между нормой и патологией<sup>12</sup>.

---

<sup>4</sup> Власова О.А. Рецепция феноменологии в психиатрии: между онтологией и онтикой // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 152–160.

<sup>5</sup> Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Политиздат, 1985. 175 с.

<sup>6</sup> Летуновский В.В. Экзистенциальный анализ в психологии: Дис. ... канд. психол. наук. М., 2003. 222 с.

<sup>7</sup> Власова О.А. Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы. М.: Территория будущего, 2010. 638 с.

<sup>8</sup> Бардина С. Это бред! Можно ли осмыслить безумие? М.: АСТ, 2018. 224 с.

<sup>9</sup> Косилова Е.В. Понимание как переживание // Вестник Московского Университета. Сер. 7. Философия. 2021. № 2. С. 50–63.

<sup>10</sup> Руднев В.П. Энциклопедический словарь безумия. М.: Гнозис, 2013. 560 с.

<sup>11</sup> Руднев В.П. Философия языка и семиотика безумия: Избранные работы. М.: Территория будущего, 2007. 528 с.; Руднев В.П. Странные объекты: феноменология психотического мышления. М.: Академический проект, 2014. 159 с.

<sup>12</sup> Гуревич П.С. Разум на приеме у психиатра. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. 559 с.

В монографии «Введение в сингулярную философию» Ф.И. Гиренок отстаивает право человека на сумасшествие, определяя безумие, способность галлюцинировать, как свойство человека, отличающее его от других существ<sup>13</sup>.

Также можно отметить более ранние работы А.М. Руткевича, посвященные феноменологической психиатрии, экзистенциальному анализу, гуманистической психологии. Он рассматривает трактовку психозов З. Фрейдом, Л. Бинсвангером, Р. Лэйнгом и М. Боссом, частично и их политические аспекты<sup>14</sup>.

Проблема интересубъективности впервые была сформулирована Э. Гуссерлем, в дальнейшем ее исследовали М. Бубер, М. Шелер, Ж.-П. Сартр. Из более современных философов можно выделить Ж. Лакана, Ф. Гваттари, Ю. Хабермаса и многих других континентальных философов. Особо следует подчеркнуть вклад М.М. Бахтина в исследование диалогичности, что существенно повлияло на исследование проблемы интересубъективности в современной философской антропологии.

В контексте данной работы мы опираемся на философскую антропологию М. Шелера, М. Бубера, С.Л. Франка, принимая в качестве исходного тезиса то, что субъект невозможен без Другого, как и Другой невозможен без субъекта. Общее пространство «Я-Ты» (Бубер), «Мы» (Франк), «Бытие-вместе» (Хайдеггер) невозможно при тоталитаризме солипсизма. Субъект невозможен.

Феномен любви с точки зрения диалогичности исследовался в работах В. Соловьева<sup>15</sup>, Н. Бердяева<sup>16</sup>, С.Л. Франка<sup>17</sup> и позднее также в работах Л. Бинсвангера<sup>18</sup>, Ж. Лакана<sup>19</sup>.

---

<sup>13</sup> Гиренок Ф.И. Введение в сингулярную философию: монография. М.: Проспект, 2021. 304 с.

<sup>14</sup> Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Политиздат, 1985. 175 с.

<sup>15</sup> Соловьев С. Смысл любви: избранные произведения. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. 352 с.

<sup>16</sup> Бердяев Н. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. М.: Книга по требованию, 2013. 320 с.

<sup>17</sup> Франк С.Л. Душа человека. М.: Книговек, 2015. 384 с.

Франк С. Реальность и человек. М.: АСТ: Хранитель; 2007. 383 с.

Среди современных зарубежных исследователей творчества Л. Бинсвангера можно выделить Э. Бассо<sup>20</sup> и С. Ланцони<sup>21</sup>, Р. Фрая<sup>22</sup>, из более ранних – М. Босса<sup>23</sup>.

В работе были использованы ранее не переведенные на русский язык оригинальные труды Л. Бинсвангера. Особенно необходимо отметить такие работы, как: «Мой путь к Фрейд»<sup>24</sup>, «Опыт, понимание, интерпретация в психоанализе»<sup>25</sup>, «О феноменологии»<sup>26</sup>, «Человек в психиатрии»<sup>27</sup>, «О психотерапии»<sup>28</sup>, «Сон и существование»<sup>29</sup>, «Три формы неудавшегося бытия»<sup>30</sup>, «Введение (к антологии “Шизофрения”)»<sup>31</sup>, сборники работ

<sup>18</sup> *Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins // Binswanger L. Ausgewählte Werke in 4 Bänden. Bd. 2. Heidelberg: Asanger, 1993. S. 13–639.*

<sup>19</sup> *Лакан Ж. Этика психоанализа. Семинары. (1959–1960). Кн. 7. М.: Гнозис, 2006. 416 с.*

<sup>20</sup> *Basso E. L'épistémologie clinique de Ludwig Binswanger (1881–1966): la psychiatrie comme science du singulier // Histoire Médecine et Santé. Jan 2014. P. 33–48.; Basso E. Jaspers et Binswanger: un débat sur phénoménologie et psychanalyse (1913–1914) // Cultura. Dec 2016. P. 211–231.*

<sup>21</sup> *Lanzoni S. An Epistemology of the Clinic: Ludwig Binswanger's Phenomenology of the Other // Critical Inquiry. 2003. No. 30 (1). P. 160–186.; Lanzoni S. The enigma of subjectivity: Ludwig Binswanger's existential anthropology of mania // History of the human sciences. 2005. Vol. 18. No. 2. P. 23–41.*

<sup>22</sup> *Frie R. Compassion, Dialogue, and Context: On Understanding the Other // International Journal of Psychoanalytic Self Psychology. 2010. No. 5:4. P. 451–466.; Frie R. Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis: a Study of Sartre, Binswanger, Lacan, and Habermas. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997. 227 p.*

<sup>23</sup> *Boss M. Psychoanalysis and Daseinanalysis. New York, London: Basic Books, 1963. 295 p.*

<sup>24</sup> *Binswanger L. Mein Weg zu Freud // Binswanger L. Ausgewählte Werke. Band 3: Vorträge und Aufsätze. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 17–33.*

<sup>25</sup> *Binswanger L. Erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse // Binswanger L. Ausgewählte Werke. Band 3: Vorträge und Aufsätze. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 3–15.*

<sup>26</sup> *Binswanger L. Über Phänomenologie // Binswanger L. Ausgewählte Werke. Band 3: Vorträge und Aufsätze. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 35–69.*

<sup>27</sup> *Binswanger L. Der Mensch in der Psychiatrie // Binswanger L. Ausgewählte Werke. Band 4: Herausgegeben und bearbeitet von Alice Holzhey-Kunz. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 57–72.*

<sup>28</sup> *Binswanger L. Über Psychotherapie // Binswanger L. Ausgewählte Werke. Band 3: Vorträge und Aufsätze. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 205–239.*

<sup>29</sup> *Binswanger L. Traum und Existenz // Binswanger L. Ausgewählte Werke. Band 3: Vorträge und Aufsätze. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 95–119.*

<sup>30</sup> *Binswanger L. Tre forme di esistenza mancata. Milano: SE Srl, 2011. 242 p.*

<sup>31</sup> *Binswanger L. Einleitung (zum Sammelband „Schizophrenie“) // Binswanger L. Ausgewählte Werke. Band 4: Herausgegeben und bearbeitet von Alice Holzhey-Kunz. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 333–349.*

Бинсвангера – «Экзистенциальный анализ и фрейдистский психоанализ»<sup>32</sup> и «Dasein-анализ, Психиатрия, Психотерапия»<sup>33</sup>. Особое внимание было уделено тщательному анализу работы «Основные формы и познание человеческого существования»<sup>34</sup>. Также используются непереведенные материалы недостаточно изученного в русскоязычных источниках направления интерсубъективного психоанализа, в частности А. Ферро, Р. Фрая, Р. Столорю, Ф. Саммерса и др. Все переводы с английского, французского, итальянского и немецкого языков сделаны самостоятельно автором данного исследования.

Людвиг Бинсвангер является создателем глубокой онтологии любви, основателем феноменологической психиатрии и антропологического анализа как метода. Он имел большой авторитет в современном ему мире психиатрии, разработал эпистемологическую базу для новой психиатрии, имел дружеские и рабочие связи с такими философами, как М. Хайдеггер, З. Фрейд и С.Л. Франк. Но, несмотря на это, работы Л. Бинсвангера лишь в последнее время были переведены на некоторые европейские языки. Во Францию идеи Бинсвангера пришли благодаря Фуко. В современных североамериканских исследованиях феноменологической психиатрии, экзистенциального анализа и даже Dasein-анализа ссылки на работы Бинсвангера встречаются редко. Наибольшее количество ссылок на его исследования было найдено в итало- и франкоязычных современных источниках, несмотря на значимое влияние, которое он оказал на философию Германии в 50-х гг. XX в. Большая часть работ Л. Бинсвангера, однако, так и осталась не переведенной даже на английский язык. Благодаря родственнику Л. Бинсвангера лишь в 1994 г. в Базельском университете было опубликовано собрание сочинений Л. Бинсвангера в 4-х томах<sup>35</sup>. На русский язык переведено несколько статей

---

<sup>32</sup> *Binswanger L.* Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Paris: Gallimard, 1970. 378 p.

<sup>33</sup> *Binswanger L.* Daseinsanalyse, Psichiatria, Psicoterapia. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2018. 240 p.

<sup>34</sup> *Binswanger L.* Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins // *Binswanger L.* Ausgewählte Werke in 4 Bänden. Bd. 2. Heidelberg: Asanger, 1993. S. 13–639.

<sup>35</sup> *Binswanger L.* Ausgewählte Werke in 4 Bänden / Hrsg. von H.-J. Braun. Heidelberg: Asanger, 1994.

Л. Бинсвангера, собранных в два небольших сборника – «Бытие-в-мире»<sup>36</sup> и «Экзистенциальный анализ»<sup>37</sup>. Разумеется, краткий формат данных сборников не вмещает множества его работ, которые помогли бы проследить развитие его мысли и получить более разностороннее представление о его идеях, не ограничиваясь рассмотрением прикладных клинических случаев, а погружившись в его философско-антропологическую систему.

Необходимо отметить, что на русском языке издана переписка Л. Бинсвангера и С.Л. Франка<sup>38</sup>, что вносит значимый вклад, на фоне редких переводов. Упущением, однако, является отсутствие опубликованного перевода переписки Л. Бинсвангера с З. Фрейдом, в которой новое измерение приобретают идеи не только Бинсвангера, но и основателя психоанализа, который, вопреки своим натуралистическим установкам, никогда не отрицал духовного измерения человеческого бытия, лишь отмечая ограниченность психоаналитического метода в его исследовании.

Таким образом, философские основания экзистенциального психоанализа требуют более глубокого, детального осмысления, в том числе посредством введения в оборот философской антропологии ранее малоизвестных работ Л. Бинсвангера.

**Объект исследования** – экзистенциальный психоанализ Людвиг Бинсвангера.

**Предмет исследования** – феномен безумия как способ бытия в мире.

### **Цель и задачи исследования**

**Цель исследования** – рассмотреть феномен безумия в экзистенциальном психоанализе Л. Бинсвангера.

Для этого необходимо решить следующие **задачи**:

<sup>36</sup> Бинсвангер Л. Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. 332 с.

<sup>37</sup> Бинсвангер Л., Кун Р. Экзистенциальный анализ. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. 272 с.

<sup>38</sup> Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) / Ред. колл.: К.М. Антонов (отв. ред.), Г.Е. Аляев, Ф. Буббайер и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 960 с.

- проанализировать основные подходы к проблеме безумия в философском дискурсе XX в. – начала XXI в.;
- обозначить причины перехода от позитивистского подхода к пониманию безумия к экзистенциальному взгляду на безумие;
- сформулировать основные положения экзистенциальной философии Л. Бинсвангера, проанализировать их истоки в классическом психоанализе З. Фрейда, философии М. Шелера, М. Бубера, С. Франка;
- проанализировать концепцию патологического миропроекта Л. Бинсвангера;
- рассмотреть связь проблемы безумия с введенным Л. Бинсвангером экзистенциальным априори любви;
- обозначить суть интерсубъективного подхода Бинсвангера к феномену безумия;
- рассмотреть родство концепции интерсубъективности в экзистенциальном психоанализе Л. Бинсвангера с современными психоаналитическими концепциями Р. Столоруоу, Г.С. Салливана, А. Ферро и др.;
- сформулировать определение безумия на основе концепции интерсубъективности в экзистенциальном психоанализе Л. Бинсвангера.

### **Методология исследования**

В диссертационном исследовании мы опирались на методологические принципы феноменологии, психоанализа и экзистенциализма. В качестве теоретической основы были использованы работы представителей экзистенциализма, феноменологии, психоанализа и философской антропологии XIX–XXI вв. В работе были применены метод философско-антропологического анализа проблемы безумия, метод историко-философской реконструкции экзистенциального психоанализа Людвига Бинсвангера и методы сравнительного и критического анализа современных концепций интерсубъективного психоанализа.

В качестве основной *гипотезы* выступает предположение о том, что безумие является результатом утраты intersубъективности, невозможностью реализовать онтологическую интенциональность на установление intersубъективного контакта в связи с охваченностью патологическим миропроектom, т.е. невозможностью реализовать экзистенциальное априори любви.

### **Научная новизна исследования**

1) В философии и психиатрии XX–XXI вв. выявлена тенденция к переходу от интрапсихического понимания безумия, как патологической работы закрытой статичной психической системы, к intersубъективному пониманию безумия, как нарушению динамичности психической деятельности, включающей коммуникационные аспекты, обусловленные онтологическими основаниями человека.

2) С точки зрения экзистенциального психоанализа Л. Бинсвангера, обозначен конфликт между феноменологической и классической психиатрией, отражающий общую тенденцию антропологического кризиса, а также недостаточность позитивистского подхода к пониманию безумия.

3) На основе подробного анализа установлено влияние философии М. Шелера, М. Бубера, С. Франка на экзистенциальный психоанализ Л. Бинсвангера. Рождение субъекта в Мы-пространстве и его интенциональная направленность на формирование отношений с Другим становится базой антропологии Бинсвангера.

4) Представлена концепция безумия как миропоекта, по Л. Бинсвангеру. На основе контекстуального анализа работ Бинсвангера в контексте дихотомии с патологическим миропоектом введено понятие intersубъективности.

5) Детально изложена «онтология любви» Людвига Бинсвангера, принципы которой ложатся в основу его экзистенциального психоанализа.



6) На основе анализа работ Л. Бинсвангера сформулирована концепция интерсубъективности.

7) Исходя из сформулированной концепции интерсубъективности в экзистенциальном психоанализе Людвиг Бинсвангера, проводится критическая оценка современного интерсубъективного психоанализа.

8) Феномен безумия рассмотрен в контексте интерсубъективности. Безумие определено как утрата способности в большей или меньшей степени реализовать онтологическую интенциональность к интерсубъективному контакту, где Другой предстает не как объект, а как субъект.

### **Теоретические положения, выносимые на защиту**

1) Переход от интрапсихического к интерсубъективному исследованию феномена безумия позволяет расширить границы понимания человека. Субъект имеет онтологическую предзаданность на установление контакта с Другим, на принятие инаковости Другого и на обретение признания Другого. Субъект формируется исходя из этой предзаданности. Она же лежит в основе интерсубъективного взаимодействия.

2) Безумие является способом бытия-в-мире, который не может быть в полной мере описан в терминах натурализма и объективизма, редуцирующих человеческое бытие и феномен человека.

3) Базовым методом исследования психического и душевного строения человека в экзистенциальном психоанализе является психоаналитический метод З. Фрейда. Философские же основания концепции интерсубъективности в экзистенциальном психоанализе разработаны Людвигом Бинсвангером на основе философской антропологии М. Шелера, диалогической философии М. Бубера, русского интуитивизма С. Франка.

4) Безумие является охваченностью патологическим миропроектом, в котором субъект всегда одинок, подобно тому, как сновидец одинок во сне. Именно за счет перехода от замкнутости и отчужденности субъекта к интерсубъективному контакту возможно исцеление. Гениальность подобна

безумию, но в отличие от него, субъект может осуществлять данный переход произвольно.

5) Целостное исследование человека невозможно при исключении изучения феномена любви как онтологического основания. Любовь является выходом за пределы разума. Безумие также есть выход за пределы разума. Любовь и безумие по-своему организуют пространственно-темпоральные априори, любовь преодолевает ограничения индивидуального пространственно-темпорального бытия, в то время как в безумии оно, напротив, сужается. Невозможность реализации онтологической интенциональности к любви ведет к безумию. Психопатология, по Л. Бинсвангеру, всегда является неудачей любви.

6) Проблема отношения безумия и интерсубъективности в психоаналитическом дискурсе впервые ставится в экзистенциальном психоанализе Л. Бинсвангера. Несмотря на то, что в современном психоанализе появление интерсубъективных концепций связывают с психоаналитическими идеями североамериканской школы 1960-х гг., уже в начале XX в. Бинсвангер разрабатывает философию и психоаналитическую теорию интерсубъективности и внедряет ее в клиническую практику в работе с душевнобольными. В рамках своего интерсубъективного подхода он уже тогда исследует и феномен переноса-контрпереноса, что отражено в соответствующих работах Л. Бинсвангера.

7) В современном интерсубъективном психоанализе искажается проблема интерсубъективности. В основе данного искажения лежит ошибочная интерпретация субъекта как такового, его редукция до «личности» или «Эго», вплоть до нивелирования его роли в отношениях с «аналитическим третьим». Интерсубъективные отношения проявляются и на реляционном, и на межличностном уровнях, но не сводятся к ним. Фокусирование на поверхностном уровне исследования межчеловеческих связей не учитывает онтологическую сущность субъекта.

8) Безумие в философии Л. Бинсвангера является результатом утраты интерсубъективности. Безумие есть невозможность реализовать онтологическую интенциональность к установлению отношений с инаковым Другим. Уход в безумие может быть следствием непереносимости динамического изменения Самости в интерсубъективном пространстве, которое угрожает ригидному патологическому миропроекту, выстроенному в качестве защиты от экзистенциального ужаса.

### **Теоретическая и практическая значимость работы**

Теоретическая значимость исследования заключается в углублении представлений о проблеме безумия в экзистенциальном психоанализе, смене психиатрического дискурса в рассмотрении заявленной проблематики на философский. За счет включения в исследование феномена безумия онтологических оснований и экзистенциальных априори человека расширяются области непознанного и, соответственно, познаваемого в бытии человека в целом. Рассмотрение человека как открытой сверхдетерминированной динамической системы, всегда неполноценной в смысле стремления к реализации полноты бытия в единении с инаковым Другим, меняет вектор философской антропологии, психоанализа и других гуманитарных наук, где человек рассматривался как закрытая монада.

Сформулированные положения представляют теоретическую ценность для исследований в области истории философии, философской антропологии, социальной антропологии, психоанализа, а также для теоретических и эмпирических исследований в области психиатрии, психологии и нейронаук. Результаты исследования могут быть использованы для подготовки общих и специальных курсов по этим дисциплинам. Практическая значимость заключается также в возможности применения полученных результатов исследования в клинической практике в сфере психотерапии и психологического консультирования, а также в подготовке специалистов соответствующих профилей.

### **Апробация результатов исследования**

Результаты исследования были представлены в докладах на следующих научных конференциях:

1) Ежегодная онлайн-конференция Института философии РАН с Нижегородским государственным университетом «Человек как существо природное, социальное, экзистенциальное: “болевы точки” философской антропологии» (Москва–Нижний Новгород, 26 октября 2021 г.), доклад «Распад intersубъективности: безумие как невозможность любви»;

2) Всероссийская научная конференция с международным участием «Достоинство человека: основания, перспективы, угрозы» (Нижний Новгород, ПИМУ, ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 24–25 апреля 2021 г.), доклад «Техно-трансформация человека: исключение безумия»;

3) Национальная научно-практическая конференция «Век психоанализа в России: к столетию образования Русского психоаналитического общества» (Санкт-Петербург, 3 декабря 2022 г.), доклад «Людвиг Бинсвангер между русской философской мыслью и современным психоанализом».

Основные положения были отражены в 10 публикациях автора, 6 из которых опубликованы в изданиях, включенных в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов, рекомендованных ВАК Минобрнауки РФ для опубликования основных научных результатов диссертационных исследований:

1) *Цветкова О.А.* Человек сновидящий в феноменологии безумия Мишеля Фуко // Идеи и идеалы. 2022. Т. 14. № 1. Ч. 1. С. 100–116.

2) *Цветкова О.А.* Эпистемологические проблемы Dasein-анализа Л. Бинсвангера. Введение к переводу Э. Бассо // *НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право.* 2022. Т. 47. № 4. С. 642–646. URL: <https://doi.org/10.52575/2712-746X-2022-47-4-642-646>.

3) Перевод с англ. яз.: *Бассо Э.* От проблемы природы психоза к феноменологической реформе психиатрии. Исторические и эпистемологические замечания о психиатрическом проекте Людвига Бинсвангера / Пер. с англ. О.А. Цветковой // *НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право.* 2022. Т. 47. № 4. С. 647–669. URL: <https://doi.org/10.52575/2712-746X-2022-47-4-647-669>.

4) *Цветкова О.А.* Понимание человека через любовь: Л. Бинсвангер и С.Л. Франк // *Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия.* 2022. № 4. С. 109–114.

5) *Цветкова О.А.* Концепция интерсубъективности Людвига Бинсвангера в контексте современного психоанализа // *Научное мнение.* 2022. № 12. С. 48–56.

6) *Цветкова О.А.* Субъект безумия в экзистенциальном психоанализе Л. Бинсвангера // *Философская мысль.* 2023. № 8. С. 16–26. URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=43747](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=43747).

7) *Цветкова О.А.* Техно-трансформация человека: исключение безумия // *Достоинство человека: основания, перспективы, угрозы: материалы Всероссийской научной конференции с международным участием (Нижний Новгород, 24–25 апреля 2021 г.): в 2 ч. Ч. 2 / Под общ. ред. А.В. Грехова, А.Н. Фатенкова.* Н. Новгород: Изд-во Приволжского исследовательского медицинского университета, 2021. С. 203–210.

8) *Цветкова О.А.* Л. Бинсвангер между русской философской мыслью и современным психоанализом // *Век психоанализа в России: к столетию образования Русского психоаналитического общества: Сборник научных трудов по материалам национальной научно-практической конференции, проведенной в АНОВО «Восточно-Европейский Институт психоанализа» 03.12.2022 г. / Под ред. проф. М.М. Решетникова.* СПб.: ВЕИП, 2023. С. 149–157.

9) *Цветкова О.А.* Распад intersубъективности: безумие как невозможность любви (по Л. Бинсвангеру) // *Философская антропология*. 2021. Т. 7. № 2. С. 159–170. URL: <https://pa.iphras.ru/article/view/6956>.

10) *Цветкова О.А.* Intersубъективная проблема безумия // *Философская антропология*. 2023. Т. 9. № 1. С. 50–61. URL: <https://pa.iphras.ru/article/view/9481>.

На основе материалов и результатов исследования была сформирована программа трех курсов, прочитанных бакалаврам и магистрам НОЧУ ВО «Московский институт психоанализа» в общем объеме более 500 ак.ч.:

- 1) Введение в психоанализ;
- 2) Психоаналитический подход в психологическом консультировании;
- 3) Современные психоаналитические концепции в психологическом консультировании.

Практические аспекты экзистенциального психоанализа, выведенные в ходе исследования, были интегрированы в клиническую практику, в работе с пациентами методом психоаналитической психотерапии и психологического консультирования, а также в практику супервизии психоаналитически-ориентированных психологов.

## Глава I. ПРОБЛЕМА БЕЗУМИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

### § 1. Безумие как философско-антропологическая проблема

Человек страшится своей нерациональной части. Человек онтологически тяготеет к завершенности, законченности. Ж. Лакан назовет это стремление параноидным и скажет, что ничто не может быть на самом деле завершено. Феномен человека мы понимаем как бесконечно и непрерывно становящуюся открытую динамическую систему. Осознание человеком своей смертности – то, что не позволяет ему обрести завершенность и, вероятно, именно это, а не прекращение бытия как таковое, – вызывает экзистенциальный ужас. Этот ужас отворачивает человека от своего внутреннего мира в сторону контакта с внешней реальностью, которую часто называют сознанием, т.е. в некотором знании человек не находится один, он разделяет его с Другими, это помогает ему справляться с ужасом. Внутреннее же нерациональное и абсурдное психотическое содержание сложно делить с Другими, поскольку оно часто необъяснимо, неопишимо, и, вероятно, его экспликация может быть осуществлена уже только на надречевом уровне. (Термин «надречевой уровень»<sup>39</sup> вводит Людвиг Бинсвангер для описания возможности установления взаимопризнания и взаимопонимания во взаимной встрече Я-Ты, которую мы будем называть в данной работе интересубъективным контактом). Здесь, следуя за мыслью Бинсвангера, большое значение приобретает метафора. Однако тема языка и его роли как в интересубъективном контакте, так и в исследовании безумия заслуживает отдельного рассмотрения, с учетом концепций Ж. Лакана и М. Бахтина. Но парадокс состоит в том, что, во-первых, именно через речевое объективирование сознанию становится доступно бессознательное переживание и, во-вторых, надречевая коммуникация возможна только через

---

<sup>39</sup> *Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins // Binswanger L. Ausgewählte Werke: in 4 Bänden. Bd. 2. Heidelberg: Asanger, 1993. S. 13–639.*

признание инаковости Другого, а для признания инаковости Другого необходимо обращение к собственной инаковости.

Вероятно, именно ощущение жуткого, описанное Фрейдом в одноименной статье 1919 г.<sup>40</sup>, отвращает человека от его психотической части. Это осложняет интроспективное исследование и стимулирует исследование рационального и материального внешнего, в реальности которого как будто бы меньше сомнений. Для того чтобы свести сомнения к минимуму, человек обращается к науке с ее эмпирическими доказательствами, что, с одной стороны, укрепляет объективную реальность, а с другой – соблазняет человека фиксироваться на иллюзии постоянства, контроля, всемогущества и завершенности, создавая своего рода невроз. При соотнесении данных иллюзий с экзистенциальными априори мы видим, что они направлены на аннулирование динамичности и изменчивости на векторе темпоральности. Здесь человек посредством танатологического влечения стремится захватить явления в рамки временного момента, конкретных физических условий, как будто темпорально-пространственный вектор неизменен и случающееся в нем явление зафиксировано навеки.

С этой точки зрения, человек отворачивается от собственной феноменальности, стремясь, в бегстве от экзистенциального ужаса, зафиксироваться, замереть. Как если бы, заглянув в лицо своему ужасу, т.е. своей ужасающей стороне себя, самости, своим внутренним ликам, человек превратился бы в камень, лишь бы не переживать то жуткое ощущение, что пугающие его образы есть он сам.

Человек изначально обладает «способностью к безумию», так же как и способностью к сновидению. Истинным безумием будет в таком случае отсутствие тех психических защит, которые бы позволяли человеку пребывать в балансе внутреннего и внешнего и быть способным к совместному

---

<sup>40</sup> Фрейд З. Жуткое // Фрейд З. Художник и фантазирование (сборник работ). М.: Республика, 1995. С. 265–281.



переживанию чего-либо с Другим. Первую попытку дать общую формулировку подобных защит З. Фрейд сделал в работе «Невропсихозы защиты»<sup>41</sup>.

Психоанализ позволил рассматривать психопатологические симптомы, в том числе галлюцинации и бред, как символическую форму некоторого содержания, которое может быть исследовано и расшифровано методом свободных ассоциаций. Данный метод позволяет увидеть процессы сгущения и смещения первоначального психического содержания, посредством которых формируются психотические образы. Это происходит по аналогии с работой сновидения, которую Фрейд подобно описал в своей основополагающей работе «Толкование сновидений»<sup>42</sup>. У невротика цензура искажает содержание бессознательного, поэтому сновидец видит абсурдные сновидения, на первый взгляд не имеющие смысла. То же происходит с конверсионными симптомами, формирующимися посредством смещения. По такому же принципу формируются психотические симптомы, однако зачастую они не могут быть сдержаны психическими защитами, которые в норме устанавливаются под воздействием принципа реальности. Поэтому бессознательное содержание психотика прорывается в реальность и искажает ее. Психотик не тестирует реальность, т.е. не отличает внешнее от внутреннего, именно потому, что у него не функционируют психические защиты, устанавливающие границы между психическими инстанциями Я и Оно и внешней реальностью. Он пребывает в тотальности происходящего, лишаясь ощущения переживания яви и сна.

Безумие открывает дверь во внутренний мир человека, поскольку не устанавливает те психические защиты, которые держат эту дверь закрытой при условной норме, через которую оно буквально прорывается наружу и не может остаться незамеченным. Но подобное явление приносит страдание его носителю и окружающим. Безумие – это не богатое внутреннее содержание само по себе, а невозможность субъекта взаимодействовать с ним по собственной воле. В отличие от экзальтированных творческих состояний, при

---

<sup>41</sup> Фрейд З. Невропсихозы защиты. Ижевск: Ergo, 2018. С. 72.

<sup>42</sup> Фрейд З. Толкование сновидений. М.: Академический проект, 2017. 475 с.

которых выход внутреннего содержания организован под приматом некоторой целенаправленной деятельности. Безумец оказывается охваченным своим безумием – его внутреннее содержание смешивается с внешней реальностью, и этот хаос, в котором пребывает субъект, становится статическим. В древнегреческой мифологии местом, где не существует времени, назывался ад, часто при его описании используются такие слова, как вечный, бессрочный, безвременный. В нем грешники переживали вечное страдание и вечный ужас.

Безумие не является отражением всего богатства внутреннего мира человека, который, как мы предполагаем, неисчерпаем и изменчив, а является проявлением лишь одного из бесконечного множества сценариев. То есть безумие – это процесс доминирования одного из внутренних сценариев, сформированного процессами сгущения и смещения, над всем бытием человека, внешним и внутренним. Захватывает в подобных проявлениях безумия богатство образов и богатство того внутреннего содержания, которое при нормальной работе психических защит было бы недоступно для внешнего наблюдателя. Для самого субъекта это содержание также могло быть недоступным, поскольку субъект является связывающей функцией внутреннего-внешнего-самости-воли-намерения, субъект является как бы собирающей оптической линзой онтологической направленности, намерения и настроенности, которые и формируют в конечном счете «присутствие» бытия, «просвет бытия».

Безумие – это не качество и не свойство, а способ бытия.

Безумие является отклонением от условной нормы, принятой в культуре. Проявления граней безумия могут варьироваться от необычных черт и чудачеств до вычурного и странного поведения. С безумием часто связаны оригинальные проявления креативного мышления, гениальности. Некоторой степенью безумия обладала значительная часть выдающихся ученых, философов и художников<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Askay R., Farquhar J. Of Philosophers and Madmen A disclosure of Martin Heidegger, Medard Boss, and Sigmund Freud. Amsterdam; New York; N.Y.: Rodopi B.V., 2011. 146 p.

Антипсихиатрия, экзистенциальный анализ рассматривают безумие как трансцендентальный опыт, как процесс обретения человеком своей сущности<sup>44</sup>. Шизофрения, например, может пониматься как реакция ума на осознание смерти<sup>45</sup>, безумие – как явление преадаптации, «источник развития культуры и технологии»<sup>46</sup>. Безумие обладает значимыми функциями для общества и цивилизации, которые не до конца еще ясны.

Современная тенденция описывать безумие как некое благо, потенциал и ресурс во многом являются реакцией на предшествующий период исключения безумия. Это бунт против уравнивания и унификации. Здесь важно не приписывать самому феномену безумия позитивный окрас, но делать акцент именно на той возможности, которую открывает исследование безумия в изучении феномена человека. Часто явления могут быть исследованы через негативные стороны, в сравнении, сопоставлении и на контрасте.

Существует и противоположная тенденция «исключения безумия». В этом в основном заключается подход медицинской психиатрии. Исключение безумия из возможных способов бытия в мире формирует ограниченное представление о человеке и может свести существование человека к однообразному и стереотипному, лишенному спонтанности и разнообразия.

Тенденция к отказу от «негативных» сторон человеческой жизни – негативных эмоций, переживаний, поведения – значительно обедняет человека. За этим стоит иллюзия о мире, делимом и двойственном. Когда человек вытесняет или отрицает свою теневую сторону, он отвечает за это психическими и психосоматическими расстройствами. Человек – существо динамическое, он всегда находится в диалектике противоположностей различных измерений. При удалении одного из полюсов исчезнет и стимул

---

<sup>44</sup> Лэйнг Р.Д. Расколотое «Я». Феноменология переживания и Райская птичка. М.: ИОН, 2017. 350 с.

<sup>45</sup> Недель А.Ю., Самохвалов В.П. Шизофрения: болезнь мозга, болезнь сознания, болезнь духа? // Человек. 2019. № 30 (1). С. 96.

<sup>46</sup> Недель А.Ю., Самохвалов В.П. Бред и психозы: формы безумия или механизм культуры? // Человек. 2020. № 31 (4). С. 94.

развития в направлении полюса противоположного. Исключение безумия – это не столько исключение патологии, сколько отказ от разнообразия бытия.

Сама идея излечить безумие является спорной<sup>47</sup>. Отказ от безумия может быть тем же сведением человека к «уровненному», представления о котором основаны на культурно-историческом контексте настоящего, но могут не отражать бытия человека в целом и могут меняться со временем, как было неоднократно в истории психиатрии. В некоторых контекстах отказ от безумия представляется отказом от субъективного и трансцендентного.

Изменение некоторых характеристик человека предполагает их восприятие как исключительно негативных. Однако понятно, что нельзя рассматривать одни свойства человека в отрыве от их связности с другими, необходимо рассматривать человека в его целостности, как феноменальное воплощение бытия в мире.

Человек – это не только нейронные сети, но и воплощение бытия. Человеческое действительно несводимо исключительно к биологии, но и невозможно без нее. Человек – это всегда бытие-в-мире. Бытие вне мира, как и бытие вне телесности, невозможно.

Медикаментозное лечение психических болезней предстает попыткой физиологической модификации человека. Однако уравнивание – тупиковый путь. Эволюция совершается внутривидовым разнообразием. Кроме того, существует опасность того, что «моральное улучшение подразумевает непреодолимое разделение на улучшенных и неулучшенных людей»<sup>48</sup>.

У М. Фуко<sup>49</sup> подробно описано, как безумие являлось критерием для социальной изоляции. Психиатрия рассматривает безумие как болезнь, которую необходимо лечить, чтобы вернуть человеку «нормальное» состояние. При этом под «нормой» понимается способность адаптироваться в обществе, что

---

<sup>47</sup> *Спотниц Х.* Современный психоанализ шизофренического пациента. Теория техники. СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 2004. 296 с.

<sup>48</sup> *Беляетдинов Р.Р.* Биотехнологическое моральное улучшение человека // *Человек.* 2018. № 6. С. 35.

<sup>49</sup> *Фуко М.* Психиатрическая власть: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году. СПб.: Наука, 2007. 450 с.

сегодня, в эпоху неопределенности, виртуальной реальности, дезинформации, постчеловека<sup>50</sup>, может представляться сомнительным. С ростом информационной нагрузки количество психических заболеваний становится больше, расширяется сфера психиатрии, список психиатрических заболеваний растет.

Отношение к психической болезни формируется в социокультурной среде. Однако, как правило, психически больным считается человек, чье поведение отличается от нормы, установленной в обществе. Безумие связано с пониманием и общением. Безумие проявляется в искажении способов коммуникации с людьми, поведение становится эксцентричным, необычным для окружающих. Самим же безумцам оно кажется нормальным. Этим демонстрируется то, что они живут в мирах, отличных от мира остальных людей. Но в эти миры можно заглянуть, узнать их устройство, понять душевнобольного, понять смысл его миропроекта.

Миропроjekt, по Л. Бинсвангеру, – это картина переживания мира человеком, складывающаяся из ориентиров его внутренней и внешней жизни. В норме миропроjekt динамичен, но динамичность и текучесть бытия может быть нарушена – тогда человек становится заложником миропроекта, просвет бытия сужается, исчезают спонтанность и свобода, наступает безумие.

Человек должен рассматриваться феноменологически в полноте своего бытия и спонтанности самовыражения. Он обладает естественным потенциалом, который выражает посредством духовного роста. Редуцируя «нежелательные» качества, человек восстает против бесконечности, смертности, непознаваемости, пытается справиться с тревогой перед собственной противоречивостью, перед необходимостью принять в себе природное, социальное и трансцендентное начала, перед экзистенциальным ужасом.

---

<sup>50</sup> Лекторский В.А. Неопределенность и риск как условия человеческого бытия // Мир человека: неопределенность как вызов / Отв. ред. Г.Л. Белкина. М.: ЛЕНАНД, 2019. С. 83.

В начале XX в. произошло сближение психиатрии и философии, поскольку возник интерес понять феномен безумия, а не просто описать его в медицинских терминах. Ранее безумие относилось исключительно к сфере психиатрии, но описательный подход не давал должного понимания переживаний опыта безумия.

В данной работе мы не придерживаемся ни психиатрического подхода, ни подхода эго-психологии. Мы рассматриваем феномен безумия в контексте интересубъективности, и это значит, что сама формулировка термина безумия может быть расширена. Например, если в классическом подходе за рамками исследования безумия остается аутизм, то в контексте проблемы интересубъективности его рассмотрение могло бы быть также возможным.

Безумие случается только там, где есть Другой. Сам субъект не может распознать безумства, это отличает его от иных экстраординарных состояний, например творческого экстаза. В безумии не только утрачивается связь с внешним Другим, но и происходит нарушение внутренней диалогичности.

Л. Бинсвангер редко использовал понятие «интерсубъективности», отдавая предпочтение хайдеггеровским формулировкам «Мы-бытия», «бытия-с», «единения в любви». Введение понятия «интерсубъективности» стало возможным исходя из анализа идеи интенциональной направленности субъекта на Другого субъекта, с учетом опоры Л. Бинсвангера на феноменологию Э. Гуссерля, который и ввел данное понятие. На основании скрупулезного анализа, представленного в III главе, было принято решение об адекватности данного термина.

Мы считаем, что, вероятно, способность к интересубъективности может быть заблокирована либо – как целостность – она может быть фрагментирована. В безумии человек может тотально выпасть из интересубъективности, а может использовать лишь частичные стимулы к ее установлению. Какие именно аспекты интенциональности к интересубъективности будут реализованы субъектом, вероятнее всего, зависит от особенностей индивидуального миропроекта.

При безумии, теряя контакт с внешним, человек погружается в мир собственных иллюзий. Однако субъект структурируется в диалогичности, в интерсубъективном контакте. Дисбаланс, заключающийся как в отказе от внешнего, так и в отказе от внутреннего, от исследования внутренних импульсов, и тотальная опора на внешнее, «внешний разум», является безумием. Таким образом, безумием является соскальзывание на крайнюю точку и невозможность произвольно изменить это. Рассматривая феномен с данной точки зрения, можно заключить, что противоположным безумию будет сохранение диалогичности, интерсубъективного контакта, который, в свою очередь, подразумевает собственную субъектность и внутреннюю диалогичность.

## **§ 2. Безумие в поле философии и психиатрии**

Просветительская традиция опиралась на идеи о том, что человек по своей природе разумное существо, он рационален и способен критически мыслить. Эти способности человека развиваются в процессе эволюции, его же нерациональное, «животное» начало с развитием разума «окультуривается». Конец XIX в. – начало XX в. ознаменовались крахом просветительской традиции и культа разума.

Научная рациональность, занимавшая ведущее место в науке и философии, столкнулась с вызовами научных открытий, которые ставили под сомнение ее определяющую роль. Исследования в точных науках показали, что явления, считавшиеся ранее строго детерминированными внешними законами, могут быть относительными и зависеть от интенциональности субъекта.

Вместе с этим общество столкнулось с глобальными угрозами, порожденными рассудочной и расчетливой деятельностью разума. События XX в. показали, что, следуя исключительно логике разума, можно лишиться таких человеческих свойств, как сострадание, совесть и здравомыслие.

Картезианский поворот во многом определял субъекта как изолированную сущность, кроме того, декартовское “*cogito ergo sum*” предопределяло главенство рационализма в описании субъекта, что выдвигало свойство разума на первый план. Человек называется разумным, в этом заключается его уникальность и сила.

Разум, однако, не только не является определяющим человеческим качеством, но он способен впасть в забвение, уступая место иному. Человек не знает, что он спит, пока не проснется<sup>51</sup>. Вопреки историческим примерам, которые отражают ограниченность человеческого разума, очерчивают его пределы и демонстрируют наличие других сил, воздействующих на становление и бытие человека, научная парадигма заняла лидирующие позиции, вытесняя из поля исследования все, что могло бы относиться к области «неразумия».

Развенчание идеала разумности привело к обращению философов к проблеме не-разума, неразумия, иррациональности, безумия. Произошло сближение философии и психиатрии, породившее несколько философско-психологических/психиатрических подходов к изучению проблемы безумия, с целью расширить понимание сущности и уникальности человека как вида и феномена человеческого бытия.

В философии XVIII, XIX и XX вв. разум и безумие рассматриваются в качестве противоположностей. Предполагается, что безумие может быть постигнуто посредством разума, а разум определяется отсутствием безумия. И если топологическое разграничение разума и безумия меняется в зависимости от интерпретативных стратегий, то их взаимосвязь тем не менее остается крепкой. Разум и неразумие/безумие всегда представляются как неравное единство. Разум исключает непостижимое, но стремится познать абсолютное. В этом его абсурдность и противоречивость.

---

<sup>51</sup> Гиренок Ф.И. Фуко и Деррида: спор о природе безумия в философии Декарта // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 4. С. 42–54.



Постепенно разум стал категорией, не имеющей четких границ, а человек перестал рассматриваться как существо рациональное. Если раньше разум представлялся как некоторое законченное качество или свойство, то в контексте данной работы разум предполагает диалогичность субъекта. Устанавливать связи, мыслить, помнить человек способен только во внутренней диалогичности, т.е. когда его самость была выстроена через интересубъективное взаимодействие. Шопенгауэр ближе продвигается к этой мысли, и, начиная с Ницше, разум не рассматривается более как монада.

Экзистенциальный анализ Л. Бинсвангера способствовал радикальному повороту в осмыслении опыта безумия и дал импульс развитию философской антропологии, феноменологической психиатрии и экзистенциального анализа. Безумие не изолируется более как маргиналия, а изучается как феномен исключительно человеческого бытия. Через исследование опыта безумия открывается доступ к расширенному рассмотрению понятий времени, интересубъективных отношений, реальности.

Для понимания сути и значимости идей Л. Бинсвангера необходимо рассмотреть, как его концепции переплетались с современными ему исследованиями различных форм безумия. Несмотря на большое количество исследователей в различных философских направлениях, мы выбрали нескольких авторов. У З. Фрейда Бинсвангер заимствовал метод работы с пациентами и концептуальную модель психического аппарата. М. Фуко развивал идеи Бинсвангера в ранних феноменологических исследованиях, что оказало влияние на дальнейшее развитие его представлений о безумии. Ж. Лакан важен нам по причине его особого подхода к отношениям субъекта с Другим как значимого фактора безумия. Эти авторы пользовались различной методологией и терминологическим аппаратом. Мы постарались выделить те тезисы их теорий, которые имеют значение для формирования логической связи между проблемой безумия и проблемой интересубъективности.

### *§ 2.1. Введение бессознательного в психиатрический дискурс*

В антропологической философии со времен Ницше зародился интерес к теневой стороне человеческой природы. Ф. Ницше противопоставляет разумное и безумное, аполлоническое и дионисийское, меру и безмерность. Разум чужд жизни, потому что склонен все структурировать и противостоит инстинктам. Разум подменяет истинную жизнь, проявлением которой является искусство.

З. Фрейд был одним из первых, кто, не отрицая значительной роли разума, отверг представление о том, что лишь к нему сводится психика человека и лишь в нем заключается человеческая уникальность. Он пересмотрел представление о человеке как исключительно разумном существе. Если просветители пытались понять человека посредством его разума, то Фрейд обратился к иррациональной стороне человеческой природы.

По З. Фрейду, человек всегда находится на грани рационального и иррационального. И хотя философ не отказался от просветительской идеи об уникальности человеческого разума, его внимание смещается на то, что человек не определяется только разумностью, рациональностью, сознательностью. Фрейд продемонстрировал это в созданной им модели психики, где основное место занимает бессознательное.

Фрейд считал, что сознание и разум возникли у человека в результате экстремальной ситуации. Разум был необходим человеку, чтобы спастись. Но он также заметил, что над сознанием преобладает бессознательное, которое играет более значимую роль в жизни человека, не всегда может контролироваться разумом и лежит за его пределами.

З. Фрейд совершил попытку выхода за пределы разума, он указал на существование бессознательного – то, что воздействует на человека и проявляется вне его разумной деятельности. Фрейд одним из первых отошел от психиатрического понимания безумия. Он попытался вступить в диалог с безумием. Его готовность пойти навстречу безумию схожа с движением в этом направлении Ф. Ницше.

Резонируя с философией Ф. Ницше и А. Шопенгауэра, З. Фрейд обозначил в качестве главного отличия человека от животного не его разум, а его способность воображать.

В бодрствующем состоянии человек связывает мысли, присоединяя к ним также бессознательный материал, скрывающийся за сновидениями. «Сновидение – это мышление, продолженное в состоянии сна»<sup>52</sup>. Сновидение является полноценным психическим актом, в основе которого лежит неудовлетворенное желание. «Мышление есть ведь не что иное, как замена галлюцинаторного желания»<sup>53</sup>. Это желание сталкивается с желанием цензуры психического гомеостаза, и поэтому первое и второе желания, сталкиваясь, реализуются в искаженном виде, посредством смещения прямых связей, что превращает логическую цепочку в абсурдное видение.

Подобный процесс происходит не только во сне. Человек может импульсивно или бессознательно совершать поступки, рационализируя их определенным образом, но имея в виду реализацию скрытого от сознания желания.

В сновидении, однако, есть только настоящее время, а мысли предстают в виде образов. Это объединяет сновидение с некоторыми видами безумия. «Человек, оказывается, поступает безотчетно, но соотносясь с резонами разума. Его психика – просто огромное вместилище полуосознанных тревог, вязких страхов. Достаточно пустячного повода – и ужас охватывает все существо человека»<sup>54</sup>.

Психоанализ никогда не был исключительно клинической областью исследования. Концепции психоанализа всегда исходили из медицинской области и перемещались в философскую, социальную и прочие. Например, теория неврозов Фрейда начиналась с его неврологических исследований, а позже проникла и в философскую антропологию и культурологию, теория

---

<sup>52</sup> Фрейд З. Толкование сновидений / Пер. с нем. Я. Когана. СПб.: Азбука: Азбука-Аттикус, 2019. С. 421.

<sup>53</sup> Там же. С. 432.

<sup>54</sup> Гуревич П.С. Разум на приеме у психиатра. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. С. 163.

объектных отношений также начиналась с клинического наблюдения за детьми, сегодня теория объектных отношений, наряду с интерсубъективным психоанализом, – одна из основ психосоциологии, социальной и политической антропологии и других социальных наук.

«Фрейд еще из последних сил пытался остаться в рамках онтологии XIX в. Формально ему это удавалось, но лишь на первых порах. Уже его вторая и третья теории психического аппарата – гипотеза об инстанциях Я, Оно и Сверх-Я и постулирование наряду с инстинктом жизни влечение к смерти – полностью разрушали представления обыденной психологии»<sup>55</sup>.

До XIX в. психология существовала в русле философии и не выделялась как отдельная дисциплина. Возможно, именно Зигмунд Фрейд внес определенный вклад в это разделение. Его приверженность научной методологии быстро стала одним из основных пунктов в разногласиях между психоанализом и феноменологической философией. Хотя З. Фрейд был полностью убежден в том, что его метапсихология может служить основой для философской мысли (а также для всех гуманитарных исследований), Мартин Хайдеггер был потрясен использованием сциентизма в качестве средства для понимания смысла человеческого существования. М. Хайдеггер настаивал, что именно философия лежит в основе нашего понимания любого бытия вообще. Однако дальнейшие исследования показывают возможность взаимодополняющей связи между мировоззрениями Фрейда и Хайдеггера, которая позволяет получить более полное понимание человека в целом<sup>56</sup>.

Предположение, что бессознательные процессы являются просто физиологическими, понятно с точки зрения психологии XIX в., когда оно было предложено Францем Brentano или Уильямом Джеймсом. В настоящее время эта идея устарела, субъективный разум можно понять не только путем описания общих механизмов, но и путем понимания его единичных и несводимых аспектов. Роберт ван Гулик утверждает: «Феноменальный опыт –

---

<sup>55</sup> Руднев В.П. Энциклопедический словарь безумия. М.: Гнозис, 2013. С. 527.

<sup>56</sup> Askay R., Farquhar J. Of Philosophers and Madmen A disclosure of Martin Heidegger, Medard Boss, and Sigmund Freud. Amsterdam; New York; N.Y.: Rodopi B.V., 2011. P. 131.

это не просто последовательность качественно выделенных чувственных идей, но, скорее, организованный когнитивный опыт мира объектов и нас самих как субъектов в этом мире»<sup>57</sup>. Понимание и другие связанные виды возникающих психических состояний и процессов очень часто, если не всегда, отягощены отчетливым феноменальным характером, который не является сенсорным и по своей сути включает интенциональное содержание того, что понимается.

«Размышляя об онтологической природе человеческого бытия, способ изучения человеческого существа – это погрузиться в то существо, которое вы надеетесь познать, что является полной противоположностью объективации. Понимание вовлекает людей в то, как они живут в мире, их способы существования в этом мире. И это невозможно изучить издалека; это можно понять, только войдя в их способы существования и отношений. Разве это не подходящее описание современного психоанализа?»<sup>58</sup>

Этот примат опыта в познании Другого и есть подход к пониманию человека, который следует из феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Попытка сформулировать невыразимое и осознание аналитиком собственного опыта пациента составляют способ отношения, который нельзя измерить никакими объективистскими методами. Практика психоанализа представляет собой альтернативное мировоззрение, основанное на убеждении, что человеческий опыт нельзя понять в объективных терминах.

Вслед за З. Фрейдом, швейцарский психиатр Людвиг Бинсвангер для понимания патологического мира душевнобольного предложил метод экзистенциального анализа, основанный также на идеях онтологии М. Хайдеггера и феноменологии Э. Гуссерля. С этого момента безумие

---

<sup>57</sup> Giampieri-Deutsch P. Psychoanalysis: Philosophy and/or Science of Subjectivity? Prospects for a Dialogue Between Phenomenology, Philosophy of Mind, and Psychoanalysis // *Founding psychoanalysis phenomenologically. Phenomenological theory of subjectivity and the psychoanalytic experience.* Heidelberg: Springer, 2012. P. 91.

<sup>58</sup> Summers F. Psychoanalysis, the Tyranny of Objectivism, and the Rebellion of the Subjective // *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies.* Int. J. Appl. Psychoanal. 2012. Vol. 9. No. 1. P. 40.

становится предметом исследования экзистенциальной психологии, феноменологической психиатрии и философской антропологии.

### ***§ 2.2. Безумие: феноменологический подход Людвиг Бинсвангера***

Л. Бинсвангер уходит дальше З. Фрейда в своей антропологии, утверждая, что человек – больше, чем существо, заброшенное в круговорот жизни и смерти, он может смотреть в лицо своей судьбе, судьбе человечества, он не только подчиняется силам жизни, но может и влиять на них, меняя свою судьбу. Душевное здоровье и болезнь и являются отражением этой дуальности бытия – принятие данного и индивидуальный выбор.

Метод экзистенциального психоанализа Людвиг Бинсвангера опирается на онтологию Мартина Хайдеггера, его подход к изучению безумия лишен натурализма, исходит из онтологических оснований человека и его бытия-в-мире. В этом его основное отличие от психоанализа Зигмунда Фрейда. И хотя в основе экзистенциального психоанализа лежит идея о бессознательном и психоаналитическая модель интерпретации, безумие понимается как способ бытия в мире, рассматривается шире, чем набор инстинктивных, физиологических и психологических факторов. Безумие – нечто предшествующее им.

Л. Бинсвангер, вслед за С. Кьеркегором, определяет безумие как переход от свободы к несвободе. Душевнобольной живет в мире, отличном от мира других. Но в него можно заглянуть, узнать его устройство, понять душевнобольного и смысл его миропроекта.

Феноменологический подход Бинсвангера к работе с душевнобольными пациентами оказал значительное влияние на развитие антипсихиатрии и экзистенциального анализа. Швейцарский философ пришел к выводу, что излечение от безумия невозможно без понимания мира пациента. Он предложил отказаться от интерпретации идей пациента, исходя из психологических теорий, как это делал З. Фрейд, и исследовать, в каком мире

пребывает пациент, каким он ему представляется. Только через это понимание симптомы помешательства могут приобрести смысл.

Экзистенциальный психоанализ рассматривает человека как единство. Бинсвангер отрицает в своем анализе все, что может фрагментировать человеческую реальность, и отвергает распространенное в психологии противопоставление субъекта и объекта, человека и его мира, меня и не-меня. Для швейцарского философа единство лежит в основе всех измерений присутствия человека в мире.

Тема целостности и единства ложится в основу антропологии Бинсвангера. Человека не следует рассматривать как единое целое после ряда предварительных синтезов: он не иерархия структур, вписывающихся друг в друга, но радикальное единство всех эмпирических форм его существования. Единство человека нужно искать и находить на уровне его существования, т.е. его бытия-в-мире.

В отличие от классической психиатрии, Л. Бинсвангер первым пришел к тому, чтобы рассматривать психопатологию через перспективу свободы и истины. Патологическая вселенная пациента рассматривается с точки зрения форм его свободы и того, как его радикальная свобода проецируется в ту или иную форму существования. Мир, которому открывается существующий субъект, устанавливается по отношению к миру объективной полноты, которому открывается межчеловеческое сообщество субъектов.

Феномен сумасшествия, по Бинсвангеру, в полном смысле этого слова заключается в смещении Эго с прежнего положения, субъекта настигает новый, неотвратимый, неизвестный и сверхъестественный «закон». Бинсвангер ссылается на описание начинающегося психоза у Достоевского, в качестве примера его неклинического возникновения<sup>59</sup>.

Бинсвангер пишет о существующем противопоставлении естествознания и феноменологии, главным различием которых является то, что естествознание

---

<sup>59</sup> *Binswanger L. Über Phanomenologie // Binswanger L. Ausgewählte Werke. Band 3: Vorträge und Aufsätze. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 48.*

имеет отношение к реально существующим вещам или процессам природы, а феноменология, с другой стороны, к явлениям, видам или формам сознания, которые не принадлежат природе, но имеют бытие, которое можно постичь «в прямом видении».

Бинсвангер считает, что субъект схватывает акт внешнего восприятия не во внешнем восприятии, а во внутреннем, во внутреннем чувстве, во внутреннем опыте или интроспекции. Натуралист же рассматривает акт внешнего восприятия как естественный процесс, как реальное явление, реальную функцию в психическом организме. «Феноменология, хотя сама по себе является научной доктриной, возвращает к очень простому созерцанию явлений, учит принимать только то, что мы действительно видели, и остерегаться смешивать то, что мы видели, с любой теорией, как бы хорошо она ни была обоснована. <...> Восприятие нигде не дано непосредственно без субъекта, осуществляющего его, феноменолог не скажет “в восприятии есть объект”, он скажет: “Я интенционально направлено на объект”. Воспринимаемый объект называется перцептивно предполагаемым, подразумеваемым. Мир объектов, которые могут быть схвачены или схвачены сознанием вообще, называется интенциональным миром, миром интенциональных объектов»<sup>60</sup>.

Бинсвангер приходит к заключению, что психопатология и феноменология нуждаются друг в друге для более целостного понимания психических процессов. В основе психопатологии лежит прежде всего восприятие окружающих, восприятие Другого или чужого Я, гораздо реже своего. Объект исследования должен быть схвачен не внутренним чувством или самоанализом, а способом восприятия. Но восприятие других есть также своего рода «внутреннее» чувственное восприятие, с помощью которого субъект непосредственно схватывает явление чужой души, как считал Шелер<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> *Binswanger L. Uber Phanomenologie // Binswanger L. Ausgewahlte Werke. Band 3: Vortrage und Aufsätze. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 60.*

<sup>61</sup> *Ebd. S. 66.*



Базовые понятия феноменологии необходимы для того, чтобы суметь уловить сущность человека и зафиксировать ее феноменологически.

Суть феноменологического рассмотрения психопатологических явлений состоит в том, что они никогда не рассматриваются в качестве изолированных явлений, но всегда происходящих на фоне Эго человека, т.е. как выражение или проявление человека. Бинсвангер пишет, что в конкретном явлении человек дает информацию о себе, и наоборот, через явление можно увидеть человека.

Естественнонаучный подход интегрирует внешнее восприятие в процессы ощущения, ассоциации и воспоминания, которые из него выводятся, и приводит их в связь с психологическими, нейрофизиологическими и другими теориями. Феноменологический же подход разбивает восприятие на характеристики отношений между воспринимающим субъектом и воспринимаемым, что дано внутреннему восприятию и может быть найдено при углубленном исследовании субъектом самого себя.

Л. Бинсвангер считал, что невозможно ничего понять о безумии, относясь к сумасшедшему как к невовлеченному, т.е. как к внешнему объекту<sup>62</sup>. Неизбежную основу психиатрии составляет Dasein.

«Кто должен быть признан психически или эмоционально больным, решается психопатологией и психиатрией, но каким образом психически больной человек отличается как человеческое существо от здорового человека, может быть показано только анализом существования (бытия) и сказано на языке, адекватном человеческому существованию (бытию). Таким образом, анализ бытия (Dasein) реализует задачу, которой так долго пренебрегала психиатрия и которая особенно актуальна в эпоху психотерапии, а именно – узнать о его фактической основе. Но было бы и остается ошибкой полагать, что взгляд психиатра на всю психиатрию как на науку найдет в этом свою достаточность»<sup>63</sup>.

---

<sup>62</sup> *Binswanger L. Der Mensch in der Psychiatrie // Binswanger L. Ausgewählte Werke. Band 4. Herausgegeben und bearbeitet von Alice Holzhey-Kunz. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 58.*

<sup>63</sup> *Ebd. S. 61.*

До тех пор пока психиатрия не осознала, что ее подлинной основой является человеческое существование как бытие-в-мире, как считал Бинсвангер, она вынуждена будет оставаться конгломератом разнородных научных концепций понимания и методов, возникших исключительно из научной парадигмы.

Истинная встреча психотерапевта и больного будет заключаться в возможности терапевта открыться миру пациента. Чтобы пациент вернул себе способность быть самим собой, смог открыться своему существованию, ему необходимо показать, что он пока в своем мире закрыт. Однако, в отличие от психоаналитических методов Фрейда, психотерапевт не будет объяснять историю жизни пациента в соответствии с какими-либо учениями и категориями и вообще не будет облекать ее в теоретические термины, такие как принцип удовольствия или реальности, Эго, Ид и Суперэго, сексуальные и агрессивные влечения, скорее он классифицирует историю жизни пациента с точки зрения ее экзистенциальных структур и будет исследовать историю структурных изменений. Это означает, что психотерапевт действует как активный участник на сцене мира психически больного, его языка и его символики, для того чтобы постепенно вернуть их к языку и миру естественного опыта<sup>64</sup>. Таким образом, анализ Dasein будет психотерапевтически эффективен только в той мере, в какой эта встреча возможна и со стороны пациента.

Что касается вопроса о дихотомии гениальности и безумия, Бинсвангер видит различие между сумасшедшим и поэтом в том, что в безумии ужасное становится судьбой, сводит его существование к «чистой способности к страданию и безграничной узкой стадии ужаса»<sup>65</sup>, полностью помещая его в когти страха и, таким образом, в царство бредового опыта, в то время как существование поэта экзистенциально-аналитическо-коммуникативное, оно входит в узкую стадию ужасного, в способность к страданию и страху, но в то

---

<sup>64</sup> Ebd. S. 70.

<sup>65</sup> Ebd. S. 70.

же время сохраняет свободу, из него также есть доступ к необъятности возможностей своего существования, к общей структуре своего существования, т.е. существует возможность вернуться к естественному опыту.

### **§ 2.3. Анализ сновидения как явления проекта бытия**

Если вопрос разума волновал философов со времени Античности, то проблеме безумия уделялось несколько меньшее внимание. Мишель Фуко подробно описал отношение к безумию в европейской культуре, которое понималось как психиатрическое заболевание и социальное отклонение.

М. Фуко развивает концепцию «безумия» как исключенного неразумия. В классическую эпоху разум ограничил все рациональное и все иное исключил в сфере неразумия, лишив тем самым его возможности быть выраженным. «М. Фуко полагал, что само понятие безумия имеет историческую, смысловую наполненность. По его мнению, шизофрения – это клеймо, которым общество метит тех, кто вышел за грань общественных предустановлений. Таким образом, шизофреникам присваивают такой диагноз насильственно»<sup>66</sup>. Французский философ вышел за пределы психиатрического понимания безумия. Его интересовал вопрос власти разума над безумием, отчужденности безумия не только обществом, но и самим «безумным». Разум вытесняет неразумие, исключает его, стремится избавиться от него, чтобы стать единственной истиной.

Феноменологический интерес М. Фуко к проблеме безумия связан с работой Л. Бинсвангера «Сон и существование»<sup>67</sup>. Как отмечает Е. Бассо, к моменту написания предисловия к работе «Сон и существование» Фуко уже был знаком со всеми доступными работами Бинсвангера, а также с работами германоязычных психологов, психиатров и антропологов касательно

---

<sup>66</sup> Гуревич П.С. Безумец как исчадие гена // Психология и психотехника. 2015. № 6 (81). С. 548.

<sup>67</sup> Foucault M. Binswanger L. Dream and Existence. Seattle: Review of Existential Psychology and Psychiatry, 1986. 116 p.

феноменологической психопатологии<sup>68</sup>. Этот период завершился его работой «Психическая болезнь и личность»<sup>69</sup>. Однако М. Фуко не опубликовал сборник статей, посвященных Л. Бинсвангеру, а первой своей работой предпочитал считать «Историю безумия в классическую эпоху»<sup>70</sup>.

Интерес Фуко к идеям Бинсвангера был обусловлен в первую очередь феноменологическим подходом к безумию. В отличие от распространенного натуралистического подхода, безумие рассматривается как «проект», а не как болезнь. В предисловии к «Сну и существованию» Фуко представляет антропологический проект, который поддерживает экзистенциальный анализ, и противопоставляет его всем формам психологического позитивизма<sup>71</sup>.

Вслед за М. Мерло-Понти, М. Фуко рассматривает ограничения медицинского подхода к психическим заболеваниям. Для понимания безумия необходима переориентация психологии и психиатрии на онтологические основания, антропологически ориентированный ракурс исследования этого феномена.

В своих ранних работах, относящихся к феноменологическому периоду, Фуко рассматривает психическую болезнь как «одну из форм опыта»<sup>72</sup>, следуя за Бинсвангером, который связывает психическое заболевание с модусом бытия-в-мире, состоящим из экзистенциальных априори.

М. Фуко подчеркивает значение миропроекта в основе бытия, определяя его как «...совокупность импульса к бытию... исходное отношение к самому себе, к сущему, миру и другим»<sup>73</sup>.

Человеческое существование включает в себя бесчисленные возможности бытия, и суть человека заключается именно в этой свободе, радикальной. По

---

<sup>68</sup> Basso E. Foucault entre psychanalyse et psychiatrie “Reprendre la folie au niveau de son langage” // Archives de Philosophie. 2016. No. 79. P. 27–54.

<sup>69</sup> Фуко М. Психическая болезнь и личность. СПб.: Гуманитарная академия, 2010. 320 с.

<sup>70</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ Москва, 2010. 698 с.

<sup>71</sup> Basso E. A propos d'un cours inedit de Michel Foucault sur l'analyse existentielle de Ludwig Binswanger (Lille 1953–54) // Revue de synthese. 2016. T. 137, 6 serie. P. 199.

<sup>72</sup> Власова О. Рождение фукианского метода: эпистемология/феноменология, психология, психиатрия // Логос. 2019. Т. 29. № 2. С. 25.

<sup>73</sup> Basso E. A propos d'un cours inedit de Michel Foucault sur l'analyse existentielle de Ludwig Binswanger (Lille 1953–54) // Revue de synthese. 2016. T. 137, 6 serie. P. 138.

мнению М. Фуко, для понимания психопатологии важно, что эта свобода подразумевает прежде всего, что каждая возможность существования включает в себя, помимо проекта мира, проект самого себя.

Как отмечает М. Фуко, животный организм дан сам себе в неповторимости своего созидательного замысла, человеческий же субъект всегда должен отдавать себя самому себе в бесконечности своих возможностей бытия. Более того, именно эта свобода открывает человека истине, что делает возможным для него открытость бытию, посредством которой, согласно М. Хайдеггеру, определяется доступ к истине. В то время как животное как организм, заключенный в свои структуры, никогда не составляет ничего, кроме мира, по отношению к его функциональным категориям, человек как проявление бытия может идти к миру, раскрытому в его истине.

Цель экзистенциальной психопатологии, по мнению Фуко, состоит как раз в том, чтобы освободить представление о человеке от ограничений, налагаемых на него его органической природой, придать человечеству в целом значение, радикально отличное от того, которое на уровне натуралистической рефлексии придают рефлексам, поведению, воспринимать его как единство, из которого возможна открытая свобода в отношении истины. Это определенно выходит за рамки натуралистического горизонта.

В идеях Бинсвангера Фуко признает радикальное изменение стандартов понимания психических заболеваний.

Для М. Фуко проблема безумия была центральной. В период интереса к феноменологии и экзистенциальному анализу он расширил идеи швейцарского психиатра Л. Бинсвангера, предложил оригинальный взгляд на роль сновидения в работе воображения и формировании безумия.

Мишель Фуко в работах, относящихся к феноменологическому периоду, предполагает, что безумие можно понять посредством сновидения<sup>74</sup>. Но его подход значительно отличается от психоаналитической теории сновидения

---

<sup>74</sup> Цветкова О.А. Человек сновидящий в феноменологии безумия Мишеля Фуко // Идеи и идеалы. 2022. Т. 14. № 1. Ч. 1. С. 100–116.

Зигмунда Фрейда. Он развивает идеи экзистенциального анализа Людвига Бинсвангера, отказываясь от натурализма и считая, что безумие не только можно понять, но что для излечения психической патологии это совершенно необходимо. Постичь безумие возможно через прояснение миропроекта человека. В сновидении миропроjekt проявляется особенно отчетливо, а сновидческая деятельность не прекращается, даже когда человек бодрствует.

М. Фуко считается одним из виднейших исследователей проблемы безумия в истории философии. Несмотря на значительное влияние идей Л. Бинсвангера, М. Фуко движется от феноменологии к структурализму. Главным образом, следуя логике французского философа, безумие проявляется через язык, а значит, во взаимодействии с Другим. Подход Фуко подразумевает безумие как конструкт, продукт культуры.

#### ***§ 2.4. Понимание и Другой при психозах***

Экзистенциальный психоанализ Л. Бинсвангера можно соотнести с психоанализом Ж. Лакана, поскольку там особая роль отводится исследованию субъективности, интересубъективности, формированию Я и Другого.

Лакановский психоанализ в гораздо большей степени опирается на философские разработки, по сравнению с рядом интересубъективных концепций современного психоанализа. Кроме того, Лакан отводил особое место исследованиям психозов.

В экзистенциальном психоанализе Бинсвангера и в психоанализе Жака Лакана особое значение приобретает интенциональность субъекта, феномен понимания и интересубъективности в становлении субъекта. Оба этих направления задают специфический ракурс рассмотрения субъекта.

Структурная фаза конституирования субъективности, введенная Жаком Лаканом в психоанализ, – стадия зеркала. Опираясь на опыт психологии развития, он феноменологически перечитывает фрейдистскую концепцию нарциссизма. Иллюзия Нарцисса, влюбленного в собственное отражение, структурирует Эго на этапе между шестью и восемнадцатью месяцами.

Сначала ребенок не сравнивает отражение своего тела с образом Другого, но принимает образ Другого за свое собственное Я. Будь то похожий человек или собственное отражение в зеркале, ребенок вынужден узнавать себя путем отождествления в образе, приходящем к нему откуда-то еще. Так, человеческая идентичность конструируется за счет сущностного отчуждения. Этот первый опыт навсегда вписывает Эго и его объекты в регистр воображаемого, характеризующийся соперничеством, ревностью и агрессивным напряжением между Эго и Альтер-Эго.

Лакан также выдвигает постулат о том, что основы идентичности субъекта будут заложены через построение идеала себя. Таким образом, зеркальный образ является предвосхищением будущей силы индивида, которая будет представлять собой цель, которую индивидуум должен достичь, подталкивая субъекта, который еще не является полностью единым, к тому, чтобы стать этим представлением. Это идеальное Я никогда не перестанет оказывать влияние на индивидуума, который никогда не будет в состоянии достичь его. Образ целостного тела, в то время как реальное тело все еще воспринимается как фрагментированное, порождает первоначальное напряжение, которое никогда не будет разрешено.

Впоследствии Лакан развил важный аспект стадии зеркала, введя в нее размышление о роли «Другого». В опыте архетипической стадии зеркала ребенок не один перед зеркалом, его несет один из родителей, особенно мать, которая указывает ему физически и вербально на его собственный образ. Во взгляде и в словах этого другого, точно так же, как и в собственном образе, ребенок удостоверится в своем единстве. Ребенок перед зеркалом сначала узнает другого, взрослого рядом с ним, который говорит: «Смотри, это ты!», и так ребенок понимает «Это я».

Зеркальный образ (Идеал Я, прототип Я, чем человек хочет быть для Другого) служит моделью конституирования Я субъекта, окончательно освещая смешение воображаемого другого (подобного, «маленький другой»), с которым

предстоит встретиться субъекту, и «Большого Другого» (сокровище означающего), который является реальным двигателем структуры Эго.

Лакан рассматривает стадию зеркала не столько как необходимую стадию в развитии ребенка, сколько как основу для конституирования субъекта, разделенного между Я-субъектом бессознательного и Я-инстанцией, относящейся к образу и отношению к Другому.

Лакан рассматривает человека как «субъекта» языка<sup>75</sup>. Он отмечает, что психотик является заложником языка. Из-за неспособности символизировать его речь является цепочкой означающих лишённых точки пристежки, поэтому часто его речь прерывиста. Психотик использует слова как вещи. Его речь также характеризует присутствие бреда, который рассматривается как защита от распада борромеева узла, связующего реальное, воображаемое и символическое, – бред становится на место нехватки символического.

Ж. Лакан ставит акцент на том, что именно в речи проявляется психоз. Речь демонстрирует то, как субъект размещает себя в ней. При этом речь всегда подразумевает взаимодействие с Другим. И кажется, что замещение символического воображаемым в речи отражает замещение реального (Другого) воображаемым (воображаемым другим). И это помогает удерживать структуру от распада. Но в то же самое время Другой всегда будет присутствовать в речи.

Ж. Лакан утверждает, что бессознательное структурировано подобно языку. Он особое внимание уделяет речи анализанта. Речь, по сути, является предметом психоаналитического исследования, а говорящий – субъектом психоанализа. Каждый субъект отличается присущей ему языковой манерой. Таким же образом отличается психотический субъект, речь которого может казаться «бессмысленной» и хаотичной.

Психотик отличается прерывистостью речи (его речь построена как сновидение невротика), замещением желания экраном фантазма, слабым Я и

---

<sup>75</sup> Лакан Ж. Семинары. Психозы (1955–1956). Кн. 3. М.: Гнозис, 2014. 432 с.



наличием бреда и галлюцинаций из-за замещения символического воображаемым.

Р. Якобсон, исследуя связь языка и бессознательного, описывает два типа афазий – нарушение отношений смежности и нарушение отношений сходства в речи. Если субъекту доступна возможность передачи сообщения Другому посредством метафоры или метонимии, можно предположить отсутствие у него афатических нарушений. (Как правило, они проявляются как «словесная крошка» или как эксцентричная реакция на речь Другого.)

Представляется, что афатические нарушения могут быть связаны с процессами «сгущения» и «смещения».

Поэзия может быть описана как гипертрофированная способность к использованию метафор и метонимий на разных уровнях – слов, слогов, и может представлять как противоположный полюс движения маятника по амплитуде безумия.

Слушание аналитика фокусировано на переход интенциональности речи анализанта от «маленького другого» к «Большому Другому» (терминология Ж. Лакана) и обратно. Но речь человека с шизофренией не направлена на Другого, она обращена к нему же и замкнута на него самого. Нет интерсубъективного контекста Я-Другой. В этом заключается сложность психоаналитического метода в работе с людьми с шизофренией.

Речь человека с шизофренией отличается тем, что в ней странным образом выстроены связи между означающим и означаемым. «Странным» – значит непривычным для слушающего. Предполагается, что в языке есть некоторые «стабильные» структуры, искаженное воспроизведение которых указывает на психоз. Тогда язык выступает в качестве закона.

Мы, разумеется, услышим в речи психотического пациента и персеверации, и словесную крошку, и речевой напор. Но не всегда подобные симптомы будут бросаться в глаза. Шизоафазию, когда речь грамматически правильна, не сразу можно распознать, но на нее будет указывать отсутствие понимания Другого содержания речи человека с шизофренией и, как будто,

отсутствие ожидания его самого, что Другой может его понять. Речь человека с шизофренией замкнута на нем самом, она не обращена к Другому. Его речь не является инструментом intersубъективного взаимодействия, возможно, она является только способом разрядки аффекта, который обречен на неудачу, поскольку истинной разрядки аффекта через речь можно достичь только через понимание Другого.

Можно отметить подход Лакана к психозу в целом как к рядоположенной структуре, наравне с неврозом. Он утверждает, что психоз является не ошибкой в формировании невротической структуры, но равноценной психической структурой.

Данная концепция противоречит психиатрическому и психологическому подходу к психозам и поднимает ряд проблем.

Если психиатрия начиная с конца XIX в. стремится ввести понятие «психического здоровья», нормы, найти медикаментозные способы купирования психотических симптомов, то психоанализ и антипсихиатрия пытаются эти симптомы понять как проявление сингулярности и особый способ бытия-в-мире. И тогда психоанализ Лакана, в отличие от других направлений психоанализа, таких как Эго-психология А. Фрейд, индивидуальная психология А. Адлера или характероанализ В. Райха, можно, например, поставить в один ряд с экзистенциальным психоанализом Л. Бинсвангера, антипсихиатрией Р. Лэйнга и структурализмом М. Фуко.

Развязывание психоза может произойти при столкновении с экзистенциальным вопросом. Бред образуется для компенсации ощущения пустоты, которое может обостриться при взаимодействии с ним. Для решения экзистенциального вопроса необходима работа символического. И именно эта невозможность оголяет ощущение пустоты.

Психотиков зачастую относят к психиатрическим больным, хотя большая часть психотиков адаптирована в обществе. Шизофренический субъект может быть продуктивным творцом в искусстве, науке, литературе.

Жерар Поммье отмечает, что в психозе существуют две позиции – сверхинтегрированная и патологическая<sup>76</sup>. Можно предположить, что все, вне зависимости от структуры, двигаются с одной позиции на другую, подобно движению с шизопараноидной позиции на депрессивную и обратно, по Мелани Кляйн. Патологический сценарий, вероятно, развивается тогда, когда происходит застревание на патологической позиции. Л. Бинсвангер назвал бы это «захваченностью миропроектom», в которой нет ни динамики, ни свободы. Субъект становится заложником своего миропроекта, который выстраивается исходя из желания «Большого Другого».

Движение по этим позициям может быть проиллюстрировано деятельностью шаманов. Р. Белялетдинов в ряде своих исследований пишет о том, что шаманы выполняли функцию психического оздоровления сообщества, намеренно, посредством своих ритуалов, вводя сообщество в психотическое состояние. Отличие шаманов от безумцев в том, что они знают, как перейти из патологической позиции обратно, и делают это сознательно<sup>77</sup>.

Ж. Поммье в своей статье также приводит слова С. Цвейга о том, что «патологично только непродуктивное»<sup>78</sup>. Здесь также можно провести параллель с миропроектom Бинсвангера. В случае Лоллы Восс он демонстрирует то, как, утрачивая сверхпродуктивность (компенсировавшую ее безумие), пациентка оказывается заложницей собственного бреда, что в итоге становится непереносимым для нее, и она кончает с собой. Фрейд в работе «О нарциссизме» также пишет о том, что у больных шизофренией он наблюдал «...две следующие основные характерные черты: бред величия и потеря интереса к окружающему миру (к лицам и предметам)»<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Поммье Ж. Позитивность психоза. URL: <http://freud-lacan.spb.ru/lakanaliya/20-2016-psihoz/zherar-pomme-positivnost-psihoza> (дата обращения: 11.07.2023).

<sup>77</sup> Белялетдинов Р.Р. Биотехнологическое моральное улучшение человека // Человек. 2018. № 6. С. 33–38.

<sup>78</sup> Поммье Ж. Позитивность психоза. URL: <http://freud-lacan.spb.ru/lakanaliya/20-2016-psihoz/zherar-pomme-positivnost-psihoza> (дата обращения: 17.05.2023).

<sup>79</sup> Фрейд З. О нарциссизме // Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. Минск: БелСЭ, 1990. С. 102–127.

Контекст психоза сопряжен с контекстом реальности. При психозе реальность замещается воображаемым. Психотик не отказывается от реальности, но формирует ее по-своему.

Реальное не является объективным, оно рождается во взаимодействии с Другим, т.е. в признании Другого. В таком случае можно считать лишение Другого субъектности признаком психоза.

### **§ 3. Критика натурализма и объективизма психиатрии**

В XX в. объективистский метод принес большие плоды в естественных науках, его применение к гуманитарным наукам основывается на эпистемологической позиции, что ничего неизмеримого не существует, в том числе в исследовании человека. Исключение субъекта из психологии и объективизация в культуре в целом усилили социальный редукционизм, который постулирует отношение к людям как к средству или товару.

Психопатологи часто довольствуются характеристикой безумного переживания как нарушенной функции внимания, восприятия и познания или как расстройства чувства времени.

Объективистская концепция реальности некритически принималась академической психологией в течение почти 100 лет. Объективизм стал догмой, «тиранически навязанным методом исследования человека»<sup>80</sup>.

Когда применяется объективизм в исследовании человека, утрачивается природа человеческого бытия<sup>81</sup>. Американский психоаналитик Фрэнк Саммерс утверждает, что познать человека можно только методом, противоположным объективизации, позволяющим изучить его способ существования в мире. И

---

<sup>80</sup> Summers F. Psychoanalysis, the Tyranny of Objectivism, and the Rebellion of the Subjective // *International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*. Int. J. Appl. Psychoanal. 2012. Vol. 9. No. 1. P. 35–47.

<sup>81</sup> Цветкова О.А. Техно-трансформация человека: исключение безумия // *Достоинство человека: основания, перспективы, угрозы: материалы Всероссийской научной конференции с международным участием (Нижний Новгород, 24–25 апреля 2021 г.): в 2 ч. Ч. 2 / Под общ. ред. А.В. Грехова, А.Н. Фатенкова. Н. Новгород: Изд-во Приволжского исследовательского медицинского университета, 2021. С. 203–210.*

это невозможно сделать издали, это можно понять только через познание его собственного представления о своем существовании и отношениях.

Несмотря на то, что герменевтическая феноменологическая онтология Хайдеггера послужила основным импульсом для взаимодействия феноменологии с психоанализом, М. Хайдеггер критиковал психоанализ З. Фрейда главным образом за сциентизм, игнорирование онтологических оснований бытия человека и разделение бытия-в-мире *Dasein* на психику, тело и внешний мир.

Истинное понимание человека не может измеряться объективистскими методами. Не может быть сознания без мира, и нет осознания мира без сознания, как утверждает Ф. Саммерс<sup>82</sup>. Они даны совместно. В любом опыте мир наделен смыслом. Быть субъектом – значит наделять мир смыслом. Быть человеком – значит относиться к миру, жить в нем, а не просто занимать пространство, как это делает материальный объект. Как показал М. Хайдеггер, человеческое существование никогда не является объектом. Вместо этого “*Da*” в *Dasein* означает способность открываться тому, что дано.

Доктрина психоанализа была понята Фрейдом как надстройка, которая в итоге имеет в качестве своей основы органическую структуру, описанную в его метапсихологической теории. Таким образом, смысл и значение жизни человека основаны на телесных процессах. Согласно Хайдеггеру, такой подход по своей сути игнорировал онтологические характеристики того, что значит быть человеком – другими словами, Фрейд просто не видел «просвета». Как считают английские исследователи Аскай и Фаркухар, З. Фрейд некритически воспринял фундаментальные предпосылки метафизической/эпистемологической традиции, из которой возник психоанализ, – картезианства/кантианства<sup>83</sup>. Самым важным из них было превращение ума в вещь, инкапсулированный объект, содержащий сознание и

---

<sup>82</sup> Там же.

<sup>83</sup> *Askay R., Farquhar J. Being unconscious: Heidegger and Freud // The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 1227–1245.*

бессознательное. Конечным результатом было то, что Фрейд как главный представитель сциентизма исключил бытие.

Хайдеггер преимущественно рассматривал созданную Фрейдом концепцию бессознательного как естественный результат сциентизма. В духе научного мышления Фрейд постулировал «полное объяснение психической жизни» (психоаналитическая история болезни), т.е. непрерывность причинных связей в психической жизни. Поскольку в сознании есть пробелы, Фрейд считал необходимым использовать бессознательное в качестве базовой конструкции для объяснения этой непрерывности. Хайдеггер назвал разделение сознания и бессознательного Фрейдом «фатальным разделением».

По умолчанию предполагается, что психическое заболевание подрывает свободу воли: человек не способен нести ответственность за собственные действия, поскольку не способен выбирать, как ему поступать. Но широко признано, что некоторые психические заболевания не подрывают и не умаляют презумпцию моральной ответственности<sup>84</sup>. Человек, страдающий психическим заболеванием, может быть не настолько ослаблен, чтобы быть недееспособным для морально ответственной деятельности. Иногда психическое заболевание человека может играть нетривиальную причинную роль в его действиях, но при этом он все же может нести моральную ответственность и вину за них.

Подобная критика имеет основание, когда речь идет о радикальном натурализме в медицине и психологии. Однако, чтобы дойти до онтологических оснований в понимании бытия, необходимо трансцендировать за пределы социальных установок и потакания инстинктам, что и предлагает психоанализ.

Современный интерес к безумию обусловлен интересом к феномену человеческого в человеке. Очевидно, если бы человек был только своим телом – он не отличался бы от животного. Но человек способен к трансценденции. Концепция миропроекта Бинсвангера предполагает, что эта трансценденция

---

<sup>84</sup> *Kozuch B., McKenna M. Free Will, Moral Responsibility, and Mental Illness // Philosophy and Psychiatry Problems, Intersections, and New Perspectives. Abingdon: Routledge, 2016. P. 89–113.*

может быть осознанной, осмысленной и волевой. Когда человек начинает рассматривать собственное поведение как продукт болезни, это противоречит сохранению понимания себя как морально компетентного человека, который остается ответственным за себя и свои поступки. Предположение о том, что человек психически болен и что его поведение иногда вытекает из его болезни, не дает решающих оснований для того, чтобы воспринимать себя просто как пациента, а не как человека, который сохраняет свое достоинство перед лицом закона и собственной жизни.

Натурализм часто критикуется за недостаточную целостность в рассмотрении человека. Экзистенциальный анализ основывается на идее, что первично бытие человека. Редуцировать жизнь человека до его влечений и инстинктов – значит лишать его Человеческого.

Безумие – это отказ от трансценденции, самоизоляция в самостоятельно созданном миропроекте, когда и внешнее, и внутреннее – лишь разыгрывание его сценария, а свобода бытия избегается, поскольку предстает как предвестник небытия.

#### **§ 4. Проблема безумия в отечественной философской антропологии**

В начале XX в. произошел радикальный поворот в исследовании темы безумия. Во-первых, философская мысль вернулась к рассмотрению проблемы человека. Во-вторых, внимание по-новому было обращено на неразумие, безумие, иррациональность. Если ранее в европейской философии безумие воспринималось как некоторая патология, которая нуждается в социальной изоляции, что подробно описывает М. Фуко в «Истории безумия в классическую эпоху», то теперь вопрос «изоляции», «отвержения» отошел на задний план, в том числе благодаря работам З. Фрейда и К. Юнга, которые стали рассматривать проявления безумия как символы, скрывающие за собой целые айсберги.

Отечественная философия всегда имела своим объектом человека, особое внимание уделяла его чувственности и страстям, рассматривала разум наравне с иррациональными, аффективными сторонами души. Сегодня это становится особенно актуальным для философской антропологии, когда возродилась тема человека, более не ограниченного одним только разумом, исчерпавшим себя в западной философии. Противопоставление разума чувственности в западной философии привело к началу XX в. к редукции разума к сциентизму, что завело в тупик западную философскую антропологию. Этим отличается и возродившийся на западе интерес к русской философии и психологии.

Например, идеи Ф.М. Достоевского, так же как и идеи Д.С. Мережковского, оказали значительное влияние на развитие психоанализа. Сегодня философия Достоевского выступает в новом свете, его внимание к человеческим страстям и внутреннему миру приобретает особое значение при исследовании темы разума и безумия. Ф.М. Достоевский считал, что возможность познания этих феноменов открывается через познание глубин человеческой души. Любое познание он сводил к познанию человека. В этом смысле он был предвестником современной философской антропологии.

В отечественной философии конца XIX в. – начала XX в. темы чувственности, страстей и души всегда были на первом месте, разделяя пьедестал с разумным началом, как нечто взаимодополняющее, а не взаимоисключающее. Ю.М. Лотман считал, что способность разума мыслить – это способность человека сходить с ума. «Мысль, подлинная мысль есть безумная мысль по преимуществу»<sup>85</sup>.

Современные представители отечественной философско-антропологической школы, например П.С. Гуревич, ставят под сомнение строгую научную рациональность европейской цивилизации. Они отмечают важность изучения человека в его целостности, изучения разнообразия его проявлений, разных модусов его бытия, в том числе эмоциональных и иррациональных проявлений. Натурализм и биологизм, вышедшие на первый

---

<sup>85</sup> Цит. по: Руднев В.П. Новая модель реальности. М.: Изд. дом ВШЭ, 2016. С. 99.



план в изучении человека, рассматривают человека как объект среди прочих, лишая его истинно человеческого. «В состоянии священного трепета, в глубокой молитве или медитации, человек предстает перед нами как существо духовное, а не просто биологическое»<sup>86</sup>.

Отечественным философам (например, П.С. Гуревичу, Ф.И. Гиренку, В.П. Рудневу) ближе феноменологический подход. Главная идея его состоит в том, чтобы не делить человека на свойства, качества. И хотя все время идет речь о том, что безумие – это феномен на границе сознательного и бессознательного, внутреннего и внешнего, переход от внутреннего к внешнему, главным постулатом в основе этого является феноменологическое представление о человеке, проживающем свое психическое, телесное, внутреннее и внешнее одновременно. Человек должен рассматриваться в своей целостности<sup>87</sup>, как одновременно и материальный (биологический) объект, и «обширное поле сознания», не ограниченное временем, пространством или линейной причинностью. И тогда эмоциональные и психосоматические расстройства будут рассматриваться как выражения конфликта между различными аспектами человеческой природы.

Ф.И. Гиренок считает, что безумие – единственный способ остаться «не исчисленным». Быть безумным – говорить на своем языке, быть непоследовательным, быть непредсказуемым. Человек подчиняется своим галлюцинациям, спит наяву. В ночном сне проявляются галлюцинации и безумие человека, которые фоном присутствуют и в бодрствующей жизни, но затмеваются разумом. Сны проявляются в творчестве, игре, когда разум ослабляет свой контроль.

В сингулярной антропологии по-новому понимается значение разума для человека, не являющегося более единственным носителем этой способности. Человек представляется Гиренком как галлюцинирующее существо,

---

<sup>86</sup> *Егорова И.В.* Разволшебствование мира и чувство священного трепета // *Философская антропология.* 2017. № 1. С. 47.

<sup>87</sup> *Гуревич П.С.* Человек как предмет философской антропологии (методологические аспекты) // *Личность. Культура. Общество.* 2001. № 3 (9). С. 52–67.

сновидящее во сне и в бодрствовании. Мысли приходят вне зависимости от желаний, мысли и есть сны. Безумие – это «Темное Сознание», место неупорядоченных галлюцинаций, состояний и страстей, от которых нельзя избавиться с помощью разума. Целостность человека – во взаимодействии интеллектуальной и аффективной его частей<sup>88</sup>.

В русской культуре безумие всегда обладало особым статусом. Безумец считался блаженным, связанным с Богом. Н.Н. Ростова исследует феномен юродства как возможной формы безумия. Она отмечает отличия в концептуальном подходе русской и западной философии к феномену безумия. В русской философии безумие рассматривается через проявление божественного начала в человеке. «Бог ждет от человека безумия»<sup>89</sup>. Кроме того, опираясь на психоанализ, она акцентирует различия в описании безумия через инстанцию Я в западной философии и инстанцию Сверх-Я – в русской. Н.Н. Ростова упоминает это в контексте необязательности Другого, чья роль преувеличена в западной философии, с целью заполнить Другим место Бога в человеке, т.е. не Другой формирует субъекта, а Божественное начало. В данной работе мы опираемся на положение о том, что как Другой формирует субъекта, так и возможность появления Другого возникает только с рождением субъекта. Мы отказываемся от выбора радикальной позиции, считая, что происходят параллельные процессы, присовокупить к которым можно и формирование субъекта через внутреннее Божественное начало. Кроме того, проводя аналогию с философией Л. Бинсвангера, на его языке это формулируется в терминах онтологической предзаданности.

В работах российских авторов по философской антропологии можно выделить три основные темы, сопутствующие исследованию проблемы безумия:

- 1) Человек как неделимая целостность;
- 2) Мышление как граница нормы и патологии;

<sup>88</sup> Гиренок Ф.И. Введение в сингулярную философию. М.: Проспект, 2021. 304 с.

<sup>89</sup> Ростова Н.Н. Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради) / Под ред. Ф.И. Гиренка. М.: МГИУ, 2010. С. 63.

### 3) Интенциональность и создание реальности.

Безумие может быть определено в медицинском смысле как диагноз, набор симптомов, выражающихся в нарушениях в работе психофизиологических систем организма человека, проявляющихся в том числе в его поведении; в юридическом смысле – как неподконтрольное человеку собственное деяние, за которое он не может нести ответственность; как социальное явление – необычное или неприемлемое для социума поведение/высказывание безумца-одиночки, группы безумцев или общества безумцев; а также как явление творческой оригинальности в науке и искусстве. Исходя из объекта исследования (в медицине – организм человека, в социологии – общество и индивидуум, в юриспруденции – права человека и пр.), область безумия будет по-разному определена. Однако есть и нечто общее – это выдающиеся отклонения от нормы, заданной областью исследования.

П.С. Гуревич задается вопросом: существует ли вообще феномен безумия и не является ли он своеобразным культурным или медицинским артефактом? «Душевнобольной способен обнажить те пучины человеческой психики, которые покоятся в душе каждого человека... Безумие дремлет в психологической бездне, но способно вырваться на волю»<sup>90</sup>. Грань между психическим здоровьем и болезнью очень тонка. Э.М. Спинова продолжает эту мысль, отмечая, что Э. Фромм поднимает вопрос о необходимости пересмотра традиционной концепции психического здоровья, согласно которой здоровым считается индивид, подстраивающийся под требования общества, поскольку общество само может быть «больно»<sup>91</sup>. В.П. Руднев ставит под сомнение существование шизофрении до изобретения этого слова<sup>92</sup>.

Психоанализ дал возможность проявиться безумию, поскольку позволил ему говорить. Ф.И. Гиренок же считает: «...говорить – значит избавлять себя от

---

<sup>90</sup> Гуревич П.С. Безумец как исчадие гена // Психология и психотехника. 2015. № 6 (81). С. 549.

<sup>91</sup> Спинова Э.М. Здоровье и болезнь: психоаналитический подход // Философская школа. 2018. № 5. С. 155.

<sup>92</sup> Руднев В.П. Философия языка и семиотика безумия: Избранные работы. М.: Территория будущего, 2007. 528 с.

безумия»<sup>93</sup>. Речь – это мышление, язык – это осознание, граница между разумом и безумием.

Когда идет речь о границе между разумом и безумием, предполагается наличие чистого разумного состояния, без капли безумства. Однако такое невозможно представить. Разум связан с логикой. Как бы ни главенствовала логика в сциентизме и позитивизме, очевидно, что жизнь человека не подчиняется законам логики, а попытка унифицировать ее под них – лишь бегство от экзистенциального ужаса, которое как раз может привести к заточению в параноидальный миропроjekt (по Л. Бинсвангеру). «Человеческий разум нужно понимать лишь в связи с человеческим “не-разумом”. Проблема философской антропологии – это проблема специфической целостности и ее специфической структуры»<sup>94</sup>, – считает П.С. Гуревич.

В современной отечественной философской антропологии преобладает феноменологическое понимание человека как существа креативного и трансцендирующего. Человек рассматривается не только как физико-биологический организм, но как существо духовное, ищущее и создающее смыслы. Его познание всегда интенционально. И.В. Егорова замечает: «Человек всегда в конфликте между внутренним и внешним миром. В отличие от животного, живущего по предзаданному сценарию, человек всегда формирует себя сам. Сложность выбора среди бесконечного разнообразия возможностей также способствует проявлению безумия»<sup>95</sup>. Человек – распространитель фантазий и галлюцинаций, ничто не дается ему в непосредственности. Человек лишен реального мира. Он никогда не остается наедине с реальностью. Он всегда в компании внутренних объектов.

<sup>93</sup> Гуренко Ф.И. Введение в сингулярную философию. М.: Проспект, 2021. С. 257.

<sup>94</sup> Гуревич П.С. Человек как предмет философской антропологии (методологические аспекты) // Личность. Культура. Общество. 2001. № 3 (9). С. 55.

<sup>95</sup> Егорова И.В. Образ человека в трактовке К. Ясперса // Высшее образование для XXI века: VI Международная научная конференция. Москва, 19–21 ноября 2009 г.: Доклады и материалы. Круглый стол. Духовное развитие человека и содержание высшего образования. Вып. 2 / Отв. ред. П.С. Гуревич. М.: Изд-во МосГУ, 2009. С. 28–39.

Отечественная философская антропология предлагает не рассматривать человека через призму натурализма, но искать экзистенциальные основания его бытия. Натуралистический взгляд на человека исключает его субъективность. Но в субъективности человек находит истинную свободу. И.В. Егорова отмечает, что внутренняя пустота, внутренняя бездна человека является и его наполненностью. «Экзистенциальную истину можно познать лишь вне рационального познания, посредством обращения к собственному безумию, субъективному абсурдному миру»<sup>96</sup>. Возможность познать себя человек приобретает, только заглянув в «глубину и темноту собственной психики»<sup>97</sup>.

Именно внимание к субъективным переживаниям человека мира и самого себя, к полноте его бытия, самостановлению через поиск личностного смысла сближает современную отечественную философскую антропологию с феноменологической антропологией Л. Бинсвангера. Своим «крестным отцом» при создании концепции интерсубъективности Л. Бинсвангер считал С.Л. Франка<sup>98</sup>, что, в свою очередь, определяет его связь с философией Н. Бердяева, Л. Шестова и др.

### **Итоги I главы**

В результате анализа истории исследования безумия в философии и психиатрии мы определили критические точки, задающие вектор для нового взгляда на феномен безумия в человеке. Мы продемонстрировали отказ феноменологической психиатрии от строго медицинского подхода, ограниченного рамками болезни, что позволяет нам теперь провести главную линию к формулированию понимания безумия как способа бытия-в-мире.

Рассмотрев концепции ведущих исследователей проблемы безумия XX в. – З. Фрейда, М. Фуко и Ж. Лакана, – мы выявили, что в их основе лежат

---

<sup>96</sup> Егорова И.В. Разволшебствование мира и чувство священного трепета // Философская антропология. 2017. № 1. С. 54.

<sup>97</sup> Там же. С. 53.

<sup>98</sup> Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) / Ред. колл.: К.М. Антонов (отв. ред.), Г.Е. Аляев, Ф. Буббайер и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 345.

аналогичные бинсвангеровскому стремление расширить понимание человека в целом, как его природы, так и его феноменальности; стремление отойти от строгой детерминированности конкретной области знания в пользу мультидисциплинарного динамического исследования человека, в частности речь идет о синтезе психологии, психиатрии и философии; а также продемонстрировали связь их размышлений с творчеством Л. Бинсвангера: З. Фрейд оказал влияние на Л. Бинсвангера, и последующие разработки Бинсвангера формировались в диалоге с ним; М. Фуко в ходе своего раннего феноменологического периода буквально участвовал в сотворчестве концепции сновидения с Л. Бинсвангером; идеи Ж. Лакана, являясь в большей степени автономными, во многом дополняли и продолжали проблематику, заданную Л. Бинсвангером. Из их теорий мы вывели основные концепции и понятия (миропроект, безумие, Другой), из точки пересечения которых будет разворачиваться последующая формулировка идеи о безумии как утрате способности к интересубъективности.

В завершение первой главы мы сформулировали главную антитезу бинсвангеровского подхода к безумию, а именно отказ рассматривать данный способ бытия-в-мире с точки зрения натурализма и объективизма. Этим мы обозначаем конфликт между классической и феноменологической психиатрией, который, возможно, в настоящее время еще более актуален и отражает общую тенденцию антропологического кризиса.

Мы также считаем недостаточным позитивистский психиатрический подход к пониманию безумия. Таким образом, исследование проблемы безумия приобретает особое значение для более целостного понимания феномена человека и социокультурных процессов, где зачастую сложно провести демаркационную линию между нормой и патологией. В философско-психиатрических исследованиях Л. Бинсвангер, опираясь на онтологию Хайдеггера, рассматривает человека как «просвет бытия». В настоящее время, в эпоху тотального сциентизма, подобное обращение к феномену человека имеет витальное значение.

Мы также отметили продолжение феноменологической традиции Л. Бинсвангера в современной отечественной философской антропологии. Проблема диалога с отечественной философией в дальнейшем будет исследована глубже с целью демонстрации влияния отечественной философии конца XIX в. – начала XX в. на формулирование главных идей Л. Бинсвангера и их связь с современным психоанализом.

## Глава II. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ПСИХОАНАЛИЗ

### Л. БИНСВАНГЕРА

Экзистенциальный анализ Л. Бинсвангера способствовал развитию философской антропологии, феноменологической психиатрии и экзистенциального анализа XX и XXI вв.

Л. Бинсвангер – значимая фигура в интеллектуальной истории XX в. не только благодаря его вкладу в психиатрию, но и благодаря его работам, отражающим многие из различных аспектов и этапов субъективистского направления в европейской философии и психологии<sup>99</sup>.

Людвиг Бинсвангер – один из первых психиатров, попытавшийся объединить феноменологию и психиатрию. Он способствовал перевороту в психиатрии и изменил восприятие безумия как болезни, набора симптомов, расширив его до «миропроекта» человека. Он считал необходимым целостно рассматривать человека, во всей полноте его бытия в психиатрии, так же как и в других сферах.

Людвиг Бинсвангер сформулировал идеи экзистенциального анализа на основе феноменологии Э. Гуссерля, онтологии М. Хайдеггера и психоанализа З. Фрейда<sup>100</sup>. Каждое из направлений он интерпретировал по-своему, в некоторых случаях трансформировав изначальные послышки. Пытаясь создать целостное понимание человека в рамках феноменологической антропологии, он стремился объединить психологические, физиологические и философские концепции<sup>101</sup>.

Наряду с Фрейдом, Бинсвангер одним из первых клиницистов обратился к философии с целью понимания внутренней жизни своих пациентов, развивая в своих исследованиях идеи Платона, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше,

---

<sup>99</sup> *Izenberg G.N.* The Background of the Existential Critique // The Existential Critique of Freud. The Crisis of Autonomy. Princeton: Princeton University Press, 1976. P. 70–107.

<sup>100</sup> *Руткевич А.М.* От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Политиздат, 1985. 175 с.

<sup>101</sup> *Бинсвангер Л.* Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. 332 с.



С. Кьеркегора<sup>102</sup>. Экзистенциальный психоанализ Бинсвангера может быть выделен в отдельное направление психоанализа, наравне с психоанализом Жака Лакана.

В отечественной литературе часто упоминается приверженность Бинсвангера антинатурализму. В общем контексте это зачастую понимается как отход от организменного, биологического восприятия человека, от восприятия душевного расстройства как исключительно медицинской болезни, требующей медикаментозного лечения. И тогда феноменологическая ориентация экзистенциального психоанализа Бинсвангера противопоставляется натуралистическому подходу.

Сам Хайдеггер критично относился к развитию своих идей в работах Бинсвангера, утверждая, что тот неправильно понял суть его онтологии<sup>103</sup>. Однако Бинсвангер использует идеи Хайдеггера, стремясь ввести в психиатрию методы более целостного исследования человека.

В начале XX в., как и в настоящее время, в вопросе изучения феномена безумия проблематизируются ограничения сугубо медицинского или исключительно философского подхода.

## § 1. Критика психоанализа

В конце XIX в. развернулась обширная критика позитивизма. Это послужило фоном критики психоанализа Людвигом Бинсвангером.

Л. Бинсвангер ценил психоанализ именно за попытку проникнуть во внутренний мир больного, установить понимание его субъективных смыслов и ценностей. С другой стороны, он критиковал Фрейда за его редукционизм и попытку описать искусство и мораль – творения человеческого духа – с точки зрения влияния инстинктов. Критика естественнонаучного натуралистского

---

<sup>102</sup> Власова О.А. Рецепция феноменологии в психиатрии: между онтологией и онтикой // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 152–160.

<sup>103</sup> Там же.

подхода Фрейда к пониманию человека представлена в статье Бинсвангера «Фрейд и его концепция человека в свете антропологии»<sup>104</sup>.

Бинсвангер считал науку таким же модусом экзистенции, как искусство и религию, и, следовательно, неспособной дать целостное представление о человеке<sup>105</sup>. Научные конструкции не могут описать опыт индивида, который должен быть выражен на его собственном языке, на языке его личностных смыслов. Мир человека, в том числе мир безумца, задан его настроенностью, его можно постичь через осмысление присущих этому человеку тревог и эмоций. Он считает мир безумца таким же осмысленным, как и мир любого другого человека, просто смыслы у него отличные, у него своя реальность, так же как и у каждого. Он отрицает существование единой для всех реальности, в отличие от психоанализа и психиатрии.

Л. Бинсвангер предпринял одну из первых попыток систематического концептуального анализа психоаналитической теории. Он сформулировал структуру психоаналитической теории, состоящую из трех уровней – персоналистического, механического и биологического. Именно первый уровень отличает его от современной ему клинической психиатрии и академической психологии.

Ключом к подходу Л. Бинсвангера была новая интерпретация основных психоаналитических тем в том, что можно было бы назвать глубинной антропологией<sup>106</sup>. Все биологические термины были заменены терминами идентичности.

При первоначальном изложении экзистенциальной точки зрения Л. Бинсвангер счел необходимым развивать антропологию, которую он объявил предпосылкой гуманистической психологии. В одной из своих статей о

---

<sup>104</sup> Бинсвангер Л. Фрейд и его концепция человека в свете антропологии // Бинсвангер Л. Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. С. 19–51.

<sup>105</sup> Цветкова О.А. Субъект безумия в экзистенциальном психоанализе Л. Бинсвангера // Философская мысль. 2023. № 8. С. 16–26. URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=43747](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=43747).

<sup>106</sup> Izenberg G.N. The Existentialist Concept of the Self // The Existentialist Critique of Freud. The Crisis of Autonomy. Princeton: Princeton University Press, 1976. P. 218–232.

З. Фрейде он заявил, что естественнонаучный подход к человеку, воплощенный Фрейдом, – подход, который рассматривал человека только с точки зрения механизма и организма, никогда не сможет объяснить, почему человек берет на себя божественную миссию продуктивного труда в поисках научной истины, почему он превращает эту миссию в смысл своего существования.

Фрейдистская наука рассматривала человека как совокупность отдельных инстинктов и механизмов и игнорировала вопрос о самости в целом. Она не могла решить важнейшую проблему человека – задачу самоопределения. Основная тема, которую Л. Бинсвангер обнаружил во всех своих клинических случаях, – это фанатичное, отчаянное стремление пациентов к достижению какого-то одного идеала или жизненной цели. Именно по отношению к этому идеалу они чувствовали себя неадекватными, подвергались обвинениям и презрению со стороны других и самих себя, именно этот идеал причинял их существу наибольшее страдание.

Но Бинсвангер не игнорировал психологические и межличностные измерения мира пациента в угоду философским абстракциям. Скорее, он пытался показать, что его антропологические категории были более глубоким смыслом этих психических конфликтов и отношений. Чувство конечности и потребности пациента в безопасности были воплощены и усилены его родительской средой, его зависимыми отношениями, его противоречивыми идентификациями и его карательной совестью, маниакальный триумф был фантазийным бегством от неспособности достичь самоинтеграции через какие-либо отношения.

Таким образом, в психоанализе болезнь не определялась ни субъективными ощущениями отсутствия благополучия, ни отклонениями от среднестатистических показателей нормального поведения. Сам по себе факт подавления не определял болезнь. Важен был контекст, в котором действовали механизмы репрессий – проявились ли они в безобидных повседневных делах

или «в наиболее важных индивидуальных или социальных действиях... – вот что отличает здоровье от болезни...», а не разнообразие или сила симптомов<sup>107</sup>.

Несмотря на непопулярность психоанализа в психиатрических кругах, Людвиг Бинсвангер стал одним из первых, кто применял метод на практике, стремясь сблизить его с философской антропологией.

## § 2. Эпистемологические задачи экзистенциального психоанализа

В русскоязычных источниках причины обращения Л. Бинсвангера к феноменологии описаны недостаточно. Именно понимание общего контекста психиатрии начала XX в. и наиболее остро стоящих перед ней задач позволяет увидеть причины интереса швейцарского психиатра к философии.

Л. Бинсвангер не исключает природную сущность человека из рассмотрения, но отказывается экстраполировать натуралистические, объективистские методы исследования на изучение психики и человека в его целостности.

Часто обращение Л. Бинсвангера к феноменологии связывают с его приверженностью антинатурализму. Однако помимо его намерения отказаться от исключительно физиологического понимания безумия, свойственного современному ему психиатрическому движению, ему было необходимо создать эпистемологическую систему, способную произвести антропологический поворот в психиатрии, заключающийся в отказе от восприятия патологического опыта как аномального, и понимание его через призму феноменологического понятия *Dasein* – как иного способа структурирования бытия человека<sup>108</sup>.

Хайдеггеровский поворот в творчестве Бинсвангера относится к 1930-м гг., но уже с 1910-х гг. он критиковал анатомо-патологический подход

<sup>107</sup> *Izenberg G.N.* The Background of the Existential Critique // *The Existentialist Critique of Freud. The Crisis of Autonomy.* Princeton: Princeton University Press, 1976. P. 86–87.

<sup>108</sup> *Цветкова О.А.* Эпистемологические проблемы *Dasein*-анализа Л. Бинсвангера. Введение к переводу Э. Бассо // *НОМОТНЕТІКА: Философия. Социология. Право.* 2022. Т. 47. № 4. С. 642–646.

современных ему психиатров (Э. Крепелина, К. Вернике), предполагающий неврологическое описание психиатрических болезней. Именно поэтому он был вынужден обратиться к психологии в поиске «научного метода» для исследования субъективной природы психических фактов.

В то же время критика академической психиатрией психоанализа З. Фрейда строилась именно на обвинении в отсутствии «научности». В ответ на это Л. Бинсвангер стремился придать психиатрическим знаниям новый вид научности, которая бы отличалась от естественнонаучной парадигмы и эпистемологической структуры, свойственной медицинской психиатрии начала XX в. В первую очередь экзистенциальный подход Бинсвангера стремился прояснить природу и статус шизофрении.

Проблема шизофрении в психиатрии была главным вопросом психиатрии в начале XX в. Исследованиями шизофрении занимались такие известные психиатры, как Э. Блейлер (он ввел термин «шизофрения»), Э. Крепелин, А. Пик и др. В 1912 г. А. Хош вводит в психиатрический дискурс различие между органическим психозом и «функциональным» психозом: «...наши истории болезни в целом содержат слишком много суждений и недостаточно описаний»<sup>109</sup>. Бинсвангер соглашается с этой позицией, окончательно отказываясь тем самым от неврологического подхода к исследованию психопатологии.

Именно психоанализ оказался тем методом, который мог бы позволить приблизиться к психиатрическим расстройствам «психологическим путем». В психоанализе З. Фрейда Бинсвангер нашел альтернативную научную парадигму, которая бы позволила не повторять шаги естественных наук, а использовать новый метод для исследования психических фактов и их систематизации в общую теорию<sup>110</sup>.

---

<sup>109</sup> *Basso E.* From the Problem of the Nature of Psychosis to the Phenomenological Reform of Psychiatry. Historical and Epistemological Remarks on Ludwig Binswanger's Psychiatric Project // *Medicine Studies*. 2012. No. 3. P. 215–232.

<sup>110</sup> *Binswanger L.* *Daseinsanalyse, Psichiatria, Psicoterapia*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2018. 240 p.

Бинсвангер отмечал значение аналитического подхода в рассмотрении психических фактов исходя из их собственной организации, а не через призму теоретических концепций или иных организующих принципов. Он считал, что если бы психиатрия позаимствовала этот метод, то могла бы отказаться от абстрактных категорий. «Отношения, выявленные Фрейдом, вообще не позволяют понять психологически (на манер Ясперса) содержание невроза или психоза, но они скорее предлагают нам взгляд на их глобальную конструкцию, их структуру и их генезис. З. Фрейд никоим образом не учит нас понимать психозы с психологической точки зрения посредством эмпатии (*Einfühlung*), а скорее показывает нам способ их рационального восприятия с точки зрения естественных наук»<sup>111</sup>. Л. Бинсвангер считал, что психическая болезнь является именно попыткой заполнить пробелы в структурном порядке, для чего на месте прошлой беспорядочной структуры создается новая структура *Dasein*.

Приверженность Бинсвангера феноменологии в попытке объяснить субъективную природу психических фактов была связана в первую очередь с методологической потребностью психиатрии начала XX в. соблюсти научную объективность.

В подходе Э. Гуссерля и М. Хайдеггера Людвиг Бинсвангер привлекла возможность рассматривать феномены на основе самих феноменов, а не посредством иных гипотез, т.е. независимо от какой-либо материалистической или чисто этиологической теории или объяснения. Это и стало непосредственно познаваемым «основанием», которое отвечало бы потребности в «рациональном» и «неизменном» доказательстве, но которое бы не являлось исключительным эмпиризмом и «фактическим основанием», посредством которых академическая психиатрия стремилась сблизиться с медицинскими науками. «Бинсвангер использует феноменологическую концепцию “сущности” и хайдеггеровскую концепцию “априорной структуры

---

<sup>111</sup> *Basso E.* From the Problem of the Nature of Psychosis to the Phenomenological Reform of Psychiatry. Historical and Epistemological Remarks on Ludwig Binswanger's Psychiatric Project // *Medicine Studies*. 2012. No. 3. P. 223–224.

Dasein” в качестве методологических инструментов, нацеленных на клинические диагностические цели»<sup>112</sup>.

Базовая концепция Бинсвангера, которая ляжет в основу многих феноменологических направлений психиатрии, заключается в том, что патологические переживания являются не просто дефективными формами здоровья, но новыми формами бытия в мире. Исходя из этого, понятие миропроякта формулируется как определенная конфигурация психического, отражающая «отношения смысла», данная конфигурация управляет поведением, позволяя проявиться тем или иным априори.

Как заключает исследователь феноменологической антропологии Л. Бинсвангера Элизабетта Бассо, «Бинсвангер заимствует у Хайдеггера не “онтологическое” как таковое, а скорее разрыв, установленный Хайдеггером между уровнем “фактического” и уровнем “экзистенциального”, который немецкий философ идентифицировал с онтологией, тогда как Бинсвангер отождествляет его со структурой или формой миропрояктов пациентов. Таким образом, экзистенциальная аналитика Хайдеггера переводится Бинсвангером в анализ “априорной структуры” поведения или “форм существования”, которые являются условием, делающим существование возможным и в то же время объясняющим его вместо того, чтобы сводить его к принятой категории из классических психиатрических классификаций»<sup>113</sup>.

Бинсвангер пересматривает феноменологическую традицию с целью найти новые нередукционистские подходы к проблеме исследования субъективного переживания опыта. В современной психиатрии, как считает С. Ланцони, данный подход мог бы помочь ответить на посткогнитивную потребность в «...не претендующей на окончательность аргументации, которая в то же время была бы обоснована и не попадала в ловушку культурного релятивизма»<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> Ibid. P. 225.

<sup>113</sup> Ibid. P. 227.

<sup>114</sup> *Lanzoni S. An Epistemology of the Clinic: Ludwig Binswanger's Phenomenology of the Other // Critical Inquiry. 2003. № 30 (1). P. 160–186.*

### § 3. Философские основания концепции Л. Бинсвангера

Л. Бинсвангер был первым, кто предпринял попытку синтезировать феноменологическую онтологию М. Хайдеггера (от которой, как он утверждал, экзистенциальный анализ получил свой основной импульс) и фрейдистский психоанализ. Он утверждал, что экзистенциальный анализ (как попытка реконструировать мир опыта клиента) получил свое философское обоснование и методологические руководящие принципы из «Бытия и времени». Однако он заметил, что концепция бессознательного З. Фрейда всегда оставалась абсолютно необходимой для ведения психотерапевтической практики, и только когда он обратился к феноменологии и экзистенциальному анализу, он стал рассматривать бессознательное как неотъемлемую часть скрытой данности, как «трансцендентальный горизонт» тела.

Л. Бинсвангер подчеркивал, что телесное существование является воплощением различных завуалированных форм бытия с самим собой. В рамках анализа Л. Бинсвангер исследовал биологический мир как неотъемлемую часть данности *Dasein* (хотя и отвергал сведение З. Фрейдом человека исключительно к биологии). Л. Бинсвангер предположил, что человеческое существование никогда не есть исключительно дух или инстинкт, это всегда и то, и другое<sup>115</sup>.

Интеллектуальной целью Л. Бинсвангера на протяжении всей его жизни было концептуальное прояснение теоретической структуры психиатрии, но более фундаментальной его целью была гуманизация психиатрии. Он чувствовал, что современная психиатрия в значительной степени игнорирует уровень смысла, убеждений и намерений психически больных в пользу физиологических описаний симптомов, которые предполагают бессмысленность их высказываний и поведения.

---

<sup>115</sup> *Binswanger L. Der Mensch in der Psychiatrie // Binswanger L. Ausgewahlte Werke. Band 4: Herausgegeben und bearbeitet von Alice Holzhey-Kunz. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 57–72.*



Он также считал важным преодоление в психиатрии картезианского дуализма. Бинсвангер пытался вылечить безумие через понимание, что роднит его метод с психоанализом, несмотря на отличия в теоретических основаниях.

Л. Бинсвангер увлекся психоанализом, когда тот еще подвергался нападкам со стороны психиатров. Он познакомился с работами З. Фрейда через К.Г. Юнга, под началом которого он работал в 1906 г. Он начал анализировать своих пациентов. Психоанализ, проведенный именно Людвигом Бинсвангером, был первым психоанализом, проведенным в немецкой психиатрической клинике. Несколькими годами позже Л. Бинсвангер написал, что важность фигуры З. Фрейда в том, что он был первым психиатром, который серьезно отнесся к психологии и изменил ее основы. Психиатрия повернулась от физической причинности к «чистой» или субъективной психологии. Психоанализ показал, что не существует четкой границы между нормой и патологией, и расширил человеческое понимание психической жизни невротиков за счет эмпатии.

Преданность Л. Бинсвангера психоанализу тем не менее не была полной. Отец и дядя Л. Бинсвангера представляли истеблишмент психиатрии. Его дядя, в частности, был противником психоанализа. Сам Людвиг Бинсвангер получил солидную академическую подготовку, готовясь занять должность медицинского директора в Кройцлингене (что он и сделал после смерти своего отца в 1910 г.). В условиях враждебности истеблишмента к З. Фрейду участие Л. Бинсвангера в психоаналитическом движении было достаточно неожиданным (его заявление после вступления в должность директора о включении психоанализа в терапевтические методы, применяемые в клинике Бельвю, вызвало недоумение). Неудивительно, что он старался сгладить реакцию, понизив психоанализ до «ветви психиатрии».

Отождествление Л. Бинсвангера с ортодоксальной психиатрией было основным источником интереса к нему З. Фрейда. Фрейд видел в лице Бинсвангера «связь с академической психиатрией», входной билет в мир университетских клиник и санаториев, средство, с помощью которого анализ

можно было бы сделать более респектабельным. Но его часто раздражало то, что он считал склонностью Бинсвангера – «действовать слишком мягко» в продвижении и защите психоанализа<sup>116</sup>.

Несмотря на высокую оценку психоанализа как терапевтического инструмента, Бинсвангер беспокоился о его философском обосновании, природе его концептуальной структуры и его предпосылках. Было очевидно, что Фрейд не отказался от понятия «психофизический аппарат» и что центральное теоретическое понятие психоанализа – инстинкт – было скорее биологическим, чем психологическим. Таким образом, Л. Бинсвангер не мог представить психоанализ академической психиатрии как беспроблемную модель психологии, ориентированной на человека. Ему не хватало оснований для взаимосвязи между психиатрией и психоанализом. Таким образом, он столкнулся с двумя проблемами: первая – разработать набор категорий и методологических концепций, адекватных науке о человеке как отдельной и строгой дисциплине; вторая заключалась в критике основ психоанализа на основе новых концепций. Книга, посвященная первой проблеме, действительно появилась в 1922 г., но второй том, посвященный психоанализу, так и не был опубликован, потому что Л. Бинсвангер, столкнувшись с работой М. Хайдеггера, пришел к выводу о том, что его исходные позиции неадекватны, позже он пересмотрит их с опорой на философию Хайдеггера.

Бинсвангер критиковал естественнонаучное представление о психических феноменах Фехнера, Гельмгольца, Вундта и Блейлера, Гербарта, Гоббса и других основателей психологии. Их подход заключался в попытке объяснить психические события как продукт предзаданных элементов и законов их проявления, т.е. в том, чтобы установить причинные обобщения о предшествующих условиях психических событий. Согласно Бинсвангеру, это означало рассматривать их не так, как они были даны в «непосредственном опыте». Материализация психики игнорировала единство, уникальность и

---

<sup>116</sup> *Izenberg G.N. The Background of the Existential Critique // The Existentialist Critique of Freud. The Crisis of Autonomy. Princeton: Princeton University Press, 1976. P. 70–107.*

конкретную индивидуальность психической жизни, ее свободный творческий характер.

В психологии Brentano, Husserl и Natorp Binswanger нашел концептуальную основу, которая, по его мнению, могла сделать психологию адекватной природе ее истинного объекта, человеческой субъективности. Ключом была концепция Brentano об интенциональной направленности сознания, расширенная в феноменологии Husserl в виде интенциональности. Согласно данной концепции, сознание характеризовалось направленностью на содержание, это всегда было сознание чего-то – знание чего-то, гнев по поводу чего-то и так далее.

Определение сознания как намеренно направленного включает два важных момента. Во-первых, психический акт или событие нельзя было полностью определить без описания его интенционального объекта, описание внутреннего физического состояния или физического движения было недостаточным. Во-вторых, интенциональный объект был частично сформирован направленным на него намерением. То есть Я играет роль в формировании своего знания о мире, мир всегда дается сознанию с точки зрения смысла, а не с точки зрения чисто «объективных» стимулов, точно так же, как одни и те же сенсорные данные могут быть восприняты по-разному.

Феноменологический акцент на прямом восприятии опыта в том виде, в каком он был дан непосредственно, без искажения какими-либо теориями, функционировал в некоторой степени таким же образом, как и более поздний витгенштейновский анализ понятий: нужно было найти значение конкретного рассматриваемого понятия в его конкретном использовании, в его преднамеренной форме (например, в качестве этического намерения), и больше ничего не требовалось для его объяснения. О нем нельзя было критически судить с внешней по отношению к нему точки зрения, поскольку это было бы нарушением его природы, заданной чистым феноменологическим описанием.

Тем не менее критика экзистенциального психоанализа Л. Бинсвангера заключается в недостаточной эффективности метода лечения, а также в

обвинении швейцарского психиатра в переформулировке психоанализа на язык феноменологии.

#### § 4. Концепция миропроекта

Фундаментальный тезис феноменологической-антропологической психиатрии состоит в том, что пациент, чтобы его правильно понимали, должен восприниматься как неразрывно связанный со своим миром. Следовательно, всегда исследуются отношения переживаемого субъекта с его или ее переживаемым миром.

В феноменологии это отношение называется «интенциональностью». Мир описывается строго так, как его переживает субъект. Таким образом, феноменологическая психиатрия отличается от других направлений психиатрии, которые имеют тенденцию ограничивать свой анализ сознанием патологических субъектов. Многие патологии становятся более понятными, если мир, который переживает субъект, изображен именно таким, каким он его переживает.

С антропологической точки зрения отношения между человеческим субъектом и его переживаемым миром называются «бытием-в-мире», означающим единую сложную реальность, единое целое. Это целое состоит из составных частей, но части следует понимать в их отношениях с другими частями целого. Следовательно, можно исследовать часть-ум, часть-мозг или часть-тело, но эти части в конечном итоге должны быть более полно истолкованы с точки зрения их взаимосвязи с миром, чтобы адекватно их понять. Разум, мозг, тело и мир – это взаимосвязанные части сложного целого, «бытия-в-мире»<sup>117</sup>. Например, шизофрению можно рассматривать как одну из

---

<sup>117</sup> *Schwartz M.A., Wiggins P.O. The Delirious Illusion of Being in the World: Toward a Phenomenology of Schizophrenia // Founding psychoanalysis phenomenologically. Phenomenological theory of subjectivity and the psychoanalytic experience. Heidelberg: Springer, 2012. P. 269–282.*

форм человеческого существования в мире, а маниакально-депрессивное состояние – как другую.

С ослаблением автоматического синтеза на ранних этапах шизофрении психическая жизнь теряет свою нормальную способность структурировать и стабилизировать внутренние и внешние раздражители, которым она подвергается. Следовательно, психика становится слишком «открытой для мира». Эти случаи иллюстрируют как ослабление синтезов, так и их общий результат – переизбыток стимулов. Затем Эго должно взять на себя непростую задачу – попытаться активно организовать эти стимулы. Когда данные остаются неструктурированными, возникает чрезмерная нагрузка на психическую жизнь.

Ослабление автоматических синтезов затрагивает даже те, которые составляют основные онтологические компоненты мира. Пространство, время, причинность и объектность подвергаются колебаниям, деструктуризации и реконфигурации. Живое тело человека тоже подвергается деструктуризации.

При шизофрении возникают новые автоматические синтезы и мир человека начинает приобретать новую, идиосинкразическую структуру. Новые синтезы действительно формируют мир по-новому. Однако старые связи полностью не устраняются при появлении новых. Мир человека с шизофренией все еще остается в некоторой степени «незастроенным», и, следовательно, пространство, время, причинность, объекты и тело остаются относительно неструктурированными<sup>118</sup>.

Более того, новый облик реальности, который начинает обретать форму, может лишь немного напоминать структуру мира, которую интересубъективно разделяют другие люди. Другими словами, мир, который другие люди принимают за «реальный мир», потому что он кажется им одинаковым для всех, лишь в ограниченных отношениях будет согласован с недавно созданным миром человека, больного шизофренией.

---

<sup>118</sup> *Binswanger L. L'orientamento desienanalitico in psichiatria // Daseinsanalyse, Psichiatria, Psicoterapia. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2018. P. 46–104.*

Галлюцинации и бред придают психической жизни пациента организацию, которая, по крайней мере, минимально стабилизирует его мир и личность. Таким образом, галлюцинации и бред частично уменьшают крайнюю «открытость миру», которая напрягала сознание на ранних стадиях шизофрении. Таким образом, галлюцинации и бред приносят некоторое облегчение, но ценой еще большего отрыва человека от мира переживаний, разделяемых с Другими.

В исследовании миропроекта особое место занимает язык. Именно в нем, как считает Л. Бинсвангер, формируется миропроект (в языке миропроект объективизируется). Речь передает смысловое содержание миропроекта, его структуры. Через язык можно познать содержание мира человека, структуру мира, способы, которыми человек познает мир, взаимодействует с ним и относится к нему, а также как экзистенция выходит за пределы мира. Основная задача при изучении языка – «...выявить онтологические особенности “миров”»<sup>119</sup>.

В норме миропроект открыт для экзистенции, он обладает богатой структурой связей и наполнением, за счет этого, если одной из частей структуры что-то угрожает – ее может компенсировать другая часть структуры, человеку всегда будет на что опереться. Угроза же упрощенной структуре психотика вызовет у него тревогу, поскольку его структура бедна и ограничена, нет альтернативной опоры. В безумии бытие не протекает свободно, оно замкнуто в конкретном миропроекте, человек становится его заложником.

Фиксация на конкретном миропроекте не дает возможности проявиться потенциям и интенциям, выходящим за рамки проекта, происходит упрощение и истощение мира. Необходимость придерживаться миропроекта обусловлена тревогой. Ригидность миропроекта ограничивает и психическое развитие человека, но не сводится только к нему. Фиксация на миропроекте происходит

---

<sup>119</sup> Бинсвангер Л., Кун Р. Экзистенциальный анализ. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. С. 16.

бессознательно, но не в психоаналитическом понимании, поскольку это нечто предшествующее психики в целом, позволяющее ей существовать.

В случае психопатологии миропроjekt должен оставаться неизменным, иначе человек столкнется с тревогой и ужасом перед небытием.

Л. Бинсвангер часто употребляет формулировку «за-пределами-мира». Это как раз означает «за пределами миропроекта». Сужение экзистенции человека при безумии сопровождается обеднением его разума и духовности. Остаются только инстинкты. Искривляются модусы пространственности и темпоральности, «...вплоть до состояния “вечной пустоты” так называемого аутизма»<sup>120</sup>.

Конструирование миропроекта происходит из «настроенности» экзистенции. Миропроjekt включает в себя отношение к миру вещей, людей (Mitwelt) и собственному миру (Eigenwelt). Именно априорные и трансцендентальные формы рассудка способствуют получению того опыта, который получает субъект.

## § 5. Безумие как миропроjekt

Безумие, по Л. Бинсвангеру, – это сужение мира человека, в котором осуществляется его экзистенция<sup>121</sup>. Безумие является следствием экзистенциальной несвободы личности, человек оказывается замкнутым в одном видении мира. Нахождение в миропроекте, подавляющем человека и сужающем его экзистенцию, Бинсвангер называет заброшенностью. То есть заброшенность есть пребывание в узком, ограниченном мире, провоцирующем безумие.

---

<sup>120</sup> Там же. С. 24.

<sup>121</sup> *Калина Н.Ф.* Первая книга о Dasein-анализе // *Бинсвангер Л.* Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. С. 9.

Для обозначения этой капитуляции Бинсвангер вводит понятие «заброшенность»<sup>122</sup>. Это отказ от самого себя, отказ от окружающей действительности и людей, это дезориентация в пространстве и времени.

В своем антропологическом подходе Бинсвангер определяет психическое заболевание не как набор естественнонаучных параметров и психиатрических патологий, но как способ бытия человека, как его первичные потенциальные способности<sup>123</sup>. Психически больные существуют в тех же пространственно-временных координатах, что и здоровые, только движутся в них другими способами.

Хотя Бинсвангер разрабатывал антропологическую теорию, необходимо помнить, что он психиатр и рассматривал безумие прежде всего как болезнь. Но психическую болезнь он уже рассматривал не как проявление конечных симптомов, а как экзистенциальный процесс, экзистенциальное проявление индивида в его историчности и текущем моменте<sup>124</sup>. Конечно, Бинсвангер учитывал и биологические, и психологические, и исторические, и другие возможные данные в анамнезе пациента, но не как определяющие факторы сами по себе, а как компоненты целого бытия-в-мире, отражающие его экзистенцию. Первично всегда бытие в целом и способы его проявления в мире. Безумие – это вид проявления бытия, это сужение бытия до одного выбранного сценария, призванного, как правило, защитить от экзистенциальной тревоги. В выбранном способе бытия, т.е. миропроекте, человек оказывается заключен в повторяющемся сюжете; чем сильнее довлеет миропроект, тем меньше проявляется истинное Я.

Л. Бинсвангер рассматривал безумие, психоз как особую трансценденцию человека, поскольку в психозе структуры бытия-в-мире подвергаются смещению и трансформации. Бинсвангер не отрицает медицинскую сторону

---

<sup>122</sup> Бинсвангер Л. История Болезни Лолы Восс // Бинсвангер Л. Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. С. 153.

<sup>123</sup> Бинсвангер Л. Фрейд и великая хартия клинической психиатрии // Бинсвангер Л. Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. С. 65.

<sup>124</sup> Бинсвангер Л. Шизофрения: введение // Бинсвангер Л. Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. С. 121.



вопроса, но его больше интересует модификация экзистенциальных переживаний человека, т.е. его экзистенциальных априори и способов бытия-в-мире.

Он выделяет два типа психоза – скачка идей и сужение бытия, т.е. подчинение некому миропроекту.

Основой к данному пониманию безумия является идея, что человек изначально обладает разносторонним потенциалом бытия и способностью к трансценденции. Человек сам проектирует себя, миропроект и потенциальные модусы бытия. Именно свобода человека выходить за рамки ситуации позволяет ему трансцендировать и модифицировать свое бытие. Человек заброшен в бытие, изначально он не выбирает его сам, но он способен решить, как им распорядиться.

Понять психоз, как считает Бинсвангер, можно только через понимание мира, в котором существует человек.

Бинсвангер вводит понятие «естественного переживания» – существования в согласии с естественным ходом вещей, его последовательностью, гармоничностью, с обстоятельствами, вещами и другими людьми. Это принятие всего таким, какое оно есть, позволение быть именно таким. Бинсвангер особо отмечает, что это позволение не является заданным свойством человека, но «активным процессом». Если этот процесс нарушается, то возникает идея изменения структуры бытия – миропроект, способный заточить человека в безумии.

В статье «Шизофрения: введение» Бинсвангер выделяет несколько нарушений Dasein, ведущих к «шизофреническому поведению», иначе говоря, к безумию:

1. «Неспособность безмятежно пребывать среди вещей», т.е. непоследовательность естественного переживания. Появляется навязчивое желание изменить ход вещей, сделать их такими, какими, по мнению человека, они должны быть, их жизнь сводится к «погоне за идеалом»;

2. Формирование «экстравагантных идеалов» и раскол мира на то, что им соответствует и противоречит, – «раскол эмпирической последовательности на альтернативы, т.е. жесткое либо-либо»<sup>125</sup>, что, в свою очередь, вызывает страх преследования;

3. Соккрытие невыносимой для Dasein альтернативы для поддержания экстравагантного идеала, т.е. усилия, направленные на соккрытие тревоги, вызванной угрозой разрушения идеала, которые могут проявляться в поведении, идеях и психосоматических симптомах;

4. Экзистенциальное отступление – невозможность снять напряжение в противостоянии экстравагантного идеала и его угрозы – вызывает уход от конфликта противоречий. Оно может проявляться в полном или частичном уходе от жизни или своей индивидуальности («капитуляция Dasein»)<sup>126</sup>. Здесь безумие связано с отказом от существования, переходом от активного действия к пассивному страданию, Dasein отступает, лишается власти над собой, отдаваясь внешнему влиянию;

5. Реверсия вследствие капитуляции Я перед ранее подавляемой альтернативой, которая начинает властвовать над человеком. Dasein отрекается от антиномической проблемы уходом в безумие. Психотическое содержание вырывается из-под контроля, поработав бытие, становясь внешней угрозой, врагом, преследователем и мучителем, несмотря на добровольное ему подчинение. На основе этого формируется «психотическая эмпирическая модель», порождающая новые переживания.

Таким образом, безумие – это капитуляция Dasein, отказ от свободного течения жизни, охваченность и одержимость одной конкретной картиной мира. Экзистенциальный анализ рассматривает безумие как форму бытия, его наполнение и способы его проявления, его смыслы, «картину мира».

---

<sup>125</sup> Там же. С. 126.

<sup>126</sup> Там же. С. 131.

Когда человек делает ответственным за свою судьбу посторонние силы, когда он отстраняется от своего истинного бытия, проявляя экзистенциальную слабость, – тогда появляется место безумию.

Безумец не осознает, что порожденные его вымышленным миром ужасы имеют не внешнее происхождения, а отражают его самого.

Особое место в теории Бинсвангера занимает экзистенциал времени. Настоящее при заброшенности оторвано от прошлого и будущего, не имеет с ними связи, временная непрерывность искажается.

В безумии морально-этические вопросы личности принимают форму бытовых забот, весь мир выстраивается вокруг защиты сконструированного мира от порожденных им же угроз. Происходит упрощение и обеднение мира и существования. На первый план выходит экзистенциальная тревога, скрывающая за собой ничто небытия, она же провоцирует все большее сужение открытости бытия, темпоральности, пространственности и историчности. Страхи и идеи принимают буквальное воплощение в окружающих людях и вещах, происходит «экстернализация судьбы»<sup>127</sup>.

Безумец не может быть спонтанным, он не может существовать в мире случайностей, он выстраивает картину мира, где угрозы и защиты находятся под его контролем, это помогает ему избежать ощущения полного растворения в небытии. Его жизнь теряет связь с фактической реальностью и подчиняется его фантазиям. Возникают идеи вины, преследования, суеверия, вера в знаки, сверхъестественное и пр.

Безумие выражается в невозможности различить внутреннее и внешнее, Я становится неспособным различить существование и мир. «Потребности существования воспринимаются как фактические явления мира»<sup>128</sup>. Именно в них направляется экзистенциальная тревога. Но экзистенциальный ужас может трансформироваться в страх аннигиляции, исчезновения, как в случае Лолы

---

<sup>127</sup> Там же. С. 169.

<sup>128</sup> Там же. С. 180.

Восс и Шребера. Я теряет свою автономность, подчиняя себя внешним силам мира.

Само Dasein выражается в ориентации во времени. Ориентация во времени безумца искажается экзистенциальной тревогой, время для него начинает течь по-другому, меняет свой ритм и последовательность, нарушается связность прошлого, настоящего и будущего. Темпоральность и пространственность Бинсвангер также связывает с чувством ужаса и навязчивыми идеями безумца, которые приобретают форму в этих искаженных экзистенциалах.

Бинсвангер, вслед за Фрейдом, утверждает, что существование всегда старается уйти от экзистенциальной тревоги. Экзистенциальная тревога всегда диффузна, она не имеет лица, в которое можно бы было заглянуть, это вызывает ужас. Невозможность постичь небытие и ничто заставляет спасающегося от экзистенциальной тревоги направить ее в страхи перед чем-то более-менее понятным, например в различные иллюзии. Пока иллюзорный способ мировосприятия функционирует, есть возможность избежать ухода в полное безумие. Экзистенциальная тревога лишает человека способности настраиваться, человек ограничен переживанием тревоги и страха. Тревога, по Бинсвангеру, всегда связана со страхом смерти. Но это не просто страх умирания или смерти как таковой, а ужас перед растворением, распадом, небытием.

«Свобода проявляется в полном принятии Dasein своей заброшенности как таковой, несвобода – в ее автократическом отрицании и нарушении на основе экстравагантного идеала... Здесь перед нами... обусловленная экстравагантностью ущербность существования как такового. Однако экстравагантность – это игнорирование человеком того факта, что не сам он полагает основания своего существования, что он ограниченное существо, основания которого вне его контроля»<sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> Там же. С. 190.

Безумие, или «шизофреническое помешательство», Бинсвангер предлагает понимать как экзистенциальную форму экстравагантности, т.е. достижения бытия пределов, за грани которого оно не может двигаться, что соответствует в некотором роде ограниченности миропрокта<sup>130</sup>.

Бинсвангер утверждал, что психика безумца не может быть открыта для эмпатии<sup>131</sup>.

Душевное расстройство Бинсвангер определяет как закрытость от спонтанности бытия, конструирование статичного мира. Безумцы перестают воспринимать свое существование как становление, их картина мира «закончена», завершена. «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»<sup>132</sup>.

Безумие определяется неподлинным существованием в результате отказа от выбора самого себя. В нормальном же варианте, осознавая свою «заброшенность» и принимая ее, позволяя ей свободно быть, человек также делает выбор самого себя. Человек конструирует себя актом трансцендирования, сознавая себя как «нечто». Безумец теряет свое индивидуальное самоутверждение, внутреннее содержание. К закрытому миру безумца приводят смещения в смысловой матрице, в экзистенциальных априори. Смысл – это отношение к миру, это способ, которым вещи являются человеку, контекст всей человеческой жизни.

А.М. Руткевич критикует Л. Бинсвангера за то, что тот пытается объяснить безумие выбором человека, игнорируя врожденные факторы,

---

<sup>130</sup> Бинсвангер Л. Экстравагантность // Бинсвангер Л. Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. С. 211.

<sup>131</sup> Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Политиздат, 1985. С. 77.

<sup>132</sup> Там же. С. 95.

влияние семьи, воспитание и прочее. Безумие, по Бинсвангеру, объясняется узостью экзистенциальной структуры, причины которой им не раскрываются.

Безумие возникает в результате отвержения своего заданного существования – наследственностью, семьей и пр. Когда человек не согласен «быть собой», он изо всех сил стремится соответствовать своему вымышленному и недостижимому идеалу. В то же время он считает себя полной противоположностью своего идеала, полным ничтожеством. Достичь своего идеала невозможно из-за навязчивых желаний на фоне идентификации с противоположностью своему идеалу.

Безумие – результат выбора человека, отказ от собственного Я, свободы бытия и собственной подлинности. Душевное здоровье выражается в самореализации, непрерывном становлении, развитии. Остановка и заикленность на идее или состоянии есть безумие.

Рассматривая человека как целостность, а безумие – как способ бытия в мире, Бинсвангер объединил психоанализ, экзистенциализм и феноменологию для того, чтобы определить онтологические основания феномена безумия.

Бинсвангер отказывается от натуралистского подхода к безумию. Он отказывается рассматривать безумие как болезнь, утверждая, что объективизация телесности человека является продуктом его разделения на фоне игнорирования главного вопроса о его бытии в целом. И тогда разговор о психическом заболевании будет лишь натуралистским и сциентистским описанием одного из вероятных проявлений человека. Симптом является результатом искажения бытия-в-мире. Медицинский подход недостаточен для понимания безумца. Медицина никогда не доходит до онтологических оснований. Именно несводимость человека к его анатомической основе и явилась базой для развития в последующем антипсихиатрии. Человек есть нечто большее, чем его тело и психика. Тело и психика – лишь грани проявления бытия человека. Понять безумие можно как раз через понимание бытия человека, его целостного представления о мире и способе его проявления в этом мире.

## § 6. Безумие как сон

Л. Бинсвангер указывает на то, что образы сновидения могут принадлежать только одному сновидцу. Сновидение – это собственный мир, в котором человек совершенно одинок. Пребывание в собственном мире, вне зависимости от того, спит человек или нет, также равнозначно видению сна. Во сне каждый находится в своем собственном мире, а бодрствующие разделяют между собой общий мир.

В статье «Сон и существование»<sup>133</sup> Л. Бинсвангер определяет два модуса существования: бодрствование и сон. Сон – это не физиологическое состояние, а способ бытия, в котором человек «погружается в чистую субъективность»<sup>134</sup>, лишенную объективности внешнего мира и общественных норм. Психическую болезнь можно рассматривать как состояние сна. Во сне «...личность отчуждена от мира и болезненно переносит это отчуждение»<sup>135</sup>.

Фуко сопоставляет безумие и сон, однако он определяет, что безумие не исчерпывается сновидением в модальности бодрствования, безумие начинается тогда, когда безумец по своей воле замыкает себя в границах заблуждающегося сознания, «...безумие начинается там, где замутняется отношение человека к истине»<sup>136</sup>. «Безумие находится как раз в точке пересечения грезы и заблуждения... но если заблуждение – не истина, если сновидение ничего не утверждает и ни о чем не судит, то безумие, со своей стороны, заполняет пустоту заблуждения образами, а фантазмы связывает воедино утверждением всего ложного»<sup>137</sup>.

<sup>133</sup> Foucault M., Binswanger L. Dream and Existence. Seattle: Review of Existential Psychology and Psychiatry. Seattle, 1986. 116 p.

<sup>134</sup> Бинсвангер Л. Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. С. 205.

<sup>135</sup> Громова Е.И. Концептуализация психической болезни в философии раннего М. Фуко // Известия вузов. Серия: Гуманитарные науки. 2017. № 8 (1). С. 51.

<sup>136</sup> Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ Москва, 2010. С. 248.

<sup>137</sup> Там же. С. 249–250.

Для М. Фуко сновидение является специфической формой опыта, который «...воплощает собой бытие человека в метафизическом измерении»<sup>138</sup>. Французский философ отказывается от объективистско-психологического определения сновидения, введенного З. Фрейдом, он в большей степени и соотносит его с существованием, которое не может быть исчерпано психологическим содержанием. У психически больного внешняя объективная «...реальность предстает как маскарад, карикатура и метаморфоза, точнее, в модусе сновидения»<sup>139</sup>.

Он проводит связь между механизмами сна и безумия: «Безумие... есть особое состояние нашей нервной системы, когда барьеры сна, или барьеры бодрствования, или двойной барьер, образуемый сном и бодрствованием, оказываются разрушены или во всяком случае местами прорваны; вторжение механизмов сна в сферу бодрствования как раз и вызывает безумие, если процесс имеет, так сказать, эндогенный характер... Сон, таким образом, определяется как закон общий для нормальной и патологической жизни; он – точка, исходя из которой понимание психиатра может предписать феноменам безумия свой закон»<sup>140</sup>.

М. Фуко считает, что именно во сне проявляется чистая потенциальность проектирования собственного мира. Во сне наиболее полно открываются бесконечные возможности бытия. Сон, как и любое воображаемое переживание, является антропологическим показателем трансцендентности.

М. Фуко говорит о человеческом «факте» не как об объективном срезе натуралистической вселенной, а как о реальном содержании существования, которое живет само и переживает себя, которое осознает себя или теряет себя в мире, который одновременно является полнотой своего собственного проекта и «элементом» данности собственного бытия. М. Фуко считает, что нет ничего более ошибочного, чем увидеть в анализе Л. Бинсвангера «приложение»

<sup>138</sup> *Шашлова Е.* Антропология и ее отрицание: парадоксы творчества М. Фуко // Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии. 2015. № 1. С. 54.

<sup>139</sup> *Фуко М.* Психическая болезнь и личность. СПб.: Гуманитарная академия, 2010. С. 148.

<sup>140</sup> *Фуко М.* Психиатрическая власть: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году. СПб.: Наука, 2007. С. 330.



концепций и методов экзистенциальной философии к «данным» клинического опыта. Для него важно выявить, обратившись к конкретному человеку, место, где формулируются формы и условия существования.

Мир сновидений – это отдельный мир, не в смысле субъективного опыта, противоречащего нормам объективности, а в том смысле, что он устроен в изначальном образе мира, который «...принадлежит мне и в то же время показывает мое одиночество»<sup>141</sup>.

Мир снов – это не внутренний сад фантазий. Если сновидец встречает там свой собственный мир, то это потому, что он может признать там факт своей судьбы: он находит там исходное движение своего существования и свою свободу в ее достижении или отчуждении. Пока сознание спит, просыпается существование. Сон сам по себе направлен на жизнь, которую он сочиняет, которую он разъясняет, которой способствует.

М. Фуко считает, что именно благодаря трудам Л. Бинсвангера можно лучше всего понять, чем может быть предмет сновидения. Этот предмет характеризуется не как одно из возможных значений одного из персонажей сновидения, а как основа всех его возможных значений. В этом смысле субъект сновидения не является более поздней версией предыдущей формы или архаической стадией личности. Он проявляется как возникновение и целостность самого существования.

«Сон – это существование, высекающее себя в бесплодном пространстве, хаотично разрушающееся, шумно взрывающееся, заплетаясь, едва дышащее животное, в сети смерти, это мир на заре своего первого взрыва, когда мир все еще существует и еще не является вселенной объективности»<sup>142</sup>.

Сновидение – это не еще один способ познания другого мира, это для сновидящего субъекта радикальный способ познания своего собственного мира. Сны важны для определения экзистенциального смысла, поскольку они

---

<sup>141</sup> Basso E. Foucault entre psychanalyse et psychiatrie “Reprendre la folie au niveau de son langage” // Archives de Philosophie. 2016. No. 79. P. 51.

<sup>142</sup> Ibid. P. 57.

прослеживают в своих фундаментальных координатах траекторию самого существования<sup>143</sup>.

Согласно М. Фуко, антропологический анализ сновидения Л. Бинсвангера раскрывает больше уровней значимости, чем предполагает фрейдистский метод. Психоанализ исследует только одно измерение вселенной сновидений – его символический словарь, который от начала до конца преобразует определяющее прошлое в настоящее, которое его символизирует.

До Фрейда сновидение воспринималось как бессмыслица сознания. Основатель психоанализа перевернул это предположение, сделав сон смыслом бессознательного. Однако в психоанализе сновидений Фуко видит недостаточную проработку понятия символа. Он не соглашается с установленным психоанализом тождеством между значением и образом в понятии символа.

З. Фрейд воспринимает символ просто как точку касания, где на мгновение прозрачное значение соединяется с материалом изображения, воспринимаемого как трансформированный и трансформируемый остаток восприятия. Символ – это поверхность контакта, та пленка, которая соединяет внутренний мир и внешний мир: воплощение бессознательного импульса и перцептивного сознания; фактор неявного языка и фактор чувственного образа.

«Изображение – это точка зрения на воображение сновидений, способ пробужденного сознания восстановить черты сновидения»<sup>144</sup>. Другими словами, во время сна движение воображения направлено к первичному моменту существования, когда достигается первоначальное устройство мира. Бодрствующее сознание придает созданному миру линии воспринимаемого пространства в качестве координат и подталкивает его к квазиприсутствию образа. Подлинный поток воображения переворачивается, и вместо самого сновидения на его место ставятся образы.

---

<sup>143</sup> Цветкова О.А. Человек сновидящий в феноменологии безумия Мишеля Фуко // Идеи и идеалы. 2022. Т. 14. № 1. Ч. 1. С. 100–116.

<sup>144</sup> Foucault M. Dream, Imagination and Existence // Review of Existential Psychology and Psychiatry. 1986. No. 19 (1). P. 29–78.

З. Фрейд также свидетельствует об этом положении дел, поскольку он ясно чувствовал, что значение сновидения не следует искать на уровне содержания изображения. Он вернул сновидению психологическое измерение, но ему не удалось, как считает М. Фуко, понять его как особую форму опыта. Фрейд не смог выйти за рамки твердо установленного постулата психологии XIX в.: сон – это рапсодия образов. Но сновидение – нечто совершенно иное, по той простой причине, что сон – это воображаемый опыт и его нельзя исчерпать психологическим анализом.

В.П. Руднев также отмечает, что психотик существует в такой реальности, «...где все возможно, как в сновидении»<sup>145</sup>. Он утверждает, что сновидение более реально, чем реальность. Сновидение обладает смыслами, которых реальность лишена. «Реальность – лишь обратная сторона сновидения»<sup>146</sup>. Все, что человек переживает в реальности, иллюзорно: «...“реальность” ничего не стоит, а сновидения полны смысла»<sup>147</sup>.

В.П. Руднев предлагает развернуть представление о сне и реальности. Не сон является незначительным вымыслом в общем потоке реальной жизни, а наоборот – сознательная бодрствующая жизнь является плоским вкраплением в полную смысла сновидческую жизнь, лишенную ограничений сознания – времени, пространства, физических законов и прочих «принципов реальности». Сновидение невозможно истолковать, поскольку сознание способно трактовать только его означающие, чтобы понять истинный смысл сновидения, его необходимо пережить как особый экзистенциальный опыт.

Ф.И. Гиренок рассматривает проблему сна и яви в контексте проблемы ума и безумия, но также отмечает значение сновидения в миропроектировании человека. «Если у тебя все в порядке, то ты умер. Тебя нет. А если ты не совпадаешь с собой, то ты видишь сны наяву»<sup>148</sup>. Сновидение человека – его

<sup>145</sup> Руднев В.П. Странные объекты: феноменология психотического мышления. М.: Академический проект, 2014. С. 13.

<sup>146</sup> Руднев В.П. «Я» и «Реальность». М.: Гнозис, 2019. С. 173.

<sup>147</sup> Там же. С. 174.

<sup>148</sup> Гиренок Ф.И. Фуко и Деррида: спор о природе безумия в философии Декарта // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 4. С. 46.

внутренний мир, если человек не имеет внутренних образов, то ему не с чем соотносить общую внешнюю реальность, он растворяется в обществе, лишаясь собственной индивидуальности, способности быть отдельной личностью, критически относящейся к внешней реальности и своей позитивности. «Проблема безумия – это проблема реальности и одновременно проблема поисков критериев, которые позволяют отличить реальное от нереального»<sup>149</sup>.

Исследуя взаимосвязь феноменов сна и безумия, Ф.И. Гиренок развивает тему сновидения как базового процесса конструирования реальности. Он постулирует, что человек – существо, грезящее наяву. Смыслы и цели человека – это его галлюцинации, существующие исключительно его собственным усилием воли<sup>150</sup>.

Единственную форму воображения можно найти в бреде, и она составляет физиологическую основу сновидения. Каждый акт воображения неявно указывает на сон. Сон – это не модальность воображения, сон – это первое условие его возможности. Воображение – это не столько поведение по отношению к другим, сколько квазиприсутствие «...на существенном основании отсутствия»<sup>151</sup>. Это намерение себя как движение свободы, которое делает себя миром и, наконец, закрепляется в этом мире как своей судьбе. Следовательно, через то, что оно представляет, сознание стремится к изначальному движению, которое проявляется в снах. Таким образом, сновидение не является исключительно мощным и ярким способом воображения. Напротив, воображение означает нацеливание на самого себя в момент сновидения. Именно через воображаемое раскрывается изначальный смысл реальности. Целью психотерапии должно быть освобождение воображаемого, заключенного в образе.

---

<sup>149</sup> Там же. С. 43.

<sup>150</sup> *Гиренок Ф.И.* Введение в сингулярную философию. М.: Проспект, 2021. С. 47.

<sup>151</sup> *Basso E.* Foucault entre psychanalyse et psychiatrie “Reprendre la folie au niveau de son langage” // *Archives de Philosophie.* 2016. No. 79. P. 68.

## **Итоги II главы**

В результате критического анализа психоанализа с точки зрения феноменологического подхода Л. Бинсвангера мы определили значение психоанализа как базового метода исследования и как платформы для разворачивания диалога о психическом и душевном строении человека.

Кроме того, мы выявили научно-философские предпосылки возникновения экзистенциального анализа, продемонстрировав, что новое направление в психиатрии возникло в ответ на клинические и эпистемологические потребности научного сообщества. На основе формулирования эпистемологических задач экзистенциального анализа мы сформулировали значимость методов, разработанных Л. Бинсвангером, для философской антропологии, клинической психиатрии и психотерапии.

На основании углубленного изучения текстов Л. Бинсвангера мы представили отличительные особенности философской и клинической базы экзистенциального анализа, некоторые из которых ранее не упоминались в русскоязычной литературе.

Посредством аккумуляции и синтеза идей Л. Бинсвангера о миропроекте, описанных в работах разных лет, мы представили целостную формулировку основополагающей концепции Л. Бинсвангера о миропроекте. Тема миропроекта является значимой в исследовании феномена безумия, поскольку только понимание миропроекта может придать безумию смысл и избавить его от отчужденности.

С целью расширить область рассмотрения проблемы безумия в творчестве Л. Бинсвангера, а также для последующей формулировки гипотезы об изоляции субъекта в безумии в связи с распадом интересубъективности и утраты способности к диалогичности мы привели краткий обзор главных идей Л. Бинсвангера относительно бессознательной психической жизни человека, отраженных в диалоге с Мишелем Фуко, предлагающим не интерпретировать сон, исходя из психологических концепций, а понимать его как основу и

психической жизни, и бытия человека, открывающую собой весь потенциал миропроекта.

Человек – не сознательное существо, впадающее в беспмятство во время сна, а, наоборот, существо, все время находящееся в состоянии сновидения, в которое иногда вкрапляется работа сознания. Сновидение позволяет понять внутренний мир человека, траекторию его существования, экзистенциальный смысл. Сновидение является условием любого воображения, и, как считает М. Фуко, именно через воображение проявляется изначальный смысл реальности.

Душевнобольной живет в мире, отличающемся от мира других людей, с иными ориентирами внутренней и внешней жизни. Он одинок в своем безумии, так же как и во сне. Когда люди бодрствуют – они разделяют один мир внешней объективной реальности. Безумие подобно сновидению, в нем внешняя реальность выступает как метаморфоза. Понимание же миропроекта человека способно преодолеть отчужденность и наладить связь с реальностью и другими.

### Глава III. ОТ ИНТРАПСИХИЧЕСКОГО К ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОМУ

В предыдущей главе мы сформулировали, что безумие является заключением субъекта в собственном патологическом миропроекте, при котором нарушена связь с Другими. Именно охваченность миропроектом приводит к временной или постоянной, в большей или в меньшей степени, утрате возможности устанавливать интересубъективные отношения. Таким образом, способность к интересубъективности будет противоположным полюсом относительно безумия. В таком случае с тем, чтобы подробнее исследовать проблему безумия, мы не можем ограничиваться изучением миропроекта как интрапсихического феномена, необходимо расширить фокус внимания, включив субъекта как объект исследования в интересубъективное пространство.

Теория интересубъективности берет свое начало в феноменологической философии Э. Гуссерля. Он первым использовал понятие «интерсубъективность» в качестве фундаментального аспекта своей философии. Его феноменология оказала влияние на работы Мартина Хайдеггера, Жан-Поля Сартра, Мориса Мерло-Понти, Поля Рикёра и мн. др. В то же время некоторые современные аналитики, принадлежащие к интересубъективному подходу, ссылаются на концепции Гегеля в качестве основы их понимания теории интересубъективности.

Э. Гуссерля часто критиковали за присущий ему солипсизм, заключающийся в невозможности объяснить социальные отношения за пределами субъективного опыта. Но для Гуссерля опыт всегда является субъективным, хотя возможность его пережить обуславливается наличием мира за пределами себя, т.е. правильнее было бы считать, что опыт всегда интересубъективен. В отличие от Р. Декарта, который сфокусировался на внутренних мыслительных процессах, Гуссерль считал, что опыт человека и природу этого опыта невозможно свести исключительно к умственному или эмоциональному переживанию. Именно трансцендентная природа опыта

допускает возможность познания мира в качестве явления, а не в качестве конструкта.

По М. Хайдеггеру, человек сталкивается с интерсубъективностью в контексте бытия-в-мире. Если Гуссерль исходит из отношений человека с самим собой и лишь после переходит к исследованию отношений с Другими, то Хайдеггер, наоборот, начинает с Других, переходя затем к познанию человеком самого себя. Самость познается не только как взгляд из настоящего в прошлое, но и как наблюдение за постоянным самостановлением. Субъект оказывается заброшенным в пучину противоречивых представлений о себе. Другие выступают не столько как отдельные внешние личности, но как те, кто отличен от самости, несмотря на возможный опыт обратного.

Экзистенциальные психоаналитики и психиатры проявляли интерес к хайдеггеровской концепции самости, поскольку признавали ее схожесть с наблюдениями З. Фрейда о фундаментальной роли культуры в генезисе каждого невроза. З. Фрейд рассматривал невроз как способ существования, при котором индивид закрыт от подлинного понимания себя и своих повседневных мотивов. Как и Хайдеггер, Фрейд пришел к выводу, что основным средством противостояния внутриспсихическим конфликтам и чувству мертвенности, которые порождают невроз, является переживание тревоги. Но если Фрейд рассматривал тревогу как угрозу кастрации или неудачи, то Хайдеггер рассматривал ее как неизбежную встречу с фундаментальной изоляцией в мире<sup>152</sup>.

## **§ 1. Проблема интерсубъективности в современном психоанализе**

На современные концепции интерсубъективного психоанализа оказали влияния не только идеи Г. Гегеля, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера и М. Бубера, но также Э. Левинаса, Ю. Хабермаса, Ж. Лакана, М. Бахтина. Эпистемологической

---

<sup>152</sup> *Thompson M. Guy. Phenomenology of Intersubjectivity: A Historical Overview of the Concept and Its Clinical Implications // Intersubjectivity and Relational Theory in Psychoanalysis. London: Jason Aronson, 2005. P. 18–19.*



основной феноменологической теории поля Р. Столороу, Дж. Атвуда и Д. Оранжа стала феноменология Э. Гуссерля и М. Мерло-Понти, а также контекстуальная герменевтика Х. Гадамера.

В современном психоанализе все больше внимания уделяется исследованию коммуникативных аспектов пары аналитик–анализант. Интерсубъективность подразумевает выход за рамки интеракции двух индивидов, предполагая порождение совершенно нового события. Невозможно исследовать психологические явления вне интерсубъективного контекста, в котором они происходят. Также и опыт пациента не может рассматриваться отдельно, он должен восприниматься именно в возникшем с аналитиком интерсубъективном поле.

Р. Столороу, например, критиковал психоанализ именно за то, что в нем субъект рассматривается как изолированная монада, что отражает приверженность эпистемологическому подходу Р. Декарта, картезианской теории и изолированной психики, где интерсубъективность понимается лишь как встреча или столкновение двух отдельных умов.

Современные исследования процессов ранней ментализации показали, что самость может сформироваться только посредством отражения психикой первичного объекта. «Другой человек нужен, чтобы испытать наше собственное “Я”»<sup>153</sup>.

«Интерсубъективность – это нечто большее, чем интерактивная взаимная регуляция опыта и поведения»<sup>154</sup>.

В 1950-х и 1960-х гг. теории интерсубъективности были распространены в немецкоязычном психоанализе, поскольку являлись продолжением «социоонтологических» философских концепций начала XX в., которые противостояли неокантианству и философии субъекта немецкого идеализма, – предполагалось, что не существует субъекта вне связи с Другим. Для Гуссерля Я может распознать себя только через признание Другого как Альтер-Эго, т.е.

---

<sup>153</sup> *Bohleber W.* The concept of intersubjectivity in psychoanalysis: Taking critical stock // *The International Journal of Psychoanalysis*. 2013. No. 94 (4). P. 800.

<sup>154</sup> Там же. С. 801.

индивидуальное сознание всегда связано с жизненным миром. Я и мир конституируются intersубъективно. Э. Гуссерль первым ввел понятие intersубъективности в философию.

Проблему intersубъективности продолжал также Мартин Хайдеггер, он рассматривал существование как бытие-с. Человек переживает свое бытие-в-мире как бытие-с-Другим. М. Бубер считает, что Я и Ты встречаются не как готовые сущности, но обретают свое становление именно во встрече.

В психоанализе концепция intersубъективности подвергалась критике, в частности, за то, что, во-первых, для естественнонаучного подхода психоанализа подобная концепция была слишком непостижимой и, во-вторых, считалось, что пациент должен стать объектом в связи с позицией аналитика как зеркала по отношению к нему.

В настоящее время широкую известность приобрели идеи intersубъективного психоанализа. Зачастую развитие intersубъективного подхода относят к последним трем десятилетиям и связывают главным образом с латиноамериканской и североамериканской школами. Однако мы видим значительную связь между идеями современных школ intersубъективного психоанализа и идеями ранних последователей З. Фрейда, в частности швейцарского психиатра Людвиг Бинсвангера.

Философская интерпретация психиатрии и психоанализа Л. Бинсвангера легла в основу экзистенциального анализа и антипсихиатрии, однако редко можно найти ссылки на его работы в других направлениях психоанализа. Это может быть связано с тем, что большая часть его работ так и не была переведена на английский язык, а осталась только в немецком и итальянском издании. В психоаналитических работах на тему intersубъективности мы находим ссылки на работы М. Кляйн, У. Биона, Р. Столорю и др., и кажется, что вклад Людвиг Бинсвангера несправедливо забыт. Это может быть связано также с тем, что в некоторых работах Л. Бинсвангера относят к сфере философии, нежели к сфере клинического психоанализа, что парадоксально, учитывая профессиональную деятельность Бинсвангера и то, что он сам

отмечал недостаточность психиатрических знаний у современных ему психоаналитиков. Однако это отражает также отрыв современного клинического психоанализа от философского его осмысления и сближение с естественными науками – нейрофизиологией и медициной, что ставит под сомнение интерпретацию «интерсубъективности» как таковой в данном направлении.

Изначально психоанализ был разработан Фрейдом как интрапсихическая теория, а сдвиг к интерсубъективности произошел позже<sup>155</sup>. Как правило, его относят к работам Мелани Кляйн<sup>156</sup>, в которых основное внимание уделяется необходимости поддерживать любовь перед лицом агрессии по отношению к объекту – агрессии, сосредоточенной вокруг обиды на зависимость от матери как источника добра. Здесь принятие реальности подразумевает принятие факта зависимости и отсутствия контроля над объектом. Любовь уравнивает ненависть, в чем и заключается депрессивная позиция. Интерес к объектным отношениям М. Кляйн в дальнейшем развивал У. Бион<sup>157</sup> и затем его последователи, континентальные аналитики (например, А. Ферро<sup>158</sup>), а также латиноамериканские теоретики поля. В теории поля подчеркиваются общие бессознательные фантазии, составляющие интерсубъективное поле между аналитиком и пациентом.

Несмотря на существенные различия, понятие интерсубъективности, относящееся к аспекту взаимного влияния аналитика и пациента, а также их сотворчества содержания и процесса психоанализа, используют и те, кто работает в традиции Кляйн – Биона, и те, кто придерживается реляционной или селф-психологической традиции. Эволюция большинства течений психоанализа (возможно, за исключением лакановской школы) включает в себя отказ от позиции нейтральности аналитика или функции пустого экрана,

---

<sup>155</sup> *Benjamin J. Intersubjectivity // The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities. London, New York: Routledge, 2019. P. 149–168.*

<sup>156</sup> *Кляйн М. Заметки о некоторых шизоидных механизмах // Кляйн М. Эдипов комплекс в свете ранних тревог и другие работы 1945–1952 гг.: в 7 т. Т. 5. Ижевск: Ergo, 2009. С. 69–101.*

<sup>157</sup> *Бион У. Элементы психоанализа. М.: Когито-Центр, 2009. 127 с.*

<sup>158</sup> *Ferro A. Le viscere della mente. Milano: Cortina Raffaello, 2014. 170 p.*

обозначенной Фрейдом. Здесь нет более разделения на аналитика-интерпретатора и пациента-поставщика материала. Фокус внимания переносится на факт наличия двух субъектов, которые вместе что-то создают и разделяют процесс познания.

Существует две точки зрения в рамках интерсубъективного подхода. Первая рассматривает отношения между двумя субъектами и формирование третьей сущности в пространстве взаимодействия двух субъектов – поля взаимного влияния и сотворчества в аналитической диаде. Вторая точка зрения фокусируется на способности и потребности в признании между двумя субъектами, эквивалентными центрами бытия, каждый из которых привносит в отношения новую перспективу, уникальную историю. Первая точка зрения особенно распространена в Европе и Латинской Америке и называется теорией поля, она происходит от психоаналитической линии М. Кляйн и У. Биона, но имеет теоретическую структуру, сформированную под влиянием гештальт-теории К. Левина и феноменологии М. Мерло-Понти. В Северной Америке Т. Огден<sup>159</sup>, разделяя многие из тех же феноменологических позиций в интерсубъективной теории, разработал понятие аналитического третьего, имеющее сходство с теорией поля. В концепции Т. Огдена третий появляется как динамическая сущность, совместно созданная умами обоих субъектов в совместных фантазиях и бессознательном общении. Феноменологический подход к интерсубъективности был также представлен теорией динамических систем, разработанной на основе селф-психологии Р. Столороу, Дж. Атвудом и Д. Оранжем в качестве критики картезианского субъектно-объектного мышления<sup>160</sup>.

В интерсубъективном психоанализе существует несколько подходов. В. Болебер, например, выделяет следующие<sup>161</sup>:

---

<sup>159</sup> *Огден Т.* Мечтание и интерпретация: Ощущая человеческое. М.: Независимая фирма «Класс», 2001. 160 с.

<sup>160</sup> *Столороу Р., Бернгард Б., Атвуд Дж.* Клинический психоанализ. Интерсубъективный подход. М.: Когито-Центр, 2011. 256 с.

<sup>161</sup> *Bohleber W.* The concept of intersubjectivity in psychoanalysis: Taking critical stock // *The international Journal of Psychoanalysis.* 2013. No. 94 (4). P. 799.

- 1) Интерсубъективная Эго-психология (Дейл Боски, Джудит Фингерт Чусед, Теодор Джейкобс, Оуэн Реник и более реляционно ориентированные Ирвин З. Хоффман) – здесь психика рассматривается с двух перспектив: с интрапсихической и с точки зрения совместно созданного поля, являющегося чем-то большим, чем суммой двух взаимодействующих субъектов;
- 2) Интерсубъективность как контекстуализация феноменологической теории систем (Роберт Столорю, Джордж Атвуд, Донна М. Оранж);
- 3) Концепция интерсубъективности Томаса Огдена как «аналитическом третьем»;
- 4) Интерсубъективность как триангулярный процесс взаимного распознавания (Джессика Бенджамин);
- 5) Интерсубъективная концепция сцены (Герман Аргеландер);
- 6) Интерсубъективность как динамическое поле: концепции Мадлен и Вилли Барангеров и Антонино Ферро;
- 7) Концепция интерсубъективности Уилфреда Биона;
- 8) Интерсубъективность во французском психоанализе (Андре Грин);
- 9) Интерсубъективность как опыт чуждости другого (Исидор Беренштейн и Жанин Пюджет).

Интерсубъективная теория связана с возможностью узнавания Другого. В основе ее современной вариации лежат исследования Дэниела Штерна о том, что в определенный момент младенец осознает, что есть другие сознания, которые тоже чувствуют и думают, но иначе. Интерсубъективную теорию также обогатили эмпирические исследования взаимодействия матери и ребенка Д. Винникотта и Х. Кохута, исследование типов привязанности Дж. Боулби и более поздние нейропсихологические исследования. Интерсубъективность как концепция развития имеет две взаимосвязанные предпосылки: что человеку нужен Другой, чтобы признать его и быть признанным им самому, и что психика развивается посредством реципрокного воздействия одного субъекта на другого.

Активные психические процессы, включающие способность к признанию Другого и ощущению себя признанным Другим, также называются ментализацией (П. Фонаги). Они формируются в раннем детстве под влиянием окружения, способного или неспособного к признанию субъективности младенца.

К исследованию встречи аналитика и пациента здесь применяется феноменологический подход с опорой на гуссерлевское понимание интерсубъективности, где «Я соприкасается с опытом Другого». Роль психоаналитика меняется, он более не является нейтральным интерпретатором, но признается в качестве Другого с субъективностью, влияющей на совместный с пациентом процесс психоанализа и на качество их отношений. Психика пациента более не является изолированным объектом психоанализа. «Таким образом, мы видим, что представители интерсубъективного подхода используют метод феноменологической редукции Э. Гуссерля с его требованием двигаться к “чистой субъективности”»<sup>162</sup>. Суть лечения заключается в установлении самостно-объектной связи пациента и аналитика, для чего аналитику необходимо уметь аффективно настраиваться на пациента, проявлять эмпатию, дать почувствовать пациенту себя в «целостности и непрерывности», произвести феноменологическую редукцию и отказаться от собственных иллюзий об объективной реальности. Эти же тезисы обозначены в работах Людвиг Бинсвангера, столь несправедливо забытого представителями современного интерсубъективного психоанализа, открывающими заново феноменологические идеи, уже получившие развитие в психоаналитических исследованиях швейцарского психиатра.

В современном психоанализе концепция интерсубъективности была интегрирована в концепцию контрпереноса, также легла в основу реляционного психоанализа и интерперсонального психоанализа Г.С. Салливана. Концепция интерсубъективности была дополнена идеями теории привязанности,

---

<sup>162</sup> Старовойтов В.В. Психоанализ в портретах. М.: ИФ РАН, 2018. С. 189.

результатами наблюдений за младенцами, результатами исследований в смежных науках и нейронауках<sup>163</sup>.

Интерсубъективно-конструктивистский поворот также произошел в социальных науках и философии, что оказало значительное влияние на изменения статуса индивида в психоанализе. Произошел переход от интрапсихического мышления, где Я рассматривалось как некоторая замкнутая целостность, в сторону исследования Я как части интерсубъективных отношений. Субъект-субъектные отношения заняли место субъект-объектных отношений.

### ***§ 1.1. Интерсубъективная теория поля***

Французский психоанализ часто критикует североамериканские интерпретации интерсубъективности, например в варианте интерсубъективной Эго-психологии, за неадекватное понимание структурного положения Другого в интерсубъективном взаимодействии. На французскую психоаналитическую школу в большей степени влияют идеи европейской философии, в частности философской диалектики Самости и Другого. Интерсубъективность здесь будет связана с концепцией «инаковости». Феноменологическая диалектика Самости и Другого происходит из континентальной философии. Например, Жак Лакан ввел понятие Другого, опираясь на Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера и на структурную лингвистику. В основе его теории лежит расколотое Я, в результате образовавшейся на стадии зеркала способности ребенка воспринять себя как Другого.

Андре Грин также обозначает, что как такового субъекта нет, субъект может появиться только через Другого. «Интерсубъективность становится посредничеством, необходимым для осознания интрапсихического»<sup>164</sup>. Грин стремится нивелировать радикальное разделение между интрапсихическим и

<sup>163</sup> *Bohleber W.* The concept of intersubjectivity in psychoanalysis: Taking critical stock // *The international Journal of Psychoanalysis.* 2013. No. 94 (4). P. 799.

<sup>164</sup> *Грин А.* Интрапсихическое и интерсубъективное в психоанализе // *Терапевтические отношения в психоанализе* / Науч. ред.: И. Романов и К. Ягнюк. М.: Когито-Центр, 2007. С. 4–46.

интерсубъективным, которые должны рассматриваться как единство. Соответственно, он критикует современные интерсубъективные концепции за радикальный отказ интрапсихического в пользу радикального интеракционизма. Тем не менее интерсубъективность он понимает как динамическое психическое пространство между двумя или более субъектами.

В концепции интерсубъективности как опыта чуждости Другого Исидор Беренштейн и Жанин Пюджет опираются на философию Гегеля, Гуссерля и Левинаса, а именно на его описание столкновения субъекта с недоступной частью Другого, превосходящей его представление о другом, т.е. с «абсолютным Другим». Инаковость и недоступность Другого наносит субъекту нарциссическую рану. В попытке избежать столкновения с инаковостью субъект вынужден оставаться на уровне субъект-объектных отношений, где специфичность иного субъекта стирается. «В этом смысле – конститутивный парадокс с точки зрения авторов – субъект не только предшествует отношениям, но также создается встречей. Оба измерения и представления смешиваются и сосуществуют в аналитической обработке так же, как аналитик как “объект-аналитик” и как “субъект-аналитик”»<sup>165</sup>.

Очевидно отличие данной концепции интерсубъективности от концепций, ориентированных на взаимное признание. Именно столкновение с чуждостью другого порождает непосредственность нового опыта субъекта.

В продолжение гештальт-концепций Курта Левина и Мориса Мерло-Понти, в 1960-х гг. также развивается теория поля, которая позже будет обозначена как «интерсубъективное поле». В основе теории поля Уильяма и Мадлен Баранжер – кляйнианская концепция проективной идентификации и идеи Биона. Здесь объектом исследования является именно поле, а отдельные индивиды игнорируются. Динамика и сила поля определяются бессознательной фантазией.

---

<sup>165</sup> *Bohleber W.* The concept of intersubjectivity in psychoanalysis: Taking critical stock // *The international Journal of Psychoanalysis.* August, 2014. P. 834.



Джессика Бенджамин, опираясь на Гегеля и Хабермаса, определяет интерсубъективность как взаимное признание. Субъекты создают пространство третьего, похожее на переходное пространство Д. Винникотта. Взаимное признание не является постоянным, это динамический процесс.

Арон и Харисс рассматривают интерсубъективность иначе, чем взаимность процессов распознавания. Здесь фокус внимания обращен на пространство «между» в отношениях. Сюда же относится теория реляционного конфликта Митчелла, теория дуализма драйвов Гринберга, «...индивидуально-вариантные теории интерсубъективности Огдена и Бенджамин и социально-конструктивистская теория Хоффмана»<sup>166</sup>.

Концепцию аналитического поля разрабатывал также и итальянский психоаналитик Антонино Ферро. Он отмечает техническую специфику собственной теории поля, несмотря на ее сходство с реляционными теориями. Он обозначает несводимость психоаналитического процесса исключительно к интерпретации переноса в ситуации здесь и сейчас. Аналитическое поле представляет собой объект фантазий анализанта. Для Ферро аналитическое поле предстает в качестве новой структуры, как «...своеобразное промежуточное пространство, в котором сцены и персонажи пробуждаются к жизни и находят свое воплощение»<sup>167</sup>. Аналитическая сессия является результатом психических операций как анализанта, так и аналитика, она отражает психическое функционирование обоих. Концепция поля Ферро имеет непосредственную связь с концепцией мышления У. Биона, прежде всего с альфа-функцией и «сновидениями наяву». Поле представляет собой пространственно-временной контекст, направленный на содействие повествованию историй, которые представляют собой «алфавитизацию» протоэмоций внутри пары<sup>168</sup>. Все сцены и персонажи являются функцией поля.

---

<sup>166</sup> Ibid. P. 807.

<sup>167</sup> Ibid. P. 826.

<sup>168</sup> *Ферро А.* Психоанализ: создание историй / Пер. с итал. А.В. Казанской и Е.А. Кисловой. М.: Независимая фирма «Класс», 2007. 232 с.

Они не могут быть отнесены ни к анализируемому, ни к аналитику как автору<sup>169</sup>.

### **§ 1.2. Реляционный психоанализ**

Необходимо отметить отличительные особенности реляционного психоанализа, который связан в большей степени с межличностными отношениями, наряду с интерперсональным психоанализом Г.С. Салливана. Идеи реляционного психоанализа опираются на синтез исследования межличностных отношений и объектных отношений. Реляционный психоанализ представляет альтернативу классическому психоанализу, а не его расширение, в отличие от интерсубъективного.

Сторонники реляционной традиции утверждают, что индивид рождается в социальном мире, и рассматривают интрапсихический мир защит как интернализацию межличностных переживаний, в то время как в модели Мелани Кляйн и Зигмунда Фрейда младенец определяется в первую очередь как биологический организм, который рождается в социальном мире и воспринимает мир из биологически детерминированной тяги к сексуальному удовлетворению, агрессии и саморазрушению.

В работах по реляционному психоанализу нет ссылок на Л. Бинсвангера, М. Босса, Ю. Минковского, Р. Лэйнга или других приверженцев экзистенциального психоанализа, несмотря на то, что реляционный психоанализ зародился в институте, в котором Ролло Мей впервые представил континентальную экзистенциальную традицию североамериканцам<sup>170</sup>.

В реляционном психоанализе понимание солипсизма и субъектности искажаются. Здесь терапевтическими задачами будут социализация пациента, восстановление его способности к межличностным отношениям. Но межличностные отношения совершенно необязательно предполагают

<sup>169</sup> *Ferro A.* Il campo analitico e le sue trasformazioni. Milano: Cortina Raffaello, 2014. 182 p.

<sup>170</sup> *Thompson M. Guy.* Phenomenology of Intersubjectivity: A Historical Overview of the Concept and Its Clinical Implications // Intersubjectivity and Relational Theory in Psychoanalysis London: Jason Aronson, 2005. P. 1–36.

интерсубъективный контакт, они вполне могут остаться в плоскости субъект-объектных отношений.

Реляционный психоанализ или интерперсональный психоанализ не имеют тех философских оснований, которые свойственны интерсубъективному психоанализу, что можно увидеть в работах Бинсвангера, Лакана и Лэйнга.

Здесь термин «интерсубъективность» утратил свое истинное значение и проблематику и был переведен в поле психологических и социальных исследований, что сместило фокус с исследования феномена интерсубъективного контакта на уровень интерперсональных отношений.

### ***§ 1.3. Лингвистическая теория Ж. Лакана***

Лингвистический подход к интерсубъективности развивался Жаком Лаканом в 1950-х и 1960-х гг. параллельно с экзистенциальным психоанализом. Лакан обнаружил, что язык представляет больше возможностей для исследования интерсубъективности в психоаналитическом ключе, поэтому отказался от феноменологии Гуссерля, Хайдеггера и Сартра в пользу структурализма и лингвистики Клода Леви-Стросса.

Лингвистическая концепция интерсубъективности также оказала значительное влияние на философию и психоанализ во второй половине XX в. Если в феноменологическом направлении локус интерсубъективности находится в контексте опыта, то в лингвистической концепции он находится в языке, обеспечивающем диалог между субъектами.

На мышление Лакана большое влияние оказали как раз работы Гегеля, в частности его концепция желания, описанная в «Феноменологии духа». Именно диалектика желаний Гегеля, расположенная в контексте структурной лингвистики, легла в основу концепций Лакана и его выбора в пользу интерсубъективности, а не феноменологии.

В отличие от Фрейда, который рассматривал желания с физиологической точки зрения, в качестве биологических сексуальных влечений, Гегель видит желание как призыв к признанию со стороны других. Но подобное признание

никогда не может быть достигнуто в полной мере, что обеспечивает невозможность полного счастья. Данный пессимистичный взгляд стал краеугольным в клинической перспективе Ж. Лакана, экзистенциальной философии Ж.-П. Сартра и исследованиях М. Фуко властных отношений в обществе, но он не был принят М. Мерло-Понти или К. Леви-Строссом. Столь мрачный взгляд на человека оказал глубокое влияние на переосмысление Лаканом теории либидо Фрейда и послужил основой концепции интерсубъективности французского философа.

Согласно Ж. Лакану, в диалоге Другой становится погруженным в диалектическую структуру желания субъекта. Хотя может принять или отвергнуть субъект, он не может его игнорировать. В диалоге субъект «внушает» себя Другому, выстраивая материальное выражение своего желания, с целью быть признанным и, следовательно, желанным Другим. Данная диалектика является структурой концепции Лакана о переносе, являющемся тщетной нарциссической попыткой пациента заставить аналитика любить его.

Аналитик, по Лакану, должен фрустрировать это желание пациента, поскольку его цель состоит в том, чтобы помешать манипуляциям пациента, которые предназначены для поддержки его нарциссизма, в соответствии с так называемой классической техникой. Здесь цель сформирована исходя из понимания интерсубъективности Сартра, где субъект должен в конечном итоге столкнуться с невозможностью того, чего он жаждет от Других, почувствовав некоторую форму стоического достоинства при этом.

Тем не менее Лакан никогда не ставил интерсубъективность в центр своих психоаналитических теорий, рассматривая ее лишь как один из их пунктов.

#### ***§ 1.4. Феноменологический подход Л. Бинсвангера***

В аналитическом пространстве понятие интерсубъективности возникло в условиях доминирования интрапсихического, когда на первый план постепенно стали выходить реляционные психоаналитические концепции. Цель

реляционных теорий состояла в том, чтобы концептуализировать влияние человеческих отношений на психическое развитие. Интерсубъективность проложила себе путь в психоанализ через философию и изменила взгляд на аналитический процесс как происходящий между, а не внутри индивидов.

Сторонники интерсубъективного подхода отмечают примат интерсубъективного опыта, что означает, что формирование Самости, самооценки, чувства идентичности зависит от отношений с человеческим окружением.

В феноменологическом определении интерсубъективности центральное место занимает работа Л. Бинсвангера, который считает взаимность, или бытие-с, фундаментальным феноменом для понимания человеческого существования. Именно исследования феномена интерсубъективности в контексте изучения психических расстройств способствовали развитию антипсихиатрического движения. В своей терапевтической системе Л. Бинсвангер интегрировал концепции М. Хайдеггера, М. Бубера, С.Л. Франка и др.

Интерсубъективность для Бинсвангера также связана с лингвистической парадигмой. Развитие человека происходит в диалоге, направленном на Другого, в бытии-вместе. «Человек становится “человеком” только в разговоре с Другим, в общении Я и Ты, как Мы, на основе общего языкового мира или... общего лингвистического миропрокта. Язык – это не просто средство обмена, а бытие друг с другом в мире, который делает возможным понимание»<sup>171</sup>.

Бинсвангер выделил три одновременно сосуществующих способа бытия в мире. *Umwelt* – это та среда, в которой существует индивид, *Eigenwelt* – частный интрапсихический элемент бытия-в-мире, и *Mitwelt* – мир социальных отношений. По Бинсвангеру, *Mitwelt* является миром-с, он формулирует этот способ бытия как пространство, в котором индивид и общество разворачиваются в экзистенциальном союзе.

---

<sup>171</sup> *Frie R.* Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis: a Study of Sartre, Binswanger, Lacan, and Habermas. Boston: Rowman&Littlefield Publishers, Inc., 1997. P. 134.

Бинсвангер утверждал, что в исследовании психопатологии важно понимание того, как индивид структурирует свое существование в соответствии с тремя способами бытия – Umwelt, Eigenwelt, Mitwelt. Человек и мир существуют как единое целое. Бинсвангер стремился понять человека феноменологически через исследование всей совокупности существования, которая включает в себя и отношения с Другими.

Людвиг Бинсвангер выступает посредником социоонтологических философских идей в психотерапии. Он считает искажением попытку рассматривать субъект-объектные отношения пациента отдельно от аналитической встречи. Бинсвангер стремится осмыслить индивидуальную проекцию мира как трансформацию структуры онтологической тотальности существования. Быть в мире – значит быть-с-миром (Mitwelt), т.е. в отношениях с Другими. Таким образом, существование всегда интерсубъективно. В «Основных формах и познании о человеческом существовании» Л. Бинсвангер идет дальше М. Бубера, рассматривая интерсубъективное пространство<sup>172</sup>. Существование изначально имеет потенциал для встречи, поэтому он относит «Я и Ты» как совместную форму бытия непосредственно к онтологической конституции. Дуальность конститутивно первична, а любовь является ее высшей формой.

Онтологически двойственное Мы-бытие превосходит двойственность Я-Ты. Формулируя теорию либидо, Фрейд, как считает Бинсвангер, исходит онтогенетически, но не учитывает феноменологическую реальность любви, которая является структурным аспектом бытия и играет центральную роль в пространстве межчеловеческих связей.

Михаэль Теунессен считает работу Бинсвангера «Основные формы и познание человеческого существования» «...наиболее радикальной попыткой онтологии “интерсубъективности” и инновационным подходом в работах по

---

<sup>172</sup> *Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins // Binswanger L. Ausgewählte Werke in 4 Bänden. Bd. 2. Heidelberg: Asanger, 1993. P. 13–639.*

социальной онтологии XX века»<sup>173</sup>. Он сопоставляет подходы Гуссерля и Бубера к intersубъективности, критикуя континентальную философию и ставя проблему intersубъективности на первый план в философии XX в. В 1950-е гг. философская антропология М. Бубера и Л. Бинсвангера оказала значительное влияние на глубинную психологию в Германии.

Возможность развивать концепцию контрпереноса появилась именно благодаря гуссерлевскому пониманию intersубъективности, которое по-разному интерпретировали Бинсвангер, Лакан и Лэйнг. Для Лэйнга intersубъективность – это способ переживания, на основании которого индивиды могут соотнести себя друг с другом. Лэйнг, вслед за Хайдеггером, видит индивида как существо-в-мире от рождения и фундаментально переплетенное с другими, так что проблема заключается не в социализации, а в том, чтобы отделить себя от мнения и влияния других. Согласно этому тезису, психотик, или, например, субъект с шизофренией, не живет в своем собственном мире, изолированном от других, но настолько глубоко связан с другими, что у него нет внутренней ориентации. Его мучает чувство, что другие занимают его мысли или что он не может отделить свою волю от их влияния, что приводит к кризису личной целостности. Его проблема заключается в индивидуации, а не в социализации. Для Лакана intersубъективность коренится в языке и бессознательна, так что intersубъективное измерение отношений Самости с другими людьми недоступно сознанию и должно быть интерпретировано.

Представление о том, что аналитики испытывают бессознательные аффекты своих пациентов через контрперенос, стало возможным благодаря intersубъективному способу коммуникации между пациентом и аналитиком, о котором подробно пишет Бинсвангер. Традиционный психоаналитический взгляд на психоз, которого также придерживался Бинсвангер, заключался в том, что психотик изолирован от Других, он существует в собственном

---

<sup>173</sup> *Bohleber W.* The concept of intersubjectivity in psychoanalysis: Taking critical stock // *The international Journal of Psychoanalysis.* 2013. No. 94 (4). P. 799.

обособленном мире. В таком случае терапевтичным считается восстановление способности пациента к отношениям с Другим. В аналитической ситуации это происходит через отношения пациента с аналитиком. Этот тезис согласуется с аргументом Гуссерля о том, что перед людьми стоит задача установления отношений с другими, чтобы преодолеть свою солипсистскую (нарциссическую) изоляцию, поскольку отношения человека с Другими не являются данностью.

## **§ 2. Философские основы проблемы intersубъективности у Л. Бинсвангера**

Исследования психопатологии привели Л. Бинсвангера к признанию необходимости целостного понимания человека. Феноменологические переживания человека связаны с его онтологическими основаниями. Бинсвангер считает одним из таковых любовь. Онтологическое априори любви выступает в противовес жизни-к-смерти М. Хайдеггера и С. Кьеркегора.

Здесь необходимо отметить, что любовью Л. Бинсвангер считает высшую степень intersубъективности, где в полной мере реализуется интенциональная направленность субъекта на Другого. Появление Другого подразумевает восприятие intersубъективности и инаковости Другого, т.е. Другой воспринимается не как объект среди объектов, но как отличный феномен бытия.

Несмотря на важность концепции Л. Бинсвангера об intersубъективности, большая часть исследований его работ посвящена эпистемологической, онтологической, феноменологической проблематике, в которой intersубъективность является лишь одним из аспектов. В исследованиях работ Л. Бинсвангера превалирует сравнение его идей с онтологией М. Хайдеггера. На первый план здесь выходит его классификация онтологических априори, исследование миропрокта человека как такового. Подобный подход противоречит главной идее, сформулированной Бинсвангером, – о важности intersубъективности. Это показывает



недостаточное понимание антропологии Бинсвангера, в которой человек никогда не может быть рассмотрен как нечто вырванное из бытия. Человек, по Бинсвангеру, – это изначально обращенная к Другим субъективность, и именно невозможность реализовать данную интенцию приводит к безумию.

Существует обширное количество работ, посвященных сравнению идей Бинсвангера и Гуссерля, Хайдеггера, Фуко, исследованию концепций Бинсвангера в контексте психопатологии. Недостаточным остается осмысление связи концепций intersубъективности и диалогичности М. Шелера, М. Бубера, С. Франка, которые оказали самое значительное влияние на формирование концепции intersубъективности и в целом на антропологию Л. Бинсвангера.

Концепция intersубъективности Бинсвангера оказала влияние на таких философов XX в., как Левинас, Нанси, Лакан, Хабермас, Гадамер и др. Бинсвангер стремился развивать философию любви для нового понимания человеческого бытия. В этой попытке он соединил идеи Платона, Гегеля, Гёте, Хайдеггера, а также Шелера, Бубера и Семёна Франка. Но С.Л. Франк в этом вопросе оказал на него наибольшее влияние – Бинсвангер писал, что большое значение для него имел трактат С. Франка «Я и Мы»<sup>174</sup>.

Бинсвангер знакомится с Франком в 1934 г. Первые же идеи об intersубъективности Бинсвангер намечает во «Введении к проблемам общей психологии»<sup>175</sup> в 1922 г., особое влияние на них оказали работы Э. Гуссерля и М. Шелера. В семинаре «О Феноменологии» в 1922 г. Бинсвангер говорит о том, что «...основой психопатологии является, прежде всего, intersубъективное восприятие другого, незнакомого Я»<sup>176</sup>. Однако, по признанию самого Бинсвангера, в идеях диалогического бытия человека его «крестным отцом» является С.Л. Франк.

---

<sup>174</sup> *Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins // Binswanger L. Ausgewählte Werke in 4 Bänden. Bd. 2. Heidelberg: Asanger, 1993. 639 S.*

<sup>175</sup> *Binswanger L. Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie. Berlin: Springer Berlin Heidelberg, 1922. 383 S.*

<sup>176</sup> *Binswanger L. Über Phanomenologie // Binswanger L. Ausgewählte Werke. Band 3. Vorträge und Aufsätze. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 66.*

В своей главной философской работе «Основные формы и познание человеческого существования»<sup>177</sup> 1942 г., после которой Бинсвангер сосредотачивается главным образом на психиатрии, швейцарский психоаналитик говорит о том, что нельзя рассматривать человека как нечто отдельное и закрытое в самом себе, человек не является вещью среди вещей. Человек – это всегда субъективность, бытие – это феноменальное переживание тотальности взаимодействия человека с миром на трех основных плоскостях – с вещами (внешними объектами), с природой и с людьми. Человек никогда не изолирован, он всегда во взаимодействии с объектами или субъектами. Он имеет изначальную способность и потребность к взаимодействию с другими субъектами.

На основе интерпретации идеи Л. Бинсвангера мы выдвигаем гипотезу о том, что невозможность к intersубъективному взаимодействию и является основой безумия. Суженность миропроекта, недостаточная его гибкость, не позволяющая признать инаковость Другого, является, с одной стороны, причиной невозможности intersубъективного взаимодействия, а с другой стороны, ее следствием, поскольку пространство Мы призвано обогащать индивидуальный миропроект, чего не происходит при изолированности Я. Я не реализуется в пространстве общности, не обогащая его, и не включается в процесс само-изменения под воздействием Мы-пространства.

### **§ 2.1. *Ordo amoris* М. Шелера**

Большое влияние на творчество Л. Бинсвангера оказали идеи основоположника философской антропологии Макса Шелера. М. Шелер, как и позже Бинсвангер, пытался связать феноменологию с психоанализом, в то же время критикуя З. Фрейда за унижающее человека сведение его к биологическим функциям. В данном исследовании особое значение имеет тот факт, что, по мнению Шелера, сущность человека заключается в любви.

---

<sup>177</sup> *Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins // Binswanger L. Ausgewählte Werke in 4 Bänden. Bd. 2. Heidelberg: Asanger, 1993. P. 13–639.*

Представление о человеке как о любящем существе является основой философско-антропологических концепций М. Шелера в раннем и среднем периодах его творчества.

Человек – это прежде всего любящее существо. «Кто узнал *ordo amoris* человека, тот узнал его самого»<sup>178</sup>.

М. Шелер критиковал натурализм и позитивизм за попытку свести духовное начало в человеке к явлениям физико-химических закономерностей организма. Он рассматривал человека в единстве физиологического и психического. «Наивысшее метафизическое и религиозное, а потому также политически-социальное единение и примирение слоев возможно будет только на почве такой метафизики, такого воззрения на Я, Мир и Бога, которые охватывают в себе свет и тьму, дух и демонию определяющего судьбы людей порыва к бытию и жизни – а человека и как духовное существо, и как существо инстинктивное видят укорененным в божественной первооснове»<sup>179</sup>. Интерес европейской культуры к объективизации и изучению внешних проявлений человека он сравнивает с односторонним интересом, свойственным европейским научно-техническим парадигмам. Он назвал неряшливостью пренебрежение к внутренним переживаниям человека чувств любви, ненависти, смысла. Даже психология не рассматривает акты и функции чувствования, описывая статичные состояния Я. М. Шелер считал, что натурализм унижает дух человека.

«Позитивистская философия приняла за тенденцию общечеловеческого развития... то, что на самом деле было всего лишь эпизодическим... моментным отклонением человеческого духа... от своего религиозного предназначения, а

---

<sup>178</sup> Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова; под ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 339–377.

<sup>179</sup> Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова; Под ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 124–125.

именно исключительную направленность этого духа на “savoir pour prévoir” с целью технической организации мира и управления им»<sup>180</sup>.

Как отмечает А. Михайловский, феноменологическая концепция М. Шелера восполняет игнорирование «...существования самобытного сущностного типа человеческой личности (homo religious)»<sup>181</sup>.

На феноменологию Макса Шелера оказала влияние философия Вильгельма Дильтея, в которой он отстаивал необходимость различать естественные и гуманитарные науки. Именно эта идея привела Шелера к мысли о том, что в гуманитарных науках требуется иной метод, отличный от метода исследования в естественных науках.

Идея другого метода описания гуманитарных наук соответствовала представлениям Дильтея и позже Шелера о человеческих отношениях как о связующем и значимом элементе. Шелер согласился с точкой зрения Дильтея об интересубъективной связи людей, что позже легло в основу его философии. Отвергая идею Гуссерля о способности интуиции непосредственно постигать сущности, он придерживался точки зрения, что все вещи объединены человеческим сознанием.

Шелер не принимал идеи трансцендентного Эго и чистого сознания Гуссерля, он сосредотачивался на человеческом опыте как таковом и на метафизике. Он верил, что тайну человеческого существования можно познать через сердце человека, т.е. через любовь<sup>182</sup>.

Немецкий философ отвергал разум как начало человеческого духа, он отрицал концепцию человека как «animale rationale». Первично любящее бытие, а не разумное или волящее. Разум идентичен у всех людей, именно

---

<sup>180</sup> Шелер М. Проблемы религии. К религиозному обновлению // О сущности философии. Работы разных лет / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. СПб., М.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 160.

<sup>181</sup> Михайловский А.В. Макс Шелер о политическом православии Ф.М. Достоевского и русской любви к страданию // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2021. Т. 5. № 1. С. 204.

<sup>182</sup> Van Deurzen E. Everyday Mysteries. A handbook of existential psychotherapy. London, New York: Routledge, 2010. P. 75.

эмоциональность духа людей знаменует их индивидуальность. Любовь имеет изначальное априорное содержание.

Шелер отрицал главенство разума и рациональности, ставя на передний план чувственность человека и его аксиологический модус. На основе этой топологии он сформулировал порядок любви *ordo amoris* – пять уровней ценностей, каждый из которых представляет различные модальности любви:

- 1) чувственные ценности, которые апеллируют к непосредственным сенсорным переживаниям и представляют биологический опыт;
- 2) прагматичные ценности, указывающие на выгоду и опасность;
- 3) жизненные ценности, направляющие повседневное существование человека и формирующие представления о желательном и нежелательном опыте;
- 4) ментальные ценности, опосредованные рациональностью и состоящие из эстетических, юридических ценностей и ценностей познания истины;
- 5) сакральные ценности, касающиеся духовного пробуждения, определяющие представления о добре и зле.

Концепцию философской антропологии Шелер сформулировал в работе «Положение человека в космосе»<sup>183</sup>. Шелер видел отличие человека от животного в том, что последнее хотя и обладает сознанием, не обладает самосознанием и, таким образом, не является хозяином самого себя. Человек же является единственным существом, которое способно быть Самостью и ставить себя не только над миром, но даже над самим собой.

М. Шелер разделял Я и Личность. Я является объектом мыслей человека и отражает противоположность Ты и внешнего мира. Личность и ее поступки не могут быть объективированы, и только та часть человеческого существования, которая относится к уровням ниже сферы разума и свободы,

---

<sup>183</sup> Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова; Под ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 129–193.

доступна для опыта. Не только человеческая личность является частью общества, но и общество также является неотъемлемой частью личности<sup>184</sup>.

Человек способен постичь опыт Другого, только если вознесется над восприятием своей растительной жизни. Если человек остается только в своих телесных чувствах – он не находит никакого подхода к жизни Другого. Только если он возвышает себя как личность – он приобретает опыт Другого.

Эмоциональное познание «...обладает более широким и объемлющим диапазоном в ценностном схватывании наличного бытия, нежели наше восприятие и наш рассудок»<sup>185</sup>. Преувеличенная роль, отведенная интеллектуальному априори Кантом, заменяется Шелером на эмоциональное априори чувства ценностей. Действия духа, такие как чувство, предпочтение, любовь и ненависть, имеют свое собственное априорное содержание, которое так же независимо от индуктивного опыта, как и законы чистого мышления. Под эмоциональным априори Шелер имел в виду «*logique du coeur*» Паскаля. *Logique du coeur* указывает на тип опыта, объекты которого конкретно коррелируют с эмоциональной стороной человека, объекты, которые никоим образом не могут быть восприняты способностью к пониманию<sup>186</sup>. Интеллект так же «слеп» к восприятию ценностей, как ухо к цветам.

В концепции М. Шелера Логос лишается принятого в европейской философии первенства. Шелер выводит на первый план тотальную субъективность человеческого бытия, которая существует в локальном ценностном мире. Данная идея также находит развитие в концепции миропрокта Л. Бинсвангера. Но если Бинсвангер определяет миропрокт как субъективное переживание собственного бытия на основе экзистенциальных априори, выведенных из онтологии Хайдеггера, таких как пространственность,

---

<sup>184</sup> *Schuetz A.* Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1942. Vol. 2. No. 3. P. 239.

<sup>185</sup> *Шелер М.* Проблемы религии. К религиозному обновлению // *Шелер М.* О сущности философии. Работы разных лет / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. СПб., М.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 157.

<sup>186</sup> *Owens T.J.* Phenomenology and intersubjectivity & Comtemporany interpretations of the interpersonal situation. Martinus Nijhoff // The Hague. 1970. P. 151.

историчность и пр., то Шелер в основе миропрокта видит прежде всего мир любви. И именно первичность способности к любви позволяет человеку выйти из локального мира, определяет его способность к трансценденции. Бинсвангер дополнил эту идею способностью человека выйти за рамки собственного миропрокта, собственной субъективности и создать пространство-Мы, Мы-бытие в любви с Другим.

Шелер считал, что человек всегда стремится прорвать пределы своего здесь-и-теперь бытия, вечно протестующий против наличной действительности своего бытия, своего Я. Шелер связывал с этим феноменом способность человека выстраивать царство мыслей. Бинсвангер же связывает способность к трансценденции с потребностью к реализации онтологического априори любви. Он утверждает, что именно потому, что способность к любви уже дана человеку, она вообще возможна. И именно любовь помогает человеку возвыситься над пространством, временем и собственной отчужденностью.

Место любви в духовной жизни человека у Шелера можно сопоставить с местом заботы в философии Хайдеггера. Бинсвангер развивает эту онтологическую посылку, и в дальнейшем некоторые исследователи отмечают, что именно Бинсвангер осуществляет этот поворот – от заботы Хайдеггера, или же от дихотомии жизни и смерти, к онтологии любви. Бинсвангер наиболее полно формулирует его в «Основных формах и познании человеческого существования»<sup>187</sup>, но изначально данная идея была сформулирована М. Шелером, утверждающим приоритет любви над познанием в «сущности строения человека».

По Шелеру, все, что считается значимым с точки зрения морали в человеке или группе, сводится к структуре его интенций и акций любви и ненависти. Именно порядок этой структуры («способ его образования по вполне определенным правилам постепенной функционализации первичных

---

<sup>187</sup> *Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins // Binswanger L. Ausgewählte Werke in 4 Bänden. Bd. 2. Heidelberg: Asanger, 1993. P. 13–639.*

ценностных объектов его любви в раннем детстве»<sup>188</sup>) управляет течением его судьбы. Здесь мы видим предпосылки развития таких психоаналитических концепций, как теория объектных отношений, интерсубъективный психоанализ и т.д. Шелер отмечал, что смятение *ordo amoris* (порядка любви) необходимо подвергнуть процессу упорядочения, посредством, например, психотерапии.

По Шелеру, любовь является интенциональной направленностью на ценностное совершенство всех вещей, это универсальная сила, присущая всему, и любовь человека является лишь ее частностью. Любовь человека к другому означает выход человека за пределы своего телесного единства, его сопричастности «акции чуждого предмета»<sup>189</sup>. «Любовь – мать самого духа и разума»<sup>190</sup>, она всегда пробуждает к познанию и волеию. Сила любви человека определяет силу духа и степень контакта с универсумом. Любовь – это потенция. Шелер вводит закон примата любви над познанием.

Ненависть является противоположностью любви и заключается в отрицании ценности или же в «неправильной и хаотичной любви»<sup>191</sup>. Неправильную любовь можно соотнести с нарушенным порядком, искаженной интенцией, что может соответствовать нарушенному миропроекту Л. Бинсвангера. В основе ненависти всегда лежит любовь, т.е. изначальная позитивная заинтересованность, без которой ненависть вообще невозможна. «Ненависть всегда и повсюду есть восстание нашего сердца и души против нарушения *ordo amoris*»<sup>192</sup>. В любви и ненависти происходит сужение или расширение царства ценностей. Аналогично Бинсвангер утверждает о сужении миропроекта или сужении просвета бытия, что приводит к безумию.

Любовь и ненависть – это не аффекты и не страсть. Однако Бинсвангер считает, что миропроект расширяется при переживании любви, давая

---

<sup>188</sup> Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова; под ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 345.

<sup>189</sup> Там же. С. 352.

<sup>190</sup> Там же.

<sup>191</sup> Там же. С. 366.

<sup>192</sup> Там же. С. 369.



возможность формировать Я-Ты пространство как новую сущность, превосходящую над индивидуальным переживанием пространства и времени.

Ordo amoris является ядром человеческой личности, той «ценностной формулой», в соответствии с которой организована духовно-нравственная жизнь индивида. Построенная на этом субъективность существует в локальном ценностном мире, определяющем возможную структуру мира вообще. Абсурдность человека заключается в том, что, несмотря на свою конечность, он имеет потенциал для бесконечного расширения границ своего бытия. Его эмоциональная интенциональность, самой плодотворной из которых является любовь, позволяет иметь доступ к трансцендентным ценностям Мы-пространства<sup>193</sup>.

М. Шелер считал, что любовь имеет не только метафизическое значение, но, как отмечает А.Н. Малинкин, является для человека и «путем познания» и «бытийной силой»<sup>194</sup>.

Эмоциональное априори, которое немецкий философ описал в своих аксиологических исследованиях, характеризовалось независимостью от чувственной сферы. Чтобы объяснить это явление, заключил он, в человеке должен быть психологический центр, превосходящий всю сферу витального. Таким образом, он был приведен к анализу человека на различных психических уровнях. Появились две общие категории, Личность и Эго (Ich). Они стали основой для более поздней теории интересубъективности М. Шелера.

Анализ Шелера различных психических уровней в человеческом существе в значительной степени предопределяет его теорию межличностных отношений. В частности, его различие между Эго и Личностью является основной для его более поздних исследований интересубъективности.

Эго – это комплекс психических центров внутри человека, эго-функции – это видение, вкус, телесные чувства и пр. Эго можно сделать объектом

<sup>193</sup> Юсупова Ф.Н. «Метафизика сердца» в западноевропейской философии и культуре: Блэз Паскаль, Макс Шелер, Мартин Бубер // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 33 (171). Философия. Социология. Культурология. Вып. 14. С. 158.

<sup>194</sup> Малинкин А.Н. Любовь и радость в философии Макса Шелера // Человек. 2016. № 5. С. 112.

познания или рефлексивного акта. Но кроме Эго Шелер выделяет более высокое измерение человека, которое превосходит витальную сферу и выходит за рамки экспериментальной психологии и любой объективации. Так называемый «Дух»<sup>195</sup> является не только корнем разума, но и основой для тех сил, которые предназначены для восприятия сущностей и выполнения определенных типов эмоций и волевых действий – таких как любовь, доброта, благоговение, покаяние и т.д., его активным центром является Личность.

Таким образом, Личность полностью находится над сферой низших психических центров в человеке. Специфическим признаком, отличающим ее от них, является ее свобода от окружающей среды и от «среды» подчиненных сфер человека. Благодаря Духу, человек возвышается над простым животным сознанием на план самосознания. Это позволяет ему объективировать свои собственные переживания, физические и психические, и в этом то, что отличает человека от животного. Личность способна иметь дело как с физической, так и с психической сферами, оставаясь выше обеих.

Шелер считает, что существо, которое способно только рассуждать или желать, не было бы личностью, они были бы логическими субъектами, совершающими рациональные действия. Человек – это существо в царстве духа (Geist).

Эго – это низший психический центр человека, Личность – это духовный центр человека, и любое его изучение невозможно, поскольку личность никогда не является объектом для наблюдения. Человек есть дух, который не может быть объективно познан. То, что может изучать психология, – только Эго. Для сущности Личности характерно существование в совершении интенциональных действий, а не в выполнении психологических функций.

Именно различие Личности и Эго в концепции Шелера является ключом к пониманию его феноменологии интерсубъективности.

---

<sup>195</sup> *Owens T.J.* Phenomenology and intersubjectivity. Comtemporary interpretations of the interpersonal situation. The Hague: Springer Dordrecht. 1970. P. 72.

Шелер обвиняет эмпирическую психологию именно в том, что она не осознает пределов, за которыми психическое перестает быть объективируемым. Лишь малая часть человеческого существа является «объектом познания», и из этой части только меньшая часть может быть подвергнута экспериментальным испытаниям. Вот почему феноменология, которая стремится познать, посредством понимания, конкретную Личность и конкретный смысл ее интеллектуальных, духовных проявлений, полностью отличается от психологии, которая изучает объективируемую психическую реальность, разница не только методологическая, но и субстанциальная.

Таким образом, в решении проблемы интерсубъективности эмпирическая психология может помочь весьма ограниченно. Духовная Личность может выбирать: открыться ли с тем, чтобы быть понятой Другим, или закрыться от этого понимания.

На основе метафизики Личности, которую Шелер возвел, в частности, на основе различия двух психических центров в человеке, Личности и Эго, он стремился объяснить, как каждый центр человека соотносится с соответствующим центром в Другом. Это вовлекло его в двоякую проблему, касающуюся познания Другого: «понимания» и «восприятия».

Шелер отрицал, что посредством эмпатии человек приходит к познанию существования внешних психических центров Другого. Эмпатия по самой своей природе предполагает, что существование Другого уже дано.

Немецкий философ считал, что люди по существу неизбежно социальны, потому что все они имеют единый универсальный жизненный поток. В основе коммуникации людей лежит их онтологическая предрасположенность к диалогу и то, что они могут осмысленно общаться друг с другом. Тема интерсубъективности и феноменологический метод возникли примерно в одно время. Со времен Декарта философы пытались объяснить, как субъект познает объект. Но только в XX в. они начали задавать гораздо более фундаментальный и гораздо более загадочный вопрос – как субъект может познать другой субъект?

Главной темой исследования Шелера была человеческая личность в ее различных экзистенциальных отношениях с другими людьми. Интерес к живым связям субъекта с другими субъектами проходит через все работы Шелера по этике, философии религии, социологии знания, метафизике и теории познания. Он считал, что философия проистекает именно из человеческой intersубъективности. Человек – это «открытое» существо, открытое миру и другим предметам. Человек, по Шелеру, настолько предназначен для жизни с Другими, что социальное измерение является априорной структурой его бытия. Он рождается в социальной реальности, и хотя он появляется как личность, он никогда не сможет разорвать онтологические связи, связывающие его с Другими. Акцент Шелера на социальный контекст как всеобъемлющий привел его к постулированию формы панвитализма в его окончательном объяснении intersубъективности<sup>196</sup>.

Если Сартр постулирует изолированного индивида, то Шелер является философом «человека в сообществе». За всеми его исследованиями в области этики, социологии знания, философии религии и феноменологии intersубъективного, аффективного участия, его основополагающим вдохновением является реальность социальной природы человека. По его мнению, общность настолько важна для человека, что социальное измерение является действительно конструктивным фактором самого бытия человека.

Человек априори упорядочен по отношению к другим человеческим существам до такой степени, что даже при отсутствии какой-либо эмпирической встречи с другими людьми он осознает свою социальную природу. Познание Другого возможно не путем превращения его в объект, но путем выполнения совместных духовных действий.

Человеческая жизнь, полагал Шелер, изначально полностью интегрирована в жизненное сообщество (*Gemeinschaft*), с развитием человек постепенно все более четко отмечает границы себя. Его познание психического

---

<sup>196</sup> *Owens T.J.* Phenomenology and intersubjectivity. Comtemporary interpretations of the interpersonal situation. The Hague: Springer Dordrecht, 1970. P. 12.

опыта Других начинается в то время, когда он еще не может отличить собственный опыт от опыта Другого. Решение, предложенное Шелером, является радикальным на фоне предшествующих концепций о первичности самосознания Эго и лишь постепенном его движении к осознанию Других. Теория Шелера ставит проблему на совершенно другую основу. Он переворачивает всю ситуацию.

Сознание Других предшествует самосознанию, из всего потока переживаемой психической жизни индивид приходит к самосознанию, посредством которого он начинает правильно относить психическое переживание к себе либо к Другим.

Когда человек обращает свою внутреннюю интуицию на себя, то он воспринимает свой психический опыт как отделенный от общего потока психического только за счет того, что внутренний опыт включает в себя резонанс в телесной сфере. Поэтому, если человек живет, направив все свое внимание на телесные чувства, он не способен участвовать в психической жизни Другого. С другой стороны, по мере того, как человек возвышается над чисто витальной и низшей жизненной сферой поднимаясь к царству высшего психического и духовного, он становится способным делиться общим психическим опытом с другим. «Следовательно, одна и та же печаль может остро ощущаться... но никогда не было идентичного ощущения боли»<sup>197</sup>. В то же время теория единства жизни (*Einheit des Lebens*) справедлива, заявляет он, только для низшего психического центра человека, она никоим образом не затрагивает сферу духовной Личности. Напротив, различие Личностей абсолютно необходимо для таких явлений, как любовь. Любовь не может быть сведена ни к чистому сочувствию (*Mitgefühl*), ни к идентификации (*Einsfühlen*).

Философия Шелера оказала влияние не только на творчество Бинсвангера, она имела тесную диалогическую связь и с философией С.Л. Франка. Во время своего проживания в Берлине Франк общался с

---

<sup>197</sup> *Owens T.J.* Phenomenology and Intersubjectivity. Contemporary interpretations of the interpersonal situation. The Hague: Springer Dordrecht, 1970. P. 103.

Шелером, и они находили схожесть в тенденции русской и немецкой культур к религиозному мистицизму. В письме к Бинсвангеру Франк пишет: «Последние годы, если не считать поездок с докладами, я живу довольно одиноко, Берлин для меня – пустыня, в которой я живу подобно отшельнику; после смерти Макса Шелера, с которым я в последние годы его жизни находился в оживленном духовном общении, у меня почти нет тесных и плодотворных связей с немецкими философами»<sup>198</sup>.

Общим для Франка и Шелера являлось «...рассмотрение человека с точки зрения диалогического персонализма»<sup>199</sup>. Существование в форме совместной жизни, бытия друг для друга, является «предназначением всякого конечного духовного существа» в дополнение к реализации своей индивидуальности<sup>200</sup>.

На титульной странице своей главной работы «Непостижимое» Франк пишет посвящение Бинсвангеру «в духовной связи и сердечной дружбе», и эта книга оказала значительное влияние на концепцию Бинсвангера<sup>201</sup>.

## **§ 2.2. Концепция Я-Ты М. Бубера**

В своей концепции диалогичности М. Бубер разделял две основные формы человеческих отношений, а именно Я-Оно отношения и Я-Ты отношения. Для Бубера не существовало изолированного Я, оно всегда относится либо к Оно, либо к Ты. Отношения Я-Оно предполагают разделение, а отношения Я-Ты – связывание. Я в отношении Я-Оно предстает отдельным объектом, в то время как в отношениях Я-Ты Я становится личностью и субъектом. М. Бубер считал, что без отношений Я-Ты невозможно представить себе человека.

<sup>198</sup> Франк С.Л. Письма С.Л. Франка к Л. Бинсвангеру // Франк С.Л. Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания / Сост. А.А. Гапоненкова, Ю.П. Сенокосова. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 335.

<sup>199</sup> Резвых Т.Н. Немецко-русский философский диалог: Бог и мир у С. Франка и М. Шелера // Философия религии: аналитические исследования. 2021. Т. 5. № 1. С. 71.

<sup>200</sup> Шелер М. *Ordo amoris* // Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова; под ред. А.В. Денежкина. М.: Гнозис, 1994. С. 347.

<sup>201</sup> Резвых Т.Н., Аляев Г.Е. Людвиг Бинсвангер: между метафизикой С.Л. Франка и аналитикой присутствия М. Хайдеггера // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2020. Т. IV. № 2. С. 308–325.

В отношениях Я-Ты Другой воспринимается целостно, и направленность Я к нему также целостна, в противовес частичным отношениям Я-Оно, где ни Я, ни Другой не целостны, в Другом воспринимается лишь какая-то из его частей. В отношениях Я-Оно, которые всегда относятся к прошлому, Я сталкивается со своим отношением к миру. В отношениях Я-Ты, принадлежащих настоящему, Я сталкивается с миром Другого, через который появляется возможность встретиться с самим собой.

М. Бубер отмечал, что Я никогда не существует само по себе, оно находится в диалогичности отношений. Мир же воспринимается Я так же, как опыт или как отношения. Я и Ты воздействуют друг на друга в равной степени. Я не может существовать без Ты, Я возникает из отношений с Ты<sup>202</sup>.

М. Бубер также выделял три сферы, в которых формируется мир отношений:

- 1) Жизнь с природой – здесь отношения соответствуют доречевому уровню;
- 2) Жизнь с людьми – на этом уровне возникает Ты;
- 3) Жизнь с духовными сущностями – это надречевой уровень, где отношения с Ты невозможно выразить в речи.

Человек обладает изначальным стремлением к отношениям. М. Бубер приводит в качестве примера младенца, который стремится обнаружить нечто в еще не оформившемся для него мире.

М. Бубер разделял отношения Я-Ты и отношения Я-Оно. Соответственно, Я не существует самого по себе, оно всегда является отражением пары Я-Ты или Я-Оно. «Ибо Я основного слова Я-Ты отлично от Я основного слова Я-Оно»<sup>203</sup>.

Действительная жизнь является встречей. Только через присутствие Ты возникает настоящее. При присутствии Оно речь идет скорее о прошлом, здесь

<sup>202</sup> Юсупова Ф.Н. «Метафизика сердца» в западноевропейской философии и культуре: Блэз Паскаль, Макс Шелер, Мартин Бубер // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 33 (171). Философия. Социология. Культурология. Вып. 14. С. 158–159.

<sup>203</sup> Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 16.

человек обладает некоторыми объектами, а обладание Бубер связывал с прошлым.

Человек обладает инстинктивным побуждением к отношениям, он все стремится сделать своим Ты, стремится все одушевить.

Бубер считал ошибкой расхожее представление о том, что ребенок сначала воспринимает объект и лишь затем вступает с ним в отношения. Наоборот, стремление к отношению первично, именно оно инициирует поиск Ты.

Человек нуждается в Ты, в его поиске, он сталкивается с трагизмом собственной беспомощности, зависимости и неполноценности, только во встрече с Ты у него появляется надежда достигнуть целостности в пространстве Мы.

С Оно Я не может построить такого пространства, поскольку Оно не активно, Оно не трансцендирует и неспособно слиться с Я в едином духовном переживании. «Человек не может жить без Оно. Но тот, кто живет лишь с Оно, тот не человек»<sup>204</sup>. Я, относящееся к Оно, отличается от Я, относящегося к Ты.

Т.П. Лифинцева выделяет у Бубера четыре «царства бытия» – мир «вещей в себе», мир абсолютного пространства и абстрактного времени, мир духа и мир отношений<sup>205</sup>. Мир Я-Ты является миром отношений, в отличие от мира опыта, мира взаимодействия с объектами Я-Оно. В отношениях Я-Оно субъект использует объект, он отделен от бытия. В субъект-субъектных отношениях же человек преодолевает это разделение, и только в них человек становится Я. Эти отношения всегда взаимны (Я становится видимым).

Обращаясь к Э. Канту, М. Бубер писал: «Пространство и время суть лишь формы, в которые по необходимости облекается мое человеческое созерцание сущего, и потому они открывают мне не глубинную суть мироздания, а природу моего сознания»<sup>206</sup>.

---

<sup>204</sup> Там же. С. 36.

<sup>205</sup> Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. М., 1999. 133 с.

<sup>206</sup> Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 174.



Он повторял вслед за Фейербахом, что сущность человека в общности, в «единстве человека с человеком», которое опирается на различие Я и Ты.

Диалог подразумевает узнавание Другого, признание инаковости. (Признание инаковости Другого знаменует отличие и отдельность собственного Я.) Я и Ты не теряются в отношениях, а, наоборот, находят в них себя. Встреча происходит как творческая сила, так же как, по Буберу, и отношение к Богу является творческим<sup>207</sup>. По Буберу, посредством отношений мы движемся к вечному Ты.

М. Бубер считал Я-Ты высшей формой отношений, без которой человек невозможен, Бубер говорил о межличностном пространстве, которое создается субъектами в отношениях, когда происходит истинное общение Я-Ты. Это пространство, созданное в общении обоими партнерами, они разделяют и наполняют это пространство.

Этот принцип М. Бубер вводит в психотерапевтическое пространство, отмечая, что исцеляет именно качество общения, а различные терапевтические техники могут создавать препятствия для истинного, глубокого и реального общения<sup>208</sup>.

Диалогическая позиция подразумевает понимание Другого не обобщенно, а как уникальной личности.

Роджер Фрай также связывает концепции М. Бубера и Л. Бинсвангера, он утверждает, что понять человека и человеческие отношения можно, только признав фундаментальную способность человека к состраданию и диалогу<sup>209</sup>.

Подобный подход отличается от установки Фрейда, который считал, что человеческие инстинкты в первую очередь разрушительны; в работе «Недовольство культурой» он писал о том, что человек не является существом,

---

<sup>207</sup> *Junglos M.* The Nature of Intersubjectivity in Buber, Husserl and Waldenfels: An Encounter, an Intentional Constitution, or a Happening? // *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*. 2017. No. 2, Dec. P. 716–736.

<sup>208</sup> *Van Deurzen E.* *Everyday Mysteries. A handbook of existential psychotherapy*. London, New York: Routledge, 2010. P. 73.

<sup>209</sup> *Frie R.* Compassion, Dialogue, and Context: On Understanding the Other // *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*. 2010. No. 5:4. P. 453–454.

которое хочет, чтобы его любили. Напротив, в основе человеческой сущности лежит мощная агрессивная энергия, побуждающая человека к подавлению Другого и использованию его<sup>210</sup>.

Книга М. Бубера «Я и Ты» наиболее широко отождествляется с философией диалога. Диалог подразумевает не только языковую коммуникацию, но обозначает человеческое измерение вообще. Для Бубера человеческая социальность имеет свою основу в фундаментальной связи между субъектом и Другим. Человеческое существо, согласно Буберу, никогда не может быть понято вне отношений.

М. Бубер написал «Я и Ты» в 1923 г. Его идеи оказали влияние на различные сферы, включая философию и психотерапию. Одним из первых, кто признал актуальность философии Бубера для психотерапии, был Людвиг Бинсвангер. Будучи близким другом М. Бубера, Л. Бинсвангер использовал диалогическую философию для разработки теории интерсубъективности, которая имеет много общего с современными теориями интерсубъективных систем<sup>211</sup>. Г. Абрамович также отмечает влияние М. Бубера на идеи современного интерсубъективного и реляционного психоанализа. Его явное влияние он отмечает в работах Альфреда Адлера, Отто Ранка, Дональда Винникотта, Рональда Лэйнга. Здесь важна мысль Бубера о том, что в основе психотерапии лежат диалог и подлинная встреча, а не прозрения и интерпретации<sup>212</sup>.

М. Бубер поддерживал долгую переписку с Людвигом Бинсвангером. С начала 1920-х гг. Бинсвангер разрабатывал феноменологический подход в психотерапии, который подразумевает необходимость понимания терапевтом жизненного опыта пациента. В противоположность Фрейдю, Бинсвангер подчеркивал роль эмпатического понимания. Он утверждал, что именно

---

<sup>210</sup> Фрейд З. Недовольство культурой. М.: Фолио, 2013. 224 с.

<sup>211</sup> Frie R. Compassion, Dialogue, and Context: On Understanding the Other // International Journal of Psychoanalytic Self Psychology. 2010. No. 5:4. P. 466.

<sup>212</sup> Abramovitch H. The Influence of Martin Buber's Philosophy of Dialogue on Psychotherapy: His Lasting Contribution // Dialogue as a Trans-disciplinary Concept. Berlin; Munich; Boston: Walter de Gruyter Gmb, 2015. P. 177.

эмпатия позволяет установить истинное взаимодействие с Другим. В таком случае терапевтические отношения – это не просто лечебная техника, но тип дружеских отношений, в которых активны оба участника. Сами отношения имеют решающее значение в работе с пациентами.

Мартин Бубер также прошел психиатрическую подготовку под руководством Вильгельма Вундта в Германии и Ойгена Блейлера в Цюрихе, который был учителем и коллегой Юнга. Он поддерживал диалог со многими крупными фигурами, включая Фрейда.

М. Бубер критиковал психоанализ за то, что недоступность и холодность аналитика извращали процесс психотерапии и блокировали возможность истиной встречи. Как и Э. Фромм, он критиковал Фрейда за то, что тот изображает все межличностные отношения как использование другого для удовлетворения биологических влечений и, следовательно, как средство достижения своих целей. Использование психоаналитиком интерпретаций переноса и «научное» желание исследовать бессознательное, по его мнению, препятствовали возможности встречи с человеком, который страдает.

Генри Абрамович приводит следующую цитату Бубера из его выступления в клубе Юнга в Цюрихе в 1932 г.: «Душа никогда не болеет в одиночестве, всегда есть и некая связь, ситуация между ней и другим существующим человеком. Точно так же подлинное исцеление с этой точки зрения никогда не может прийти из книг по самопомощи. Подобно тому, как человек не может скорбеть в одиночку, он не может исцелить привычный мир в одиночку»<sup>213</sup>.

Я – это всегда Я, обращающееся к Ты.

Учитывая психологическое значение концепции Я-Ты, безумие является продуктом полной закрытости Я для Ты. Фердинанд Эбнер пишет: «Это духовное состояние, при котором ни слово, ни любовь больше не могут достичь человека. Иррациональность сумасшедшего заключается в том, что он

---

<sup>213</sup> *Abramovitch H. The Influence of Martin Buber's Philosophy of Dialogue on Psychotherapy: His Lasting Contribution // Dialogue as a Trans-disciplinary Concept. Berlin; Munich; Boston: Walter de Gruyter Gmb, 2015. P. 170.*

разговаривает с прошлыми людьми и не может говорить с конкретным Ты. Мир стал для него проекцией его Я не только теоретически, как в идеализме, но и практически, и по этой причине он может говорить только с вымышленным Ты»<sup>214</sup>.

Позже идеи М. Бубера и Ф. Эбнера подтвердит психиатр Виктор фон Вайцеккер. Ряд европейских психологов и психоаналитиков в дополнение к фон Вайцеккеру признали важность философии Бубера Я-Ты для психологии и внесли свой вклад в понимание отношений между ними. Одним из наиболее важных вкладов является книга Людвиг Бинсвангера «Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins» («Основные формы и познание человеческого существования»)<sup>215</sup>, в которой Бинсвангер полностью переориентирует свою психологию на отношение Я-Ты и в значительной степени опирается на концепцию «встречи» М. Бубера. Бинсвангер особенно ясно видит, что любящая встреча Я и Ты ни в коем случае не может быть приравнена к хайдеггеровским «Mitsein» или «Fürsorge», и он также следует за Бубером в его признании того, что отношение Я-Ты является онтологической реальностью, которая не может быть сведена к тому, что происходит внутри каждого из членов отношений.

Необходимо отметить религиозные основы идей Бубера. Он изучал христианство и хасидизм (одно из направлений иудаизма), с этим связана его склонность к описанию интерсубъективного взаимодействия в религиозных терминах. Важно, что отношение человека к Богу отражает общую антропологию Бубера, в которой человек мыслится не как законченное существо, но как существо постоянно становящееся, вместе с которым в сотворчестве становится и Бог. В становлении тогда находятся и отношения Я-Ты.

---

<sup>214</sup> *Ebner F.* Das Wort und die geistigen Realitäten Pneumatologische Fragmente. Innsbruck: Brenner-Verlag, 1921. P. 47.

<sup>215</sup> *Binswanger L.* Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins // *Binswanger L.* Ausgewählte Werke in 4 Bänden. Bd. 2. Heidelberg: Asanger, 1993. P. 13–639.

Бинсвангер же, продолжая эту мысль, скажет, что пространство-Мы будет воздействовать на субъектов так же, как и субъекты воздействуют на Мы-пространство, обогащая его. И в этом радикальное отличие от отношения Я-Оно, в которых Я не обогащается ни напрямую Оно, ни пространством, созданным в сотворчестве с Оно. Подобный рост, трансцендентный опыт возможен только в отношениях с Ты.

«Но поистине событие духа совершается не в самом человеке, но между человеком и Тем, что не есть он. Поскольку дух, пребывающий в себе и обращенный к себе самому, отрекается от своего смысла, от своего смысла отношения, он вынужден включать в человека То, что не есть человек, он вынужден наделять душой мир и Бога. Это – душевное ослепление духа»<sup>216</sup>.

Одиночество, разобщение и мнимое уединение в стремлении найти Бога в себе Бубер считает заблуждением, называя это падением духа, самоослеплением, бездонностью. Здесь также видно влияние на концепцию миропрокта Бинсвангера.

Безумием здесь будет лишённость интенции к Ты, когда человек ослеплен общением с самим собой и замкнут в нем. Тогда безумие не связано с разумом, познанием, но связано с реализацией онтологической интенции к контакту с Ты. Отсутствие этой интенции и будет являться безумием. Ведь, как говорит М. Бубер, даже если человек окажется в одиночестве на необитаемом острове, он не лишится этой интенции, но всегда будет находиться в интенциональном поиске Ты.

М. Бубер констатирует тиранию разрастающегося Оно. Когда люди не являются субъектами друг для друга, не испытывают признания своей инаковости и не признают отличие Другого, они лишены пространства Духа, который не является частью Я, но появляется только между Я и Ты.

Бубер считал, что истинное бытие сможет быть доступным после отказа от гегемонии рационального мышления. Рационализм убивает творчество. А Бубер же видел Бога как творца, который нуждается в человеке для со-

---

<sup>216</sup> Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 15–92.

творчества. В мире, где сам человек и плоды его деятельности являются лишь продуктами, человек дегуманизирован и десубъективирован, возможности человека редуцированы.

Субъектно-объектное отношение неравноправно, разум направлен на познание объекта, зависящего от активности субъекта<sup>217</sup>. Однако, невозможно, как позже скажет М.М. Бахтин, познать субъекта методом научного наблюдения, субъективность Другого может быть понята только в диалоге.

Бубер отмечает преобладающее господство отношений Я-Оно, что не позволяет произойти истинной реализации человеческой самости в отношениях с Ты. «Но мы видели также, что от каждой эпохи одиночества тянется один и тот же путь; это означает, что в каждую новую эпоху одиночество все холоднее и суровее, а спастись от него все труднее. И, наконец, человек приходит в такое изнеможение, когда и тянуться к божественной форме, изнутри своего одиночества нет сил. Вот на чем основываются слова Ницше “Бог мертв”»<sup>218</sup>.

Бубер говорил о том, что человеческий дух обособлен. «Дух не в Я, он между Я и Ты»<sup>219</sup>. Именно во встрече с Другим человек становится личностью. Он считал, что людям необходимо трансформировать мир Оно в мир Ты. Мир Оно необходим, чтобы ориентироваться в физическом пространстве, но не должен быть единственным. В Оно всегда будет потенциальное ожидание Ты.

М. Бубер считал, что онтологический уровень мыслится не в терминах формальной структуры, а находится в духе, т.е. между Я и Ты.

М. Бубер возражал против модели Хайдеггера. Хайдеггер говорил о том, что человек становится «открытым» для себя, но само это Я, которому он открывается, есть по своей природе закрытость и сдержанность. Бубер считал, что понятие себя или Dasein у Хайдеггера слишком формально, оно не участвует ни в каком существенном отношении к Другому. Но, как и Хайдеггер, Бубер определял диалог как оригинальное событие. Язык никогда

<sup>217</sup> Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. М., 1999. С. 22.

<sup>218</sup> Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 200–201.

<sup>219</sup> Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 37.

не существовал до обращения к кому-то, он мог стать монологом только после того, как диалог прервался. Бинсвангер также критиковал отсутствие любви в «Бытии и времени» Хайдеггера, этический разрыв в его философии отмечали также К. Ясперс, Х. Арендт, Ж.-П. Сартр и др. В истинных отношениях Я-Ты всегда есть любовь, которая интенционально направляет эти отношения. Любовь здесь будет представлять как ответственность за Другого и необходимость в Другом. Сартр и Хайдеггер изолируют человека, Бубер же говорит о том, что вся реальная жизнь – это встреча Я и Ты<sup>220</sup>. Я становится только в отношении с Другим, только в самоактуализации себя относительно Другого. Только через Ты человек становится Я.

М. Бубер критиковал фундаментальную онтологию Хайдеггера, где человек представлен только с точки зрения конкретного наличного бытия в себе, а не в полной своей сложности.

Хайдеггер пренебрегал отношениями, в которых, и только в которых, человек может узнать иное, чем он сам, и приобрести опыт безусловного.

Человек, живущий лишь с самим собой, имеет только видимость жизни. Хотя именно такого человека и описывает, как считал Бубер, Хайдеггер. У Хайдеггера человек одинок, но «...человек Хайдеггера – (стоит. – О.Ц.) перед самим собой; а так как в предельной действительности нельзя стоять лицом к лицу с самим собой, то он стоит в своей заботе и страже перед Ничто»<sup>221</sup>.

Решимость к бытию-вместе с другим Хайдеггера не похожа на истинное бытие с иным Другим в буберовских отношениях Я-Ты, которые открывают границы самости.

«Верно, что ребенок говорит Ты, еще не выучившись говорить Я, однако на уровне личностного бытия, чтобы познать тайну Ты во всей ее правде, нужно уметь по-настоящему произнести Я»<sup>222</sup>.

Объект заботы Хайдеггера является частью отношений Я-Оно, а не Я-Ты. Понять же человека можно не через его наличное бытие, но через его

<sup>220</sup> Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. М., 1999. С. 41.

<sup>221</sup> Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 205.

<sup>222</sup> Там же. С. 207.

отношение к бытию – в его целостности и отношении ко всему. Человек обращен к вещам, к человеку и к тайне, необходимо познать все три стороны его интенционального отношения к бытию. Человек – не статичное бытие, а направление процесса становления.

Большим Бубер считал человека, разрывающегося между духом и инстинктами. Критикуя психофизиологическую модель Фрейда, он полагал, что, когда «духу возбраняется соучастие в душе» – он отворачивается, отрезая себя от единства жизни, «укрываясь в крепости мозга»<sup>223</sup>.

Биологическое не является определяющим в отношениях человека. Но именно в отношениях с Другим появляется Человек. «Индивидуалистическая антропология, занятая в основном отношением человеческой личности к себе самой и свойственным ей отношением между духом и инстинктами и т.д., не может привести нас к познанию человека»<sup>224</sup>.

М. Бубер критиковал современный ему индивидуализм, называя его кризисом. Ни индивидуализм, ни коллективизм не имеют дело с человеком, «...на узкой кромке, где встречаются Я и Ты, лежит область Между»<sup>225</sup>. Исследование этого «между» позволит человеку ответить на антропологические вопросы, вновь обрести подлинную личность и «учредить истинную общность». Главным предметом философской науки должны быть отношения человека с человеком. Сущность человека познается только в общении с другим человеком. Я возникает лишь из отношения к Ты.

Бубер зарождает диалогическую онтологию в продолжение диалогической традиции Гуссерля, она станет отражением тенденций экзистенциализма в европейской и отечественной философии.

### **§ 2.3. Теоантропология С. Франка**

Интерсубъективное взаимодействие, общение с Другим Бинсвангер считал одной из основных форм человеческого бытия, высшей формой

<sup>223</sup> Там же. С. 226.

<sup>224</sup> Там же. С. 227.

<sup>225</sup> Старовойтов В.В. Современный психоанализ: грани развития. М.: ИФ РАН, 2008. С. 104.



которого является любовь. Несмотря на то, что в 1910-х гг. З. Фрейд также говорил, что излечение происходит через любовь (позже он поменял свое мнение), Л. Бинсвангер видит огромную разницу между генетическим происхождением форм любви в психоанализе и собственным раскрытием единого изначального феномена любви<sup>226</sup>.

Бинсвангер стремится понять любовь онтологически. Для этого он следует методу Э. Гуссерля, модифицированному М. Хайдеггером. Бытие-в-мире претерпевает модификацию через возможность любви. В любви пространственность и временность определяются иначе, чем в заботе. Возникает иная форма отношений, появляется пространство Мы, характеризующееся близостью и доверием, пространство определяется здесь не онтически, а интенционально. Измененная структура пространства сопровождается изменением времени. «Встреча в Мы-пространстве не знает объективных временных рамок, она не может повториться и уникальна в смысле вечной длительности»<sup>227</sup>.

В основе любви лежит доверие. Любовь является исцеляющим фактором, поскольку она способна разглядеть человека даже в психически больных<sup>228</sup>. Это видение возможно только на основе любви, как говорит Бинсвангер вслед за Августином.

Л. Бинсвангер считает, что в любви игра бытия находит свое высшее выражение и только в любви существование целостно. Любовь есть и любящее признание Другого. Любовь сама по себе является определенным способом бытия, в котором она раскрывается<sup>229</sup>.

Наиболее полно Бинсвангеру удастся описать понимание феномена любви в главном своем труде «Основные формы и познание человеческого

---

<sup>226</sup> Цветкова О.А. Понимание человека через любовь: Л. Бинсвангер и С.Л. Франк // Вестник ВГУ. Серия: Философия. 2022. № 4. С. 109–114.

<sup>227</sup> Braun H.J., Herzog M. Herausgegeben // Ludwig Binswanger Ausgewählte Werke: Band 2. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Heidelberg: Roland Asanger Verlag, 1993. P. XXIII.

<sup>228</sup> Binswanger L. Sur la fuite des idées. Grenoble: Jerome Millon, 2000. 327 p.

<sup>229</sup> Binswanger L. Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano. Amore e amicizia come forme della vita autentica. Roma: Gruppo editoriale Tab S.r.l., 2020. 205 p.

существования». Он писал его более 20 лет. В этой работе он придерживается феноменологического подхода первой половины XX в. В предисловии ко второму тому Макс Херцог и Ганс-Юрг Браун отмечают, что на протяжении ста лет, между «Мыслями о смерти и бессмертии» Л. Фейербаха 1830 г. и «Бытием и временем» М. Хайдеггера 1927 г., тема смерти была центральной в философии. Эта эпоха была сформирована концепцией экзистенции С. Кьеркегора и достигла кульминации в аналитическом определении смерти М. Хайдеггера как последней и наиболее своеобразной и неуправляемой возможности существования. «Основные формы и познание человеческого существования» считаются М. Херцогом и Г.Ю. Брауном первой работой, сменившей тему и сместившей антропологическое понимание смерти на второй план. Любовь и смерть оказываются разрозненными отправными точками онтологических конструкций.

Людвиг Бинсвангер считает, что главная его задача состоит в том, чтобы показать, насколько отличается человеческое существо, если интерпретируется через любовь, а не через существование. Он подчеркивает разницу между онтологическими намерениями М. Хайдеггера и собственными антропологическими тенденциями в толковании человека. В письме к Семёну Франку (07.07.1942) Л. Бинсвангер пишет: «Я рассматриваю свою книгу как «противовес» «раздуванию» индивидуального существования, как мы это пережили в экзистенциальной философии и теологии» (имея в виду представления об индивиде С. Кьеркегора и К. Ясперса)<sup>230</sup>.

К концу своей карьеры Л. Бинсвангер признал, что его работа была основана на неправильном понимании работы М. Хайдеггера, а именно что он пытался применить хайдеггеровское описание положения человека в контексте медицины. В работах о Бинсвангере этот поворот бинсвангеровской мысли

---

<sup>230</sup> Braun H.J., Herzog M. Herausgegeben // Ludwig Binswanger Ausgewählte Werke: Band 2. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Heidelberg: Roland Asanger Verlag, 1993. P. XXV.

часто называется «продуктивной ошибкой»<sup>231</sup>. Бинсвангер сочетает представления о человеческих отношениях М. Хайдеггера и М. Бубера, которые потом применяются в психотерапевтической работе. Л. Бинсвангер предполагает, что хайдеггеровское понятие «забота» может быть прочитано как форма отношения Я-Ты и что это должно быть руководящим принципом для терапевта. То есть Бинсвангер применяет философию Хайдеггера на онтическом уровне, в то время как она предназначалась для онтологического.

Л. Бинсвангер считает взаимность, встречу или бытие-с-фундаментальными для человеческого существования. Вместо бытия с другими и бытия в одиночестве Хайдеггера он пишет про встречу в буберовском смысле<sup>232</sup>. Эта встреча является любящим способом бытия, тем, к чему терапевт должен стремиться в работе с пациентом. Бинсвангер заменяет свои ранние категории Umwelt (отношение к физическому миру), Mitwelt (отношение к Другим) и Eigenwelt (отношение к себе), которые он описывал ранее, четырьмя категориями отношений – анонимные, множественные, единичные и двойственные. Они, по существу, являются четырьмя способами самости в модуляции ее отношения к миру<sup>233</sup>. В каждой модальности самость трансформируется так же, как она и преобразует мир. Анонимный способ отношений – это способ индивидуальной жизни по отношению к неизвестному и коллективному немому миру; множественный способ отношений – это формальные отношения, в которых происходит конкуренция и борьба за доминирование; единичный способ отношений – это отношение к себе; двойственный способ общения – это близость с Другим, эту модальность олицетворяют любовь и дружба. Бинсвангер внимательно наблюдает за миропроектом и отношениями своих пациентов, чтобы понять конкретные модальности отношений, в которых они участвуют, в этом заключается его

---

<sup>231</sup> Руткевич А.М. От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Политиздат, 1985. 175 с.

<sup>232</sup> Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 15–92.

<sup>233</sup> Van Deurzen E. Everyday Mysteries. A handbook of existential psychotherapy. London, New York: Routledge, 2010. 370 p.

вклад в создание новой формы понимания субъективного опыта и наблюдаемого реляционного мира.

На книгу Л. Бинсвангера «Основные формы и познание человеческого существования» С.Л. Франк отреагировал с большим воодушевлением: «Вы создали монументальный, непреходящий труд, и то, что в нем является самым существенным и на что сделан акцент (любовь, дружба и сущность психологического познания), является прямо-таки мастерским, первоклассным! Так трогательно и утешительно думать, что во времена массового убийства и массового порабощения появляется истинный апофеоз настоящей человечности!» (С.Л. Франк – Л. Бинсвангеру, 8 июля 1942 г., Ле Лаванду)<sup>234</sup>.

Франк оценивает книгу Бинсвангера как «поворотный пункт в новейшей немецкой философии»<sup>235</sup>. По его мнению, Л. Бинсвангеру удалось освободить человека от одиночества и духовного опустошения, привнесенных идеализмом, Э. Гартманом и М. Хайдеггером. Он отмечает значение идей Л. Бинсвангера на фоне антропологических тенденций европейской философии.

Однако С.Л. Франк считает, что Л. Бинсвангер опасается представлять любовь как корень бытия. С.Л. Франк понимает «мы-бытие» как взаимосвязь существования человека со всем сущим, а любовь как плод принадлежности этого существования к царству духа. «Подлинной основой является только то, что больше моего собственного существования; подлинной основой является только “родина”, почва, “мы-бытие” и тому подобное; всякая изолированность и трагика случаются уже в рамках этого первичного фундамента и поэтому имеют выход»<sup>236</sup>.

Философию Хайдеггера С.Л. Франк считает духовным тупиком. Человеку не должно быть отказано в его опоре – духовности, страсти не должны определять целокупность человека, с ними как раз и нужно бороться, чтобы избежать потери основы и опустошенности. Тональность нарратива

<sup>234</sup> Франк С.Л. Письма С.Л. Франка к Л. Бинсвангеру // Франк С.Л. Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания / Сост. А.А. Гапоненкова, Ю.П. Сенокосова. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 566–567.

<sup>235</sup> Там же. С. 571.

<sup>236</sup> Там же. С. 573.

С.Л. Франка имеет религиозный характер, однако он подчеркивает отличие восточной теологии, на которую он опирается, в том, что в ней человек предстает как «чадо Божие», существующее с Богом, в отличие от западной, где человек – «тварь» и «грешник». Человеческое в человеке есть его Богочеловечность<sup>237</sup>. В контексте этой основополагающей в творчестве С.Л. Франка идеи антропология также становится теoантропoлогией, и даже у Ф.М. Достоевского Франк видит подобную «антропологическую мудрость».

Философия С.Л. Франка оказала значительное влияние на мировоззрение Л. Бинсвангера<sup>238</sup>. Бинсвангер и Франк вели переписку на протяжении 16 лет. В тексте «Основных форм и познания человеческого существования» Бинсвангер ссылается на статьи Франка – «Русское мировоззрение» (1926), «Познание и бытие» (1928), «О метафизике души» (1929), «Абсолютное» (1934), «Непостижимое» (1938) и др.<sup>239</sup>. В письме Франку он пишет: «Я сейчас дошел до четвертой и, вероятно, последней большой главы “О сущности психологического познания”, которую мне хотелось бы разработать как диалектическое единство любви и заботы, а значит, бесконечности и детерминированности, тотальности и конкретности и т.д. Именно Вы в состоянии оценить, что это отнюдь не легкая задача. И именно Вы хорошо поймете, если я скажу, что, с одной стороны, при этом моим крестным отцом будет Гегель, с другой же, Плотин и Семён Франк» (Л. Бинсвангер – С.Л. Франку, 27 октября 1938 г., Кройцлинген)<sup>240</sup>.

<sup>237</sup> Франк С.Л. Душа человека. М.: Книговек, 2015. 384 с.

<sup>238</sup> Цветкова О.А. Л. Бинсвангер между русской философской мыслью и современным психоанализом // Век психоанализа в России: к столетию образования Русского психоаналитического общества. Сборник научных трудов по материалам национальной научно-практической конференции, проведенной в АНОВО «Восточно-Европейский Институт психоанализа» 03.12.2022 г. / Под ред. проф. М.М. Решетникова. СПб.: ВЕИП, 2023. С. 149–157.

<sup>239</sup> Резвых Т.Н., Аляев Г.Е. Людвиг Бинсвангер: между метафизикой С.Л. Франка и аналитикой присутствия М. Хайдеггера // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2020. Т. IV. № 2. С. 308–325.

<sup>240</sup> Франк С.Л. Письма С.Л. Франка к Л. Бинсвангеру // Франк С.Л. Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания / Сост. А.А. Гапоненкова, Ю.П. Сенокосова. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 344–345.

Впервые С.Л. Франк обращается к психоанализу в работе «Душа Человека» 1917 г., позже в «Свете во тьме» он критикует натуралистическую установку З. Фрейда, ставящего во главу своей теории импульсы и страсти человека, которые, как правило, признаются «злом». Бинсвангер, так же как и Франк, выступает против редуционизма Фрейда, вводя концепцию Я-Ты-отношений. По Л. Бинсвангеру, человеческая личность, конституирующаяся на основе Мы-бытия, стоит несравнимо выше, нежели биолого-механистически детерминированная индивидуальность. Л. Бинсвангер считает, что натуралистичное представление о человеке редуцирует его, лишая разносторонних проявлений его жизнедеятельности<sup>241</sup>.

С.Л. Франк мнит бытие как постоянное трансцендирование к Абсолютному, за границы собственной жизни. М. Хайдеггер, С.Л. Франк и Л. Бинсвангер понимают человека как существо трансцендирующее, однако для Хайдеггера нет «Другого», только «другие», и потому Dasein человека обречено на одиночество. Франк, наоборот, считает, что бытие дано не как Я, а как Мы. «Нет никакого “моего” и “чужого”, нет “внутри” и “снаружи”, нет отдельного, замкнутого человека; есть “между”, но это “между” находится не в социальном взаимодействии между людьми»<sup>242</sup>, «Мы указывает не на социальность человека, а на устройство его бытия как трансцендирующего к Абсолютному»<sup>243</sup>. Бинсвангер же относит Мы-бытие как бытие с другими (Mitsein), что соответствует хайдеггеровской «заботе», но также вводит модус дуальности – «любящее бытие друг с другом», где Другой предстает в качестве любимого Ты (liebende Miteinandersein). Основной антропологический феномен Бинсвангер видит в разомкнутости человеческого бытия, смысл которого в пространстве между Самостью и Другим. «Глубинный слой человеческого бытия рассматривается как Мы, находящееся “между” Я и Ты, объемлющее

<sup>241</sup> Антонов К.М., Ченцова Д.А. Две антропологические рецепции идей Фрейда: С.Л. Франк и Л. Бинсвангер // История философии. 2020. Т. 25. № 2. С. 40–54.

<sup>242</sup> Франк С.Л. Душа человека. М.: Книговек, 2015. 384 с.

<sup>243</sup> Резвых Т.Н., Аляев Г.Е. Людвиг Бинсвангер: между метафизикой С.Л. Франка и аналитикой присутствия М. Хайдеггера // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2020. Т. IV. № 2. С. 313.

их»<sup>244</sup>. Любовь, по Бинсвангеру, является основным модусом человеческого бытия.

В отличие от трудов М. Шелера, Х. Плеснера и М. Хайдеггера, работа «Основные формы и познание человеческого существования» все же не направлена на философское познание сущности человека, а стремится дать психиатрам лучший инструмент для понимания их действий. Бинсвангер искал в первую очередь осуществимые пути адекватного понимания психиатрическо-психопатологических явлений и их лечения врачом. Подход Бинсвангера к работе с пациентами получил свое развитие в экзистенциальном анализе, а также в Dasein-анализе, в частности в вариации Медарда Босса. Концепция intersubjectivity широко освещается в современном психоанализе.

Л. Бинсвангер считает, что одним из способов взглянуть на безумие является его рассмотрение в качестве продукта решения некоторых проблем. Если сумеешь точно определить первоначальную проблему и своеобразный способ ее решения, то можно помочь пациенту не только не свалиться в болезнь, но и найти другие, более успешные, творческие решения этой проблемы (которая часто бывает ситуативной и реляционной, а не созданной самим человеком)<sup>245</sup>.

Возможно, самым значительным вкладом Л. Бинсвангера было систематическое подчеркивание важности выяснения того, что пациент подразумевает под симптомом или любым другим аспектом своего миропроекта. Психотерапевту никогда не разрешается интерпретировать что-либо в соответствии с заранее установленной системой значений, являющейся изобретением терапевта. Этот аспект вклада Бинсвангера остается актуальным и сегодня. Понимание человека, признание его в способе его бытия, высшей формой которого будет любовь и окажет, по Л. Бинсвангеру, главное исцеляющее воздействие<sup>246</sup>.

---

<sup>244</sup> Там же. С. 314.

<sup>245</sup> *Van Deurzen E.* Everyday Mysteries. A handbook of existential psychotherapy. London, New York: Routledge, 2010. 370 p.

<sup>246</sup> *Mahéo G.* Binswanger, la réponse de l'amour // *Alter.* 2012. No. 20. P. 111–128.

Работая над концепцией интерсубъективности, Бинсвангер многое черпает из теoантропологической философии Семёна Франка. Достичь понимания бытия человека невозможно, рассматривая его как объект медицинской, физиологической или психологической науки. Понимание может быть достигнуто только в проживании совместного опыта: мы-бытии, интерсубъективном взаимодействии, высшей формой которого является любовь. Современный психоанализ пытается исследовать интерсубъективность на онтическом уровне, но философское осмысление духовных аспектов человеческого бытия могло бы обогатить психоаналитическую теорию и практику. Прекращение психоаналитических исследований в России в 20–30 гг. XX в., вероятно, явилось причиной прерывания синтеза русской философской мысли и психоанализа. Философская база психоанализа состоит главным образом из идей Аристотеля, Канта, Шопенгауэра и Ницше. Влияние русской философской мысли могло бы значительно обогатить психоаналитическую теорию и практику, так же как в случае совместного философствования Л. Бинсвангера и С.Л. Франка, на основе которого возникло течение антипсихиатрии, экзистенциального анализа и Dasein-анализа.

### **Итоги III главы**

В данной главе мы сместили фокус внимания с интрапсихических на интерсубъективные аспекты феномена безумия.

Мы провели сравнительный анализ основных направлений современного интерсубъективного психоанализа. Исходя из него, мы установили сходство между положениями современных интерсубъективных концепций и впервые сформулированными идеями значимости интерсубъективного аспекта в психоаналитическом процессе Л. Бинсвангера. Однако мы не нашли соответствующих ссылок на его работы у современных авторов. С одной стороны, демонстрируется преемственность идей, с другой – отказ от рецепции оригинальных разработок как маргинализация альтернативного сциентистскому рассмотрения человека. Введение в дискурс Л. Бинсвангером



метафизических понятий души и любви, его обращение к теoантропологии, вероятно, повлияли на незаслуженное низведение его личной значимости в разработке теории интересубъективного психоанализа.

Критический анализ концепций современного интересубъективного психоанализа позволил нам сделать вывод об ошибочной интерпретации интересубъективности в ряде концепций, сводящей проблему интересубъективности к проблеме интерперсональной и даже реляционной. Искажение понятия интересубъективности также приводит к подмене объекта исследования – место субъекта в полноте своей внутренней диалогичности и онтологической интенциональности к интересубъективному контакту занимает частичный объект – Эго. Таким образом, феномен интересубъективности переходит в поле социальных отношений либо же возвращается в сферу интрапсихических переживаний, принимая форму объектных отношений. Данные процессы, однако, определяют перспективу развития альтернативных интересубъективных концепций.

Например, на основе исследований продуктивного диалога Л. Бинсвангера и С.Л. Франка мы обозначаем возможный потенциал обогащения идей современного интересубъективного психоанализа разработками отечественной философии человека.

Введя понятие интересубъективности, мы проследили, как представление об интересубъективности формируется у Л. Бинсвангера под влиянием диалогических концепций М. Шелера, М. Бубера и С.Л. Франка. Мы вывели основополагающий тезис о невозможности субъекта без Другого, о формировании Самости только в интересубъективном контакте, об онтологической направленности субъекта на Другого. Человек не предстает более как закрытая монада, человек является изначально диалогической сущностью, интенциональность интересубъективности является его онтологической данностью, достигая наиболее полной своей реализации в любви.

Далее будет продемонстрировано, что именно невозможность реализации этой интенциональности приводит к безумию.

На основе контекстуального анализа работ Л. Бинсвангера мы ввели понятие интерсубъективности в контексте дихотомии с патологическим миропроеком, определив его не как свойство или способность, но как потенциал, который может быть утрачен в некоторой степени при психопатологии, т.е. он может быть значительно искажен и иметь препятствия на пути своей реализации. Но все же он никогда не может быть утрачен окончательно. И именно сохранение потенциала к восстановлению реализации интенциональности к интерсубъективности дает возможность надеяться на позитивный прогноз психиатрического лечения, хотя он не всегда может быть достигнут.

## Глава IV. РАСПАД ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ: БЕЗУМИЕ КАК НЕВОЗМОЖНОСТЬ ЛЮБВИ

### § 1. Любовь как способ бытия

Завершающей работой философского периода Л. Бинсвангера, в которой он стремится расширить понимание человека посредством философии, является работа 1942 г. «Основные формы и познание человеческого существования»<sup>247</sup>. В последующих своих работах Бинсвангер в большей степени будет концентрироваться на клинической практике.

Эта работа увенчивает антропологические поиски Л. Бинсвангера. В ней он постулирует, что высшей формой человеческого бытия является бытие-в-любви. Это высшая форма трансценденции человека, в которой он может расширить мир собственного бытия и жить миром, созданным с Другим. Любовь является высшей формой интерсубъективности. Она является полной противоположностью психотической замкнутости в патологическом миропроекте.

В этой книге Бинсвангер ссылается на работы С. Франка – «Непостижимое»<sup>248</sup>, «Знание и бытие»<sup>249</sup>, «Русское мировоззрение»<sup>250</sup>. «...Мы сталкиваемся с именами Платон, Плотин, Августин, Майстер Экхарт, Николай Кузанский, Бёме и Гегель, Гаман и Гёте, Шлейермахер и Дильтей, а в наше время с такими именами, как Семён Франк и Пауль Хеберлин»<sup>251</sup>.

Бинсвангер рассматривает феномен любви в контексте философии, искусства и психопатологии. Он приходит к выводу, что лишь метафорический язык поэзии и искусства может выполнять роль языка любви, поскольку

---

<sup>247</sup> *Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins // Binswanger L. Ausgewählte Werke: in 4 Bänden. Bd. 2. Heidelberg: Asanger, 1993. P. 13–639.*

<sup>248</sup> Ebd. S. 435.

<sup>249</sup> Ebd. S. 443.

<sup>250</sup> Ebd. S. 444.

<sup>251</sup> Ebd. S. 514.

переживания высокого уровня трансценденции являются надъ-языковыми и не могут быть выражены посредством обыденной речи.

Он называет любовь высшей формой интересубъективности, более того, истинная встреча с Другим возможна только «в любви», иными словами, только когда интенциональность любви не закрыта патологическим миропроеком, тогда присутствует возможность узнать инаковость Другого. В любви человек обогащается через совместно созданное с Другим трансцендентальное пространство.

Именно это Бинсвангер предлагает использовать в работе с психиатрическими пациентами – создавать, формировать этот пространственный модус, в котором возможно признание Другого. За счет установления возможных форм реализации интенциональности к интересубъективности происходит исцеление. В истинном человеческом контакте, а именно во встрече двух субъектов, Бинсвангер и видит роль психиатрического лечения.

В «Основных формах и познании о человеческом существовании» Бинсвангер пишет, что любовь не может быть понята онтологически как нечто, что связывает двух индивидуальных существ вместе или «...двух субъектов, обнаженных центров существования, участвующих в односторонне составленных мирах (коммутация), но (любовь может быть понята. – *дон. пер.*) только как “развитие” или открытость существования для его единства, его целостности, в изначальной форме нашего существования»<sup>252</sup>. Самобытность любви сводится не к эгоподобному самобытию, а к активному бытию. Бытие-как-любовь есть не открытость, через которую бытие (как-всегда-мое) существует «для себя», а «развитие», через которое бытие (как-мы) стремится к Мы-самости. И здесь возникает совершенно новая проблема<sup>253</sup>. Любовь означает прямо противоположное подчинению, давлению и жестокости, применению власти с целью преодолеть сопротивление. Любовь и сила, или

<sup>252</sup> Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins // Binswanger L. Ausgewählte Werke in 4 Bänden. Bd. 2. Heidelberg: Asanger, 1993. S. 22.

<sup>253</sup> Ebd. S. 25–26.

жестокость, исключают друг друга. Ненависть ни в коем случае не является противоположностью любви<sup>254</sup>.

Бинсвангер говорит о том, что переживание любви происходит из единения, взаимности, или «нас», в любви, из эроса. Это переживание связано с приумножением того, что имеешь, посредством того, что даешь, и это приумножение не имеет границ.

Любовь понимается не как нечто, что связывает два мира, созданных в одностороннем порядке, но как «доступность» или открытость бытия к бытию единым (Einssein), бытию целым (Ganzsein), к оригинальной форме Мы (Urform). Без этой основной формы бытия любовь, даже если была бы возможна, не была бы ни любовным единением, ни любовной встречей.

Л. Бинсвангер отказывается принять подход, в котором бытие всегда только «мое». Для него важно продемонстрировать, что Мы-в-любви и личность существующего-в-любви означает не открытость Мы для Меня-самого (Я-самости), а открытость Мы для Нас-самых (Мы-Самости). Ему также важно показать, что личность в любви не может быть эгоцентричной, она всегда является Мы(-тностью). Мы любовного бытия не является некой открытостью, по отношению к которой выступает собственное бытие субъекта. Это открытость, по отношению к которой выступает Мы-бытие, в нем находится Мы-самость, Я-и-Ты, один с другим (Einander), и это, в свою очередь, не совпадает с бытием в мире как заботой, но это бытие единое с бытием-в-мире одного-с-другим (совместным, вместе)<sup>255</sup>.

По мнению Бинсвангера, психоанализ показывает свою неспособность продемонстрировать истинную структуру бытия в любви, поскольку интерпретирует эту важнейшую темпорально-априорную характеристику любви как генетически обусловленное событие, представленное в качестве бессознательного отношения в индивидуальной жизни.

---

<sup>254</sup> Ebd. S. 544.

<sup>255</sup> *Binswanger L. Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano. Amore e amicizia come forme della vita autentica. Roma: Gruppo editoriale Tab S.r.l., 2020. P. 55.*

Помимо Мы-бытийности в любви, Бинсвангер описывает темпоральность и пространственность любви, а также язык любви. «Действительным выражением любви является вовсе не (словесный) язык, а “молчаливый” взгляд и поцелуй, “молчаливое” объятие любви. В них Dasein фактически “говорит” о себе как о двойственном»<sup>256</sup>.

Вечная продолжительность любви противопоставляется у Бинсвангера мимолетности времени.

Любовь – это больше, это нечто совершенно иное, чем настроенность или бытие. Любящее единение не может быть понято и описано как чувство или аффект (как и тревога, онтологическим контрфеноменом которой она является), а только как особый способ бытия, противоположный как бытию-Человека, так и бытию-Я.

Любовь – это определенный способ бытия, а не просто «чувство» в смысле психологической ответственности или настроения. Истинная любовь не может быть чувством, или определенной группой психических явлений, или преднамеренными актами типа «движения настроения» или «интереса», но только определенным способом бытия и концепцией бытия. Бинсвангер считает, что любовь не может быть раскрыта брентановским принципом классификации психических явлений, а именно способом «отношения к имманентному объекту психической деятельности» или способом «интенционального существования объекта». То, что «описывается» обычной психологией как любовь, является лишь «теоретическим» тeneвым образом любви.

В отличие от психологии, обладающей методами сугубо репрезентативными или объективными, которые могут лишь возвести стены знания вокруг любви, познание бытия имеет аутентичное основание в любящем бытии-одного-с-другим Я и Ты. «Эмпатия – это психологически детерминированный акт односторонней, конститутивной интенциональности,

---

<sup>256</sup> Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins // Binswanger L. Ausgewählte Werke in 4 Bänden. Bd. 2. Heidelberg: Asanger, 1993. S. 69.

эмпатия – это взаимное выражение существования или “жизни” в смысле бытия-вместе бытия-в-любви, короче говоря: встреча»<sup>257</sup>.

То, что существование само по себе есть уже любовная встреча, означает, по Бинсвангеру, что любовная встреча есть не только встреча с окружающим миром и любовная встреча с конкретным, индивидуальным Я любви, но уже как направленность к этому.

«Мы снова и снова видим: беспочвенность любви, которая представляется разуму неразумием, как раз и есть причина, настоящая причина и настоящее ее оправдание»<sup>258</sup>. С точки зрения разума эта доверчивая «иррациональность» любви и есть ее настоящее чудо. Духовное знание любви – это именно то «знание», которое открывает нам, что даже самое глубокое знание ума и («теоретического») разума является незнанием. Для Бинсвангера любовь есть вера, вера не в любовь «к Богу», а в любовь «к человеку». Но эта любовь есть любовь не к человеку как к природному или родовому существу, а как к «вечному» человеку, т.е. выходящему за пределы мира заботы.

В то время как Хайдеггер и Кьеркегор считают, что путь к себе лежит через мир, т.е. допускают, что Dasein проявляется в прямом противостоянии «я и мира», Бинсвангер считает, что Dasein находит путь к себе под господством Мы. Мир – это не только факт, но и возможность встречи. В мире природы, искусства, истории раскрывается закономерность всякого бытия как стремления.

Кто не может любить – не может воплотить свою Самость. Любовь и самораскрытие едины<sup>259</sup>. Здесь Бинсвангер соглашается с Кьеркегором в том, что «...тот, кто не может раскрыть себя, не может любить, а кто не может любить, тот несчастнее всех»<sup>260</sup>.

Структура любви значительно сложнее структуры заботы. «Сжатие» структуры любящего единения, как считает Бинсвангер, всегда означает

<sup>257</sup> Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins // Binswanger L. Ausgewählte Werke in 4 Bänden. Bd. 2. Heidelberg: Asanger, 1993. S. 510.

<sup>258</sup> Ebd. S. 103.

<sup>259</sup> Ebd. S. 115.

<sup>260</sup> Ebd. S. 114.

сокращение бытия. В каждом случае это умаление проявляется как «отпадение» от бытия любви и как «возвращение» к бытию простой заботы, будь то в рассеянном Я, в покинутости в мире, в существовании или в простом «броске похоти» и сексуального удовольствия<sup>261</sup>. Полное феноменальное содержание любви включает в себя диалектическое равновесие между одиночеством и единением, между Самостью и единением в любви, между отдачей и получением, между верностью Мне и верностью Тебе.

Любовь стоит как бы вне надежды и страха, а также вне счастья и страдания, но опять же не в том смысле, что она нечувствительна к обоим, а в том, что контраст между ними «примирен» в ней. Принятие жизни и смерти в равной степени как дара и понимание их как благодати или прощения означает уничтожение всякой разницы между ними. «Быть впереди вечной боли каждого прощания и вечного счастья каждой встречи – это одно и то же для нас в любви»<sup>262</sup>.

Любовь не следует путать со счастьем или блаженством. Любовь как таковая стоит по ту сторону счастья и несчастья, блаженства и боли. Любви нечего бояться беспокойства, другими словами, она выше жизни и смерти. «Подобно тому, как можно говорить о любовной имманентности смерти в жизни, можно также говорить о любовной имманентности жизни в смерти»<sup>263</sup>.

Бинсвангер снова обращается к Ницше, говоря о том, что не только язык, но и сознание вообще развилось под влиянием потребности в общении, что сознание является лишь сетью связей между людьми. Язык – это не свет, а экспозиция, это одежда существования. Мы-самость в любви не требует обнажения, она сама по себе является светлым, очищающим чувством. Мы в любви – это не понятие, а скорее способ существования. Как говорил Ницше, для того, чтобы любовь соединила противоположности, она не должна их отменять, она не должна их отрицать. Даже любовь к себе содержит в себе

---

<sup>261</sup> Ebd. S. 143.

<sup>262</sup> Ebd. S. 151.

<sup>263</sup> Ebd. S. 170.



несмешиваемую двойственность (или множественность) в человеке как обязательное условие.

Только во взаимности и непрекращающемся становлении, т.е. в любви, можно быть целым. Эмпирически путь к любви и дружбе остается открытым для действительного желания быть целостным в определенном смысле и в определенной степени. Это желание происходит не от совести, а от «более глубокой» антропологической интенции к любящей встрече.

Для Бинсвангера любовь – это не мост между двумя экзистенциальными глубинами, а отдельный, изначальный способ бытия человека в смысле дома и вечности. Глубина бытия Я и Ты онтологически и антропологически контрастирует не только с заботой, но и с любым видом «моста» между экзистенциальными или личностными глубинами. Существование в понимании Хайдеггера есть лишь особая форма единичного бытия, пусть даже самая радикальная и самая экстремальная. Но только в противоречии любви и заботы можно быть людьми, считает Бинсвангер.

Для антропологии не может быть никакой психофизической проблемы разделения человека на разум, душу и тело. На самом деле антропология стоит над этим противоречием и не признает такого разделения.

Бинсвангер видит разницу между любовью и разумом в том, как они себя находят. Что касается любви, то эта открытость есть жизнь, чувствование и деятельность в другом, в отношении разума – признание себя.

Подобно тому, как онтологическая оппозиция любви есть страх, так и ее гносеологическая оппозиция есть фанатизм.

Все относительное может быть и постигнуто лишь постольку, поскольку оно связано с абсолютом, поэтому любовь является единственной формой существования, где «Абсолют» – это не просто иметь смысл или знание, а быть в получении, зачатии и формировании Абсолюта. Другими словами: для влюбленных не нужна никакая философия, никакая эпистемология и логика, чтобы «увидеть» связь всех (относительных) определенностей с Абсолютом, а точнее, жить и находиться в этом «прозрении».

В регистре психологии мышления ключевое слово «любовь» не фигурирует, а слово «Эрос» – только в чисто платоновском смысле стремления к идее. «Но любовь – это не “что-то обо мне” и не то, что должно удовлетворять условиям познания себя... при “переходе” от любви к психологическому знанию антропологический фокус “Мы” сместился ко “Мне”»<sup>264</sup>.

В этом контексте Л. Бинсвангер цитирует С. Франка: «Всякое зло, которое всегда имеет духовное происхождение у Достоевского, – пишет Семён Франк в глубоком размышлении о своем великом соотечественнике, – гордыня, суета, злорадство, печаль, ненависть, даже похоть – для него как-то исходит из стремления души, обиженного и униженного святого в человеке – глубочайшего изначального существа личности. Здесь мы стоим повсюду не только перед эмпирически-психологическим фактом, но и перед антропологическим фактом, фактом (человеческой) жизни вообще. Мы должны осознать, что подлинное психологическое знание есть “бессмысленное знание о человеке”, защитная эмпирически-научная психология разделяет человека. Вместо глубокого взгляда на “и то, и другое” здесь происходит жесткое суждение о “или-или”, “черном” или “белом”»<sup>265</sup>.

Только из триединства подходов к бытию: интенциональному, экзистенциальному и двойственному – можно получить доступ к антропологической проблеме, к проблеме «человека».

Бинсвангер заключает, что феноменологический метод был и остается ведущим принципом познания существования. Любовь и феноменология находятся в особенно тесной и уникальной связи. Таким образом, если феноменология – это искусство «...подвергать сомнению субъективность самого сознания, любовь, выраженная феноменологически, есть благосклонность “интерпретации” субъективности сознания»<sup>266</sup>.

---

<sup>264</sup> Ebd. S. 521.

<sup>265</sup> Ebd. S. 525–526.

<sup>266</sup> Ebd. S. 588.

Психология, таким образом, в смысле познания бытия не является ни гуманитарным, ни естественнонаучным знанием, скорее, она восходит к этому противоречию, показывая, что и разум, и природа являются односторонними теоретическими абстракциями от бытия в мире за пределами мира, но ни в коем случае не являются антропологическими базовыми категориями, способами бытия человека. «Конечно, мы признаем право “объективной” науки превращать гештальт-анализ в чисто репрезентативный анализ, формировать в объектные и репрезентативные элементы. Но тогда речь идет уже не о психологии и психологическом знании (вспомните только продуктивные фигуры Хёнигсвальда), а о естествознании (в самом широком смысле этого слова)»<sup>267</sup>.

Существование в чисто философском смысле, по Бинсвангеру, есть «душа» как метафизическая сущность. Однако, ни Бог, ни бытие вообще, ни «душа» не могут и не хотят знать ни бытие, ни психологическое знание. Знание о человеческом существовании ограничивается формами и, возможно, изменением формы этого бытия. В знании о непостижимости причины своего бытия, как и всего бытия, они признают его предел. «Наконец, вернемся от непостижимости причины Dasein к смене его формы. Даже основные формы или способы человеческого существования постоянно меняются, играя друг с другом и друг против друга, что само собой образует бытие и всегда заново... Но эта причина опять же лишь “начало”, основа познания бытия»<sup>268</sup>.

В феноменологической системе Бинсвангера вся психопатология может и должна пониматься и описываться на основе двух оснований – Заботы и Любви.

Самовозрастающая полнота Мы-самости не характеризуется тем не менее ни феноменально неизмеримой широтой и глубиной, ни бесконечной высотой. Все эти термины не могут пониматься статично, они должны пониматься динамически, как константное расширение, углубление и интенсификация.

---

<sup>267</sup> Ebd. S. 633.

<sup>268</sup> Ebd. S. 639.

«Если мы рассматриваем эти три измерения, подобно Ю. Минковскому, как все еще нуждающиеся в более детальной проработке в их отношении к психологической триаде, мы увидим, что бытие в любви движется одновременно во всех этих измерениях, т.е. предшествует теоретическому тройному разделению на “психические феномены” или “интенциональные акты” – Мыслить, Чувствовать, Желать. Таким образом, кто понимает любовь как чувство или аффект, не знает, что есть любовь на самом деле, тогда она выступает в качестве идеи в той же мере, как я выступает в качестве Чувства или Желания»<sup>269</sup>.

Было бы ошибочным верить, считает Бинсвангер, что любовная встреча может вспыхнуть, это равносильно тому, чтобы сказать «быть», только «в момент» определенной феноменальной мирской встречи. «Тайна любви» происходит, когда случается встреча влюбленных как любящих, рожденных в Я и Ты как в Мы-двое, где мир любви открывается и двое, измененные, подчиняются новому «закону», по которому эта особая встреча не была бы возможна, если бы это бытие не присутствовало уже там, в основе всего этого, этой любовной встречи. Существует эмпирическая пресуппозиция подобных моментов, в той или иной степени в смысле «бессознательного побуждения к любви», которое предшествует сознательному созданию любви. Бинсвангер уточняет, что речь идет не об «условиях любви» – искаженных чувствах, описанных З. Фрейдом, но о структурном моменте, который принадлежит самой конституции Dasein. Этот структурный момент не должен пониматься как бытие-с-другими, как при принятии заботы и также при заботе друг-о-друге, но как о первичном-феноменологически-онтологическом свойстве, которое в дальнейшем не дифференцируется. Если Dasein уже имеет в себе способность к встрече, или, иначе говоря, если «Я и Ты» уже свойственны конституции его бытия, тогда вообще возможна любовь для Меня и для Тебя.

---

<sup>269</sup> *Binswanger L. Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano. Amore e amicizia come forme della vita autentica. Roma: Gruppo editoriale Tab S.r.l., 2020. P. 95.*

Поскольку Dasein уже само по себе является любовной встречей, то встреча состоит не только во внутримировой встрече и в любовной встрече с определенным, единым Ты любви, но это и движение вперед к ожиданию, к еще неопределенному Ты, словно будучи влекомым этим Ты, ищущим субъекта.

В то время как Любовь не требует и не ищет, но является осознанной, пребывает в себе без всяких вопросов, забота о любви, отмечает Бинсвангер, хочет знать, «как все произошло», в обманчивой вере в возможность найти причину любви вне самого себя. Бинсвангер предостерегает здесь об использовании любви заботой, т.е. когда заботливый и вдумчивый анализ прошлого занимает место понимания и бесконечного доверия настоящего в любви.

Любовь обладает творческими свойствами, которые обогащают Самость, и она становится, таким образом, незаменимой основой любой настоящей продуктивности – в практической деятельности, искусстве или науке. Любовь обладает силой воображения, это бесконечное-в-конечном бытие<sup>270</sup>. Территория любви – это место рождения образов. Любовь не «думает» ни в логико-дискурсивной форме, ни в метафизически-субстанциональной форме, но в форме образно-умозрительной.

Темпоральность, пространственность, бытие-с-другим, историчность – эти априори обладают определенными характеристиками, соответствующими бытию-в-любви. Когда присутствует отклонение от открытости этих априори в любви – происходит психопатология.

Воображение, в понимании Бинсвангера, отходит не только от идеи простого воспроизведения ощущения. Ученый ссылается на феноменологию воображаемого, которая открывает новый горизонт к расположению «субъекта». Существует тесная связь между чувством и образом, направленностью ума и представлением, поскольку в своей основе веселый

---

<sup>270</sup> *Binswanger L.* Henrik Ibsen. La realizzazione di se nell arte. Macerata: Quodlibet, 2008. P. XXII.

образ и радость или печальный образ и последующая печаль – это одно и то же, т.е. они являются выражением одной и той же восходящей, а затем нисходящей фазы, и это единое движение, составляющее форму бытия.

## § 2. Любовь как высшая форма интерсубъективности

Бытие человека в мире – это его бытие-с-природой, бытие-с-вещами, бытие-с-другими. Отчуждение от природы, вещей и других сужает просвет бытия и, по Л. Бинсвангеру, может проявляться в виде захваченности миропроектom, т.е. в виде безумия. В норме миропроект динамичен, человек способен трансцендировать и направленностью воли, расширять миропроект, в том числе через переживание пространства и времени. Но когда бытие человека, наоборот, оказывается захвачено миропроектom, тогда он становится охвачен повторяющимися образами и идеями. В таком галлюцинаторном мире уже нет Другого, есть только проекции собственного безумия. Когда речь идет о бытии-в-мире, по Бинсвангеру предполагается в том числе бытие-с-Другим, человек немислим без Другого. Я формируется относительно Другого. Любовь – это не просто вид привязанности, это способность трансцендировать, присущая только человеку. Любовь – это связь с Другим, понимание, это взгляд на себя через Другого. Любовь – это создание интерсубъективного пространства, в котором преодолеваются индивидуальные ограничения<sup>271</sup>.

Концепция любви Л. Бинсвангера оформлялась главным образом в его полемике с М. Хайдеггером, но, кроме того, также с Ж.-П. Сартром, М. Бубером, З. Фрейдом, С.Л. Франком. И хотя Бинсвангера часто упрекают в искаженной интерпретации хайдеггеровской концепции «заботы» и «мира» в целом, его творчество может быть рассмотрено как самостоятельное направление феноменологической антропологии, идеи которой будут в дальнейшем обсуждаться Ж. Лаканом, Ю. Хабермасом, М. Фуко и др.

---

<sup>271</sup> Цветкова О.А. Распад интерсубъективности: безумие как невозможность любви (по Л. Бинсвангеру) // Философская антропология. 2021. Т. 7. № 2. С. 159–170.

В критике психологизма Э. Гуссерля Л. Бинсвангер находит первые аргументы против психоанализа, и, в частности, он подвергает сомнению фрейдистский подход к влечениям, который, по его мнению, механизмирует отношения между людьми. Бинсвангер критикует также и концепцию «заботы» Хайдеггера, где Другой выступает как объект, который используется, или как часть собственного мира, а не как «Другой, кроме меня». Бинсвангер обвиняет Хайдеггера в том, что он остался слеп к онтологическому приоритету бытия-с-Другими, выдающимся проявлением которого является любовь. Он утверждает, что находит в любви не только сублимированное чувство влечения, но и первичную форму нашего бытия-в-мире, способ существования, без которого человек не может определить себя как таковой.

Бинсвангер, в отличие от Хайдеггера и Кьеркегора, считает, что подлинное бытие достигается совместно с Другим, в модусе «Мы», в то время как согласно Хайдеггеру и Кьеркегору Dasein идет по пути прямого противостояния Я и мира.

В попытке преодолеть недостатки «Бытия и Времени» Бинсвангер обращается к философии диалога М. Бубера. Мартин Бубер подчеркивает онтологический примат отношения. Согласно Буберу, человеческое Я не может быть постигнуто отдельно от отношений. Индивид является фактом существования постольку, поскольку он вступает в живые отношения с другим индивидом. Фундаментальный факт человеческого существования – это существование вместе с Другим. Бинсвангер следует за Бубером, утверждая, что человеческие отношения по самой своей природе диалогичны<sup>272</sup>. Концепция «Я и Ты» дает ему основу для разработки своей теории интерсубъективности в форме «феноменологии любви».

Теория интерсубъективности Л. Бинсвангера составляла резкий контраст индивидуализму ранней философии Ж.-П. Сартра. И Бинсвангер, и Сартр проводят феноменологический анализ, по-разному опираясь на идеи Гегеля,

---

<sup>272</sup> *Frie R.* Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis: a Study of Sartre, Binswanger, Lacan, and Habermas. Boston: Rowman&Littlefield Publishers, Inc., 1997. P. 76.

Гуссерля и Хайдеггера. Тем не менее они развивают радикально разные подходы к субъективности и интерсубъективности, различия, которые повторяются в идеях Лакана и Хабермаса соответственно.

В то время как для Хайдеггера подлинное существование достигается в существенной изоляции от других, хотя он и не отрицает возможности любви, в ранних работах Сартра отрицается сама возможность интерсубъективной взаимности. Согласно Сартру, интерсубъективные отношения определяются желанием присвоить субъективность Другого. Подчинение Другого дает возможность достичь целостности как идеального бытия для себя. Таким образом, Хайдеггер и Сартр разрабатывают негативные концепции аутентичности и отношений, а также маргинальной роли Другого в достижении самореализации.

Л. Бинсвангер же берет за отправную точку возможность взаимного признания. Утверждая, что субъект возникает через отношение к Другому, Бинсвангер повторяет гегелевскую тему признания. Потенциал Я достигается в совместном переживании любовных отношений. Подлинное Я не существует изолированно от Других, но достигается в отношении к Другому.

Любовь – это гораздо больше, чем чувство, чем субъективное состояние, для Бинсвангера. Это форма, т.е. априорная структура, условие возможности, и эта форма является фундаментальной, т.е. необходимой, онтологической основой всего сущего. Любовь – это не романтический идеал, стремление к трансцендентности, а, наоборот, сама структура человеческого, и никто не может существовать без любви и без возможности любить. Всякая невозможность любить является, по Бинсвангеру, патологией, и, более того, патология всегда, по сути, является неудачей любви.

Бытие-в-мире для Бинсвангера с самого начала является бытием-с-Другими и интересом к Другому. Согласно Бинсвангеру, взаимные любовные отношения составляют высшую форму человеческого существования. Как таковая она также обеспечивает методологическую основу для других основных экзистенциальных модусов в его теории интерсубъективности.



Любовь позволяет расширить мир, вознеся его за пределы границ между субъективностью и объективностью. Это не просто субъективное состояние, освобождающее от внешнего мира, и не бегство от него. Мир того, кто любит и любим, не только меняется, он состоит из любви, созданной им. И именно в этом мире, созданном любовью, вызванном ею, существование – в остальном бесосновательное и абсурдное – обретает смысл. Поэтому для Бинсвангера любовь означает привнесение трансцендентности в существование.

Любовь производит рост бытия, полноту, которая выходит за рамки любых объективных обстоятельств, любой ситуации, она обладает особыми пространственными и темпоральными свойствами.

Любить – значит иметь возможность сказать «мы», не изолируясь перед лицом экзистенциальной тревоги, но и не растворяясь в пространстве Мы. Только через пространство Мы Dasein может достичь наиболее полной реализации, считает Бинсвангер.

Бинсвангер рассматривает отношение Я-Ты как онтологическую реальность, которая не может быть сведена к тому, что происходит внутри каждого из участников отношений. Любовь создает другой пространственный модус, который является межсубъективным и реализуется в Мы-измерении. Когда Я и Ты встречаются друг с другом, они не меняются местами, а вместе образуют новый пространственный модус. Пространственный модус Мы основан на действиях комплементарности, которые выходят за пределы индивидуальной обособленности. Отдельное пространство индивида уступает место новому пространству, охватывающему обоих одновременно, хотя каждый человек сохраняет свою индивидуальность.

Пространственный характер взаимной любви наиболее очевиден в ее потенциале к проявлению через другого. Л. Бинсвангер описывает этот процесс как «непрерывную взаимную продуктивность». Взаимодействие между партнерами в любовных отношениях может происходить как взаимное отдавание и принятие, при котором «чем больше я даю, тем больше у меня есть, и то и другое безгранично». По словам Бинсвангера, любовь – это

«взаимное, нескончаемое, отдающее и получающее»<sup>273</sup>. Таким образом, любовные отношения создают ощущение безграничного пространства, в котором существование Другого создает для меня чувство «дома», но не в негативном, а в позитивном смысле. Находя «дом» друг в друге, влюбленные могут преодолевать свои индивидуальные ограничения и развиваться друг через друга. Любовные отношения дают каждому партнеру чувство единения, независимо от того, находятся ли они в одном физическом пространстве или нет.

Темпоральность взаимной любви аналогична пространственности. Бинсвангер описывает темпоральность встречи Я-Ты как «вечный момент» (*ewiger Augenblick*). В переживании любви иногда может казаться, что время стоит на месте или убегает в один момент. Бинсвангер цитирует Ф. Ницше, когда пишет: «Любовь не думает о продолжительности, но о моменте и вечности». Используя термин «вечность», Бинсвангер не предполагает, что любовь может длиться бесконечно, но развивает мотив, который часто встречается в любовной поэзии. Темпоральность Другого во встрече Я-Ты будет переплетаться с собственным временным существованием субъекта, предполагая изменение повседневной темпоральности.

Любовь – это переживание бесконечности в пределах мира.

Л. Бинсвангер пытается объяснить феномен встречи Я-Ты, предполагая, что человеческое *Dasein* изначально имеет потенциал для встречи. Он утверждает, что двойственная структура любви является априорной возможностью. Возможность взаимодействия с людьми как таковая является основной категорией человеческого существования. Только потому, что люди обладают способностью вступать в любовные отношения, эти отношения вообще могут иметь место.

Человеческое существо является «рожденной возможностью» «генерализованного Мы», задача которого – стать этой возможностью

---

<sup>273</sup> *Frie R.* Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis: a Study of Sartre, Binswanger, Lacan, and Habermas. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997. P. 96.

конкретно в непосредственной встрече «мы-двое». Другими словами, для Бинсвангера индивид не только появляется в интересубъективном контексте обобщенного «мы», но уже способен участвовать в человеческих контактах.

Бинсвангер, таким образом, предполагает, что задача человеческого Я состоит в том, чтобы достичь встречи Я-Ты в модусе любви. Он утверждает, что любовные отношения – это не просто случайность, а конечная точка траектории, которая изначально уже присуща человеческому Я. Согласно Бинсвангеру, человеческое Dasein может вступить в отношения Я-Ты и тем самым достичь самореализации и полноты пребывания в модусе взаимной любви.

Потенциал Я достигается в совместном переживании любовных отношений. Подлинное Я не существует изолированно от Других, но достигается по отношению к Другому. Для Бинсвангера Другой – не просто средство для достижения цели, а участник процесса самореализации. Переживание тревоги, связанное с бытием навстречу смерти, несовместимо с переживанием взаимной любви. Только осознание сложных взаимосвязей между субъективностью и интересубъективностью может привести к пониманию отношений между людьми.

### § 3. Безумие как невозможность любви

В «Трех неудавшихся формах человеческого существования» Бинсвангер описывает психопатологию как невозможность любить<sup>274</sup>. Это то, что Бинсвангер называет «искажением», патологическим способом поведения, подобным «кривому винту», который в негативном свете показывает то, чего требует «нормальное» отношение к Другим. Характеристика искаженного бытия-в-мире вынуждает человека встречаться с миром только в режиме бытия в пределах досягаемости (он относится к Другим как к объектам).

---

<sup>274</sup> *Binswanger L. Tre forme di esistenza mancata. Milano: SE Srl, 2011. 242 p.*

Человек с шизофренией живет с большим страхом близости по отношению к Другому. Другой поддерживается на расстоянии из-за заблуждений, неадекватного поведения, эксцентричных планов или аутизма. В любовных отношениях близость Другого становится для него невыносимой, и он часто реагирует параноидальным образом, что усугубляет его трудность правильно интерпретировать сообщения от Другого.

Потеря способности встречаться с Другим в любви также означает, что мир превращается из дома, жилища в абстрактную географию, место, которому угрожают анонимные голоса и враги. Здесь потеряна сама основа межчеловеческой встречи – факт уникальности, свободы и личности.

В меланхолии пространство приобретает в определенной степени характеристики, прямо противоположные шизофрении. Это пространство, где тепло и упорядоченно, где объекты сохраняют прошлое и избегают изменений. Границы между своим и чужим здесь очень точны, как и ранги, регулирующие человеческие отношения.

Симптом апатии Бинсвангер также считает формой нарушения отношений с настоящим. Но эта «вневременность» не имеет ничего общего с «вневременностью» любви. Человек с шизофренией находится вне времени, а влюбленные преодолели его. Человек с шизофренией отстраняется от проходящего времени. Влюбленные же способны преодолеть посредством любви печальную и болезненную природу времени: тот факт, что так много вещей, которые хотелось бы сохранить, разрушаются и неумолимо уходят. Именно эта вечность любви, как показывает Бинсвангер, заставляет влюбленных часто жить в состоянии экстаза. Ничто из этого не похоже на «вневременность» людей с шизофренией, которые скорее склонны жить в постоянном разочаровании, преследуемом своего рода первичной тревогой.

Таким образом, любовь для Бинсвангера является «фундаментальной формой», которая структурирует человеческое существо и чья неудача вызывает безумие. Все формы насилия и неуважения по сути своей являются несостоятельностью любви.

Если любовь является фундаментальной формой, это означает лишь то, что, лишившись своей изначальной структуры, человек становится невозможным и именно эта невозможность есть «безумие».

По сути, для Бинсвангера патология – это всегда сбой фундаментальной структуры любви. Спонтанность естественного опыта есть признак психического здоровья. И если врач воспринимает этот сбой, рассматривая пациента как сломанную машину, объект, который нужно отремонтировать, он может только «заткнуть ему рот». Экзистенциальный подход предполагает, что терапия многого требует от психиатра: он должен понять, что Другой перед ним не может ничем с ним поделиться, но что эта невозможность не является оскорблением или произвольным насилием, а составляет суть его болезни. Лечение состоит в том, чтобы позволить пациенту открыть возможность Мы, что подразумевает реактивацию фундаментальной формы, которая структурирует человека: любви.

Безумие, как и поэзия, согласно Бинсвангеру, имеет привилегированный доступ к измерению страсти и духа. Бред – ловушка, в которой субъект не способен построить новый порядок смысла. Поэзия – противоположна, она воплощает новое творение смысла. Дух – это вневременное движение-момент, которое проходит через пространство, открытую возможность между поэзией и бредом.

Работа «О скачке идей»<sup>275</sup> представляет собой первую попытку использовать систематическую интерпретацию психотически измененных переживаний для определения психотических способов существования как структурных и антропологических сущностей самих по себе, наделенных собственной согласованностью. Бинсвангер переосмысливает бессознательное с точки зрения хайдеггеровской телесности и «заброшенности». Но в то же время его интеллектуальная независимость от Хайдеггера была продемонстрирована в главном и самом амбициозном философском труде «Основные формы и познание человеческого существования», где он изложил

---

<sup>275</sup> *Binswanger L. Sur la fuite des idées. Grenoble: Jerome Millon, 2000. 327 p.*

феноменологию любви, а также феноменологию межличностных форм существования (разделенных на «сингулярные», «двойственные», «множественные» способы бытия), изложенные в более сжатом варианте в монографии о Генрике Ибсене (1949)<sup>276</sup>, которая в совокупности отождествляется со зрелым определением экзистенциального анализа.

Идеи Бинсвангера, однако, проложили путь для интерпретационного исследования форм человеческого существования и жизни пациентов с шизофренией. Психотические паттерны и миры рассматриваются по отношению к художественно-культурным явлениям: например, маньеризм художников, демонстрирующий, что отчужденный человек не только живет в хаотичном и закрытом мире, но и населяет его строгими структурами смысла. Исследования Бинсвангера с этой точки зрения открыли новую перспективу и доступ к интимности психических страданий и попытались прояснить проблему психотического опыта, предложив форму психотерапии, основанную на общении и любовной встрече с личностью пациента во всей ее полноте, т.е. рассматриваемой как исторически определенное существование, а не как причинное событие.

#### **§ 4. Интерсубъективный подход Л. Бинсвангера к феномену безумия**

Хотя в конце XIX в. – начале XX в. проблема понимания Другого в целом была не новой, в Германии в это время возникла тема интерсубъективности в пересекающихся дискурсах феноменологии, психологии и философии. Так же как Карл Ясперс, Курт Шнайдер и Юджин Минковски, Людвиг Бинсвангер стремился создать психологическую эпистемологию, уходящую корнями во встречу между психиатром и психотическим пациентом<sup>277</sup>.

Принципиальным отличием интерпретации человека у Бинсвангера является его понимание человека через любовь. В работе «Основные формы и

---

<sup>276</sup> *Binswanger L.* Henrik Ibsen. La realizzazione di se nell arte. Macerata: Quodlibet, 2008. 122 p.

<sup>277</sup> *Власова О.А.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы. М.: Территория будущего, 2010. 638 с.

познание человеческого существования» он подчеркивает отличие собственного антропологического подхода от онтологического подхода Хайдеггера. Но, будучи психиатром, Бинсвангер в этой работе не столько пытается описать философское понимание человека, сколько открыть психиатрам суть их работы. Он утверждает, что любовь – это высшая степень понимания человека, которая и может принести излечение. Бинсвангер видит психиатрические симптомы как форму решений больного по избеганию страдания, как часть его миропроекта. Он предостерегает психиатров от интерпретации симптомов через призму теоретических концептов – понять симптом можно, только поняв внутренний мир пациента и тот смысл, который сам пациент придает своим симптомам<sup>278</sup>.

В феноменологии клинической встречи Л. Бинсвангера подчеркивается роль клинициста как эпистемологического инструмента восприятия и чувствования. Это альтернатива психоаналитической встрече между пациентом и психиатром. Феноменологическо-онтологическая психотерапевтическая традиция значительно отходит от фрейдистского психоанализа, объединив области философии и психиатрии. Бинсвангер продемонстрировал потенциал феноменологии в философском дискурсе об intersubjectivity<sup>279</sup>.

В таких терапевтических методах, как внушение и гипноз в XIX в., а также в психоаналитическом переносе в XX в. внимание было сосредоточено на исцеляющих возможностях самого контакта врача и пациента. Однако для большинства пациентов клиники Бинсвангера, которые страдали от психотических расстройств, таких как мания и шизофрения, эти терапевтические методы имели ограниченную применимость. В таких случаях основной задачей для практикующего психиатра было просто понять

---

<sup>278</sup> Цветкова О.А. Концепция intersubjectivity Людвиг Бинсвангера в контексте современного психоанализа // Научное мнение. 2022. № 12. С. 48–56.

<sup>279</sup> Бинсвангер Л. Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. С. 206.

шизофренический опыт, который казался таким непохожим на нормальный, как когнитивно, так и эмоционально<sup>280</sup>.

По словам Л. Бинсвангера, психиатр может использовать интуитивные методы, чтобы понять внутренний опыт своих пациентов. Для этой задачи были использованы эпистемологические инструменты внутреннего восприятия, описанные Максом Шелером, и сущностная интуиция, предложенная Эдмундом Гуссерлем. Таким образом, эмпатия и сущностная интуиция являются путями к внутреннему переживанию психоза.

Восторженное увлечение Л. Бинсвангера психоанализом после его первой встречи с З. Фрейдом в 1907 г. привело к тому, что Бинсвангер провозгласил психоанализ одним из лучших эмпирических методов для понимания опыта пациентов<sup>281</sup>. Аналитик действует как непредвзятый приемник импульсов пациента. З. Фрейд смоделировал этот процесс на механизме телефона, в соответствии с которым бессознательное аналитика функционирует как аппарат телефона, преобразуя электрические сигналы, в данном случае производные бессознательного, передаваемые пациентом, обратно в звуковые волны или их первоначальную бессознательную форму. Эта механическая модель учитывает способы, которыми патологические переживания пациента могут быть восприняты и расшифрованы бессознательным терапевта. Как выразился Фрейд, бессознательное терапевта является инструментом анализа.

Бессознательное не только имеет решающее значение для успеха терапевтического взаимодействия, но и является, согласно Л. Бинсвангеру, источником психологической причинности.

В письме 1913 г. берлинскому психиатру и противнику психоанализа Герману Оппенгейму Л. Бинсвангер, однако, строго ограничил применимость психоаналитической техники к небольшой части своей клиентуры – только к тем, кто имеет неповрежденный моральный склад, достаточный уровень

<sup>280</sup> *Gallagher Sh.* Intersubjectivity and psychopathology. *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 258–274.

<sup>281</sup> *Frie R.* Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis: a Study of Sartre, Binswanger, Lacan, and Habermas. Boston: Rowman&Littlefield Publishers, Inc., 1997. 227 p.



интеллекта, и тем, кто моложе тридцати пяти лет<sup>282</sup>. Практические ограничения психоанализа стали очевидными довольно быстро.

Особенности клинической среды Бельвю – семейной клиники, где жизнь персонала и пациентов проходила совместно, – способствовала растущему недовольству Бинсвангера многими аспектами психоаналитического метода. Клиника Бельвю была основана дедом Л. Бинсвангера в 1857 г. и действовала в соответствии с семейной моделью, где персонал и пациенты жили в общих жилых помещениях и вместе участвовали в общественной деятельности. Во время пребывания своего отца на посту директора клиники с 1880 г. по 1910 г. молодой Людвиг Бинсвангер часто сталкивался с пациентами, которых его отец лечил в соседнем доме, в семье было принято ужинать вместе с пациентами. Подобный подход повлиял на его будущую практику, формируя ее отличие от практики З. Фрейда, у которого был отдельный вход в дом для пациентов, чтобы члены семьи были защищены от них. Л. Бинсвангер гордился близостью собственной семейной жизни к своим пациентам.

Отбросив фрейдовскую модель бессознательной коммуникации, Л. Бинсвангер теперь отдавал предпочтение подходу К. Ясперса, который доказывал важность эмпатического слушания в клинической оценке пациентов. Это означало, что психиатр должен был активно резонировать с переживаниями пациента, чтобы понять его как можно лучше. Такое сочувственное понимание может больше выяснить о природе расстройства, чем «объективный» или бесстрастный метод исследования. Л. Бинсвангер никогда не принимал комментарии З. Фрейда о необходимости эмоциональной холодности и отсутствии сочувствия со стороны терапевта. Бинсвангер подталкивал клиницистов к расширению их возможностей для сопереживания психотическим пациентам. В частности, он призвал их намеренно размывать границы между нормальным и ненормальным, чтобы уменьшить эмоциональную дистанцию с пациентом. Кроме того, он отверг попытки

---

<sup>282</sup> *Lanzoni S. An Epistemology of the Clinic: Ludwig Binswanger's Phenomenology of the Other // Critical Inquiry. 2003. № 30 (1). P. 168.*

объяснять причины расстройства своих пациентов, ссылаясь на потоки либидо или бессознательные механизмы, поскольку, как он считал, это не соотносилось с его психотическими пациентами<sup>283</sup>. Таким образом, Бинсвангер сместил акцент с артикуляции причинно-следственных механизмов скрытого бессознательного на сосредоточение внимания на активных усилиях психиатра по пониманию переживаемой реальности своих пациентов.

Л. Бинсвангер не был заинтересован в разработке психологии, основанной на физиологических механизмах, или психологии, которая была бы сосредоточена на описании когнитивных процессов. Скорее, он искал науку о человеке, основанную на возможности прямого, intersубъективного понимания. Цель Л. Бинсвангера состояла в том, чтобы заложить методологическое обоснование, с одной стороны, опыта встречи психиатра с его пациентом, а с другой – переживаемой реальности пациента.

Ключом к пониманию Другого было понимание себя. Хотя Бинсвангер прямо не комментировал клинический вопрос о том, как психиатр может сопереживать психотическому пациенту, в работе 1922 г. он заявлял, что это в первую очередь вопрос эмпатии. Не должно быть априорных ограничений, сужающих возможное эмпатическое понимание пациента. Бинсвангер утверждал, что даже небольшой психотический опыт несет с собой возможность сопереживания психотическому пациенту и что невозможно отделить те формы эмоциональной жизни, которым можно сопереживать, от тех, которым нельзя сопереживать<sup>284</sup>.

Л. Бинсвангер выделял два аспекта intersубъективной динамики – прямое внутреннее восприятие и эмпатию. В случае внутреннего восприятия психиатр понимает психологические сущности и состояния пациента, в случае эмпатии психиатр синхронизируется с переживанием пациента на телесном уровне. «Чем больше я испытываю себя, тем лучше я понимаю другого или могу приспособиться к нему, с другой стороны, чем больше я понимаю

---

<sup>283</sup> Ibid. P. 171.

<sup>284</sup> *Binswanger L. Tre forme di esistenza mancata. Milano: SE Srl, 2011. 242 p.*

другого, тем больше я получаю возможностей познать себя заново, и я расширяю горизонт своего опыта»<sup>285</sup>. Бинсвангер считал, что необходимо быть осторожными с теоретическими расчетами в работе с пациентами и активно развивать свои способности к чувству и восприятию.

Хотя Л. Бинсвангер признал, что границы между теоретическим и непосредственным пониманием чужого опыта не были резкими, он сформулировал представление о том, как собственный опыт психиатра может функционировать в качестве эпистемологического инструмента. В лекции об отношении психологии к психиатрии в 1924 г. Бинсвангер утверждал, что чувства психиатра в присутствии пациента могут обеспечить важную диагностическую и психологическую информацию. При встрече с человеком с шизофренией психиатр мог полагаться на свое чувство как на тип психологического восприятия. Чувственный диагноз может исходить из восприятия характерного взгляда или внешности страдающего шизофренией, он может быть результатом проведенного с пациентом длительного времени, когда заметно отсутствие эмоционального взаимопонимания, либо это также может быть результатом одной встречи<sup>286</sup>.

«Шизофреник может быть очень симпатичен мне как человек, и все же я отскакиваю [zurückprallen] внутренне, я всегда испытываю барьер между моим собственным внутренним единством с ним, и восприятием его как шизофреника»<sup>287</sup>.

Бинсвангер определил шизофрению именно как дефект интерсубъективного понимания или неспособность достичь внутреннего единства с Другим<sup>288</sup>. Человеку с шизофренией было отказано в едином чувстве между врачом и пациентом. Однако для Л. Бинсвангера это отсутствие связи не

---

<sup>285</sup> *Lanzoni S.* An Epistemology of the Clinic: Ludwig Binswanger's Phenomenology of the Other // *Critical Inquiry*. 2003. No. 30 (1). P. 176.

<sup>286</sup> *Binswanger L.* Daseinsanalyse, Psychiatria, Psicoterapia. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2018. 240 p.

<sup>287</sup> *Lanzoni S.* An Epistemology of the Clinic: Ludwig Binswanger's Phenomenology of the Other // *Critical Inquiry*. 2003. No. 30 (1). P. 176.

<sup>288</sup> *Binswanger L.* Le probleme de l'espace en psychopathologie. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail, 2016. 130 p.

привело к остановке процесса толкования, а было лишь первым шагом, который должен был быть интегрирован с дальнейшими идеями и выводами.

Бинсвангер исследовал различные методы феноменологической философии, включая эмпатию, внутреннее восприятие, сущностную интуицию и анализ выразительных высказываний. В конце концов, однако, он выявил общий корень этих методов – все они опирались на интуицию или непосредственное восприятие человека, а не на концептуальное знание или формы суждения. Главной целью было понимание человека в непосредственности клинической встречи.

Психиатрическая элита, которая занималась сложным психологическим пониманием Другого, а не просто вычисляла результаты физиологических или ассоциативных тестов, как считал Л. Бинсвангер, должна была использовать ресурсы философии, этики и даже эстетики, чтобы воспринимать и сопереживать пациенту как страдающей моральной сущности. Галлюцинация человека с шизофренией больше не была признаком когнитивного беспорядка или продуктом отвлеченного либидо, а выражением моральной борьбы пациента. Таким образом, психиатрическая эпистемология Бинсвангера превратила медицинский язык в этический. Этот этический язык был основой новой психологической науки Л. Бинсвангера, которая претендовала на то, чтобы понять сущность человека.

Медард Босс, продолжая феноменологические рецепции Л. Бинсвангера, считает, что аналитик должен быть открыт по отношению к пациенту, а не цепляться за теоретические убеждения, чтобы проникнуть за пределы понятий и интерпретаторства, им необходимо прийти к пониманию отношений. Этому, однако, могут препятствовать невротические ограничения, в которых подлинная свобода и открытость воспринимаются как угроза<sup>289</sup>. Описывая отличия Dasein-аналитического метода, Медард Босс упрекает З. Фрейда в том, что придерживаться собственного аналитического метода – равномерно направленного внимания – ему мешали собственные же предрассудки.

---

<sup>289</sup> *Boss M. Psychoanalysis and Daseinanalysis. New York, London: Basic Books, 1963. P. 236.*

З. Фрейд нигде не доказывает достаточно убедительно, как считает М. Босс, что чувства пациента к аналитику не возникают из настоящего, что они «на самом деле» направлены на отца или мать пациента, а не на аналитика. Он даже доказывает обратное. Он признает, что «...человек не имеет права оспаривать подлинную природу любви, которая проявляется в ходе аналитического лечения»<sup>290</sup>.

Дело в том, что анализируемый человек ведет себя в инфантильной манере, а потому неправильно оценивает фактическую ситуацию в значительной степени из-за своей эмоциональной незрелости, которая обусловлена детским опытом, но это не умаляет искренности его чувств в настоящем, как считает М. Босс. Анализируемый начинает любить аналитика, как только ему становится известно, что он нашел кого-то – возможно, впервые в своей жизни, – кто действительно принимает его, даже если он «отстает в развитии» из-за невроза<sup>291</sup>.

Dasein-модифицированная проработка феномена переноса, пожалуй, нигде не является более решающей терапевтически, чем у пациентов с шизофренией. С точки зрения экзистенциального анализа нет никаких оснований сомневаться в том, что человек, потерявший себя в шизофреническом проекте существования, имеет шанс вернуть себе зрелую человеческую свободу во встрече с психотерапевтом. Для терапевта, однако, это означает быть способным встречаться с пациентом на его собственной территории – на территории маленького ребенка. Аналитик должен быть достаточно зрелым, чтобы позволить пациенту разворачиваться в атмосфере полной безопасности, в отношениях, сравнимых с отношениями матери с еще не родившимся ребенком. Таким образом, утверждение З. Фрейда о том, что нарциссические психотики не способны проявить какой-либо перенос, верно только отчасти. Эти пациенты неспособны к «нормальным» отношениям переноса с аналитиком, если последний заставляет их (через свое собственное

---

<sup>290</sup> Ibid. P. 239.

<sup>291</sup> Ibid.

отношение и манеру встречи с ними) принять способ встречи, который никоим образом не учитывает их реальное состояние. Состояние страдающих шизофренией даже в большей степени, чем состояние одержимых невротиков, обусловлено тем, что они созрели лишь интеллектуально, что касается их способностей устанавливать отношения, то они остались на уровне младенцев, они не выработали большинства способов общения с другими людьми, которые обычно присущи взрослым людям. Поэтому, когда их просят вести себя как взрослые люди, они «перегружаются» и защищаются от таких требований, уходя в так называемый шизофренический аутизм.

Качество контакта с больным шизофренией меняется, как только терапевт начинает относиться к пациенту, как если бы последний был очень маленьким ребенком. «Если пациенты с шизофренией остаются в “младенческих” отношениях со своими аналитиками, все их шизофренические симптомы могут исчезнуть. Они могут перестать галлюцинировать и бредить»<sup>292</sup>.

3. Фрейд советовал аналитикам отложить в сторону все чувства и вести себя с холодностью хирурга. Результатом совета Фрейда было то, что аналитики стали рассматривать контрперенос как одну из величайших опасностей для анализа и опасаться его возникновения. Но сам Фрейд признавался, что не всегда следовал своим рекомендациям. В письме к Людвигу Бинсвангеру 1913 г. он пишет: «[Проблема контрпереноса] является одной из самых технически сложных в психоанализе. Я считаю, что ее легче решить на теоретическом уровне. То, что мы даем пациенту – не должно быть спонтанным аффектом, но всегда представленным в сознании, многое из этого может представлять как потребность. Иногда сильная, но никогда не исходящая от собственного бессознательного. Это я должен признать как формулу. Другими словами, нужно всегда признавать свой контрперенос и подниматься над ним; только так можно от него освободиться. Давать кому-то слишком мало, потому что этот кто-то слишком сильно его любит, значит быть несправедливым по отношению к пациенту и совершать техническую ошибку.

---

<sup>292</sup> Ibid. P. 246.

Все это нелегко, и, может быть, возможно, только если человек достаточно зрел»<sup>293</sup>.

Холодное, зеркальное отношение, сформулированное Фрейдом, само по себе является неадекватным и ограниченным отношением, по крайней мере, в степени, в какой оно игнорирует уникальную самость пациента, считает М. Босс. Это также создает все, кроме терапевтически эффективной атмосферы, необходимой для психоанализа.

М. Босс полагает, что не может быть психоанализа без экзистенциальной связи между аналитиком и анализируемым. Анализ без контрпереноса является иллюзией в двойном смысле. Аналитик не может избежать эмоциональной связи с анализируемым, он может только отвергнуть ее (объективирующее отношение безразличия само по себе является способом эмоционального отношения). Кроме того, «контрперенос» – это не перенос, а подлинные эмоциональные межчеловеческие отношения между аналитиком и его пациентом, какими бы искаженными они ни были.

Для современного психоанализа актуальна проблема интересубъективности, встречи с Другим и взаимного влияния субъектов в аналитическом процессе. Однако начало интересубъективного психоанализа часто относят к 60–70-м гг. XX в., игнорируя психоаналитические концепции о бытии-с-Другим, Мы-бытии Людвига Бинсвангера. Л. Бинсвангер разрабатывал тему интересубъективности задолго до интересубъективного психоанализа. Однако, в отличие от последнего, он отстранился от натуралистических идей и рассматривал субъекта с онтологической и феноменологической точек зрения. К своей философской позиции по отношению к пациентам Л. Бинсвангер пришел, имея большой опыт взаимодействия с психиатрическими пациентами в качестве наблюдателя и врача-психиатра. Именно благодаря опыту общения с шизофреническими пациентами, для Бинсвангера было недостаточно медицинского подхода для их понимания. Он обращается к философии для более полного понимания миропроекта человека.

---

<sup>293</sup> Цит. по: Ibid. P. 256.

Работы Людвиг Бинсвангера внесли особый вклад в обоснование феноменологии как способа исследования, применимого к исследованиям шизофренического опыта. Проект феноменологической психиатрии состоит в том, чтобы рассматривать то, что называется психопатологией, например шизофренией, не как болезнь, которая каким-то образом атакует человека, а скорее как состояние бытия, в котором человек начинает относиться к миру и другим людям способами, которые нелегко понять. Феноменологический подход к шизофрении направлен на исследование (путем изложения, рассказывания) бытия индивида (Dasein) и его бытия-с, в смысле mitsein. Цель феноменологической психиатрии состоит в том, чтобы извлечь человека из моделей, конструкций, теорий и привычек мышления классической психологической теории и различных психоаналитических, бихевиористских, социологических подходов.

Одной из характерных черт лиц, страдающих шизофренией, является обнищание межличностного общения. Шизофренический опыт характеризуется обеднением семейных, профессиональных и других социальных связей. Исследованию данного аспекта шизофренического опыта отводится особое место в социальных науках, поскольку с ним связывают факторы риска рецидива острых психотических состояний и самоубийств.

С феноменологической точки зрения подобное оскудение связей описывается как «базовый реляционный дефицит» и связывается с экзистенциальной ориентацией на бытие в мире в режиме изоляции и отчуждения. Для человека с шизофренией интересубъективное взаимодействие представляется запутанным и угрожающим. Угроза, исходящая от отношений с Другим, может быть связана со страхом слияния и потери себя<sup>294</sup>.

Определение шизофрении как патологии интересубъективности, т.е. как реляционной дисфункции по отношению к себе и другим, которое разделяли также С. Кьеркегор и Р. Лэйнг, сформировалось в том числе исходя из

---

<sup>294</sup> Цветкова О.А. Интересубъективная проблема безумия // *Философская антропология*. 2023. Т. 9. № 1. С. 50–61.



диалогической концепции М.М. Бахтина, в которой человек является полифоническим существом, т.е. пребывает в процессе интрапсихического диалога между различными аспектами Самости. (Исследования intersубъективности в лингвистической теории связано также с такими именами, как Хабермас, Гадамер. Подробный анализ их работ заслуживает отдельного рассмотрения.)

У индивида с шизофренией нарушается ощущение темпоральности, чувство непрерывности себя. В связи с этим бытие-в-отношении-к-другим, которое является колеблющимся и нестабильным процессом, воспринимается человеком с шизофренией как нечто предшествующее ужасающему распаду Самости.

Бинсвангер понимает шизофрению как процесс отчуждения от intersубъективности и отчуждения от бытия-с, при котором затруднено установление отношений с другими. Изоляция может стать формой психопатологического существования.

#### **Итоги IV главы**

В данной главе мы провели подробный анализ главного философского произведения Л. Бинсвангера, ранее не переведенного на русский язык, – «Основные формы и познание человеческого существования». В ней он сформулировал базовую посылку своей феноменологической антропологии о том, что любовь является онтологическим основанием человека. Здесь мы поставили акцент на том, что Л. Бинсвангер рассматривает человека не через смерть, как С. Кьеркегор, не через заботу, как М. Хайдеггер, не через мышление, как Р. Декарт, а через любовь. Любовь является предзаданным экзистенциальным априори человека, к реализации которого он будет стремиться всегда.

На основе данного тезиса мы рассмотрели высшую форму intersубъективного контакта как интенциональную онтологическую цель человека, невозможность реализации которой ведет к безумию.

Единение в любви двух субъектов является высшей формой intersубъективности и высшей формой бытия, в котором Я уже связано не только с Я-пространством, но и Мы-пространством, которое воздействует на обоих субъектов и одновременно формируется ими.

Экзистенциальное априори любви связано с другими априори – темпоральности, пространственности, историчности. Реализация intersубъективной интенциональности в любви расширяет пространственно-темпоральный мир человека, а невозможность реализации сужает, т.е. приводит к охваченности патологическим ригидным статичным миропроектom.

Невозможность реализации онтологической интенциональности к любви, невозможность реализации экзистенциального априори любви ведет к безумию. Психопатология, по Л. Бинсвангеру, всегда является неудачей любви.

Именно онтологическая предзаданность к любви и, значит, к intersубъективности позволяет производить лечение шизофренических больных. Именно то, что они сохраняют потенциал к intersубъективности, делает возможным их исцеление. Если бы способность к intersубъективности утрачивалась до конца – излечение не было бы возможным. Психотерапевтическое лечение представляет собой диалог, встречу, в которой субъект выстраивает внутреннюю и внешнюю диалогичность. Только рассмотрение врачом пациента как Dasein позволяет начать конституировать Мы-пространство, влияние которого на больного поможет сдвинуть патологический миропроект и, возможно, обрести исцеление, увидев Другого и реализовав intersубъективную интенциональность.

## Заключение

Интеллектуальной целью Л. Бинсвангера на протяжении всей его жизни было концептуальное прояснение теоретической структуры психиатрии, но более фундаментальной его целью была гуманизация психиатрии. Он чувствовал, что современная психиатрия в значительной степени игнорирует уровень смысла, убеждений и намерений психически больных в пользу физиологических описаний симптомов, которые предполагают бессмысленность их высказываний и поведения. Новое направление в психиатрии создано Л. Бинсвангером в ответ на клинические и эпистемологические потребности научного сообщества. Людвиг Бинсвангер – один из первых психиатров, попытавшийся объединить феноменологию и психиатрию. Он способствовал перевороту в психиатрии и изменил восприятие безумия как болезни, набора симптомов, расширив его до «миропроекта» человека. Он считал необходимым целостно рассматривать человека, во всей полноте его бытия в психиатрии, так же как и в других сферах.

В философской антропологии Л. Бинсвангера начала XX в. и русской философской антропологии начала XXI в. есть сходства в представлении о человеке как конструирующем собственный мир, по законам которого он живет и воспринимает внешнюю действительность. Л. Бинсвангер и современные отечественные философы стремятся понять субъективный мир человека. Они считают недостаточным натуралистическое описание поведенческих и физиологических процессов и явлений. Для того чтобы познать человека, необходимо заглянуть ему в душу. Бинсвангер раскрывал душевный мир пациентов, стараясь понять смысл симптомов их состояний. Его идеи легли в основу экзистенциального анализа и гуманистической психологии. Dasein-анализ рассматривает человека как единство. Бинсвангер отрицает в своем анализе все, что может фрагментировать человеческую реальность, и отрицает распространенное в психологии противопоставление субъекта и объекта,

человека и его мира, меня и не-меня. Для швейцарского философа единство лежит в основе всех измерений присутствия человека в мире.

Миропроjekt – картина переживания мира человеком, складывающаяся из ориентиров его внутренней и внешней жизни. В норме миропроjekt динамичен, но динамичность и текучесть бытия может быть нарушена – тогда человек становится заложником миропроекта, просвет бытия сужается, исчезают спонтанность и свобода, наступает безумие. В норме миропроjekt открыт для экзистенции, он обладает богатой структурой связей и наполнением, за счет этого, если одной из частей структуры что-то угрожает – ее может компенсировать другая часть структуры, человеку всегда будет на что опереться. Угроза же упрощенной структуре психотика вызовет у него тревогу, поскольку его структура бедна и ограничена, нет альтернативной опоры. В безумии бытие не протекает свободно, оно замкнуто в конкретном миропроекте, человек становится его заложником. Фиксация на конкретном миропроекте не дает возможности проявиться потенциям и интенциям, выходящим за рамки проекта, происходит упрощение и истощение мира. Ригидность миропроекта ограничивает и психическое развитие человека. В случае психопатологии миропроjekt должен оставаться неизменным, иначе человек столкнется с тревогой и ужасом перед небытием.

Безумие – это не набор физиологических и биологических нарушений, а способ бытия-в-мире. Безумие – это капитуляция Dasein, отказ от позволения миру быть свободно, охваченность и одержимость одной конкретной картиной мира. Когда человек делает ответственным за свою судьбу посторонние силы, когда он отстраняется от своего истинного бытия, проявляя экзистенциальную слабость, – тогда появляется место безумию. Безумие выражается в невозможности различить внутреннее и внешнее, Я становится неспособным различить существование и мир. Душевное здоровье выражается в самореализации, непрерывном становлении, развитии. Остановка и заикленность на идее или состоянии есть безумие. Л. Бинсвангер определяет безумие как переход от свободы к несвободе, как сужение мира человека, в

котором осуществляется его экзистенция. Безумие человека проявляется в искажении способов коммуникации с людьми, в эксцентричном поведении, необычном для окружающих. Душевнобольной живет в мире, отличном от мира Других, с иными ориентирами внутренней и внешней жизни. Он одинок в своем безумии, так же как и во сне. Понимание же миропроекта человека способно преодолеть отчужденность и наладить связь с реальностью и другими.

Высшей степенью интересубъективности Л. Бинсвангер считает любовь. В ней в полной мере реализуется интенциональная направленность субъекта на Другого. Именно первичность способности к любви позволяет человеку выйти из локального мира, определяет его способность к трансценденции. Именно потому, что способность к любви уже дана человеку, она вообще возможна. И именно любовь помогает человеку возвыситься над пространством, временем и собственной отчужденностью. Бинсвангер считает, что не только язык, но и сознание вообще развилось под влиянием потребности в общении, что сознание является лишь сетью связей между людьми. Любовь – это не мост между двумя экзистенциальными глубинами, а отдельный, изначальный способ бытия человека в смысле дома и вечности. Любовь – это гораздо больше, чем чувство, чем субъективное состояние для Бинсвангера. Это «форма», т.е. априорная структура, условие возможности, и эта форма является «фундаментальной», т.е. необходимой, онтологической основой всего сущего. Любовь – это не романтический идеал, стремление к трансцендентности, а, наоборот, сама структура человеческого, и никто не может существовать без любви и без возможности любить. Любая невозможность любить является, по Бинсвангеру, патологией, и, более того, патология всегда, по сути, является неудачей любви.

Бинсвангер, таким образом, предполагает, что задача человеческого Я состоит в том, чтобы достичь встречи Я-Ты в модусе любви. Он утверждает, что любовные отношения – это не просто случайность, а конечная точка траектории, которая уже изначально присуща человеческому Я. Согласно Бинсвангеру, человеческое Dasein может вступить в отношения Я-Ты и тем

самым достичь самореализации и полноты пребывания в модусе взаимной любви. Таким образом, любовь для Бинсвангера является фундаментальной формой, которая структурирует человеческое существо и чья неудача вызывает безумие.

Неспособность к intersубъективному взаимодействию и является основой безумия. Невозможность реализации онтологической интенциональности к любви, экзистенциального априори любви ведет к безумию. Психопатология, по Л. Бинсвангеру, всегда является неудачей любви. Суженность миропроекта, недостаточная его гибкость, не позволяющая признать инаковость Другого, является, с одной стороны, причиной невозможности intersубъективного взаимодействия, а с другой стороны, ее следствием, поскольку пространство Мы призвано обогащать индивидуальный миропроjekt, чего не происходит при изолированности Я. Я не реализуется в пространстве общности, не обогащая его, и не включается в процесс самозменения под воздействием Мы-пространства.

Одной из отличительных особенностей людей, страдающих шизофренией, является обнищание межличностного общения. С феноменологической точки зрения подобное оскудение связей описывается как «базовый реляционный дефицит»<sup>295</sup> и связывается с экзистенциальной ориентацией на бытие-в-мире в режиме изоляции и отчуждения. Для человека с шизофренией intersубъективное взаимодействие представляется запутанным и угрожающим. Угроза, исходящая от отношений с Другим, может быть связана со страхом слияния и потери себя. Бинсвангер понимает шизофрению как процесс отчуждения от intersубъективности и отчуждения от бытия-с, при котором затруднено установление отношений с Другими. Изоляция может стать формой психопатологического существования. Бинсвангер определил шизофрению именно как дефект intersубъективного понимания или неспособность достичь внутреннего единства с другим.

---

<sup>295</sup> Rulf S. Phenomenological Contributions on Schizophrenia: A Critical Review and Commentary on the Literature between 1980–2000 // Journal of Phenomenological Psychology. 2003. No. 34. P. 1–46.

Именно онтологическая предзаданность к любви и, значит, к intersубъективности позволяет проводить лечение шизофренических больных. Именно то, что они сохраняют потенциал к intersубъективности, делает возможным их исцеление. Если бы способность к intersубъективности утрачивалась окончательно – излечение не было бы возможным. Психотерапевтическое лечение представляет собой диалог, встречу, в которой субъект выстраивает внутреннюю и внешнюю диалогичность. Только рассмотрение врачом пациента как Dasein позволяет начать конституировать Мы-пространство, влияние которого на больного поможет ему сдвинуть патологический миропроект и, возможно, обрести исцеление, увидев Другого и реализовав intersубъективную интенциональность.

В норме человек нацелен на установление intersубъективного контакта, полная реализация которого возможна в духовно-нравственной сфере. Шизофрения как таковая не ограничивается отказом от реализации интенциональности к intersубъективности как онтологического экзистенциала, для нее есть и физиологические основания. Но и при шизофрении не всегда происходит тотальное отчуждение от intersубъективности.

Однако невозможность реализации данной интенциональности, вероятно, может быть и при других психотических состояниях, необязательно имеющих органическую природу. Безумием будет в таком случае искажение онтологических априори человека, через невозможность их свободного воплощения в бытии-в-мире.

Важным в творчестве Бинсвангера является введение в дискурс духовно-нравственного измерения, в частности любви. Л. Бинсвангер продолжает исследовать проблему любви, обозначенную у Семёна Франка, и, хотя Бинсвангер ограничивается описанием любви-с-Другим, мы понимаем, что за этим стоит интенция к любви-к-Богу, интенция к реализации человеком своей божественной сущности как стремление к высшей степени полноты и целостности, которая никогда не может быть полностью реализована.

Отказ человека от этого модуса своего бытия обесчеловечивает, уравнивает человека с животным, приводит общество к десублимации и далее к перверсивности и шизофренизации. Отсутствие Мы-пространства в виде духовно-нравственных идеалов разобщает, атомизирует общество, создает расщепление. Подобно индивидуальным психическим процессам, на общественном уровне они приводят к социальному безумию, отчуждению, отбрасыванию инакого, враждебности.

Вопреки непохожести цивилизаций, которые сменяли друг друга, общее между ними – это стремление к духовности, которое могло принимать различные облики, но по сути было стремлением к трансцендентному. В объективистской науке данный феномен часто сводится к способности к воображению как физиологическому процессу. Но если Бинсвангер говорит о том, что любовь возможна только потому, что есть изначальная онтологическая предзаданность к ней, то и переживание духовного опыта – не просто галлюцинация, а стремление к реализации трансцендентной сущности.

Формулирование основных положений исследования происходит на стыке современного психоанализа, феноменологической психиатрии и философской антропологии.

Феномен безумия выведен из плоскости дихотомии разума и безумия и из строго психиатрического дискурса. Предпринята попытка рассмотреть безумие именно с точки зрения возможности реализации интенции к intersубъективности. Данный подход предполагает рассмотрение человека не как монады, но всегда как бытия-вместе, даже если бытие-вместе становится искаженным патологическим миропроектom. Л. Бинсвангер не дал окончательной формулировки безумия как невозможности intersубъективности, в своих работах он рассматривает безумие с разных сторон. Именно мы вводим данную формулу. Мы не считаем ее единственно верной, как и не считаем единственно возможным способ рассмотрения безумия человека через экзистенциальные априори. Тем не менее данный подход расширяет представление о человеке, усложняет видение структуры и



динамики его внутреннего мира. Продолжение заданного вектора исследования мы видим в синтезе идей экзистенциального психоанализа, Dasein-анализа и интерсубъективного психоанализа с диалогической концепцией М. Бахтина, психоанализом Ж. Лакана, современными концепциями континентальной философии и отечественной философской антропологии.

**Список использованной литературы**

1. *Абузарова Н.А.* Духовность человека в контексте его бытия // Евразийский юридический журнал. 2019. № 2 (129). С. 463–466.
2. *Антонов К.М.* Рецепция классического психоанализа в русской религиозной мысли и современные психоаналитические теории религии // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2014. Вып. 5 (55). С. 47–67.
3. *Антонов К.М., Ченцова Д.А.* Две антропологические рецепции идей Фрейда: С.Л. Франк и Л. Бинсвангер // История философии. 2020. Т. 25. № 2. С. 40–54.
4. *Бардина С.* Это бред! Можно ли осмыслить безумие? М.: АСТ, 2018. 224 с.
5. *Бежлялетдинов Р.Р.* Биотехнологическое моральное улучшение человека // Человек. 2018. № 6. С. 33–38.
6. *Бердяев Н.* О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. М.: Книга по требованию, 2013. 320 с.
7. *Бинсвангер Л.* Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. 332 с.
8. *Бинсвангер Л., Кун Р.* Экзистенциальный анализ. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. 272 с.
9. *Бинсвангер Л.* Фрейд и его концепция человека в свете антропологии // *Бинсвангер Л.* Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. С. 19–51.
10. *Бинсвангер Л.* Фрейд и великая хартия клинической психиатрии // *Бинсвангер Л.* Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. С. 53–77.
11. *Бинсвангер Л.* Шизофрения: введение // *Бинсвангер Л.* Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. С. 121–136.
12. *Бинсвангер Л.* История Болезни Лолы Восс // *Бинсвангер Л.* Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. С. 137–210.
13. *Бинсвангер Л.* Экстравагантность // *Бинсвангер Л.* Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. С. 211–219.
14. *Бион У.* Элементы психоанализа. М.: Когито-Центр, 2009. 127 с.

15. *Бион У.Р.* Научение через опыт переживания. М.: Когито-Центр, 2017. 218 с.
16. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М.: Добросвет; КДУ, 2006. 258 с.
17. *Босс М.* Недавние размышления о Dasein-анализе // Московский психотерапевтический журнал. 2009. № 2. С. 147–167.
18. *Брилл А.* Лекции по психоаналитической психиатрии. М.: Академический проект, 2021. 277 с.
19. *Бубер М.* Я и Ты // *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 15–92.
20. *Бубер М.* Диалог // *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 93–124.
21. *Бубер М.* Проблема человека // *Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 157–232.
22. *Веричева К.В.* Основания intersubjectивности Я и Другого в концепциях Э. Гуссерля и М. Хайдеггера // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. 2011. № 3. С. 88–96.
23. *Власова О.* Рождение фукианского метода: эпистемология/феноменология, психология, психиатрия // Логос. 2019. Т. 29. № 2. С. 25–50.
24. *Власова О.А.* Рецепция феноменологии в психиатрии: между онтологией и онтикой // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 152–160.
25. *Власова О.А.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы. М.: Территория будущего, 2010. 638 с.
26. *Гапоненков А.А., Цыганков А.С.* «Симфоническое философствование» (Биографические реалии переписки С.Л. Франка и Л. Бинсвангера) // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 85. С. 88–107.
27. *Гиренок Ф.И.* Фуко и Деррида: спор о природе безумия в философии Декарта // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2020. № 4. С. 42–54.

28. *Гиренок Ф.И.* Введение в сингулярную философию. М.: Проспект, 2021. 304 с.
29. *Гиренок Ф.И.* Удовольствие мыслить иначе. М.: Академический Проект, 2008. 235 с.
30. *Гиренок Ф.И.* Абсурд и речь. Антропология воображаемого. М.: Академический Проект, 2012. 237 с.
31. *Гиренок Ф.И.* Философский манифест Московской Антропологической Школы // Человек. 2019. № 14. С. 220–229.
32. *Глухова И.* «Философ поневоле» или страдание из-за собственного бытия в Дазайн-аналитической перспективе // Horizon. 2016. Т. I. № 5 (2). С. 89–108.
33. *Голобородько Д.Б.* Концепции разума в современной французской философии. М. Фуко и Ж. Деррида. М.: ИФ РАН, 2011. 177 с.
34. *Городнова М.Ю.* Теория поля в современной психологии и психотерапии // Психическое здоровье. 2016. № 1. С. 56–65.
35. *Громова Е.И.* Концептуализация психической болезни в философии раннего М. Фуко // Известия вузов. Серия: Гуманитарные науки. 2017. № 8 (1). С. 48–51.
36. *Грин А.* Интрапсихическое и интерсубъективное в психоанализе // Терапевтические отношения в психоанализе. М.: Когито-Центр, 2007. С. 4–46.
37. *Гринберг Л., Сор Д., Табак де Бьянчеди Э.* Введение в работы Биона: Группы, психозы, мышление, трансформация, психоаналитическая практика. М.: Когито-Центр, 2018. 158 с.
38. *Губман Б.Л., Ануфриева К.В.* Исторический опыт и метафизика конечности М. Хайдеггера // Вестник Тверского государственного университета. Серия «Философия». 2021. № 1 (55). С. 219-235.
39. *Губман Б.Л.* Разум и вера: перспектива постметафизического мышления // Новое в психолого-педагогических исследованиях. № 3 (19). 2010. С. 40-50.

40. *Гуревич П.С.* «Высвечивание» человека: экзистенциальный психоанализ Медарда Босса // *Философская антропология*. 2020. Т. 6. № 2. С. 6–24. URL: <https://pa.iphras.ru/article/view/5480/3138>.
41. *Гуревич П.С., Спирина Э.М.* Размежевания и тенденции современной философской антропологии. М.: ИФ РАН, 2015. 161 с.
42. *Гуревич П.С., Спирина Э.М.* Грани человеческого бытия. М.: ИФ РАН, 2016. 173 с.
43. *Гуревич П.С.* Тайна человека – вечная проблема // *Философская школа*. 2018. № 3. С. 42–52.
44. *Гуревич П.С.* Может ли разум быть навигатором человечества? // *Человек*. 2018. № 13. С. 13–26.
45. *Гуревич П.С.* Проблема целостности человека. М.: ИФ РАН, 2004. 178 с.
46. *Гуревич П.С.* Разум на приеме у психиатра. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. 559 с.
47. *Гуревич П.С.* Философская антропология. 2-е изд., стер. М.: Омега-Л, 2010. 607 с.
48. *Гуревич П.С.* Конечность человека и границы разума // *Педагогика и просвещение*. 2016. № 2 (22). С. 148–151.
49. *Гуревич П.С.* Разум в галактической перспективе // *Мир человека: неопределенность как вызов* / Отв. ред. Г.Л. Белкина. М.: ЛЕНАНД, 2019. С. 312–334.
50. *Гуревич П.С.* Антропологические и эстетические идеи Федора Гиренка // *Филология: научные исследования*. 2012. № 1 (05). С. 31–40.
51. *Гуревич П.С.* Безумец как исчадие гена // *Психология и психотехника*. 2015. № 6 (81). С. 547–550.
52. *Гуревич П.С.* Человек как предмет философской антропологии (методологические аспекты) // *Личность. Культура. Общество*. 2001. № 3 (9). С. 52–67.
53. *Гуревич П.С., Спирина Э.М.* Идентичность и ее тень // *Человек*. 2016. № 5. С. 84–94.

54. *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб.: Наука; Ювеста, 1998. 315 с.
55. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. М.: Академический проект, 2019. 489 с.
56. *Гуссерль Э., Шнелль А.* Феноменология времени. М.: Группа компаний «РИПОЛ классик»: Панглосс, 2019. 310 с.
57. *Гуцалов А.А.* Эволюция проблемы интерсубъективности в феноменологии Эдмунда Гуссерля: от воображения к пассивному синтезу // Вестник РГГУ. Серия: Философия. Социология. Искусствоведение. 2008. № 7. С. 37–50.
58. Dasein-анализ в философии и психологии / Под ред. Г.М. Кучинского, А.А. Михайлова. Минск: Европейский гуманитарный университет, 2001. 204 с.
59. *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.: Академический проект, 2009. 261 с.
60. *Добжински А.* О возможности философской онтологии зла: к постановке проблемы // Вестник ПСТГУ-I: Богословие. Философия. 2010. Вып. 4 (32). С. 33–42.
61. *Дубровский Д.И.* Сознание, мозг, искусственный интеллект: сб. статей. М.: ИД Стратегия-Центр, 2007. 272 с.
62. *Егорова И.В.* Образ человека в трактовке К. Ясперса // Высшее образование для XXI века: VI международная научная конференция. Москва, 19–21 ноября 2009 г.: Доклады и материалы. Круглый стол. Духовное развитие человека и содержание высшего образования. Вып. 2 / Отв. ред. П.С. Гуревич. М.: Изд-во МосГУ, 2009. С. 28–39.
63. *Егорова И.В.* Разволшебствование мира и чувство священного трепета // Философская антропология. 2017. № 1. С. 46–63. URL: <https://ra.iphras.ru/article/view/3288/2374>.
64. *Егорова И.В.* Упрощенное понимание человека // Психология и психотехника. 2014. № 12 (75). С. 1361–1369.

65. *Ермаков В.А.* Духовные аспекты рассмотрения психоанализа русскими религиозными философами // Теория и практика общественного развития. 2012. № 5. С. 52–56.
66. *Жолобова И.К., Джисоева Д.А.* Экзистенциальный анализ феномена любви в работах Л. Бинсвангера // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2019. № 3. С. 52–57.
67. *Завершнева Е.Ю.* Психоз, язык и свобода поведения // Вопросы психологии. 2019. № 1. С. 101–113.
68. *Калина Н.Ф.* Первая книга о Dasein-анализе // *Бинсвангер Л.* Бытие-в-Мире. М.: Рефл-бук, 1999. С. 7–10.
69. *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения / Пер. с нем. Н.М. Соколова. СПб.: Наука, 2002. 471 с.
70. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. 591 с.
71. *Кант И.* Доказательство бытия Бога. М.: Изд-во АСТ, 2021. 416 с.
72. *Кляйн М.* Заметки о некоторых шизоидных механизмах // *Кляйн М.* Эдипов комплекс в свете ранних тревог и другие работы 1945–1952 гг.: в 7 т. Т. 5. Ижевск: Ergo, 2009. С. 69–101.
73. *Косилова Е.В.* Понимание как переживание // Вестник Московского Университета. Сер. 7. Философия. 2021. № 2. С. 50–63.
74. *Косилова Е.В.* Самосознание при аутизме // Человек. Т. 30. № 2. 2019. С. 56–68.
75. *Косилова Е.В.* Субъект-Субъектная коммуникация в общении психиатра и больного // Психология и психотехника. № 2. 2019. С. 10–17.
76. *Кьеркегор С.* Болезнь к смерти. М.: Академический проект, 2019. 157 с.
77. *Кьеркегор С.* Понятие страха. М.: Академический проект, 2020. 217 с.
78. *Лакан Ж.* «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинары. Кн. 2. М.: Гнозис, 2009. 520 с.
79. *Лакан Ж.* О вопросе, предваряющем любой возможный подход к лечению психоза // *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном, или Судьба разума после Фрейда М.: Логос, 1997. С. 88–136.

80. *Лакан Ж.* Семинары. Психозы (1955–1956). Кн. 3. М.: Гнозис, 2014. 432 с.
81. *Левин Г., Фридман Р.* Интерсубъективность и взаимодействие в аналитических отношениях: основной подход // Терапевтические отношения в психоанализе / Науч. ред.: И. Романов и К. Ягнюк; пер.: Е. Пчельникова и др. М.: Когито-Центр, 2007. С. 47–80.
82. *Лекторский В.А.* Неопределенность и риск как условия человеческого бытия // Мир человека: неопределенность как вызов / Отв. ред. Г.Л. Белкина. М.: ЛЕНАНД, 2019. С. 80–87.
83. *Летуновский В.В.* Экзистенциальный анализ в психологии: Дис. ... канд. психол. наук. М., 2003. 222 с.
84. *Лейбин В.М.* Психоаналитическая антропология // Буржуазная философская антропология XX века / Отв. ред. Б.Т. Григорьян. М.: Наука, 1986. С. 239–263.
85. *Ли С.М.* Социально-философский анализ феномена любви в творчестве русских религиозных философов конца XIX – начала XX вв.: Дис. ... канд. филос. наук. Чита, 2012. 150 с.
86. *Лифинцева Т.П.* Философия диалога Мартина Бубера. М.: ИФ РАН, 1999. 133 с.
87. *Лосский Н.* История русской философии. СПб.: Азбука-Аттикус, 2018. 608 с.
88. *Лэйнг Р.Д.* Расколотое «Я». Феноменология переживания и Райская птичка. М.: ИОН, 2017. 350 с.
89. *Малинкин А.Н.* Любовь и радость в философии Макса Шелера // Человек. 2016. № 5. С. 103–118.
90. *Менский М.Б.* Сознание и квантовая механика: Жизнь в параллельных мирах (Чудеса сознания – из квантовой реальности). Фрязино: Век 2, 2011. 320 с.
91. *Минковский Э.* Проживаемое время. Феноменологические и психопатологические исследования. М.: ИД «Городец», 2018. 496 с.



92. *Михайловский А.В.* Макс Шелер о политическом православии Ф.М. Достоевского и русской любви к страданию // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2021. Т. 5. № 1. С. 201–215.
93. *Можейко М.А.* Любовь как феномен культуры: проблема эволюции западноевропейских интерпретаций // *Социология*. 2016. № 3. С. 85–92.
94. *Моисеенко М.В.* Феномен любви в русской культурной традиции // *Вестник РУДН. Серия: Философия*. 2014. № 2. С. 35–41.
95. Проблемы и дискуссии в философии России второй половины XX в.: современный взгляд / Под ред. В.А. Лекторского. М.: Политическая энциклопедия, 2014. 470 с.
96. *Недель А.Ю., Самохвалов В.П.* Бред и психозы: формы безумия или механизм культуры? // *Человек*. 2020. № 31 (4). С. 83–108.
97. *Недель А.Ю., Самохвалов В.П.* Шизофрения: болезнь мозга, болезнь сознания, болезнь духа? // *Человек*. 2019. № 30 (1). С. 75–101.
98. *Немировский К.* Винникотт и Кохут. Новые перспективы в психоанализе, психотерапии и психиатрии. Интерсубъективность и сложные психические расстройства. М.: Когито-Центр, 2010. 217 с.
99. *Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое. М.: Изд-во АСТ, 2021. 384 с.
100. *Огден Т.* Мечтание и интерпретация: Ощущая человеческое. М.: Независимая фирма «Класс», 2001. 160 с.
101. *Петер Э.* Онтология и антропология С.Л. Франка. М.: ИФ РАН, 2017. 149 с.
102. *Поммье Ж.* Позитивность психоза. URL: <http://freud-lacan.spb.ru/lakanaliya/20-2016-psihoz/zherar-pomme-pozitivnost-psihoza> (дата обращения: 11.07.2023).
103. *Прехтль П.* Введение в феноменологию Гуссерля. Томск: Водолей, 1999. 96 с.

104. *Резвых Т.Н.* Немецко-русский философский диалог: Бог и мир у С. Франка и М. Шелера // *Философия религии: аналитические исследования*. 2021. Т. 5. № 1. С. 68–83.
105. *Резвых Т.Н., Аляев Г.Е.* Людвиг Бинсвангер: между метафизикой С.Л. Франка и аналитикой присутствия М. Хайдеггера // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2020. Т. IV. № 2. С. 308–325.
106. *Росийчук Т.А.* Реальный и воображаемый диалог Л.С. Выготского и Э. Гуссерля: Подступы к феноменологической интерпретации речевого развития как становления субъектности/субъективности личности // *Вестник Омского университета. Серия «Психология»*. 2016. № 3. С. 18–26.
107. *Ростова Н.Н.* Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради) / Под ред. Ф.И. Гиренка. М.: МГИУ, 2010. 140 с.
108. *Руденко А.В.* Проблема «Другого» с позиции экзистенциально-феноменологического анализа // *Социология*. 2021. № 6. С. 231–236.
109. *Руднев В.П.* Новая модель реальности. М.: Изд. дом ВШЭ, 2016. 224 с.
110. *Руднев В.П.* Философия языка и семиотика безумия: Избранные работы. М.: Территория будущего, 2007. 528 с.
111. *Руднев В.П.* Энциклопедический словарь безумия. М.: Гнозис, 2013. 560 с.
112. *Руднев В.П.* «Я» и «Реальность». М.: Гнозис, 2019. 208 с.
113. *Руднев В.П.* Странные объекты: феноменология психотического мышления. М.: Академический проект, 2014. 159 с.
114. *Руднев В.П.* О некоторых особенностях психотического мышления (Внутри и Снаружи) // *Психология и психотехника*. 2013. № 2 (53). С. 115–123.
115. *Руднев В.* Психотический дискурс // *Логос*. 1999. № 3. С. 113–132.
116. *Руткевич А.М.* От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Политиздат, 1985. 175 с.
117. *Рычкова О.В.* Нарушения социального интеллекта у больных шизофренией. Дис. ... д-ра психол. наук. М., 2013. 446 с.

118. *Сартр Ж.-П.* Трансценденция Эго. набросок феноменологического описания. М.: Модерн, 2015. 160 с.
119. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М.: Изд-во АСТ, 2020. 1072 с.
120. *Смирнова Н.М.* Воображение и творчество: когнитивный анализ // Международный журнал «Социально-гуманитарное обозрение». 2018. № 3. С. 12–21.
121. *Соловьев С.* Смысл любви: избранные произведения. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2018. 352 с.
122. *Спирова Э.М.* Здоровье и болезнь: психоаналитический подход // Философская школа. 2018. № 5. С. 154–158.
123. *Спирова Э.М.* Мыслим ли мы одинаково? // Философская школа. 2018. № 5. С. 95–104.
124. *Спотниц Х.* Современный психоанализ шизофренического пациента. Теория техники. СПб.: Восточно-Европейский институт психоанализа, 2004. 296 с.
125. *Старовойтов В.В.* Психоанализ в портретах. М.: ИФ РАН, 2018. 226 с.
126. *Старовойтов В.В.* Современный психоанализ: грани развития. М.: ИФ РАН, 2008. 127 с.
127. *Столорю Р., Бернард Б., Атвуд Дж.* Клинический психоанализ. Интерсубъективный подход. М.: Когито-Центр, 2011. 256 с.
128. *Узланер Д.А.* Объективная субъективность: психоаналитическая теория субъекта. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2021. 208 с.
129. *Ферро А.* Психоанализ: создание историй / Пер. с итал. А.В. Казанской и Е.А. Кисловой. М.: Независимая фирма «Класс», 2007. 232 с.
130. *Франк С.Л.* Письма С.Л. Франка к Л. Бинсвангеру // *Франк С.Л.* Непрочитанное...: статьи, письма, воспоминания / Сост. А.А. Гапоненкова, Ю.П. Сенокосова. М.: Московская школа политических исследований, 2001. 592 с.
131. *Франк С.Л.* Душа человека. М.: Книговек, 2015. 384 с.
132. *Франк С.Л.* Сочинения. М.: Правда, 1990. 607 с.

133. *Франк С.* Реальность и человек. М.: АСТ: Хранитель; 2007. 383 с.
134. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.
135. *Франк С.Л.* Свет во тьме. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2011. 832 с.
136. *Фрейд З.* Толкование сновидений. М.: Академический проект, 2017. 475 с.
137. Переписка С.Л. Франка и Л. Бинсвангера (1934–1950) / Ред. колл.: К.М. Антонов (отв. ред.), Г.Е. Аляев, Ф. Буббайер и др. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. 960 с.
138. *Фрейд З.* По ту сторону принципа удовольствия. Психология масс и анализ человеческого «Я». Харьков: Фолио, 2010. 288 с.
139. *Фрейд З.* Психология бессознательного. СПб.: Питер, 2012. 400 с.
140. *Фрейд З.* О нарциссизме // *Фрейд З.* Очерки по психологии сексуальности. Минск: БелСЭ, 1990. С. 102–127.
141. *Фрейд З.* Невроз и психоз. URL: <https://freudproject.ru/?p=1616> (дата обращения: 11.07.2023).
142. *Фрейд З.* набросок психологии: критически-историческое исследовательское издание. Ижевск: Ergo, 2015. 190 с.
143. *Фрейд З.* Толкование сновидений / Пер. с нем. Я. Когана. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2019. 512 с.
144. *Фрейд З.* Тотем и табу // *Фрейд З.* Труды разных лет. Кн.1. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 193–350.
145. *Фрейд З.* Заметки о любви в переносе // *Фрейд З.* Сочинения по технике лечения. Перевод А. М. Боковинова. М.: Фирма СТД, 2008. С. 217–230.
146. *Фрейд З.* Массовая психология и анализ человеческого я // *Фрейд З.* Труды разных лет. Кн.1. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 71–138.
147. *Фрейд З.* Недовольство культурой. М.: Фолио, 2013. 224 с.
148. *Фрейд З.* Психоанализ и русская мысль / Сост. и авт. вступ. ст. В.М. Лейбин. М.: Республика, 1994. 394 с.
149. *Фрейд З.* Жуткое // *Фрейд З.* Художник и фантазирование (сборник работ). М.: Республика, 1995. С. 265–281.

150. *Фрейд З.* Невропсихозы защиты. Ижевск: Ergo, 2018. 72 с.
151. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ Москва, 2010. 698 с.
152. *Фуко М.* Психиатрическая власть: курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1973–1974 учебном году. СПб.: Наука, 2007. 450 с.
153. *Фуко М.* Психическая болезнь и личность. СПб.: Гуманитарная академия, 2010. 320 с.
154. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Академический проект, 2015. 460 с.
155. *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 447 с.
156. *Цветкова О.А.* Субъект безумия в экзистенциальном психоанализе Л. Бинсвангера // *Философская мысль.* 2023. № 8. С. 16–26. URL: [https://nbpublish.com/library\\_read\\_article.php?id=43747](https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=43747).
157. *Цветкова О.А.* Человек сновидящий в феноменологии безумия Мишеля Фуко // *Идеи и идеалы.* 2022. Т. 14. № 1. Ч. 1. С. 100–116.
158. *Цветкова О.А.* Л. Бинсвангер между русской философской мыслью и современным психоанализом // *Век психоанализа в России: к столетию образования Русского психоаналитического общества: Сборник научных трудов по материалам национальной научно-практической конференции, проведенной в АНОВО «Восточно-Европейский Институт психоанализа» 03.12.2022 г. / Под ред. проф. М.М. Решетникова.* СПб.: ВЕИП, 2023. С. 149–157.
159. *Цветкова О.А.* Концепция интерсубъективности Людвиг Бинсвангера в контексте современного психоанализа // *Научное мнение.* 2022. № 12. С. 48–56.
160. *Цветкова О.А.* Понимание человека через любовь: Л. Бинсвангер и С.Л. Франк // *Вестник ВГУ. Серия: Философия.* 2022. № 4. С. 109–114.
161. *Цветкова О.А.* Эпистемологические проблемы Dasein-анализа Л. Бинсвангера. Введение к переводу Э. Бассо // *НОМОТНЕТИКА: Философия. Социология. Право.* 2022. Т. 47. № 4. С. 642–646.

162. *Цветкова О.А.* Техно-трансформация человека: исключение безумия // Достоинство человека: основания, перспективы, угрозы: материалы Всероссийской научной конференции с международным участием (Нижний Новгород, 24–25 апреля 2021 г.): в 2 ч. Ч. 2 / Под общ. ред. А.В. Грехова, А.Н. Фатенкова. Н. Новгород: Изд-во Приволжского исследовательского медицинского университета, 2021. С. 203–210.
163. *Цветкова О.А.* Распад интересубъективности: безумие как невозможность любви (по Л. Бинсвангеру) // *Философская антропология*. 2021. Т. 7. № 2. С. 159–170. URL: <https://ra.iphras.ru/article/view/6956/3524>.
164. *Цветкова О.А.* Интересубъективная проблема безумия // *Философская антропология*. 2023. Т. 9. № 1. С. 50–61.
165. *Цыганков А.С., Оболевич Т.* История семьи и творчества С.Л. Франка в переписке Л. Бинсвангера и Т.С. Франк // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2018. Т. II. № 2. С. 134–155.
166. *Шашлова Е.* Антропология и ее отрицание: парадоксы творчества М. Фуко // *Южный полюс. Исследования по истории современной западной философии*. 2015. № 1. С. 47–73.
167. *Шелер М.* Проблемы религии. К религиозному обновлению // *О сущности философии. Работы разных лет / Пер. с нем. А.Н. Малинкина*. СПб., М.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. С. 118–164.
168. *Шелер М.* Ordo amoris // *Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филлипова; под ред. А.В. Денежкина*. М.: Гнозис, 1994. С. 339–377.
169. *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания // *Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филлипова; под ред. А.В. Денежкина*. М.: Гнозис, 1994. С. 98–128.
170. *Шелер М.* Положение человека в космосе // *Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филлипова; под ред. А.В. Денежкина*. М.: Гнозис, 1994. С. 129–193.

171. *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. М.: Изд-во АСТ, 2020. 672 с.
172. *Юдин Т.И.* Очерки истории отечественной психиатрии / Под ред. Б.Д. Петрова. М.: Медгиз, 1951. 481 с.
173. *Юран А.* Психоанализ любви // Вестник Ленинградского государственного университета им А.С. Пушкина. 2010. Т. 2. № 1. С. 128–137.
174. *Юсупова Ф.Н.* «Метафизика сердца» в западноевропейской философии и культуре: Блэз Паскаль, Макс Шелер, Мартин Бубер // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 33 (171). Философия. Социология. Культурология. Вып. 14. С. 156–160.
175. *Ясперс К.* Общая психопатология. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2020. 1056 с.
176. *Ясперс К.* Разум и экзистенция. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2013. 336 с.
177. *Abramovitch H.* The Influence of Martin Buber's Philosophy of Dialogue on Psychotherapy: His Lasting Contribution // Dialogue as a Trans-disciplinary Concept. Berlin, Munich, Boston: Walter de Gruyter Gmb, 2015. P. 169–181.
178. *Arens K., Griesinger W.* Philosophy as the Origin of a New Psychiatry // The Oxford handbook of philosophy and psychiatry. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 53–67.
179. *Askay R., Farquhar J.* Being unconscious: Heidegger and Freud // The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 1227–1245.
180. *Askay R., Farquhar J.* Of Philosophers and Madmen A disclosure of Martin Heidegger, Medard Boss, and Sigmund Freud. Amsterdam; New York; N.Y.: Rodopi B.V., 2011. 146 p.
181. *Basso E.* Comunicare il soggettivo “nel medium dell'oggettività”. Soren Kierkegaard alla luce della psichiatria esistenziale di Ludwig Binswanger // Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. 2013. № 3–4. P. 713–734.

182. *Basso E.* Jaspers et Binswanger: un débat sur phénoménologie et psychanalyse (1913–1914) // *Cultura*. Dec 2016. P. 211–231.
183. *Basso E.* L'épistémologie clinique de Ludwig Binswanger (1881–1966): la psychiatrie comme science du singulier // *Histoire Médecine et Santé*. Jan 2014. P. 33–48.
184. *Basso E.* “Le rêve comme argument”. Les enjeux épistémologiques à l'origine du projet psychiatrique de Ludwig Binswanger // *Archives de Philosophie*. Vol. 73, No. 4, Histoire et philosophie de la médecine. Oct–Dec. 2010. P. 655–686.
185. *Basso E.* Da Foucault a Foucault passando per Binswanger: “essere-nel-mondo” tra fenomenologia e genealogia // *Besoli Stefano. (ed.) Ludwig Binswanger. Esperienza della soggettività e trascendenza dell'altro*. Macerata: Quodlibet, 2006. P. 591–622.
186. *Basso E.* A propos d'un cours inédit de Michel Foucault sur l'analyse existentielle de Ludwig Binswanger (Lille 1953–54) // *Revue de synthese*. 2016. T. 137, 6 série. P. 35–59.
187. *Basso E.* Foucault entre psychanalyse et psychiatrie “Reprendre la folie au niveau de son langage” // *Archives de Philosophie*. 2016. No. 79. P. 27–54.
188. *Basso E.* From the Problem of the Nature of Psychosis to the Phenomenological Reform of Psychiatry. Historical and Epistemological Remarks on Ludwig Binswanger's Psychiatric Project // *Medicine Studies*. 2012. No. 3. P. 215–232.
189. *Benjamin J.* Intersubjectivity // *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*. London, New York: Routledge, 2019. P. 149–168.
190. *Binswanger L.* Einführung in die Probleme der allgemeinen Psychologie. Berlin: Springer Berlin Heidelberg, 1922. 383 S.
191. *Binswanger L.* Mein Weg zu Freud // *Binswanger L. Ausgewahlte Werke*. Band 3: Vortrage und Aufsätze. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 17–33.



192. *Binswanger L.* Erfahren, Verstehen, Deuten in der Psychoanalyse // *Binswanger L.* Ausgewählte Werke. Band 3: Vorträge und Aufsätze. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 3–15.
193. *Binswanger L.* Über Psychotherapie // *Binswanger L.* Ausgewählte Werke. Band 3: Vorträge und Aufsätze. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 205–239.
194. *Binswanger L.* Traum und Existenz // *Binswanger L.* Ausgewählte Werke. Band 3: Vorträge und Aufsätze. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 95–119.
195. *Binswanger L.* Einleitung (zum Sammelband “Schizophrenie”) // *Binswanger L.* Ausgewählte Werke. Band 4: Herausgegeben und bearbeitet von Alice Holzhey-Kunz. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 333–349.
196. *Binswanger L.* Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins // *Binswanger L.* Ausgewählte Werke in 4 Bänden. Bd. 2. Heidelberg: Asanger, 1993. S. 13–639.
197. *Binswanger L.* Über Phänomenologie // *Binswanger L.* Ausgewählte Werke. Band 3: Vorträge und Aufsätze. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 35–69.
198. *Binswanger L.* Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano. Amore e amicizia come forme della vita autentica. Roma: Gruppo editoriale Tab S.r.l., 2020. 205 p.
199. *Binswanger L.* Sur la fuite des idées. Grenoble: Jerome Millon, 2000. 327 p.
200. *Binswanger L.* Analyse existentielle et psychanalyse freudienne. Paris: Gallimard, 1970. 378 p.
201. *Binswanger L.* Daseinsanalyse, Psichiatria, Psicoterapia. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2018. 240 p.
202. *Binswanger L.* Tre forme di esistenza mancata. Milano: SE Srl, 2011. 242 p.
203. *Binswanger L.* Melancolia e mania: studi fenomenologici. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2015. 122 p.

204. *Binswanger L.* Henrik Ibsen. La realizzazione di se nell arte. Macerata: Quodlibet, 2008. 122 p.
205. *Binswanger L.* On the Relationship Between Husserl's Phenomenology and Psychological Insight // *Philosophy and Phenomenological Research*. 1941. Vol. 2. No. 2. P. 199–210.
206. *Binswanger L.* Der Mensch in der Psychiatrie // *Binswanger L.* Ausgewahlte Werke. Band 4: Herausgegeben und bearbeitet von Alice Holzhey-Kunz. Kröning: Roland Asanger Verlag Heidelberg, 1994. S. 57–72.
207. *Binswanger L.* Le probleme de l'espace en psychopathologie. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail, 2016. 130 p.
208. *Boss M.* Psychoanalysis and Daseinanalysis. New York, London: Basic Books, 1963. 295 p.
209. *Bohleber W.* The concept of intersubjectivity in psychoanalysis: Taking critical stock // *The International Journal of Psychoanalysis*. 2013. No. 94 (4). P. 799–823.
210. *Braun H.J., Herzog M.* Herausgegeben // *Binswanger L.* Ausgewahlte Werke: Band 2: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. Heidelberg: Roland Asanger Verlag, 1993. S. XV–XLVII.
211. *Brencio F.* Heidegger and Binswanger: Just a Misunderstanding? // *The Humanistic Psychologist*. 2015. No. 43:3. P. 278–296.
212. *Coulomb M.* L'amour ou la folie selon Ludwig Binswanger // *L'information psychiatrique*. 2010. Vol. 86. No. 9. P. 798–804.
213. *Van Deurzen E.* Everyday Mysteries. A handbook of existential psychotherapy. London, New York: Routledge, 2010. 370 p.
214. *Dorr-Zegers O.* Fenomenologia del amor y psicopatologia // *Salud Mental*. 2005. Vol. 28. No. 1. P. 1–9.
215. *Ebner F.* Das Wort und die geistigen Realitäten Pneumatologische Fragmente. Innsbruck: Brenner-Verlag, 1921. 244 S.
216. *Elden S.* Foucault as Translator of Binswanger and von Weizsacker // *Theory, Culture and Society*. 2020. Special Issue. P. 1–26.

217. *Ellemnberger H.F.* Phenomenology and existential analysis // Canadian Psychiatric Association Journal. 1957. Vol. 3. No. 3, Jul. P. 137–146.
218. *Ferro A.* Il campo analitico e le sue trasformazioni. Milano: Cortina Raffaello, 2014. 182 p.
219. *Ferro A.* Le viscere della mente. Milano: Cortina Raffaello, 2014. 170 p.
220. *Ferro A.* Tecnica e creatività. Il lavoro analitico. Milano: Cortina Raffaello, 2006. 162 p.
221. *Foucault M.* Binswanger et l'analyse existentielle. Paris: Le Seuil, 2021. 224 p.
222. *Foucault M., Binswanger L.* Dream and Existence. Seattle: Review of Existential Psychology and Psychiatry. Seattle, 1986. 116 p.
223. *Foucault M.* Dream, Imagination and Existence // Review of Existential Psychology and Psychiatry. 1986. No. 19 (1). P. 29–78.
224. *Freidman M.* Healing through meeting: Martin Buber and Psychotherapy // CrossCurrents. 1955. Vol. 5. No. 4. P. 297–310.
225. *Frie R.* A Hermeneutics of Exploration: The Interpretive Turn from Binswanger to Gadamer // Journal of Theoretical and Philosophical Psychology. 2010. Vol. 30. No. 2. P. 79–93.
226. *Frie R.* Compassion, Dialogue, and Context: On Understanding the Other // International Journal of Psychoanalytic Self Psychology. 2010. No. 5:4. P. 451–466.
227. *Frie R.* Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis: a Study of Sartre, Binswanger, Lacan, and Habermas. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997. 227 p.
228. *Gallagher Sh.* Intersubjectivity and psychopathology. The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 258–274.
229. *Giampieri-Deutsch P.* Psychoanalysis: Philosophy and/or Science of Subjectivity? Prospects for a Dialogue Between Phenomenology, Philosophy of Mind, and Psychoanalysis // Founding psychoanalysis phenomenologically. Phenomenological theory of subjectivity and the psychoanalytic experience. Heidelberg: Springer, 2012. P. 83–104.

230. *Grinnell F.* The problem of intersubjectivity: A comparison of Martin Buber and Alfred Schutz // *Human Studies*. 1983. No. 6 (1), Dec. P. 185–195.
231. *Harcourt E.* Aristotle, Plato, and the Anti-Psychiatrists: Comment on Irwin // *The Oxford handbook of philosophy and psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 47–52.
232. *Hudson S.* Intersubjectivity of Mutual Recognition and the I-Thou: a Comparative Analysis of Hegel and Buber *Minerva // An Internet Journal of Philosophy*. 2010. No. 14. P. 140–155.
233. *Irwin T.* Mental Health as Moral Virtue: Some Ancient Arguments // *The Oxford handbook of philosophy and psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 37–46.
234. *Izenberg G.N.* The Background of the Existential Critique // *The Existentialist Critique of Freud. The Crisis of Autonomy*. Princeton: Princeton University Press, 1976. P. 70–107.
235. *Izenberg G.N.* The Existentialist Concept of the Self // *The Existentialist Critique of Freud. The Crisis of Autonomy*. Princeton: Princeton University Press, 1976. P. 218–232.
236. *Junglos M.* The Nature of Intersubjectivity in Buber, Husserl and Waldenfels: An Encounter, an Intentional Constitution, or a Happening? // *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology and Practical Philosophy*. 2017. No. 2, Dec. P. 716–736.
237. *Katz R.L.* Martin Buber and Psychotherapy // *Hebrew Union College Annual*. 1975. Vol. 46. P. 413–431.
238. *Kenny D. T.* From Id to Intersubjectivity. Talking About the Talking Cure with Master Clinicians. London: Karnac Books Ltd, 2013. P. 376.
239. *Kozuch B., McKenna M.* Free Will, Moral Responsibility, and Mental Illness // *Philosophy and Psychiatry Problems, Intersections, and New Perspectives*, Abingdon: Routledge, 2016. P. 89–113.
240. *Kusters W.* Philosophy and Madness. Radical Turns in the Natural Attitude to Life // *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*. 2016. Vol. 23. No. 2. P. 129–146.

241. *Lanzoni S.* An Epistemology of the Clinic: Ludwig Binswanger's Phenomenology of the Other // *Critical Inquiry*. 2003. No. 30 (1). P. 160–186.
242. *Lanzoni S.* The enigma of subjectivity: Ludwig Binswanger's existential anthropology of mania // *History of the human sciences*. 2005. Vol. 18. No. 2. P. 23–41.
243. *Leoni F.* From Madness to Mental Illness: Psychiatry and Biopolitics in Michel Foucault // *The Oxford handbook of philosophy and psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 85–98.
244. *Mahéo G.* Binswanger, la réponse de l'amour // *Alter*. 2012. No. 20. P. 111–128.
245. *Marceau J.C.* Freud, Binswanger, Foucault: La psychanalyse a l'épreuve critique de la phénoménologie // *Clinique méditerranéennes*. 2001. No. 64. P. 227–241.
246. *Mills J.* A Critique of Relational Psychoanalysis // *Psychoanalytic Psychology*. 2005. No. 22 (2). P. 155–188.
247. *Mundt Ch.* The Philosophical Roots of Karl Jaspers' General Psychopathology // *The Oxford handbook of philosophy and psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 68–97.
248. *Owens T.J.* Phenomenology and intersubjectivity. Contemporary interpretations of the interpersonal situation. The Hague: Springer Dordrecht, 1970. 151 p.
249. *Plotnikow N.* Heidegger-Rezeption in Russland: Semen L. Frank und Ludwig Binswanger // *Daseinsanalyse*. 1994. No. 11. P. 113–131.
250. *Radden J., Varga S.* The Epistemological Value of Depression Memoirs: A Meta-Analysis // *The Oxford handbook of philosophy and psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 99–115.
251. *Robinson D. N.* The Insanity Defense as a History of Mental Disorder // *The Oxford handbook of philosophy and psychiatry*. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 18–36.
252. *Rulf S.* Phenomenological Contributions on Schizophrenia: A Critical Review and Commentary on the Literature between 1980–2000 // *Journal of Phenomenological Psychology*. 2003. No. 34. Issue 1. P. 1–46.

253. *Sabot Ph.* L`experience, le savoir et l`histoire dans les premiers ecrits de Michel Foucault // Archives de Philosophie. 2006. No. 69. P. 285–303.
254. *Schrijvers J.* Ludwig Binswanger: The Transcendence of Love // Bogoslovni vestnik. 2017. No. 77. P. 489–501.
255. *Schwartz M.A., Wiggins P.O.* The Delirious Illusion of Being in the World: Toward a Phenomenology of Schizophrenia // Founding psychoanalysis phenomenologically. Phenomenological theory of subjectivity and the psychoanalytic experience. Heidelberg: Springer, 2012. P. 269–282.
256. *Schuetz A.* Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego // Philosophy and Phenomenological Research. 1942. Vol. 2. No. 3. P. 323–347.
257. *Sripada Ch.* Commentary on Kozuch and McKenna: Mental Illness, Moral Responsibility, and Expression of the Self // Philosophy and Psychiatry Problems, Intersections, and New Perspectives. Abingdon: Routledge, 2016. P. 114–122.
258. *Stolorow R.D.* Intersubjective-Systems Theory: A Phenomenological-Contextualist Psychoanalytic Perspective // Psychoanalytic Dialogues. 2013. No. 23. P. 383–389.
259. *Summers F.* Psychoanalysis, the Tyranny of Objectivism, and the Rebellion of the Subjective // International Journal of Applied Psychoanalytic Studies. Int. J. Appl. Psychoanal. 2012. Vol. 9. No. 1. P. 35–47.
260. *Thompson M. Guy.* Phenomenology of Intersubjectivity: A Historical Overview Of The Concept And Its Clinical Implications // Intersubjectivity and Relational Theory in Psychoanalysis. London: Jason Aronson, 2005. P. 1–36.
261. *Vandenbergh F.* Sociology of the heart: Max Scheler's epistemology of love // Theory, culture & society. 2008. Vol. 25. No. 3. P. 17–51.
262. *Van Deurzen E.* Everyday Mysteries. A handbook of existential psychotherapy. London, New York: Routledge, 2010. 370 p.
263. *Vitelli R.* Binswanger, Daseinsanalyse and the Issue of the Unconscious: An Historical Reconstruction as a Preliminary Step for a Rethinking of

Daseinsanalytic Psychotherapy // Journal of Phenomenological Psychology.  
2018. No. 49. P. 1–42.

264. *Wilde N.* Buoyant Ontologies: The Roots and Ramifications of Dialogue in  
Buber and Heidegger // Religions. 2021. No. 12, 778. P. 1–14.