

IV. РЕЦЕНЗИИ

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ АЛИСЫ ХОЛЬЦХЕЙ-КУНЦ “СТРАДАНИЕ ИЗ-ЗА СОБСТВЕННОГО БЫТИЯ: ДАЗАЙН-АНАЛИЗ И ЗАДАЧА ГЕРМЕНЕВТИКИ ПСИХОПАТОЛОГИЧЕСКИХ ФЕНОМЕНОВ”.

Пер. с нем. И.В. Глухой, под ред. Т.В. Щитцовой. Вильнюс: Логвинов, 2016.
ISBN 978-609-8147-64-3

АЛЕКСЕЙ ЛЫЗЛОВ

Кандидат психологических наук, доцент.

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, факультет
психологии, 125009 Москва, Россия.

E-mail: a_lyzlov@mail.ru

В рецензии рассматриваются основные положения книги и обсуждается авторский подход А. Хольцхей-Кунц к интерпретации психопатологических феноменов, развиваемый ею в рамках дазайн-анализа. Рецензент прослеживает логику критического анализа автором вариантов дазайн-анализа, предлагавшихся Л. фон Бинсвангером и М. Боссом, и проблематизирует ряд важных моментов в интерпретации автором боссовского дазайн-анализа. Проблематичной, на взгляд рецензента, является и интерпретация автором “Бытия и времени” М. Хайдеггера, на основании которой приходит к выводу, что “падение” Dasein имеет структуру желания, и согласовывает дазайн-анализ с психоанализом. Эта интерпретация, однако, позволяет автору обосновать и разработать оригинальный подход к пониманию душевного страдания, представленный в заключительной части книги. Обсуждением этого подхода завершается рецензия.

Ключевые слова: Алиса Хольцхей-Кунц, Бинсвангер, Босс, Хайдеггер, дазайн-анализ, норма, открытость, тело, психоанализ.

© ALEXEY LYZLOV, 2016

ALICE HOLZHEY-KUNZ. “SUFFERING FROM OUR OWN BEING. DASEINSANALYSIS AND THE TASK OF A HERMENEUTICS OF PSYCHOPATHOLOGICAL PHENOMENA”

Trans. by I. Gluchova, ed. T. Shchytsova, Vilnius: Logvino literatūros namai, 2016. ISBN 978-609-8147-64-3

ALEXEY LYZLOV

PhD in Psychology, Associate Professor.

Lomonosov Moscow State University, Department of Psychology, 125009 Moscow, Russia.

E-mail: a_lyzlov@mail.ru

The review provides an outline of the book and discusses the approach by A. Holzhey-Kunz to the interpretation of psychopathological phenomena, developed by her within daseinsanalysis. Reviewer traces the logic of author's critical analysis of daseins-analytical approaches by L. von Binswanger and M. Boss, and problematizes number of important points in the author's interpretation of M. Boss's daseinsanalysis. The reviewer shows the problematic nature of the author's interpretation of Heidegger's "Being and Time" – the interpretation, on the basis of which she concludes that the "fall" of Dasein has the structure of wish and coordinates daseinsanalysis with psychoanalysis. This interpretation, however, allows the author to substantiate and develop an original approach to the understanding of mental suffering, presented in the concluding part of the book. This approach is discussed in the end of review.

Key words: Alice Holzhey-Kunz, Binswanger, Boss, Heidegger, daseins-analysis, norm, openness, body, psychoanalysis.

Дазайн-анализ – психотерапевтическое направление, которое в наши дни только начинает процесс обретения своего места в ряду направлений терапии, представленных в русскоязычном контексте. Если философия М. Хайдеггера давно уже имеет у нас свой круг читателей, ценителей и специалистов, то основывающаяся на его философии психотерапия, в становлении которой сам М. Хайдеггер активно участвовал, если кому-то у нас и известна, то скорее философам (и при том по книгам), чем психологам-практикам. Однако процесс знакомства отечественного психологического сообщества с этим направлением уже начался. И огромное значение для такого знакомства имеют, конечно, переводы работ, раскрывающих историю становления и современное состояние дазайн-анализа.

В 2012 году вышел перевод “Цолликоновских семинаров” М. Хайдеггера – семинаров, которые философ вёл для врачей-психиатров в Цолликоне (Швейцария) по приглашению М. Босса, и которые дали импульс для развития

дазайн-анализа как направления психотерапии. Теперь же выходит на русском языке книга одного из ведущих современных дазайн-аналитиков – Алисы Хольцхей-Кунц, являющейся на данный момент президентом Общества герменевтической антропологии и Дазайн-анализа (GaD) и со-руководительницей дазайн-аналитического семинара (DaS) в Цюрихе – образовательного центра, осуществляющего обучение дазайн-анализу.

В книге “Страдание из-за собственного бытия” А. Хольцхей-Кунц даёт критический анализ разработки идеи дазайн-анализа Л. фон Бинсвангером и М. Боссом, а также сопоставление понимания душевного страдания в психоанализе З. Фрейда и М. Хайдеггера, раскрывая одновременно основания собственного подхода в дазайн-анализе, изложению которого посвящена заключительная часть книги.

Говоря о дазайн-аналитическом подходе Л. фон Бинсвангера, А. Хольцхей-Кунц раскрывает его основы и показывает важные моменты его расхождения с философией Хайдеггера. Бинсвангер, который до знакомства с философией Хайдеггера обращался в поисках концептуальной основы для раскрытия психиатрических феноменов к философии жизни и к неокантианству, увидел в “Бытии и времени” философскую концепцию, преодолевающую как присущую философии жизни нечёткость и текучесть понятий, так и безжизненность, “обескровленность” субъекта, как он мыслится неокантианцами. Стремясь сделать хайдеггеровскую философию основой для разворачивания строго научного и в то же время не грешащего редукционизмом подхода к исследованию феноменов нарушенной психики, Бинсвангер выделяет в “Бытии и времени” мысль о бытии-в-мире как целом. Для характеристики этого целого Бинсвангер задействует имеющееся у Хайдеггера понятие “наброска”. Индивидуальность человека определяется по Бинсвангеру спецификой присущего ему “наброска мира”, равно как “наброски мира являются тем, что отличает душевно больного человека от здорового” (Binswanger, 1947, 217).

Набросок мира, присущий данному человеку, Бинсвангер рассматривает как трансцендентальную основу переживаемых человеком событий, вводя при этом понятие “трансцендентального априори”. Раскрытие такого “трансцендентального априори” и использование его как основы для описания психических феноменов, согласно Бинсвангеру, не привязано к вчувствованию и может потому быть признано методом получения строго научного знания. А. Хольцхей-Кунц ставит два важных вопроса, в свете которых бинсванге-

ровское понятие трансцендентального априори обнаруживает свою проблематичность. Это вопрос о том, как сочетается постулируемый Бинсвангером трансцендентальный характер наброска мира с присутствующей у него мыслью о возможности изменения этого наброска в процессе психотерапии, а также вопрос о том, как соотносится не основанное на эмпатии “научное” понимание наброска мира с терапевтическим взаимопониманием с пациентом.

Задача научного описания наброска мира конкретизируется Бинсвангером как задача структурного описания *Dasein* как бытия-в-мире. При этом Бинсвангер считает необходимым дополнить хайдеггеровское описание структуры *Dasein* новыми структурными элементами (“консистенция”, “материальность”, “цветность”, “освещённость”), не имеющими значения для построения фундаментальной онтологии, но важными с точки зрения Бинсвангера для описания нарушений психической жизни.

Усматривая в философии Хайдеггера основу для описания психопатологических феноменов, Бинсвангер даёт и определённое решение проблемы нормы и патологии. Это решение состоит в признании нормативной значимости структуры бытия-в-мире как она раскрывается Хайдеггером в “Бытии и времени” как структуры, от которой структура бытия-в-мире психически больного человека *отклоняется*, являя собой вариант ущербного существования. Как пишет А. Хольцхей-Кунц, Хайдеггеру такое нормативное понимание результатов проводимой им аналитики *Dasein* является чуждым. Бинсвангер руководствуется здесь скорее задачами медицинской практики, и к тому же соединяет такое понимание нормы с нормативным понятием “удавшегося существования (*Dasein*)”, разрабатывавшегося его другом философом В. Шилази. Отклонение от нормы видится Бинсвангеру как случай “неудавшегося существования”.

С этим стремлением представить норму “удавшегося осуществления жизни” связана, по мысли А. Хольцхей-Кунц, и бинсвангеровская попытка поставить на место хайдеггеровского понятия заботы как бытия *Dasein* понятие любви в качестве более первичного, нежели забота (понятая Бинсвангером, как справедливо замечает А. Хольцхей-Кунц, в повседневном смысле).

Нормативность бинсвангеровского дизайн-анализа А. Хольцхей-Кунц считает одним из главных присущих ему проблематичных моментов. Другими такими моментами, вытекающими из стремления Бинсвангера использовать философию Хайдеггера для получения строго научного знания,

являются десубъективированность бинсвангеровского анализа Dasein (объективирующее описание структуры Dasein не оставляет здесь места для раскрытия субъективности), а также отсутствие в бинсвангеровском понимании наброска мира важного для Хайдеггера момента “открытости”. А. Хольцхей-Кунц эффективно демонстрирует последний момент, приводя для сравнения хайдеггеровскую формулировку: “Набросок мира впервые делает возможным то, что сущее открывает себя”, — и формулировку Бинсвангера: “Сущее всё-таки никогда не становится доступным человеку как таковое, а лишь в определённом наброске мира и посредством его” (Khol'tskhei-Kunts, 2016, 46-47).

М. Босс, к рассмотрению которого переходит затем автор книги, напротив, именно в приведении человека к открытости тому, что *есть*, видит основную задачу дазайн-аналитической терапии. В этом смысле последний из упомянутых нами моментов критики, которой автор подвергает концепцию Бинсвангера, к дазайн-анализу Босса неприменим. Однако два других момента критики автором Бинсвангера – десубъективированность анализа Dasein и его нормативность – на взгляд автора, по-своему приложимы и к дазайн-анализу Босса.

По мысли А. Хольцхей-Кунц, десубъективированность в боссовском дазайн-анализе связана уже не с попыткой описать некоторую основополагающую структуру, как это было у Бинсвангера, а с ориентацией Босса на философию позднего Хайдеггера с присущей ей критикой новоевропейского субъективизма и антропоцентризма. При этом, как считает автор, из рассмотрения Босса выпадает аспект самоотношения как присущего Dasein – аспект, о котором Хайдеггер в “Бытии и времени” заявляет, говоря о Dasein как о сущем, для которого идёт дело о его бытии. Игнорируя, на взгляд автора, рефлексивный момент отесённости Dasein к *своему* бытию, Босс говорит о Dasein как о способном внимать бытию как таковому и от-ветствующем притязаниям встречающегося. Такое вняtie, излагает далее автор, совершается человеком сообразно тому, “для чего он открыт и как он для этого открыт”. (Khol'tskhei-Kunts, 2016, 59) Индивидуальное своеобразие человека Босс описывает как своеобразие составляющих “конституцию” человека врождённых возможностей быть открытым встречающемуся. “Люди отличаются друг от друга тем, что они по-разному затрагиваются вещами” (Khol'tskhei-Kunts, 2016, 59) Такому пониманию индивидуальности отвечает и имеющееся у Босса понимание нормы как полного и свободного осуществления человеком *своих* возможностей внимать и от-ветствовать.

Нарушения могут состоять либо в “неисполнении своих возможностей”, либо в том, чтобы “несвободно подчиниться (*verfallen*) своим возможностям, вместо того, чтобы их ‘свободно’ исполнять” (Khol'tskhei-Kunts, 2016, 61).

С точки зрения А. Хольцхей-Кунц, для человеческой субъективности в таком дазайн-анализе не находится места, поскольку человек понимается Боссом исходя, с одной стороны, из составляющих его конституцию врождённых возможностей, а с другой стороны, из того, как, сообразно его возможностям, его “затрагивают” вещи. Десубъективированно понимаемая открытость, описываемая Боссом, как пишет автор, “в пассивных оборотах”, выступает у Босса “как ‘данность’, которую следует описывать скорее как нечто статичное, нежели как ‘своевольное’, определённое самим человеком исполнение” (Khol'tskhei-Kunts, 2016, 60). Такое понимание открытости делает её, с точки зрения автора, наперёд постулируемой нормой, легитимируя “разделение человеческого поведения на ‘здоровое’ и ‘нездоровое’, на ‘нарушенное’ и ‘ненарушенное’” (Khol'tskhei-Kunts, 2016, 63).

Если в отношении критики, которой автор подвергает концепцию Бинсвангера, мы не видим почвы для серьёзных возражений, то такая критика дазайн-анализа Босса представляется нам, по меньшей мере, спорной и заслуживающей обсуждения. На наш взгляд, открытость, как её понимает Босс, никоим образом не может быть понята как “данность” и как “нечто статичное”. Такая её интерпретация обнаруживает свою несостоятельность, как только мы пытаемся с этих позиций подойти к пониманию того, что Босс имеет ввиду под “*исполнением*” возможностей человека внимать и отвечать, и к его различению “несвободного подчинения” и “свободного исполнения” этих возможностей.

На наш взгляд, боссовское понимание открытости может быть верно раскрыто только при внимательном обращении к тому, как говорит об открытости поздний Хайдеггер. Важной является здесь прежде всего мысль Хайдеггера о “поэтическом жительствовании” человека. Не имея возможности рассмотреть здесь аспекты этой темы, связанные с философией языка позднего Хайдеггера (что было бы важно сделать уже не в формате рецензии), мы ограничимся лишь краткой попыткой показать ту основную линию, которая, на наш взгляд, может привести к более полному пониманию темы открытости у Босса.

Когда мы обращаемся к работам позднего Хайдеггера, мы видим, что он понимает открытость отнюдь не как нечто “пассивное” и “статичное”, но как

такое “поэтическое” присутствие при внутримирно сущем, которое творчески “даёт слово” тому, что есть, и возделывая сущее, даёт ему раскрыть себя из себя самого. Здесь можно вспомнить, к примеру, приводимый Хайдеггером в работе “Что зовётся мышлением?” отрывок из стихотворения Ф. Гёльдерлина:

“Но нужен удар остря скале
И борозды земле,
А то были б они без насельника, без приюта”
(цит. по: Khaidegger, 2006, 175).

“Сущностная принадлежность, – говорит, обсуждая эти строки, Хайдеггер, – существует между скалой и остриём, между бороздами и землёй *внутри* сущностной области, которая открывается обитанием земли” (Khaidegger, 2006, 175). Возделывая землю, человек не только доставляет себе пропитание, но и раскрывает землю в её плодородности. Без земледельца почва раскрывает свою плодородность неполно, точнее сказать – привативно, если вспомнить здесь разбор понятия “приваация” Хайдеггером в ходе семинаров в Цолликоне. Приваация – объясняет там Хайдеггер – это такая недостаточность, для которой свойственна сущностная принадлежность тому, чего недостаёт (ср.: Khaidegger, 2012, 86). Земля зарастает сорняками, сорняки тоже дают плоды, семена. Но лишь возделываемая земля полно являет собой то, что она *есть*: раскрывает себя как родящая плоды, как кормилица в своей силе и красоте.

Пример с землёй здесь – пример того, что человек в заботе как способе быть при вещах способен служить раскрытию всякой вещи как она есть из себя самой. Причём такое раскрытие, – что ясно из его творческого, “поэтического” характера, – не может быть понято как реализация некоторой “программы”, которая была бы уже в готовом виде заложена в вещи. При этом конститутивной для данного индивида констелляции возможностей внимать и от-ветствовать отвечает общий способ и – рискнём опираясь на мысль о Шлейермахера сказать – *стиль* того, как вещь раскрывается через *своё* для него давание ей быть из самой себя.

Для того, чтобы служить раскрытию тех вещей, при которых он обретается, человек как раз и должен сам быть *открыт* к тому, что *есть*, – открыт как к тому, чему он творчески даёт раскрыться из него самого. У позднего Хайдеггера, а вслед за ним и у Босса в его терапии, есть мысль о том, что человек, который уходит от такой открытости, уходит и от *бытия самим собой*,

от полноты своего бытия. В характерном для новоевропейского человека варианте это выражается в том, что человек начинает эксплуатировать сущее, затребовать его на собственные проекты так, что делает сущее не более, чем средством, ресурсом – *поставом*, т. е. чем-то, что поставляется машине технического производства. Но и сам человек становится обслуживающей технику “производственной силой”, “ресурсом”, рассматриваемым и рассматривающим самого себя в качестве таковых в третьем лице. Для самого человека такой способ существования оказывается привативным. Внутри этого способа существования, конечно, что-то будет считаться нормальным, что-то патологическим, но для боссовского дазайн-анализа такая “нормальность” именно в силу её привативного характера по отношению к бытию человека не является по-настоящему нормальной. Отсюда понятен акцент Босса именно на понятиях открытости/закрытости, а не на понятиях нормы/патологии.

Открытость понимается при этом как свободное и творческое “исполнение” своих возможностей внешне-“поэтического” давания всякой вещи быть и сбываться из самой себя. Такую открытость невозможно достичь раз и навсегда, она возможна лишь в *поступании*. Быть открытым можно, лишь открываясь; и если я открыт сейчас, это никак не гарантирует мне того, что я не закроюсь в следующее же мгновение.

Здесь мы оставляем дальнейшее раскрытие той линии мысли позднего Хайдеггера и следующего за ним Босса, которое вполне способно стать задачей отдельной публикации, ради того, чтобы продолжить рассмотрение рецензируемой нами книги.

Вслед за критическим обсуждением представленной в трудах Босса темы открытости, А. Хольцхей-Кунц переходит к рассмотрению роли Хайдеггера как “соучредителя” дазайн-анализа, отдельно останавливаясь на проблеме непринятия М. Хайдеггером психоанализа З. Фрейда – проблеме, рассмотрение которой предваряет вторую часть книги, посвящённую “налаживанию мостов” между наследием философа и отца-основателя психоанализа. Завершает первую часть рассмотрение автором дазайн-аналитической психосоматики как она осмысливается в трудах Бинсвангера и Босса.

Психосоматике Бинсвангера А. Хольцхей-Кунц посвящает относительно небольшой раздел. Основное её внимание сосредоточено на бинсвангеровском стремлении преодолеть дуализм души и тела и представление о теле как о

телесной вещи через раскрытие тела как исполнение основных форм Dasein. По мысли автора, этот ход недостаточен; более полно отвечающим феноменологии телесности кажется ей ход французских мыслителей (прежде всего, Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти), которые стремятся показать, что тело это *не только* телесная вещь.

Аналогичную недостаточность автор видит и в том, как рассматривает телесность М. Босс. Признавая, что понятие “телеснить” (leiben), которое употребляет Босс, стремясь прояснить способ бытия человеческого тела, исходя из бытия Dasein, позволяет уловить такую черту телесности как *исполнение*, и отмечая связанные с этим понятием мысль Босса о том, что “*всякое конкретное человеческое поведение телесно*” (Khol'tskhei-Kunts, 2016) и понимание им тела как “насквозь внимающе-открытого” (Khol'tskhei-Kunts, 2016, 96), А. Хольцхей-Кунц видит в этом односторонность, подобную односторонности Бинсвангера, которую она пытается связать опять же со стремлением Босса преодолеть новоевропейский субъективизм, с которым, по её мысли, связано “одностороннее подчёркивание телесной открытости и проницаемости” (Khol'tskhei-Kunts, 2016, 105).

А. Хольцхей-Кунц даёт и собственный набросок того пути, на котором указанная односторонность в отношении телесности могла бы, по её мысли, быть преодолена. Этот путь связан с раскрытием феноменов телесной боли и телесного удовольствия. Телесная боль, на взгляд автора, сталкивает меня с моим телом как заявляющим свою суверенитет в качестве как раз своего рода неподвластной мне “вещи”. “В боли я чувствую себя выданным какому-то (природному) телесному процессу с собственными закономерностями, которые всего меня охватывают и даже угрожают мне. [...] при этом на передний план выходит тело в его телесности, чуждое и неподчиняющееся” (Khol'tskhei-Kunts, 2016, 108).

Напротив, телесное удовольствие, по мысли автора, “даёт возможность пережить опыт неразрывного бытия-единым с собственным телом и одновременно полного растворения в некотором целом, всякая граница с которым кажется в тот момент упразднённой” (Khol'tskhei-Kunts, 2016, 108).

Автор считает удовольствие и боль переживаниями, понятными поверх всех культурных барьеров и задающими полюса переживания тела от “тела в его телесности” и чуждости до тела, растворённого в экзистировании.

На наш взгляд, такая позиция автора также может быть проблематизирована. Во-первых, можно указать на неоднородность самого опыта

боли и удовольствия. Если боль относительно небольшой интенсивности переживается как “боль в теле”, сопрягась в этом смысле с переживанием определённой части тела и, соотв., тела в целом, как “суверенного” “места” боли, то сильная боль переживается скорее как “мне больно” – так, что в этом “мне” “суверенность” телесного переживается тем меньше, чем интенсивнее боль. Напротив, в опыте удовольствия можно найти немало переживаний, сосредотачивающихся как раз на теле в его “телесности”: приятная расслабленность в теле после бани; удовольствие от приятного прикосновения, массажа; ощущение вкуса на языке, и т. п.

Во-вторых, на наш взгляд, тело в аспекте своей “вещности” в принципе не может быть раскрыто без обращения к теме интересубъективности. В качестве “вещи” моё тело прежде всего предстаёт *для другого*. Здесь можно было бы вспомнить многие важные для раскрытия этой темы контексты: философию М.М. Бахтина (упомянем здесь хотя бы отрывок “Человек у зеркала” (Bakhtin, 1997, 71), а также понятие “трансгредиентности”, которое он употребляет для раскрытия данной проблематики (Bakhtin, 2003)); “стадию зеркала” Ж. Лакана (Lacan, 1999); рассмотрение Ж. Делёзом в работе “Мишель Турнье и мир без другого” (Delez, 1998), служащей предисловием к роману М. Турнье “Пятница, или тихоокеанский лимб”, “извращённо” понимаемого и проживаемого “здоровья” героя романа Робинзона – “здоровья”, сама возможность которого коренится в потере того, что Делёз называет “местом Другого”; и др. Впрочем, в рецензии нам придётся ограничиться лишь кратким указанием данных контекстов. Здесь нам важно другое. Нам думается, что Босс не стремится дать полную феноменологию тела, включающую восприятие моего тела другим, которое, будучи мною усвоено, становится моим представлением о собственном теле как вещи; и потому критика автора промахивается мимо его намерения. Задача, которую решает Босс, состоит, на наш взгляд, в том, чтобы прояснить опыт *собственного переживания* индивидом своей телесности, поскольку этот опыт часто оказывается у современного человека затемнён и замещён *представлениями* о теле как вещи.

Вторая часть книги, озаглавленная “Страдание из-за конечности (Фрейд и Хайдеггер)”, посвящена попытке согласовать друг с другом хайдеггеровскую аналитику Dasein и психоанализ З. Фрейда. Казалось бы, перед нами задача, которой оба автора явным образом противятся в прямых высказываниях своей позиции: Хайдеггер открыто критикует Фрейда – в частности, в “Цолликоновских семинарах”, – тогда как Фрейд, не будучи знаком

с философией Хайдеггера, с заметной долей недоверия дистанцируется от философии в целом. Тем не менее, А. Хольцхей-Кунц удаётся найти стратегию интерпретации работ Хайдеггера – и, прежде всего, “Бытия и времени” – которая делает возможным наладить мосты между творчеством философа и основателя психоанализа. Эта стратегия – открывающая новые перспективы и одновременно спорная – состоит в том, чтобы, определённым образом трактуя мысль Хайдеггера о “падении” Dasein, выделить в “падении” структуру желания. Тогда становится возможным соотнесение проблематики желания в психоаналитической и дазайн-аналитической перспективе.

Критикуя “нормативное” понимание падения как “ущербного” поведения, автор указывает на то, что в “Бытии и времени” падение характеризуется как неизбежно присущее Dasein “отшатывание” от самого себя, являющееся одновременно втягиванием в “вихрение” das Man. Это отшатывание автор объясняет следующим образом. Dasein, – как пишет об этом Хайдеггер, – всегда уже каким-то образом понимает в своём бытии. Это понимание в своём бытия является отличием, специфически присущим именно Dasein, но оно же “создаёт человеку и трудности. Ибо знание о своём бытии – это в то же время и тягота. Этот ‘тягостный характер’ собственного бытия мотивирует падение как первичное ‘отворачивание’ от собственного бытия. Мотив падения – ‘освобождение от тяготы’”. (Khol'tskhei-Kunts, 2016, 133)

Так понятое падение имеет, согласно автору, “структуру желания”. Человек желает освободиться от тяготы собственного бытия. Стремясь дать своего рода оправдание такого желания, автор напоминает, что собственное бытие человек, согласно “Бытию и времени”, открывает в таком “основорасположении”, как Angst. Мы приводим здесь немецкое слово, поскольку считаем нужным заметить, что использование переводчиком книги предложенного В.В. Библихиным перевода этого слова как “ужас” (Khaidegger, 1997) затушёвывает неоднозначность проводимой здесь автором интерпретации Хайдеггера. Героизация Библихиным Angst, звучащая в его переводе этого понятия, парадоксальным образом сходится со стремлением автора показать, что открывающееся в этом основорасположении собственное бытие Dasein является невыносимой тяготой. Кроме того, перевод Angst как “ужас” делает для русского читателя неопознаваемой рецепцию Хайдеггером кьеркегоровского понятия Angest (Kierkegaard, 1844), переводимого у нас как “страх” (K'erkegor, 2010). Между тем, кьеркегоровское рассмотрение Angest как

страха перед ничто, которое, в свою очередь, понимается как возможность мочь, для понимания мысли Хайдеггера принципиально важно.

Но вернёмся к рецензируемой книге. По мысли автора, в Angst как основорасположении Dasein открывает свою выставленность в мир как “тревожную неприятность (Unheimlichkeit)” – в мир, где Dasein обретается “бездомным” и куда оно “брошено” без всякого смысла. Оно находит себя конечным, ничтожным и уязвимым. Таково бытие Dasein, от которого оно бежит в “повседневность”, в которой господствует das Man. В бегстве и “отворачивании” Dasein от собственного бытия проявляется *желание* обретения дома – желание, которое (как и желание в понимании Фрейда) никогда не реализуется целиком и полностью, поскольку Dasein всегда каким-то образом понимает в своём бытии, в котором оно бездомно, даже отворачиваясь от этого понимания. Самообман, к которому прибегает Dasein в желании обрести собственный дом, никогда не может достичь полного успеха: от себя не уйти.

По отношению к “Бытию и времени” такая трактовка является проблематичной. Она совершенно не принимает во внимание то, что Хайдеггер не только говорит о раскрытии собственного бытия в бытии-к-смерти и основорасположении Angst, но и связывает с таковым раскрытием тему совести как зова заботы. Конкретность совести отвечает в “Бытии и времени” именно “собственности” (“подлинности”) как модусу Dasein, и здесь мы не можем не признать вслед за Хайдеггером того, что “с трезвым ужасом (Angst), ставящим перед одинокой способностью быть, сходится прочная радость от этой возможности” (Khaidegger, 1997, 310) Не-укрытость (Unheimlichkeit) Dasein раскрывается здесь как делающая возможной “волю-иметь-совесть”, которая, “определённая как бытие к смерти, ... не означает никакой бегущей от мира отрешённости, но вводит без иллюзии в решимость ‘поступка’”. (Khaidegger, 1997, 310).

При этом вызывает вопрос и мысль о том, что тягостность собственного бытия “мотивирует” падение. Выстраиваемая здесь логическая последовательность (собственное бытие тягостно, *поэтому* Dasein бежит от него в публичную истолкованность мира) представляется психологизацией хайдеггеровской мысли, переворачивающей её с ног на голову. Ведь Хайдеггер, напротив, говорит о том, что для Dasein как *всегда уже* обретающегося в падении и *всегда уже* ушедшего от самого себя опыт раскрытия собственного

бытия сопряжён с тяготой. Другими словами, *в падении* собственное бытие воспринимается и раскрывается как нечто тяжкое, а вовсе не наоборот.

Мы видим, таким образом, сомнительность проводимой А. Хольцхей-Кунц мысли о том, что “бытие в Angst – это нежизнеспособное состояние”, и что “индивид изначально зависим от той защиты от оголённого переживания собственного бытия, которую обеспечивает ему участие в публичном истолковании мира” (Khol'tskhei-Kunts, 2016, 136), если рассматривать её как истолкование “Бытия и времени”. Но одновременно нужно признать и то, что именно эта мысль делает возможным проводимое автором согласование дазайн-анализа и психоанализа и служит ей основой для разворачивания собственного психотерапевтического подхода.

Полученное ей понимание желания как желания обретения дома, удовлетворение которого всегда оказывается *иллюзорным*, поскольку бытийно Dasein бездомно, – автор соотносит с фрейдовской трактовкой желания как тоски по дому, всегда уже утраченному. Сопоставление Фрейда и Хайдеггера приводит автора к установлению соответствий между влечением к смерти у Фрейда и бытием к смерти у Хайдеггера, и к ряду других параллелей, дающих возможность онтологически укоренить психоанализ. Заслуживает внимание проводимое автором рассмотрение в данном ключе эдипального конфликта, а также феноменологическое сравнение вытеснения и расщепления. Работа, проводимая автором во второй главе, подводит её к третьей, в которой она описает свою линию в дазайн-аналитической психотерапии.

Душевное страдание автор раскрывает как страдание из-за собственного бытия, возникающее в силу особой чуткости человека к тому или иному аспекту своей бытийной ситуации. Всякое конкретное событие нашей жизни способно приоткрыть для человека тяготу его бытия: разбившаяся чашка – хрупкость всего, что человек имеет, и самого его существования; головная боль – подверженность болезням и конечность жизни и т. д. Соответственно, ответ на событие, в котором для человека приоткрывается тягота бытия, является, по выражению автора, “двойственным нет” – “нет” самому событию в его онтической данности и одновременно “нет” его онтологическим предпосылкам. По мысли автора, существуют три формы такого “двойственного нет”: 1) развивающееся в *зависимость* стремление заглушить не только онтическую, но и экзистенциальную боль или тревогу с помощью различных средств; 2) *депрессивное* “уклонение от принятия на себя собственной жизни в таких ничтожных условиях”, в пределе ведущее

к суициду; и 3) невротическое *агирование* как стремление онтическими средствами опровергнуть онтологическую неизбежность, симулируя изменение того, что невозможно изменить.

При таком понимании душевного страдания как “страдания от собственного бытия”, терапия, согласно А. Хольцхей-Кунц, должна состоять в помощи человеку в том, чтобы перестать упорствовать против собственной бытийной ситуации как не поддающейся изменению, и, признав эту ситуацию как она есть, научиться жить в повседневном забвении её.

Такая терапия, разумеется, будет иметь свой эффект. Однако задачи помощи человеку в приходе к открытости и в том, чтобы учиться быть самим собой – задачи, вытекающие из философии Хайдеггера, – оказываются ей чужды. Думается поэтому, что будучи интересной и значимой в качестве оригинального авторского подхода, предлагаемая Алисой Хольцхей-Кунц терапевтическая стратегия может существовать лишь как один из возможных подходов в рамках направления психотерапии, называющего себя дизайн-анализом.

REFERENCES

- Bakhtin, M. (1997). *Chelovek u zerkala* [Man by the Mirror]. In Bakhtin, M. *Sobranie sochinenii v semi tomakh. Tom 5* [Collected Works in 7 Volumes. Vol. 5] (71). Moscow: Russian Dictionaries. (in Russian).
- Bakhtin, M. (2003). *Avtor i geroi v esteticheskoi deyatelnosti* [Author and Hero in Aesthetic Activity]. In Bakhtin, M. *Sobranie sochinenii v semi tomakh. Tom 1* [Collected Works in 7 Volumes. Vol. 1] (69-263). Moscow: Russian Dictionaries. (in Russian).
- Binswanger, L. (1947). *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze* (Bd. 2). Bern: Franke.
- Delez, Z. (1998). *Mishel' Turn'e i mir bez drugogo* [Michel Tournier and the World Without the Other]. In Delez Z. *Logika smysla* [The Logic of Sense] (395-421). Ekaterinburg: Business Book. (in Russian).
- Khaidegger, M. (1997). *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
- Khaidegger, M. (2006). *Chto zovetsya myshleniem?* [What is Called Thinking?]. Moscow: The Territory of the Future. (in Russian).
- Khaidegger, M. (2012). *Tsollikonovskie seminary* [Zollikon Seminars]. Vilnius: EGU. (in Russian).
- K'erkigor, S. (2010). *Ponyatie strakha* [The Concept of Anxiety]. In K'erkigor, S. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling] (123-286). Moscow: The Cultural Revolution. (in Russian).
- Kierkegaard, S. (1844). *Begrebet Angest*. Retrived from <http://sks.dk/BA/txt.xml>.
- Lakan, Z. (1999). *Stadiya zerkala* [The Mirror-Stage]. In Lakan, Z. *Seminary. Kniga 2*. [Seminars. Book 2] (509-516). Moscow: Gnozis. (in Russian).
- Khol'tskhei-Kunts, A. (2016). *Stradanie iz-za sobstvennogo bytiya: Dazain-analiz i zadacha germeneytiki psikhopatologicheskikh fenomenov* [Suffering from Our Own Being: Daseins-analysis and the Task of a Hermeneutics of Psychopathological Phenomena]. Vilnius: Logvinov. (in Russian).