

ОВОЕ
ЖИЗНИ, НАУКЕ,
ТЕХНИКЕ

ЗНАНИЕ

В. И. Добренко

КРИТИКА
НЕОФРЕЙДИСТСКОЙ
КОНЦЕПЦИИ
ЭРИХА ФРОММА

1972

ЕРИЯ
ФИЛОСОФИЯ

В. И. Добренъков,
кандидат философских наук

КРИТИКА
НЕОФРЕЙДИСТСКОЙ
КОНЦЕПЦИИ
ЭРИХА ФРОММА



ИЗДАТЕЛЬСТВО «ЗНАНИЕ»
Москва 1972

Добреньков Владимир Иванович

Д 55 Критика неопрейдистской концепции Эриха Фромма. М., «Знание», 1972.

48 с. (Новое в жизни, науке, технике. Серия «Философия», 2).

В брошюре автор критически рассматривает с точки зрения марксистской социально-психологической теории идейно-теоретические и социальные позиции одного из основателей неопрейдистского направления в психоанализе Э. Фромма.

Используя большой научно-теоретический и фактический материал, автор анализирует процесс социологизации психоанализа, проблему социального характера, роли «социально-бессознательного» в историческом становлении человека и общества, освещает исторический утопизм абстрактно-гуманистического «коммунитарного социализма» Э. Фромма.

1-5-5

1 ФБ

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
«Социологизация» психоанализа (от Фрейда к Фромму)	5
Человек и история	11
Социальный характер	21
Тайна «социально-бессознательного»	29
Социальный критицизм	33
Исторический утопизм	43

Добреньков Владимир Иванович

**Критика неопрейдистской концепции
Эриха Фромма**

Редактор *Ю. Востриков*, Техн. редактор *А. Красавина*, Корректор *Г. Ефименко*

А 01417. Сдано в набор 26/XI 1971 г. Подписано к печати 10/II 1972 г. Формат бумаги 60×90/16. Бумага типографская № 3. Бум. л. 1.5. Печ. л. 3.0. Уч.-изд. л. 3.18. Тираж 58 980 экз. Издательство «Знание», Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4. Заказ 2617. Типография Всесоюзного общества «Знание», Москва, Центр, Новая пл., д. 3/4.
Цена 9 коп.

ВВЕДЕНИЕ

На фоне все более обостряющихся социальных противоречий капитализма и усиливающихся процессов дегуманизации личности в настоящее время на Западе в рамках различных философских и религиозных учений возникают и получают значительное распространение абстрактно-гуманистические концепции, отражающие умонастроение тех слоев «левой» либерально мыслящей интеллигенции, которые через осознание кризисного положения человека в современной капиталистической действительности пытаются найти какой-то выход из него.

«В современном мире идет ожесточенная борьба двух идеологий — коммунистической и буржуазной. Эта борьба — отражение в духовной жизни человечества исторического процесса перехода от капитализма к социализму»¹. Одной из важнейших задач борьбы марксизма с современной буржуазной идеологией, указывается в Резолюции XXIV съезда КПСС по Отчетному докладу ЦК КПСС, является разоблачение не только откровенных форм антикоммунизма, антисоветизма, но и критический анализ различных социально-философских концепций либерально-буржуазных ученых правосоциалистической ориентации.

В отличие от антикоммунистов, теоретические усилия которых носят ничем не прикрытый апологетический характер по отношению к капиталистической системе и направлены на сознательное фальсифицирование марксистско-ленинского учения, преднамеренное извращение деятельности коммунистических партий, либерально-демократические правосоциалистические буржуазные теоретики пытаются встать в позу своеобразных реформаторов, критикующих капиталистическое общество и предлагающих различные рецепты его «лечения», «улучшения» и «совершенствования». Противопоставляя конструируемые ими абстрактно-утопические, социально-реформаторские проекты изменения капитализма научно доказанной и практически проверенной марксистской программы револю-

¹ Программа КПСС, М., 1971, стр. 51.

ционного переустройства мира, либерально буржуазные теоретики в своем негативном отношении к марксизму-ленинизму тесно смыкаются с антикоммунизмом.

Идейно-теоретические и социальные позиции буржуазных ученых «левого» толка не позволяют им даже при критическом отношении к капиталистическому обществу дать действительно научную картину закономерностей общественного развития и наметить реальные пути изменения капитализма. Таким образом, марксистская критическая оценка их концепций с научной и идеологической точки зрения является сейчас очень острой и актуальной.

В этой связи большой интерес представляет рассмотрение социально-философской концепции американского социолога, психолога Эриха Фромма, одного из основателей неопрейдистского направления в психоанализе.

Эрих Фромм родился в Германии в 1900 году. После окончания Гейдельбергского университета, в котором он получает философское образование, Фромм, увлекшись фрейдовским учением, избирает карьеру психоаналитика. Наряду с психоаналитической практикой, которую он начинает активно вести с 1925 года, значительную часть своего времени он тратит на теоретические исследования в области социальной психологии. Первоначально Фромм был строгим последователем и приверженцем ортодоксальной теории Фрейда, но постепенно под влиянием философии Фейербаха и Маркса он критически переоценивает фрейдистскую точку зрения на природу бессознательных внутренних влечений, на роль социальных факторов в становлении человеческой личности.

После прихода Гитлера к власти в Германии он в 1933 году эмигрирует в США, где окончательно складывается его неопрейдистская социальная философия.

Широкую известность и авторитет крупного специалиста по использованию психоанализа в изучении социальных проблем ему принесла первая, опубликованная в 1941 году, книга «Бегство от свободы», в которой он с психоаналитической точки зрения исследует фашизм как социальное явление. Именно в этой книге он впервые излагает основные положения своей неопрейдистской философии.

Э. Фромм пользуется большой популярностью и известностью не только за свои научные труды, но и за резкие критические выступления в печати и с открытой трибуны против бесчеловечности и иррационализма капиталистической системы, против войны США во Вьетнаме, выступления за мир и всеобщее разоружение, которые несомненно привлекают внимание широкой прогрессивной общественности США и всего мира.

Э. Фромм представляет либерально мыслящего, радикально настроенного в пределах буржуазного мирозерцания

ученого, социально-теоретическая позиция которого противоречива и включает в себя как прогрессивную общественную ориентацию, так и идеалистически-метафизическое философское мировоззрение и негативное отношение к ленинскому этапу развития марксистской теории.

Анализ социально-теоретической позиции Э. Фромма, оценка ее ограниченности и вредности имеют большое значение для показа иллюзий и заблуждений не только самого Э. Фромма, но и всех тех либерально настроенных буржуазных ученых, которые разделяют подобные позиции.

В научно-теоретическом отношении критический анализ социальной философии Э. Фромма имеет то важное значение, что доказательство несостоятельности ее теоретических положений означает в то же время доказательство ложности исходных идейно-методологических оснований всего фрейдизма вообще и опровержение одной из наиболее претенциозных буржуазных психологических теорий. Неофрейдистская социальная философия обнаруживает тот предел, до которого способна подняться буржуазная социологическая мысль, развивающаяся в рамках своих методологических установок.

Своеобразие неофрейдистской социальной философии Э. Фромма состоит в том, что она выражает определенную попытку «синтезировать» фрейдизм с марксизмом при интерпретации последнего в абстрактно-гуманистическом, антропологическом духе. Поэтому критический анализ ее имеет большое значение также с точки зрения защиты чистоты марксизма и опровержение еще одной несостоятельной идеи «фрейдо-марксизма».

И, наконец, в социально-теоретическом отношении критический анализ неофрейдистской философии важен для показа исторического убогизма ее социально-политических программных требований, для вскрытия выдвинутой Э. Фроммом мелкобуржуазной, правооппортунистической концепции «демократического», «гуманистического коммунистического социализма».

Чтобы разобраться в истинной сущности неофрейдистской философии Э. Фромма, целесообразно перед тем как непосредственно приступить к ее анализу, хотя бы вкратце охарактеризовать ту идейную основу, на которой она выросла.

«СОЦИОЛОГИЗАЦИЯ» ПСИХОАНАЛИЗА (ОТ ФРЕЙДА К ФРОММУ)

В истории буржуазной социально-философской мысли вряд ли можно найти более популярную, оказывающую столь глубокое влияние на все сферы духовной жизни капиталистического общества и вместе с тем такую кон-

сервативную по своему социальному значению теорию, какой является теория психоанализа австрийского психиатра Зигмунда Фрейда.

Психоанализ оформляется как определенное теоретическое направление в первое десятилетие XX века и возникает вначале из потребностей медицинской практики как метод лечения нервных заболеваний. Представляя в самом начале своего возникновения лишь особого рода медицинскую технику лечения неврозов, применяемую в клинических условиях взамен гипноза, психоанализ в дальнейшем кладет основание для нового весьма специфического психоаналитического направления в психологии, а затем превращается в своеобразную социальную философию, мировоззрение и претендует на универсальность, всеобщность своей методологии в разрешении не только медико-психологических, но и социальных проблем.

С момента своего возникновения психоанализ проделал значительную эволюцию, главной чертой которой явилась все возрастающая степень его социологической ориентации. Под социологической ориентацией подразумевается развитие и изменение тенденций психоаналитиков использовать свою методологию к изучению и объяснению сущности социальных явлений.

При рассмотрении истории психоанализа под углом зрения развития социологической ориентации представляется целесообразным выделить два этапа: биопсихологический, в рамках которого возникает собственно социологическая концепция З. Фрейда, и социопсихологический, в рамках которого возникает социально-философская концепция Э. Фромма.

В тот самый момент, когда Фрейд отбросил гипноз, как якобы единственный метод лечения истерического пациента, и создал свою теорию происхождения невроза и соответствующую технику лечения, уже было ясно, что вновь появившаяся теория, названная психоанализом, рано или поздно, но обязательно выйдет за пределы собственно медицинских интересов, поскольку Фрейд в анализе причин возникновения нервного заболевания открыл, а потом постоянно и неизменно подчеркивал роль и значение моральных, социальных факторов.

Практические занятия медицинскими проблемами различных невротических заболеваний привели Фрейда в конце концов к точке зрения, согласно которой условия социального человеческого существования стали рассматриваться им как главное препятствие на пути к психическому здоровью человека. Постепенно проблему происхождения невроза он свел к конфликту между природными инстинктами человека и культурой. Первым серьезным экскурсом в социологическую область явилась статья Фрейда, изданная в 1908 году, — «Цивилизованная» половая мораль и современная нервозность», в которой он впервые излагает свой взгляд на взаимоотношение человеческих инстинктов и культуры. В ней он высказывает ту мысль, что сексуальные и агрессивные импульсы человека, присущие ему от природы, всегда действуют вопреки социальной необходимости и в противоречии с моральными требованиями и ценностями любого общества. Главной причиной происхождения и прогрессирования невротических заболеваний, утверждает в ней Фрейд, является чрезмерное подавление и ограничение общественной половой моралью сексуальных инстинктов. Именно эта статья по праву знаменует собой начало зарождения в рамках биоинстинктивистской теории Фрейда своеобразной социологической тенденции.

С помощью своей теории неизменных биологически врожденных инстинктов, гипотезы о вечной непримиримой борьбе жизни и смерти в каждом организме Фрейд пытался выяснить источник психической деятельности человека. Поскольку в его представлении психическое биологично по своей природе и совершенно не зависит от внешнего мира, от социальной действительности, постольку его с полным основанием можно

назвать основателем биопсихологии. По мнению Фрейда, социальное существование человека исчерпывается количественной регуляцией инстинктивистских напряжений и сводится к проблеме распределения внутренне присущих человеческому организму инстинктивных импульсов по каналам — выхода, вытеснения или сублимации. Все качественное многообразие человеческого поведения он сводит к особенностям процесса вытеснения и различным типам конфликтов между биологической человеческой природой и обществом, которые происходят на бессознательном уровне. Именно на подобной теоретической основе Фрейд конструирует общую теорию человеческих отношений, групповой психологии и культуры. Именно на ней вырастает его метафизическая, антиисторическая в своей сущности социологическая концепция.

Социальная жизнь, по Фрейду, это непрерывная, никогда не умолкающая борьба между инстинктами и моралью, биологическими потребностями индивида и требованиями той группы, общества, к которым он принадлежит. Культура, полагает он, не имеет никакой реальной основы в природе человека. Отсюда парадоксальный в своей абсурдности вывод — человек не создан для общества, но в то же время в нем нуждается. Идеалом, по Фрейду, является общество, в котором отсутствует всяческое принуждение и предоставляется свободный простор для удовлетворения и реализации инстинктов. Но поскольку последнее невозможно, так как инстинкты по своей природе являются антисоциальными, постольку, считает он, основанием всякой реально существующей культуры вполне естественно и закономерно является насилие и принуждение. По его мнению, общество возникает из потребности обуздать непокорные биопсихологические побуждения человека. Все влияние общества на человека исчерпывается практически большей или меньшей степенью подавления его инстинктов. Таким образом, главная функция общества, которая состоит именно в этом, носит, по его мнению, чисто репрессивный, негативный характер.

Точка зрения Фрейда на перспективы развития цивилизации является крайне пессимистической и антиисторической. Он считает, что по мере развития человеческой цивилизации необходимость в подавлении инстинктов становится все большей и большей, что приводит к увеличению «чувства вины» и к тому, что история в конце концов превратится во всеобщий невроз. Впереди у человека нет никакого будущего, и Фрейд советует подчиниться неизбежному. Необходимо принять жизнь такою, каковая она есть, — вот тот вывод, к которому он приходит. Единственной целью жизни является сам процесс жизненного существования, то есть вечная борьба за выживание.

Снимая качественное различие между нормой и патологией и считая, что «здоровый» человек это социально приемлемый невротик, Фрейд просто экстраполирует выводы, полученные из анализа поведения отдельного большого индивида на целые группы людей, нации и народы, пытается использовать их для истолкования законов исторического развития. Его доктрина универсального невроза всего человечества является не чем иным, как психоаналитическим аналогом теологической доктрины первородного греха: Вследствие универсализации патологического феномена интерпретация истории общественного развития растворяется Фрейдом в психоаналитической психологии истории.

Философской основой, на которой возникают фрейдовская психоаналитическая теория и ее социологическая концепция, явились идеалистические принципы философии Платона, Канта, Э. Гартмана, Шопенгауэра, Ницше, Бергсона. Хотя сам Фрейд публично не высказывал своей приверженности к какой-то определенной философской теории, тем не менее его внимание привлекали больше всего те философские системы, которые выражали откровенный иррационализм. Идею бессознательного он заимствует у немецкого философа Эдуарда Гартмана и французского Анри Бергсона.

Биологизм, пансексуализм, гипертрофизация роли бессознательного,

Метафизика, антиисторизм, пессимизм — вот те наиболее существенные черты, которые свойственны фрейдовской социальной философии в целом.

Социально-политические выводы, которые вытекают из нее, носят реакционный характер и не раз использовались и используются буржуазными идеологами для доказательства неустрашимости и оправдания социальных конфликтов, преступности, войн, для доказательства невозможности установления человеческих отношений на принципах любви, добра и всеобщей справедливости.

Созданная Фрейдом своеобразная философия истории, теория происхождения и развития общества, ясно показывает границы и возможности понимания сущности социальных процессов в рамках общепсихологического подхода к проблеме человека с позиций созданного им учения — психоанализа. Сведение всей социальной жизни человека к психически бессознательным процессам, к внутренним конфликтным ситуациям сексуального характера по мере развития наук представлялось все более и более несостоятельным. Именно в социологической концепции Фрейда наиболее полно и ярко обнаружилась неверность исходных методологических принципов его теории и именно она послужила одним из главных отправных пунктов, с которого началась радикальная критика ортодоксального фрейдизма по всем направлениям.

Характеризуя в целом вторжение Фрейда в социологию, следует сказать, что его концепция человека и нарисованная им картина взаимоотношения человеческой природы с обществом не свидетельствует о каком-либо позитивном вкладе в эту область.

Критический пересмотр различных положений фрейдовской теории, которые все резче и резче вступали в противоречие с достижениями экспериментальной психологии, антропологии и социологии, послужил толчком к возникновению в 30-х годах нового неопрейдистского направления в психоанализе, для представителей которого (Э. Фромм, А. Кардинер, К. Хорни и Г. Салливан) характерен особенно повышенный интерес к социально-философской проблематике. Именно с возникновением этой так называемой «культурной» школы в психоанализе начинается второй этап в развитии социологической тенденции внутри психоанализа, главной чертой которого является резкая переориентация от биопсихологизма в трактовке человеческого поведения к своеобразному социально-антропологическому психологизму.

Все неопрейдисты «культурной» школы разделяют общее убеждение в том, что сущность человеческого поведения нельзя объяснить исходя из единой универсальной биологической природы человека, а следует обратиться к анализу социальных, культурных факторов и исследовать их влияние на процесс становления личности. Они отвергают фрейдовскую теорию агрессивных и сексуальных инстинктов, критически переоценивают целый ряд других положений классического психоанализа.

Из всех представителей неопрейдистской школы наиболее крупной и колоритной фигурой является Эрих Фромм. Он первый из них обратил внимание и указал на несостоятельность ортодоксального фрейдизма решить проблему взаимодействия личности и общества. Социологическая направленность его научных интересов оказала большое влияние на К. Хорни, вместе с которой они, еще будучи в Германии, пересматривают идеи Фрейда. Начав свою аналитическую практику в Европе в качестве ортодоксальных фрейдистов, они вскоре после эмиграции в 30-х годах в США формируют там новое направление в психоанализе, к которому в 1934 году присоединился американский психиатр Г. Салливан.

Одной из причин возникновения неопрейдизма, несомненно, явился сам процесс постепенной акклиматизации фрейдизма к новой внутрипсихической проблематике американского пациента. Неопрейдизм явился ярчайшим выражением американизации классического психоанализа, его модификации в условиях американской действительности.

Ревизия ортодоксального фрейдизма по линии отбрасывания биологических детерминант человеческого развития и подчеркивания решающего

значения культурных факторов на первый взгляд создает такое впечатление, что неотрейдисты якобы в принципе порывают с метафизическим подходом фрейдизма в объяснении человеческого поведения и рисуют вполне правильную картину взаимоотношения человека и общественных условий его существования. Но на самом деле они очень далеки от действительного понимания сущности реального взаимодействия человека с социальной средой, далеки от подлинно научного анализа природы «культурных факторов». Социальная среда, как очень верно подметил американский марксист Г. Уэллс, является для них «голышко «декорацией» для развертывающейся внутри психики напряженной драмы противоречивых эмоций»¹. Она в их представлении является лишь фоном, на котором разворачивается вся бессознательная психическая деятельность человека. Оставляя в неприкосновенности старый фундаментальный тезис фрейдизма о решающей роли бессознательного в жизни человека и общества, они просто ставят форму проявления содержания бессознательного в зависимость от специфики и качественных особенностей культуры.

Отвергая биологизм фрейдовской психологической теории, неотрейдисты не порывают с инстинктивизмом как таковым. На место определяющих поведение человека биологических инстинктов они ставят субстанциализированные психические потребности человека, которые у разных представителей неотрейдизма носят разные названия.

Несмотря на критику и исправления фрейдизма, неотрейдизм не порывает с основополагающими принципами психоаналитической теории и представляет собой не что иное, как его модернизированный вариант. Да и сами неотрейдисты откровенно признают, что, критикуя классический фрейдизм, они видели свою цель не столько в том, чтобы показать и подчеркнуть ошибочное в психоанализе, сколько в том, «чтобы, устранив из психоанализа все сомнительные положения, позволить ему развиваться в полную меру его возможностей»².

Пути, по которым неотрейдисты пришли к культурно ориентированной форме психоанализа, были различны. Фромм предстает перед нами преимущественно в роли социального психолога, социального философа. К неотрейдизму он приходит, «желая понять законы, которые лежат в основе развития общества, то есть желая понять человека в социальных условиях его существования»³.

Теория Фромма, наиболее полно и ярко отражая социологическую ориентацию неотрейдизма, окончательно закрепляет за психоанализом претензию выступать в роли общепсихологического метода в объяснении сущности социальных явлений.

Особенность Фромма как социального философа неотрейдистского толка состоит в том, что он испытал на себе огромное влияние философии Маркса, с помощью которой он и попытался реконструировать социологическое учение Фрейда. «Без Маркса... мое мышление лишилось бы одного из самых важных стимулов»⁴, — признает сам Фромм, подчеркивая значимость влияния социально-философских идей

¹ Г. К. Уэллс. Фрейдизм и его современные «реформаторы». — «Вопросы философии», 1959, № 12, стр. 55.

² К. Хогнеу. *New Ways in psychoanalysis*. N. Y., 1939, p. 8.

³ Е. Фромм. *Beyond the Chains of Illusion*. N. Y., 1963, p. 10.

⁴ *Ibid.*, p. 11.

Маркса на свою теоретическую деятельность. Но, к сожалению, как мы увидим дальше, — в целом ряде своих важнейших положений марксистская теория неправильно была понята и истолкована Фроммом. Фрейдистская идейно-методологическая ориентация Фромма оказала большое влияние и в огромной степени предопределила восприятие и соответствующую антропологическую интерпретацию им исторического материализма Маркса.

Стремясь конструктивно решить проблему «человек—общество», Фромм обращается одновременно и к Марксу и к Фрейду, полагая, что различными сторонами своих теорий они якобы «могут дополнить друг друга»¹ и помочь ему в решении вышеозначенной проблемы. Убеденный в том, что Фрейд «имел самые наивные представления о том, что происходит в обществе, и что большинство его психологических выводов относительно социальных проблем были ошибочными»², Фромм считает, что они нуждаются в существенных поправках. С другой стороны, марксизм, по его мнению, необходимо дополнить той «психологией, которую создал Фрейд»³. Изучая и сопоставляя психологическое наследство Фрейда и социологическое Маркса, Фромм ставит перед собой цель «добиться синтеза, который вытекает из понимания и критики обоих мыслителей»⁴. Синтез фрейдизма с марксизмом Фромм пытается осуществить посредством одновременной операции социологизирования фрейдистской психологии и психологизирования марксистской социологии.

Попытка Фромма синтезировать фрейдизм и марксизм сама по себе не нова. Она как бы воскрешает ту идею «фрейдомарксизма», которая была так популярна во многих странах. В настоящее время наблюдается определенный ренессанс этой идеи, которая получила довольно широкое хождение как на Европейском, так и на Американском континентах. На примере Фромма — этого, можно сказать, апостола современного варианта старой идеи «фрейдомарксизма», отчетливо видно, к чему приводит попытка беспринципного соединения, примирения прямо противоположных по своей методологии, по своей идеологической сущности учений Фрейда и Маркса.

Обращение Фромма к марксистской социологии, его стремление модернизировать фрейдизм и спасти его от краха за счет «социологической» терминологии свидетельствует, с одной стороны, о растущем влиянии идей марксизма на западную социально-теоретическую мысль, с другой — о том глу-

¹ См. E. Fromm. *Beyond the Chains of Illusion*, pp. 14—28.

² E. Fromm. *Escape from Freedom*. N. Y., 1964, p. 9.

³ E. Fromm. «*Socialist Humanism*». N. Y., 1965, p. 208.

⁴ E. Fromm. *Beyond the Chains of Illusion*, p. 10.

боком и безысходном внутреннем кризисе, который переживает фрейдизм как определенное теоретическое течение.

. . ЧЕЛОВЕК И ИСТОРИЯ

С первых шагов своей теоретической деятельности Фромм стремится выяснить ту «роль, которую психологические факторы играют в качестве активных сил в социальном процессе»¹, стремится решить связанную с этим более общую проблему взаимодействия психологического, экономического и идеологического факторов, их роль и значение в общественном развитии. Он делает попытку с социально-психологической точки зрения интерпретировать динамику всей человеческой истории, хочет раскрыть психологический механизм общественного развития. Будучи убежден в том, что эти проблемы могут быть решены лишь на основе «антропологически-философской концепции человеческого существования»², Фромм строит свою абстрактно-психологическую модель человека, которая является центральным, основополагающим стержнем его социально-философской теории.

Следует заметить, что постановка и решение Фроммом проблемы человеческой сущности составили ту идейно-философскую основу, на которой позже вырастает его социал-реформистская концепция «демократического социализма». Понять и дать правильную критику и научно обоснованную оценку социальной позиции Э. Фромма невозможно без обстоятельного анализа тех методологических философских предпосылок, из которых она логически вытекает.

В своих поисках решения проблемы личности Фромм решительно отвергает как те определения сущности человека, в которых источником психических сил, потребностей считается биологически фиксированная природа человека, так и те, в которых в качестве такого источника рассматривается только окружающая человека социальная среда. Первый подход к проблеме личности, по его мнению, является субстанциалистским, неисторическим и не может объяснить многообразия форм человеческой деятельности, развитие и изменение человека на протяжении всей истории. Второй подход, игнорируя внутренне присущие человеку психические свойства, выражает релятивистскую позицию, ограниченность которой Фромм видит в том, что она рассматривает человека в фатальной зависимости от соответствующих культурно-исторических типов различных обществ. Оба подхода, считает он, не могут правильно выяснить источник социальной активно-

¹ E. Fromm. *Escape from Freedom*, p. 7.

² E. Fromm. *Man for Himself*. L., 1960, p. 45.

сти, социального творчества человека. Поэтому разрешение дилеммы между субстанциализмом первого подхода к проблеме личности и социологическим релятивизмом второго он видит в антропологическом определении сущности человека через «противоречие, внутренне присущее человеческому существованию»¹.

Такой подход к проблеме человека является, по Фромму, «ни биологическим, ни социологическим»². Он стоит вне узких рамок подобных дихотомий, ибо исходит из того, что «главные страсти и желания в человеке являются результатом тотальных условий человеческого существования»³, возникают из «человеческой ситуации»⁴.

Возникновение сознания у человека, полагает Фромм, разрывает естественные связи с природой, разрушает его извечную гармонию с ней и порождает то экзистенциальное противоречие, которое составляет основную проблему человеческого существования. С одной стороны, человек — часть природы и подвластен ее физическим и биологическим законам, с другой стороны — благодаря своему разуму он поднимается над ее границами и противостоит ей как самосознающий себя субъект. Являясь частью природы, человек в то же время вытолкнут из нее, противостоит ей. «Человеческое самосознание, — говорит Фромм, — сделало человека чужаком в этом мире, породило чувство одиночества и страха»⁵. Это экзистенциальное противоречие выражает специфика и суть «человеческой ситуации», в которой оказывается всякий человек независимо от исторических условий его существования. Человек не может вернуться к состоянию дочеловеческой гармонии с природой, поэтому, считает Фромм, он должен искать единства с ней на основе развития своих разумных, истинно человеческих способностей. Эта необходимость постоянно искать все более высших и совершенных форм единства с природой, с другим человеком и самим собой является источником всех тех психических сил, которые мотивируют поведение человека, определяют все его чувства, аффекты и переживания.

Экзистенциальное противоречие ставит перед каждым человеком один и тот же вопрос — как решить конфликт, внутренне присущий человеческому существованию, что нужно сделать и как жить, чтобы освободить себя от невыносимых мук одиночества и страха заброшенности, чтобы вновь обрести единство с миром и самим собой? Согласно Фромму, ответы, которые с необходимостью должен давать каждый че-

¹ E. Fromm. *The Heart of Man*. L., 1965, p. 116.

² E. Fromm. *The Sane Society*. L., 1959, p. 14.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁵ E. Fromm. *The Heart of Man*, p. 117.

ловека на этот вопрос, различны как в пределах одной исторической ситуации, так и в процессе исторического изменения условий человеческого существования. Но, подчеркивает он, «...сам по себе ни один из этих ответов не составляет сущности человека; сущностью является сама проблема человеческого существования и необходимость ее решения; что же касается различных форм человеческого существования, то ни одна из них не составляет сама по себе сущности человека, а является просто ответом на тот конфликт, который как раз и выражает эту сущность»¹.

Итак, источник психической активности, «специфически человеческого динамизма», Фромм видит «в уникальности человеческой ситуации»². Вся деятельность человека как в процессе его онтогенетического, так и филогенетического развития подчинена одной цели — решению проблемы человеческого существования. Прогрессивное движение человеческой истории есть, по мнению Фромма, не что иное, как «динамика поисков человеком все новых и новых решений»³ этой проблемы.

Вся система психических потребностей, которая составляет содержание человеческой природы, является, по мнению Фромма, «результатом настоящего побуждения человека восстановить единство и равновесие между самим собой и природой»⁴. Такие потребности, как стремление к счастью, обладанию, любви и свободе⁵, выражающие истинные социальные человеческие потребности и являющиеся продуктом исторического развития, по его мнению, присущи каждому человеку и существуют как раз и навсегда данные безотносительно к его общественному бытию.

Как видно из вышеизложенного, природа этих фундаментальных потребностей человека, определяющих всю его психическую деятельность, носит у Фромма ярко выраженный абстрактный, асоциальный, чисто антропологический характер.

Абсолютизируя противоречие между человеком и природой, Фромм выводит из него такие психические потребности, которые возводятся им в статус вечных, неизменных, внеисторических по своему происхождению инстинктов, выступающих в виде стремлений человеческого «я». Желая опровергнуть фрейдовскую биосубстанциалистскую интерпретацию сущности человека, Фромм впадает в другую крайность, своего рода, антропологический панпсихизм и субстанциализирует экзистенциальные потребности человека в форме вневременной абстрактно-психологической природы человека.

Психические потребности человеческой природы конституируются и по существу возводятся Фроммом в ранг врожденных потребностей, су-

¹ E. Fromm. *The Heart of Man*, p. 117.

² E. Fromm. *The Sane Society*, p. 25.

³ E. Fromm. *The Heart of Man*, p. 120.

⁴ E. Fromm. *Man for Himself*, p. 46.

⁵ E. Fromm. *Beyond the Chains of Illusion*, p. 87.

шествующих с того самого момента, как только человек появляется на свет. Более того, в его представлении эти потребности выступают не только в качестве активных движущих сил человеческой истории, но и в качестве ее цели, суть которой состоит в установлении в далеком будущем новой гармонии человека с природой, с другим человеком и самим собой на основе развития и реализованной человеческой сущности. Человеческое существование для Фромма это некоторая заданная тотальность внутренних потенций, некая психическая субстанция. При наличии определенных исторических условий часть этих потенций реализуется, другая остается лежать непробужденной. Вся история, с его точки зрения, — это мучительная драма постижения Человека и мыслился им как непрерывная цепь медленного и постепенного раскрытия и обнаружения потенций, заложенных в самой человеческой природе. Реализация всех этих потенций составляет, по его мнению, смысл каждой отдельной человеческой жизни и всей человеческой истории. Ни в одной из предшествующих исторических эпох сущность человека не нашла своей реализации. Этому препятствовала та или иная историческая форма существования общества. Вся прошлая история человечества предстает перед ним как история трагического несоответствия требований человеческой природы и возможности их реализации в обществе. Различные исторические эпохи свидетельствуют, по его мнению, только о степени реализации и о характере влияния соответствующей социальной структуры на эти потребности человеческой природы.

Отрывая человеческие потребности от их социально-экономической основы, Фромм провозглашает своеобразный динамический психосоциальный параллелизм во взаимоотношении человека и общества. Человеческой природе присущи свои законы и цели развития, полагает он, а социально-экономической организации общества — свои. По мнению Фромма, «социальная структура общества не формирует фундаментальные потребности, побуждения человека, а только определяет, какое количество и какие потенциальные страсти должны проявиться и получить распространение»¹. Общество лишь проявляет и деформирует то, что уже есть потенциально в самой природе человека. Оно выполняет роль повитухи в появлении на свет тех или иных потенций человеческой природы. Общество нечто внешнее по отношению к потребностям человеческой природы, оно представляет некую целостность, наличествующую рядом с человеческой сущностью. Само существование этих потребностей человеческой природы как некоторых потенций совершенно не зависит от той или иной конкретно-исторической структуры общества, роль которой исчерпывается только тем, что в одном случае она может способствовать реализации этих потенций, в другом препятствовать.

Неофрейдистская теория личности Э. Фромма оказывается в своей сущности инстинктивистской психологической теорией. Отличие ее от фрейдовской заключается лишь в том, что в основании ее лежит представление не о биологической, а об антропологической природе инстинктов-потребностей человека. Особенность подобных инстинктивистских психологических теорий состоит в том, что отношение индивида к окружающей его социальной среде рассматривается в них односторонне — лишь в плане приспособительных, защитных «реакций» якобы истинных, подлинно человеческих потребностей — инстинктов на чуждую и противостоящую им внешнюю среду. Естественно, что при таком чисто метафизическом подходе к рассмотрению взаимоотношения человека с условиями его общественного существования проблемы индиви-

¹ E. Fromm. The sane society, p. 14.

дуальной психологии сводятся только к проблемам «адаптации» индивида к социальной среде или же к проблемам «использования» им этой среды в своих утилитарно-потребительских целях. При таком подходе вопрос о действительном источнике социально-преобразующей деятельности человека остается открытым.

Критически пересматривая воззрения Фрейда на природу личности, при построении своей теории личности и рассмотрении проблемы взаимоотношения человека с обществом, Фромм очень часто в качестве подтверждения своих собственных взглядов ссылается на положения теории Маркса. Его убеждение в том, что якобы «Марксоза интерпретация истории является антропологической интерпретацией истории»¹, что такие понятия Маркса, как труд и капитал, были для него не только экономическими, но преимущественно «антропологическими категориями»², наконец, его твердая уверенность в том, что «философия Маркса представляет из себя на секулярном языке духовный экзистенциализм»³, выражает общую неофрейдистскую установку в оценке социальной философии Маркса и предопределяют ложный характер истолкования им всех ее положений.

Рассуждая о человеческой природе, Фромм часто обращается к Марксу и, заимствуя у него какую-либо мысль, приспособливает ее к своим абстрактно-психологическим конструкциям.

В своих книгах «Концепция Маркса о человеке» и «Без цепей иллюзий» Фромм упорно доказывает то, что Маркс якобы не только признавал существование самостоятельной, отличной от общественной, природы человека, но и придавал ей решающее значение, что он различал «исторически модифицированную» и «человеческую природу вообще» и соответственно разделял потребности человека на «относительные» и «постоянные»⁴.

По его мнению, Маркс, являясь противником биосубстанциалистских и социорелятивистских определений сущности человека, «не подошел к полному развитию своей собственной теории о природе человека»⁵, тем не менее будто бы был близок к той теории, которую создал он сам.

Старое наследие классического фрейдизма помешало Фромму объективно разобраться в социологической теории Маркса, психологизация которой в неофрейдистском духе сознательно или бессознательно приводит его к тому, что он извращает и неправильно интерпретирует высказывания

¹ E. Fromm, *Marx's Concept of Man*. N. Y., 1961, p. 13.

² *Ibid.*, p. 40.

³ *Ibid.*, p. 5.

⁴ *Ibid.*, pp. 25, 62.

⁵ E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion*, p. 33.

Маркса о сущности человека. Фромм настолько уверен в непогрешимости и истинности своих взглядов, что, вопреки очевидности, прилагает максимум усилий, чтобы доказать, что Маркс был чуть ли не предшественником неотрейдисма.

Попытка Фромма «синтезировать» Фрейда и Маркса показывает ее бесплодность в достижении каких-либо теоретических результатов. Все усилия Фромма раскрыть механизм взаимоотношений между человеком и обществом оказываются тщетными. Ему не удается преодолеть метафизический дуализм в постановке и решении этой проблемы. Диалектическая природа той связи, которая существует между ними и которую вскрыл Маркс, остается для Фромма тайной. Человек и общество у Фромма выступают как обособленные абстракции. Человек с его потребностями вырван из конкретно-исторической действительности и противопоставлен ей как психологическая абстракция в форме человеческой природы.

Неприятие последовательно материалистического понимания сущности человека приводит Фромма к тому, что в его представлении развитие человека в процессе истории это лишь проявление той неизменной сущности, которая потенциально возникает и существует с момента рождения человека.

Всемирно-историческая заслуга Маркса состояла именно в том, что он научно обосновал общественную сущность человека, раскрыл диалектику взаимодействия личности и общества, вскрыл действительный механизм исторического процесса.

Маркс никогда не признавал абстрактной, внеисторической природы человека. В известных тезисах о Фейербахе он писал: «...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»¹. Развитие человека, считал Маркс, происходит вместе с изменением его общественного содержания, никакой абстрактной сущности человека вообще нет и быть не может. Если жизнь индивида есть выражение и утверждение общественной жизни, то общество, независимо от того, какова его историческая форма, является продуктом жизнедеятельности людей. Человек, изменяя окружающую действительность, изменяет тем самым и самого себя, реализует те свои возможности, которые являются отражением и выражением возможностей самой этой действительности. Потенциальное в человеке — это не что иное, как интернализированные потребности развивающейся социальной действительности, которые превращаются в сущностную силу человека. Поэтому реализация потенциального в человеке всегда совпадает с изменением действительности. Пси-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 3.

хологические потребности не просто присущи человеку с его рождения, а формируются в процессе социальной деятельности человека, направленной на изменение исторических условий своего существования. Становление человека в ходе истории есть активный процесс его деятельности. Человек, изменяя действительность, раздвигает границы своих возможностей, а реализуя их, расширяет узкие горизонты личного бытия. Только в активной, социально-направленной деятельности, преобразуя мир, гуманизируя его, человек изменяет свою природу. Процесс этот бесконечен, как бесконечно развитие самой действительности.

Таким образом, с самого начала при попытке синтезировать марксизм с фрейдизмом Фромм обнаруживает заведомо ложный методологический подход к оценке философии Маркса.

Говоря о динамических факторах исторического развития, Фромм беспрестанно подсовывает истории человеческую природу в качестве такого феномена, который является целеположенным идеалом человека и который выступает двигателем всех исторических действий. Например, на основании того факта, что стремление к свободе можно встретить и у древних евреев в Египте, и у рабов Рима, и у немецких крестьян XVI столетия, Фромм делает вывод о том, что источник этого стремления, несмотря на различные исторических условий его проявления, один и тот же — человеческая природа. Потребности и идеалы человека он отрывает от развития материальной действительности и помещает их в рамки своей абстрактно-психологической конструкции. Фромм не хочет видеть того, что идеал свободы у древних евреев, римских рабов, немецких крестьян XVI столетия различен по содержанию. В каждом из этих идеалов они осознавали свои общественные потребности и интересы, которые являлись продуктом той исторической действительности, в которой они существовали. Он не понимает того, что «индивиды в своем самоосвобождении удовлетворяют определенную, действительно испытываемую ими потребность»¹, а не какую-то абстрактную потребность вообще. В социальной теории исторического развития у Фромма «действительных индивидов сменил *«Человек как таковой»*, а удовлетворение действительной потребности сменилось стремлением к фантастическому идеалу, к свободе как таковой, к «свободе Человека»². Связь и единство различных по содержанию идеалов не в какой-то потребности свободы вообще, данной человеку изначально, а в преемственности социально-экономического развития человечества. В отличие от Фромма Маркс всегда стремился

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 297.

² Там же.

показать земное, реальное содержание человеческих идеалов. Существование идеалов марксизм ставит в зависимость от данной социальной действительности, всегда рассматривает в связи с предшествующим наследием исторического развития человека и считает, что эти идеалы носят не просто характер этически желаемого, как у Фромма, а выражают историческую необходимость развития объективной социальной реальности.

Согласно марксистской точки зрения движущими силами исторического процесса являются не какие-то самостоятельные и независимые от конкретно-исторической деятельности человека потребности абстрактной природы, а те потребности, которые возникают в ходе самой человеческой деятельности и которые выражают общественно-историческую природу человека, как активного субъекта истории. Движение истории, необходимость замены одной общественно-экономической формации другой никак нельзя объяснить стремлениями и потребностями абстрактной природы человека. Все это можно объяснить только исторически, ибо история — это непрерывное решение человеком не экзистенциальной проблемы человеческого существования, а решение тех практических проблем, которые возникают перед ним в процессе жизнедеятельности. История человека всегда была и есть история его собственной жизнедеятельности. Истинной проблемой человеческого существования является проблема реализации человеком своих конкретно-исторических потребностей и интересов.

Точка зрения Фромма на природу личности не представляет собой что-то новое. Подобные взгляды были в свое время подвергнуты основательной критике Марксом в работе «Немецкая идеология». «В индивидах... — писал Маркс, — философы видели идеал, которому они дали имя «Человек», и весь изображенный нами процесс развития они представляли в виде процесса развития «Человека»... и изображали его движущей силой истории. Таким образом, весь исторический процесс рассматривался как процесс самоотчуждения «Человека»... В результате такого переверачивания, заведомого абстрагирования от действительных условий и стало возможным превратить всю историю в процесс развития сознания»¹.

Отличие Фромма от тех философов, которых критиковал Маркс, состоит в том, что он апеллирует не к сознанию, а к психическим феноменам, субстанциализируя их в своей концепции человеческой природы. Трудно согласиться с Фроммом в том, что история есть процесс постепенного разверты-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 69.

вания, распутывания заложенных в человеческой природе потенций, что она в своем развитии преследует однажды заданную ей цель. «История», — писал Маркс, — не есть какая-то особая личность, которая пользуется человеком как средством для достижения *своих* целей. История — *не что иное*, как деятельность преследующего свои цели человека»¹. История не может черпать свои цели из какой-то сферы, которая внеисторична. Цели порождаются самой историей и развиваются вместе с ней. Смысл и цель истории не вне исторической деятельности человека, а в ней самой. В процессе этой деятельности одни цели, составляющие лишь частичное, преходящее звено в цепи развития всей истории, сменяются другими и так непрерывно. Это бесконечный процесс, который отражает безграничность развития истории. Человеческие цели не над и вне социальной действительности, как это у Фромма, а выражают объективную закономерность, реальную диалектику исторического процесса общественного развития. Идеалы и цели вплетены в логику исторического процесса, в структуру человеческой деятельности и органически вытекают из нее. Фромм не понимает того, что человек с его потребностями не может существовать вне и до общества, вне и до истории. Он настолько же общественен, насколько историчен. Человеческая ситуация не может мыслиться вне исторических условий, совпадающих с человеческой деятельностью. «*Общественный* характер присущ всему движению» истории². Человеческое существование всегда социально по своей природе, поэтому ключом, открывающим тайну человека, может быть только общественная ситуация, историческое существование человека. Чтобы раскрыть сущность человека, нужно исходить из историко-материалистической концепции человеческого существования, а не антропологической. Следовательно, исходная методологическая посылка всех теоретических построений Фромма оказывается в принципе неправильной.

Исследование Фроммом проблемы личности не выходит за рамки обычного для буржуазного ученого противопоставления двух абстракций — «личности» и «общества» и не решает проблемы «субстанциального» и «релятивного» в сущности человека. Деятельное, творческое психологическое начало в человеке Фромм оторвал и противопоставил «социальному», роль которого в становлении человека он свел только к чисто внешнему, травматическому влиянию на неизменные потенции человеческой природы. Признавая на словах роль социальной среды в развитии человека, он вместе с тем отводит абстрактной системе потребностей человеческой при-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 102.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 589.

роды главное, решающее значение в определении социальной деятельности человека.

Психологизируя исторический процесс, Фромм растворяет конкретно-историческое содержание социального творчества человека в абстрактной природе человека. Его антропологическая модель «Человека», которая стоит вне «биологического» и «социального», психосоциальный параллелизм во взаимоотношении человека и общества и все те выводы, которые следуют из него, ничего не имеют общего с действительным положением вещей.

Итак, если в своем решении проблемы «человека» Фромм обращается к началу человеческой эволюции, думая в прошлом найти разгадку человеческой сущности, если в качестве исходной посылки своей теории он берет антропологическое противоречие между человеком и природой, то для Маркса и Энгельса в их диалектико-материалистической теории исторического развития «исходной точкой являются действительно деятельные люди»¹, и анализ реального противоречия в социальных условиях человеческого существования.

«Предпосылки, с которых мы начинаем, — писали Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии», излагая суть материалистического понимания истории, — не произвольны, они — не догмы; это — действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это — действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путем»². Как видно из вышеприведенного высказывания, позиция Маркса диаметрально противоположна неофрейдистским установкам Фромма. Исходные предпосылки последнего произвольны, спекулятивны и вряд ли могут быть подтверждены эмпирическими фактами.

Исходя из диалектико-материалистического понимания человеческой истории, Маркс показывает материальную основу исторического изменения и развития всех человеческих отношений. Порочный круг, в котором оказывались субстанциалисты и релятивисты, решая проблему взаимоотношения человека и общества, из которого тщетно пытается выйти Фромм, был разорван Марксом, который в качестве исходной посылки при ее решении берет не сами абстракции — «человек» и «общество», а берет ту область, моментами, сторонами которой они выступают при ее диалектическом движении. Таковой областью является конкретная общественно-историческая деятельность человека.

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 25.

² Там же, стр. 18.

Марксистское понимание общественной сущности человека, основу которой составляет социальная, производственно-экономическая практика человека в ее исторической преемственности, позволяет не только преодолеть ограниченность субстанциалистских и релятивистских определений сущности человека, но в то же время дает возможность открыть истинный источник человеческого творчества и выяснить причины социальных изменений. Согласно марксистской точки зрения общественный человек, взятый вместе с материальными условиями и продуктами своей конкретно-исторической деятельности, выражает собой единственно возможную форму человеческого существования.

Марксизм абстрагта покончил с субъективно-идеалистическим культом абстрактного человека, поставив на его место «науку о действительных людях и их историческом развитии»¹.

Только марксистская точка зрения на проблему человека, основывающаяся на методологии диалектического материализма, позволяет правильно осветить суть закономерностей исторического процесса, позволяет дать единственно верную и действительно научную картину социально-психологических процессов, имеющих место в общественной истории.

Что касается неопрейдистской концепции человека Э. Фромма, то она, исходя из основополагающего принципа антропологического человеческого существования, психической субстанции и метафизически интерпретированного положения о социальной детерминации «психического», является разновидностью натуралистических, субстанциалистских концепций и в неправильном свете освещает процесс становления человека и исторического развития.

СОЦИАЛЬНЫЙ ХАРАКТЕР

Чтобы до конца разобраться в точке зрения Фромма на роль общества в формировании человека и психологическую динамику исторического процесса, необходимо проанализировать одну из важных его концепций — понятие «социального характера».

Анализируя психологический уклад различных конкретно-исторических обществ, Фромм приходит к выводу, что в каждом из них есть нечто устойчивое. Индивиды любого общества, несмотря на индивидуально-психологические различия, всегда, по мнению Фромма, имеют нечто общее в своих психологических свойствах и в этом смысле являются типичными представителями данного общества. «...Характер, типичный для общества, Фромм и называет социальным ха-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 299.

рактором»¹. Под ним он подразумевает такое «ядро структуры характера, которое присуще большинству членов одной и той же культуры, в отличие от индивидуального характера, который различен у людей той же самой культуры»².

Поскольку поведение членов данного общества должно находиться в соответствии с требованиями его социальной структуры, постольку главная функция социального характера, по его мнению, заключается как раз в том, чтобы «придать энергии членам общества такую форму, чтобы их поведение не было делом мучительного раздумья — следовать или не следовать общественному эталону, чтобы каждый из них хотел бы действовать так, как он должен действовать, получая в то же самое время удовлетворение от действий, соответствующих требованиям культуры»³. Другими словами, функция социального характера состоит в том, чтобы «превращать и канализировать человеческую энергию данного общества для целей непрерывного его функционирования»⁴. Именно поэтому, с точки зрения Фромма, социальный характер можно рассматривать как активную психологическую силу социального процесса, целью которой является укрепление функционирующего общества. Значение социального характера для самого индивида, по мнению Фромма, состоит только в том, что он позволяет наиболее эффективно приспособиться к требованиям общества.

Касаясь проблемы формирования социального характера, Фромм указывает, что складывается он под воздействием, с одной стороны, тех средств, которые имеет в своем распоряжении любое общество — системы образования, религии, литературы и искусства, обычаев, с другой — процесса воспитания детей в семье. Последний фактор имеет особое значение, потому что характер индивидов, считает Фромм, солидаризируясь в этом отношении с Фрейдом, складывается главным образом в первые пять, шесть лет. Семью он рассматривает «психическим агентом общества», главная задача которого состоит в том, чтобы «передать требования общества подрастающему ребенку»⁵. Непосредственное воздействие сформировавшегося социального характера самих родителей, методы воспитания, санкционированные данной культурой, — вот те факторы, которые, по мнению Фромма, позволяют семье довольно успешно справляться с решением этой задачи и формировать у детей характер, желательный обществу.

Когда Фромм много раз повторяет одну и ту же мысль,

¹ E. Fromm. *Beyond the Chains of Illusion*, p. 83.

² E. Fromm. *The Sane Society*, p. 78.

³ E. Fromm. *Beyond the Chains of Illusion*, p. 85.

⁴ E. Fromm. *The Sane Society*, p. 79.

⁵ E. Fromm. *Beyond the Chains of Illusion*, p. 89.

что «Человек существо прежде всего социальное»¹, когда, наконец, он прямо заявляет, что «структура общества и функция индивида в социальной структуре могут быть рассмотрены в качестве детерминант содержания социального характера»², то у всякого читателя, который впервые взял в руки произведения Фромма и столкнулся с подобными высказываниями, невольно возникает представление, что в них он проводит последовательно материалистическую линию. Но присмотревшись внимательно к тому, что же в действительности скрывается за внешней формой подобных утверждений, каков их смысл, каждый может убедиться в противоречивости и непоследовательности позиции Фромма. Оказывается, с точки зрения психического содержания, социальный характер, который выражает собой суть конкретно-исторического человека, есть просто «особая форма, в которую преобразуется человеческая энергия в ходе динамической адаптации человеческих потребностей к конкретному способу существования данного общества»³. В действительности «социальный характер» является, по Фромму, продуктом данного общества лишь постольку, поскольку оно проявляет все ту же неизменную человеческую природу. Социальный характер оказывается для него не чем иным, как результатом динамической адаптации человеческой природы к структуре общества.

Форма этой адаптации, а значит и тип социального характера, различен в зависимости от типа социальной структуры. Анализируя историю человеческого общества, Фромм постулирует существование следующих типов социальных характеров: рецептивного, эксплуататорского, накопительского, рыночного. В основе каждого из этих типов ориентаций характера лежат своеобразные психологические механизмы, способы, при помощи которых индивиды решают проблему человеческого существования — мазохистский, садистский, деструктивистский и конформистский. Фромм называет их также защитными механизмами — компульсивными реакциями индивида на фрустрирующую ситуацию, которая выражается в невозможности человека реализовать свою сущность в данной социальной структуре. При мазохизме и садизме человек приобретает иллюзию собственной идентичности, добровольно подчиняясь или, наоборот, господствуя над кем-то или кем-то. Чувство неуверенности, бессилия и беспомощности перед лицом экзистенциальной проблемы можно компенсировать деструктивизмом, стремлением человека уничтожать, разрушать все то, что вне его, как внешнюю причину его

¹ E. Fromm. *Escape from Freedom*, p. 290.

² E. Fromm. *Beyond the Chains of Illusion*, p. 89.

³ E. Fromm. *Escape from Freedom*, p. 278.

тревожного внутреннего состояния. Апогеем деструктивистских тенденций может быть в конце концов он сам. Конформизм — это отказ человека от своего собственного «Я», посредством растворения себя в массе, толпе людей. Эти псевдовозможные способы решения проблемы человеческого существования являются, по мнению Фромма, якобы универсальными, но предпочтительный выбор человеком того или иного способа всецело определяется типом общества. Социальные условия, заключает Фромм, всегда вызывают преобладание и господство какого-то одного из типов характера, свойственного подавляющему большинству членов данного общества. Например, рецептивная ориентация характера типична для феодального общества, эксплуататорская и накопительская ориентация характера находит свое широкое распространение при капитализме XVIII и XIX веков, и, наконец, рыночная наиболее характерна для современного капиталистического общества.

Поскольку каждая из вышеназванных ориентаций характера является лишь особым аппаратом социальной адаптации индивида к обществу, специфической реакцией индивида на те социальные условия, в которых невозможна реализация потенций человеческой природы, постольку каждая из них, в принципе не решая проблемы человеческого существования, является, по его мнению, непродуктивной.

Единственно верным и разумным способом решения проблемы человеческого существования является, по Фромму, любовь и базирующаяся на ней продуктивная ориентация характера. Любовь—это такое единство с миром, другим человеком, при котором полностью сохраняется «его собственная целостность, индивидуальность»¹. Главными элементами любви являются, по Фромму, «забота, ответственность, уважение и знание»² объекта любви. Это такой способ соединения, который полностью совпадает с истинной целью человеческого существования, при котором человек обретает свое настоящее «Я».

Внеисторический, внеклассовый подход к проблеме человеческой сущности predetermined схематичную однобокость и чрезмерную психологичность социально-исторической типологии личностей, сконструированной Э. Фроммом.

С созданием концепции «социального характера» получает свое окончательное завершение неофрейдистская теория исторического развития Э. Фромма. Все понимание им исторического процесса с точки зрения роли в нем психологического фактора основывается, с одной стороны, на концепции человеческой природы, с помощью которой он объясняет непрерывность поступательных изменений человеческой исто-

¹ E. Fromm. The Art of Loving. L., 1957, p. 21.

² Ibid., p. 25

рий, с другой — на концепции социального характера, с помощью которой он пытается показать относительную стабильность истории, каким образом функционирует то или иное конкретно-историческое общество. На одном полюсе истории «социальный характер, который формируется типом существования данного общества»¹, на другом «человеческая природа, которая, в свою очередь, определяет социальные условия, в которых существует человек»².

Если социальный характер присущ большинству членов общества, как это считает сам Фромм, и функция его заключается в том, чтобы укрепить данное общество, то спрашивается — кто, какая сила изменяет и способна изменить эти социальные условия? На этот вопрос необходимо ответить, и Фромм, понимая, что он будет непоследователен, если сведет роль психологического фактора в истории лишь к приспособительной или дезинтегрирующей функции социального характера, обращается опять-таки все к тем же потребностям абстрактно-психологической природы человека, чтобы объяснить действие другого психологического фактора в неконформистском, позитивном направлении.

Поиски Фроммом чего-то устойчивого в общественной психологии, сама постановка проблемы социального характера, как какой-то определенной функционально-психологической структуры личности, попытка выяснения им роли различных социально-психологических ориентаций характера в общественно-историческом развитии — несомненно представляют определенный интерес и заслуживают внимания социальных психологов. Но с его точкой зрения, согласно которой общество формирует лишь такой единственный социальный характер, функция которого состоит в укреплении и стабилизации существующей социальной системы, нельзя согласиться. В равной степени нельзя принять и его другую исходную посылку о том, что позитивная, творческая функция изменения социальной системы принадлежит всецело внеисторической «человеческой природе». Глубочайшая ошибка Фромма состоит в том, что весь процесс социализации, интеграции индивида в общество он трактует слишком упрощенно, сводя его лишь к проблеме униформизации, стандартизации типов человеческого поведения, рассматривая его как процесс, естественным результатом которого является консервативный, конформистский по своему содержанию «социальный характер». Фромм не смог разобраться и понять диалектику процесса социализации.

Этот процесс является объективным и выражает существо диалектического единства и взаимодействия человека и общества. Живя в обществе, человек, с одной стороны, не мо-

¹ E. Fromm. *Escape from Freedom*, p. 296.

² E. Fromm. *Beyond the Chains of Illusion*, p. 87.

жет не усваивать норм и требований, предъявляемых к нему обществом, с другой — не может не отражать тенденций его внутреннего изменения и развития.

Именно вследствие того, что вторая сторона социализации индивида, благодаря которой у человека через усвоение потенций и возможностей развивающейся действительности формируется новый продуктивный, революционный тип социального характера и новая система ценностной ориентации, осталась вне поля зрения Фромма, ему не удалось раскрыть диалектику общественного развития с психологической точки зрения, правильно показать роль общества в развитии человеческой личности.

Рассматривая роль социального характера в историческом процессе, Фромм считает, что дорогу к свободе указывают пророки, люди с продуктивным характером, жизненными принципами которых являются гуманистические нормы и идеалы человеческой природы. Они несут в себе гуманистическую совесть всего человечества. Их историческая роль сводится к задачам морального просвещения людей, что является, по Фромму, главным условием истинной революции, которая приведет человека к желанной свободе.

Фромм не объясняет, да и не может объяснить, как возможно появление в обществе пророков, людей с продуктивным характером, которые стоят как бы вне его, но все движение, развитие истории он ставит в зависимость от появления подобных индивидов. Только благодаря пророкам, которые путем наития и мистического постижения своей человеческой сущности поднимаются над убожеством данного социального бытия и, взывая к сердцам и умам людей, провозглашают им истину, возможен, по его мнению, прогресс в истории.

С помощью психоанализа Фромм, по существу, воскрешает давно уже сданные в архив истории несостоятельные идеи субъективистской социологической теории «критически мыслящих личностей», которые так резко и обстоятельно в свое время критиковал В. И. Ленин.

Правильно раскрыть роль психологического фактора в истории можно только на основе марксистского диалектико-материалистического понимания истории, на основе понятия общественно-экономической формации, теории классов и классовой борьбы.

Хотя Фромм и утверждает, что любое общество, несмотря на свое внутреннее развитие, на определенном историческом отрезке времени всегда существует как некоторая качественная определенность, но он не может на основе своей методологии вскрыть природу этой определенности. Общественно-экономических формаций как таковых для Фромма не существует.

Фромм не понимает того, что вопрос о социально-психологической типологии личности не может решаться однозначно, без учета качественной специфики социальной структуры общества. Общество представляет очень сложное структурное образование, поэтому для понимания его функционирования и изменения, для того, чтобы разобраться в бесконечно разнообразных направлениях социальных действий личностей, прежде всего необходимо выявить и рассмотреть главный, решающий элемент социальной структуры — классовость, которая выражает качественную специфику существования общества в данной форме. При характеристике социальной структуры общества только выдвижение на первый план проблемы классовой борьбы, считают марксисты, «возводит социологию на степень науки»¹. Именно теория классов, созданная марксизмом, впервые в истории общественной науки установила правильные методы социально-психологической типизации личностей. Значение этой теории состояло в том, что она, во-первых, «выработала понятие *общественно-экономической формации*... На место рассуждений субъективистов об «обществе» вообще, рассуждений бессодержательных и не шедших далее мещанских утопий... было поставлено *исследование* определенных форм устройства общества. Во-вторых, действия «живых личностей» в пределах каждой такой общественно-экономической формации... были обобщены и сведены к действиям групп личностей... к действиям *классов*, борьба которых определяла развитие общества»².

Разделение общества на классы является той объективной основой, на которой возникают различные социальные типы личностей.

Каждый рождающийся индивид застает уже готовыми условия своей жизни. Класс, к которому он принадлежит, творит и формирует у него определенную социально-психологическую ориентацию, которая соответственно отражает объективное положение и роль этого класса в системе общественного производства данного общества. Уровень осознания человеком своей принадлежности к классу, отношение к нему и самому себе определяется степенью его активности в присвоении сущности данного класса, степенью его включенности в социально-историческую деятельность данного класса. Как показал марксизм, в антагонистических классовых формированиях можно всегда выделить какие-то два противоположных класса, взаимоотношения которых определяют существо общественного процесса на данном историческом этапе, поэтому, обращаясь к такому обществу, следует всегда видеть два

¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 1, стр. 428.

² Там же, стр. 429—430.

социально психологических типа характеров, а не один, как это у Фромма.

В классовом антагонистическом обществе не может быть единого внеклассового социально-психологического типа личности.

Каждая общественно-экономическая формация при своем возникновении утверждает и стабилизирует себя не только с помощью социально-экономических условий, но и психологических, то есть с помощью такого создаваемого ею социального характера, внутренние потребности которого совпадали бы и не выходили за рамки требований данного общества. Эта мысль, высказанная Фроммом, сама по себе верная, но слишком абстрактная. Учитывая марксистское понимание природы общества, можно было бы уточнить и продолжить эту мысль. Функция конкретно-исторического характера, предпочтительно создаваемого данным обществом, заключается в том, чтобы укрепить власть господствующего класса. Предел консервативной роли этого социального характера, укрепляющего данную общественно-экономическую формацию, ставит сама же эта формация, в которой в силу объективных законов ее развития создаются условия, которые порождают класс с новыми прогрессивными социально-историческими потребностями, которые противоречат требованиям господствующего класса. Социальный характер этого класса формируется в недрах существующей формации как отражение тех потребностей, возможностей и требований развивающихся производительных сил, которые готовят объективную почву для его господства. Но этот класс может только тогда реализовать свои потребности и возможности, когда он разрушит социальные рамки старого общества, когда он уничтожит все требования господствующего класса. Таким образом, главную позитивную роль по отношению к старому обществу играет именно этот новый социальный характер.

Пока общественно-экономическая формация антагонистического общества находится на восходящей стадии своего развития, пока противоречия в сфере экономических отношений не достигли своей критической точки, столкновение классов с различной социально-психологической ориентацией не так заметно. Но как только общественно-экономическая формация достигает своей зрелости, происходит отчетливая поляризация социально-классовых сил, все противоречия в сфере экономики обнажаются и в этот момент с неизбежностью возникает открытый конфликт между интересами господствующего класса и потребностями того класса, который выражает прогрессивные тенденции исторического развития. Этот конфликт играет решающую роль в смене старого способа производства, в смене социальной системы и

возникновении новой. Таким образом, структура того или иного общества изменяется не потому, что это диктуется потребностями человеческой природы вообще, а в ответ на те общественно-экономические потребности, которые возникают внутри ее развивающихся конкретных социальных условий. Невозможность удовлетворения этих потребностей в рамках старой социальной структуры выдвигает необходимость замены ее. Ф. Энгельс правильно писал, что все совершающиеся революции являются не чем иным, как «непреодолимым выражением нужд и потребностей народов»¹. Вряд ли абстрактные потребности человеческой природы играют такую роль в общественном развитии, какую играют действительные потребности прогрессивного класса. Фромм ошибается, сводя все развитие истории к действиям избранных людей, пророков, которые пришли на землю, чтобы сообщить миру и человечеству последнюю истину — цель человеческих деяний и пути ее реализации. Если уж речь идет о выяснении движущих сил истории, то «надо иметь в виду не столько побуждения отдельных лиц, хотя бы и самых выдающихся, сколько те побуждения, которые приводят в движение большие массы людей, целые народы, а в каждом данном народе, в свою очередь, целые классы»².

Идеалистически-метафизическое противопоставление «человеческой природы» всему социальному, преувеличенное и одностороннее освещение функции социального характера в историческом процессе, игнорирование методологической роли категории общественно-экономической формации в социально-психологической типизации конкретно-исторических личностей не позволили Фромму вскрыть реальную диалектику общен исторического и конкретно-исторического в становлении человеческой личности, правильно осветить роль психологического фактора в общественном развитии.

ТАЙНА «СОЦИАЛЬНО-БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО»

Э. Фромм твердо убежден в том, что механизм формирования определенных типов социальных характеров невозможно понять без уяснения так называемой негативной функции общества, суть которой заключается, по его мнению, в том, что любое общество с помощью специфических средств может регулировать и определять степень осознания человеком окружающей его социальной реальности. Именно поэтому такое большое внимание Фромм уделяет рассмотрению роли бессознательного начала в исторической

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 8, стр. 6.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 307—308.

деятельности людей. Вряд ли можно правильно понять и оценить неофрейдистскую концепцию человеческой сущности и динамики исторического процесса без выяснения точки зрения Фромма на природу «бессознательного».

В своей теории Фромм пытается снять покровы таинственности с проблемы «бессознательного», которая вот уже много десятилетий со времени постановки ее Фрейдом не сходит со страниц академических журналов по психологии и психоанализу. Он резко критикует тех психоаналитиков и психологов, которые при ее решении склонны рассматривать «бессознательное» как нечто биологически субстанциально данное каждому индивиду, которое имеет какое-то особое место внутри личности. Подобному представлению о «бессознательном», по его мнению, в огромной степени способствовало известное фрейдовское рассмотрение личности, как вместилища бессознательных биологически-инстинктивных желаний, противостоящих обществу, которое налагает запрет на их осознание.

Давно уже стало общеизвестным фактом, что самыми фундаментальными понятиями, выражающими суть психоаналитической теории Фрейда, являются понятие «бессознательного» и понятие «вытеснения» (*repression*). Психоанализ, как определенная система представлений, может быть сведен к нескольким главным положениям, которые выражают его суть. Такими положениями являются, во-первых, утверждение о том, что человек, хочет он этого или нет, но вынужден в своей социальной жизненной практике подавлять осознание многих чувств и эмоций, которые составляют для него внутренне ощутимую реальность; во-вторых, представление о том, что между этой бессознательной реальностью и отрицанием ее нашим сознанием возникает конфликт, который почти всегда вызывает невроз; и наконец, в-третьих, уверенность в том, что этот конфликт исчезает тотчас же, как только это бессознательное достигает порога нашего сознания.

Оставляя в неприкосновенности все эти основные положения классического психоанализа, Фромм ставит перед собой задачу реинтерпретировать их, дать им другое «социологизированное» истолкование в неофрейдистском духе. Он иначе трактует содержание бессознательного и по-другому описывает механизм вытеснения.

Прежде всего в противоположность Фрейду, который считал бессознательное внеисторичным, антисоциальным, биологичным по своей природе феноменом, Фромм утверждает, что «бессознательное, подобно сознанию, является тоже социальным феноменом»¹. В отличие от Фрейда, который имел дело с «индивидуально бессознательным», содержание которого составлял тот психический материал, который вытеснялся по чисто индивидуальным причинам, зависящим от специфики жизненной ситуации только данного индивида, Фромм главное внимание уделяет «социально-бессознательному». Под его содержанием он мыслит такой вытесненный психический материал, который является не индивидуальным, а «общим для большинства члнов данного общества»².

Одно из главных особенностей общества Фромм видит как раз в том, что оно с помощью специального «социально-обусловленного фильтра» препятствует полному осознанию человеком окружающей его реальности. «Чувственно переживаемый опыт не может быть осознан, — гово-

¹ E. Fromm. «Socialist Humanism», p. 218.

² E. Fromm. *Beyond the Chains of Illusion*, p. 95.

рит он, — если он не смог пройти через этот фильтр»¹. Только то, что проникает через этот фильтр, входит в сферу сознания. К сожалению, большая часть жизненного человеческого опыта остается за его пределами, остается бессознательной.

Составными частями этого социально обусловленного фильтра, который одни жизненные переживания человека пропускает в сферу сознания, другие — нет, являются — а) язык, б) логика, в) социальные табу.

Наиболее важной из них, по мнению Фромма, является третья часть, которая «не позволяет определенным чувствам достигнуть сознания и стремится вытолкнуть их из этой сферы, если они достигли ее. Она состоит из социальных табу, которые объявляют некоторые идеи и чувства неправильными, запрещенными, опасными и которые всячески мешают им достигнуть порога сознания»²

Если первые две части фильтра касаются форм и способов осознания человеком внутренних переживаний, то последняя имеет в виду их содержание. В каждом обществе всегда существуют, считает Фромм, какие-то мысли и чувства, которые оно стремится не допустить до осознания их человеком. В любом обществе всегда имеются такие вещи, которые не только «нельзя делать», но о которых не позволено даже думать.

Общество, с точки зрения психоанализа, всегда подавляет осознание человеком такого чувственно-переживаемого опыта, содержание которого несовместимо с требованиями данного общества и выражение которого грозит нарушить стабильность его функционирования. Наличие табу — специфической системы социальных запретов укрепляет социальный характер, который мобилизует индивида выполнять заданную ему социальную роль.

Общество не может уничтожить действия скрытых социальных сил, переживаний, чувств, но оно может вытеснить их из сознания, что оно и делает с помощью социального фильтра, который выполняет роль своеобразного цензора в общественном сознании, пропуская в сознание лишь то, что должно с точки зрения общества быть осознано. Этот постоянно осуществляемый обществом процесс вытеснения из сознания человека нежелательного опыта дополняется процессом наполнения сознания человека различного рода идеологическими фикциями.

Например, молодому американцу с самого раннего детства внушают, что Америка является страной демократии и свободы, что каждый, если он захочет, может стать президентом или миллионером, что американский образ жизни единственно идеальный эталон жизненного стандарта для человека, что коммунисты являются его врагами и так далее. Человеку настолько постоянно и методично вкладывают в сознание эти и подобные им фикции, что в конце концов наступает такой момент, когда он начинает верить в них.

Самой главной причиной, определяющей вытеснение огромного количества реального чувственно-переживаемого опыта, который в принципе может быть осознан человеком, является, по Фромму, страх изоляции и остракизма. Человек боится оказаться в положении, отличающим его от других, поэтому под действием страха, изоляции мнения толпы приобретают для него подчас большее значение, чем его собственные суждения.

Социально-санкционируемые нормы и правила, разделяемые подавляющим большинством членов данного общества, вот что определяет социальное поведение человека. «То, что человек часто принимает за истинное, реальное, разумное, — говорит Фромм, — есть не что иное, как клише, принятые в обществе, и все то, что не подходит под это клише, исклю-

¹ E. Fromm. Beyond the Chains of illusion, p. 125.

E. Fromm. Psychoanalysis and zen Buddhism. In: «Zen Buddhism and Psychoanalysis». Ed. by D. T. Suzuki, Erich Fromm, and Richard De Martino. N. Y., 1960, p. 100.

чается из сознания, является бессознательным»¹. Но, считает он, общество не может дегуманизировать и деформировать человека беспредельно, так как «человек не только член общества, но он так же и представитель человечества»². Человек боится изоляции не только от своей социальной группы, общества, но он также боится быть оторванным от человечества, от того родового начала, которое он несет внутри себя и которое дает о себе знать в виде гуманистической совести.

Логическим следствием исходной неофрейдистской методологической установки в решении проблемы человека и общества является ложное противопоставление Фроммом общества всему человечеству. «В своем историческом развитии. — считает он, — каждое общество вырабатывает такие потребности, чтобы выжить в той форме, в которой оно развивается, и обычно оно достигает этого выживания за счет игнорирования более высоких человеческих целей, которые присущи всем людям»³. Существующее реальное противоречие между социальными целями данного общества и универсальными целями всего человечества является, по мнению Фромма, одной из основных причин, вызывающих фабрикацию обществом различных фикций, иллюзий, назначение которых состоит как раз в том, чтобы замаскировать это противоречие. «Способность действовать согласно своей совести зависит, — полагает Фромм, — от степени, в которой каждый выходит за пределы своего общества и становится гражданином мира»⁴, то есть зависит от того, насколько он осознал ограниченность социальных целей общества и в качестве руководства к действиям принимает общечеловеческие цели, выражающие сущность человеческой природы.

Поскольку осознание человеком своих истинно «человеческих целей» грозит не просто нарушить функционирование существующей социальной системы, но и неизбежно привести к социальным действиям, направленным на ее изменение, постольку общество стремится всяческими средствами подавить осознание человеком своей природной сущности.

Бессознательное Фромм, по существу, разделяет на два вида. К первому он относит тот реальный чувственно-переживаемый опыт человека, осознание которого способно внести элементы дезорганизации в функционирование данного общества. Под этим видом бессознательного он подразумевает социальный характер и лежащие в его основе социально-психологические механизмы поведения. Если бы современный человек капиталистического общества осознал, что жизнь его бессмысленна, что все то, чем он занимается, неинтересно и скучно, что он не имеет настоящей свободы вести себя и думать так, как ему хочется, то ему было бы трудно правильно функционировать в данном обществе. Поэтому осознание человеком такого рода чувств подавляется обществом.

Ко второму виду бессознательного он относит все то, что составляет содержание человеческой природы, которое, по его мнению, для каждого человека представляет вполне осязаемую реальность. И тот и другой вид бессознательного является, по Фромму, «социальным» по своей природе. Обще-

¹ E. Fromm. *Beyond the Chains of Illusion*, p. 137.

² *Ibid.*, p. 138.

³ E. Fromm. *Zen Buddhism and Psychoanalysis*, p. 98.

⁴ E. Fromm. *Beyond the Chains of Illusion*, p. 138.

ство выступает в них как бы мерой того, насколько осознан человеком объем тех потенциальных возможностей, которые заложены в нем как представителе рода человеческого.

Если осознание человеком содержания первого вида бессознательного способно внести лишь дезорганизацию в стабильно функционирующее общество, то осознание содержания второго вида бессознательного, которое Фромм называет универсальным «социально-бессознательным», способно вызвать к жизни новую социальную структуру, более соответствующую человеческой природе.

В своей теории Фромм больше всего уделяет внимания универсальному бессознательному, которое «представляет всего человека со всеми его возможностями к темноте и свету, и всегда содержит в себе основу для различных ответов, которые человек способен дать на проблему, выдвигаемую самим существованием»¹.

Только теперь, анализируя постановку Фроммом проблемы бессознательного, становится ясным, что потенциальные потребности человеческой природы, мотивирующие социальное поведение индивида в позитивном направлении и определяющие в целом поступательный ход истории, являются, с его точки зрения, бессознательными. Бессознательному отводится роль творческого начала в истории. Что касается «сознания человека, — которое, по его мнению, — представляет социального человека»², то оно насквозь фальшиво, иллюзорно и не содержит в себе ничего истинного и позитивного, отвечающего действительной природе человека. Все «социальное» в человеке есть проклятие для него самого, все истинно человеческое внутри его природной сущности. Все, что выходит за рамки практических нужд существующего общества, в какой бы форме все это ни концептуализировалось — в форме ли потребностей, ценностей, целей, в конечном счете мыслится Фроммом как внеисторическое по своему происхождению, как бессознательное по характеру.

Таким образом, Фромм, оставаясь верен традициям и исходным началам классической психоаналитической теории, так же как и Фрейд, гипертрофирует роль бессознательных моментов в человеческом поведении, возводит их в абсолют и придает им решающее значение в определении всей психической деятельности человека.

Все многообразие и вся сложность человеческой деятельности сводятся и объясняются Фроммом или универсальным бессознательным, которое представляет в отличие от фрейдовских биологических инстинктов экзистенциальные потребности человеческой природы, или же бессознательными за-

¹ E. Fromm. Zen Buddhism and Psychoanalysis, p. 106.

² E. Fromm. Beyond the Chains of Illusion, p. 139.

щитными психологическими реакциями, которые формируют мотивационную основу социального характера. Истоковывая по-разному природу бессознательного, тем не менее и Фрейд, и Фромм мыслят сущностные силы человеческого «Я» не иначе как в виде бессознательных, внеисторических потребностей, которые стремятся быть реализованными в процессе человеческой эволюции.

В решении проблемы бессознательного Фромм часто обращается к Марксу, пытаясь у него найти подтверждение высказываемых им положений. Но ссылаясь на те или иные его высказывания, он остается верен самому себе и, как правило, вкладывает в них тот смысл, который он сам хочет видеть в них.

Не разобравшись в существе исторического метода Маркса, Фромм не смог правильно уяснить сущности «неосознаваемых исторических сил», которые действуют в обществе. С марксистской точки зрения разгадка тайны «социально-бессознательного» лежит в раскрытии всей сложности политических, экономических и психологических взаимоотношений между господствующим меньшинством и угнетенным большинством. Важно от абстрактной постановки проблемы перейти к конкретному выяснению субъектов исторических действий, важно выяснить — кому выгодно подавлять осознание социальной реальности? кто заинтересован и может изменить существующий социальный порядок вещей?

Маркс рассматривал общественно-историческое существование не иначе как в непримиримой противоположности потребностей и интересов двух классов. Антагонистическая общественно-экономическая формация характеризуется господством одного какого-либо класса: рабовладельческая — господством рабовладельцев, феодальная — землевладельцев, капиталистическая — капиталистов. Господствующий класс всегда старается представить свои собственные интересы как интересы всего общества и всегда выступает от его имени. «Мысли господствующего класса являются, — писал Маркс, — в каждую эпоху господствующими мыслями. Это значит, что тот класс, который представляет собой господствующую материальную силу общества, есть в то же время и его господствующая духовная сила»¹.

Понимание классовой структуры антагонистического общества, места и роли классов в системе общественного производства проливает свет на то, кому нужен и кто заинтересован в насаждении иррационализма в обществе, какая социальная сила стоит за функционирующим социально-обусловленным фильтром. Господствующий класс, выступающий от имени общества, в целях сохранения и упрочения своего

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс, Соч., т. 3, стр. 45.

господства и удовлетворения своих интересов вынужден прибегать не только к открытому насилию, но и к специфическим средствам, которые помогли бы ему дезориентировать как политически, так и психологически противостоящие ему классы и общественные группировки. «Класс, имеющий в своем распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства, и в силу этого мысли тех, у кого нет средств для духовного производства, оказываются в общем подчиненными господствующему классу... Индивиды, составляющие господствующий класс... регулируют производство и распределение мыслей своего времени...»¹. Имея в своих руках все средства духовной культуры, используя систему социальных запретов, господствующий класс стремится сформировать такой социально-психологический тип человека, который бы без всяких трений адаптировался к его требованиям и безоговорочно без всяких раздумий принимал статус-кво того или иного социального порядка.

Таким образом, тайна «социально-бессознательного» сокрыта не в глубинах психики отдельного индивида, не в экзистенциальном противоречии, а в объективных законах развития общественной жизни людей.

В том, что Фромм неверно истолковал понимание Марксом содержания «неосознаваемых исторических сил», — одна сторона дела. Другая — в том, что он, руководствуясь фрейдистскими установками, гипертрофируя роль бессознательного в человеческой истории, так и не смог правильно определить место и роль сознательного и бессознательного начала в исторической деятельности людей.

Марксизм всегда исходил и исходит из признания того, что специфика проявления законов общественного развития выражается в поступках и действиях людей, наделенных сознанием, ставящих в своей исторической деятельности определенные цели и стремящихся к их достижению. «В истории общества, — писал Энгельс, — действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определенным целям. Здесь ничто не делается без сознательного намерения, без желаемой цели»².

Марксизм показал, что в классово-антагонистических формациях объективные условия развития производства постепенно толкают и приводят угнетенный класс к осознанию им своего значения и своей роли в историческом процессе и как бы господствующий класс с помощью социально-обусловленного фильтра и других средств не подавлял осознания этим классом потребностей и целей его исторической деятельности,

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 46.

² К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 306.

все равно рано или поздно это происходит. Но прежде чем прийти к сознательной исторической деятельности по преобразованию социальной действительности в соответствии с требованиями ее прогрессивного развития и со своими собственными интересами, угнетенный класс вынужден проходить очень сложный и трудный путь стихийной борьбы.

Таким образом, согласно марксизму диалектика соотношения бессознательного и сознательного начал в социально-исторической деятельности людей такова, что первое всегда уступает место второму и в конечном счете последнее определяет социально-преобразующую деятельность людей, поступательный ход истории.

Подчеркивание определяющей роли сознания в соотношении сознательного и бессознательного начал в человеческой деятельности является важнейшим методологическим положением марксизма и в корне противоположно как фрейдистскому, так и неофрейдистскому культу бессознательного,

СОЦИАЛЬНЫЙ КРИТИЦИЗМ

Рассматривая характер взаимодействия человеческой природы с культурой на определенном конкретно-историческом материале, Фромм применяет основные положения своей теории к анализу капиталистического общества и рисует впечатляющую и мрачную картину положения человека.

Тщательно анализируя условия человеческого существования в современном капиталистическом обществе, Фромм старается показать их несовместимость с гуманистическими требованиями человеческой природы.

Свою социально-философскую теорию, в центре которой находится концепция человеческой природы, он часто называет теорией «нормативного гуманизма». По его мнению, знание потребностей человеческой природы и истинных условий их реализации позволяет точно судить, каким должен быть человек и то общество, в котором реализуется его природная сущность. Именно поэтому свою концепцию человеческой природы он рассматривает в качестве такого универсального критерия, который позволяет оценивать с точки зрения «нормы» и «патологии» как отдельного человека, так и в целом все общество. Он твердо убежден в том, что общество, которое препятствует реализации потребностей человеческой природы, является патологичным, больным и неизбежно порождает «невротическую», отчужденную от своей сущности личность.

Обращая свой взор к современной американской действительности и фиксируя конфликт между потребностями че-

ловеческой природы и капиталистической структурой общества, констатируя наличие «тотального отчуждения», которое «пронизывает отношения человека к вещам, которые он потребляет, к государству, к другому человеку и к самому себе»¹, Фромм вынужден поставить беспощадно обличительный диагноз ее болезни — «социальная патология», «шизоидное самостчуждение».

Понятие «отчуждения» явилось для Фромма своеобразным методологическим средством, используя который, он анализирует и описывает социальный характер человека современного капиталистического общества. Следует отметить, что обращение Фромма к этому понятию и сам факт использования его при анализе психологических феноменов являются несомненным результатом влияния марксизма. Основание для понимания проблемы отчуждения, указывает сам Фромм, было заложено Гегелем и Марксом, в особенности марксистскими концепциями «фетишизма товаров» и «отчужденного труда»². Но и здесь, так и не сумев добраться до сути марксистского понимания сущности отчуждения как политико-экономического феномена, он остается верен своим методологическим установкам. Психологизируя и слишком расширительно трактуя понятие «отчуждения», Фромм отрывает его от реальной земной основы и превращает в некую экзистенциальную характеристику мироощущения человека вообще.

Под отчуждением он понимает такую специфическую «форму ощущения, при которой личность ощущает себя чуждой. Она отчуждена не только от себя и от своих собственных действий, но действия личности и их последствия становятся ее хозяевами, которым она подчиняется или может даже поклоняться. Отчужденная личность теряет контакт с собой, так же как с любой другой личностью»³.

В буржуазном обществе человек поклоняется продуктам своих собственных рук, лидерам, которых он сам продвигает и создает, так как будто бы все это есть нечто высшее по сравнению с ним, а не созданное им самим. В процессе этого всеобщего идолопоклонничества вещам, символам постепенно сам человек неизбежно превращается в вещь. «Вещи не имеют самости, и именно поэтому, — утверждает Фромм, — люди, которые превратились в вещи, не могут также ее иметь»⁴. Вся экономическая система капитализма зиждется на рынке, который выступает в качестве главного регулятора и распорядителя всей жизни. Все продается и покупается

¹ E. Fromm. *The Sane Society*, p. 124.

² См. E. Fromm. *Marx's Concept of Man*, pp. 43—58.

³ E. Fromm. *The Sane Society*, p. 120.

⁴ *Ibid.*, p. 143.

ся, не исключая и человеческих отношений, которые, по мнению Фромма, в капиталистическом обществе насквозь пропитываются мотивами купли и продажи. Человек, вся жизнь которого сосредоточивается на производстве, продаже и потреблении товаров, сам превращается в товар. На рынке человеческих отношений человек предстает как совокупность каких-то вещных качеств, которые он стремится выгоднее для себя продать. Отношение человека к жизни становится безразличным, поверхностным, чисто механическим, отношение к другим людям рассудочно-абстрактным. Постепенно с процессом централизации и концентрации капитала, с ростом числа крупных предприятий и разорением мелких, по мере того, как частная собственность на капитал, вложенный в них, отделяется от функции управления ими, во всех звеньях социальной системы все более и более увеличивается роль различных бюрократических методов управления. Индустриальные гиганты управляются профессиональной бюрократией, интересующейся главным образом тем, чтобы все было гладко и слаженно в функционировании этой машины. Вкусы людей искусственно подгоняются и планируются для целей массового потребления. Рассудок и характер человека стандартизируются. В огромных городах людьми манипулируют как вещами. И те, кто управляет, и те, кем управляют, превращаются в вещи и подчиняются законам обращения вещей. Человек в таком обществе «ощущает себя не активным носителем своих собственных способностей и богатств, а обедненной «вещью», чувствует себя зависимым от сил, которые вне его и на которые он проецирует свою жизненную сущность»¹. Он становится пленником тех самых экономических и политических условий, которые были им же созданы. Постоянное чувство страха, бессилия, тревоги, неуверенности, вины пропитывает жизнь человека в условиях капитализма. «Если главной проблемой XIX столетия была проблема «Бог умер», то в XX веке, — считает Фромм, — таковой является «Человек умер»².

Вот в общих чертах та безотрадная картина и тот вывод, к которому приходит Фромм, анализируя современное капиталистическое общество.

Будучи глубоко убежден, что общество создает такой тип «социального характера», в котором оно нуждается, Фромм ставит перед собой вопрос: в какого же рода людях нуждается современное бюрократизированное капиталистическое общество? И сам же отвечает: «Оно нуждается в людях, которые без трений сотрудничают в больших группах, которые жаждут погреться все больше и больше, чьи вкусы стан-

¹ E. Fromm. The Sane Society, p. 124.

² E. Fromm. The Dogma of Christ, p. 74.

дартизированы, так что их легко можно предсказать и легко оказывать на них влияние. Оно нуждается в людях, которые считают себя свободными и независимыми и в то же время охотно готовы подчиняться, делать то, чего от них ждут, быть хорошо притертыми деталями социальной машины, в людях, которыми можно руководить без принуждения, вести без лидеров, подталкивать на действия без всякой цели, кроме одной: действовать, функционировать, идти вперед»¹. Современному капиталистическому обществу удалось создать такой тип личности, в котором оно нуждается, с горьким сожалением заключает Фромм. Это — «человек организации» (organization man), «человек-автомат» (automaton man), «человек потребитель» (homo consumens). Это есть отчужденный человек.

Всеобщее отчуждение, пронизывающее всю внутреннюю жизнь современного капиталистического общества, по мнению Фромма, есть свидетельство его антигуманной сущности, патогеничности условий человеческого существования.

А так как феномен отчуждения связывается Фроммом с фактом отрицания «продуктивности» человека, отрицания «богатства его собственных потенций»², отрицания сущности человеческой природы, то естественно, констатируя несовместимость принципов, лежащих в основе капиталистического общества и человеческой природы, он приходит к довольно радикальному выводу о том, что с гуманистической точки зрения капиталистическое общество утрачивает какое-либо разумное основание для своего существования. Не может быть «нормальным», «психически здоровым» общество, которое препятствует реализации истинно гуманных потенций человеческой природы, которое порождает у человека «страх перед свободой» быть самим собой.

При анализе капиталистического общества концепция человеческой природы Фромма предстает в своем новом качестве. Человеческая природа, оказывается, для него является не только движущей силой и целью человеческой истории, но еще и тем нормативным критерием, который позволяет ему оценивать характер существующей социальной реальности и определять меру ее соответствия потребностям человеческой природы. Фромм никак не может представить, что внутри самого общества, в котором, с его точки зрения, «нечеловеческий» способ удовлетворения человеческих потребностей возведен в систему социальной практики, можно найти критерий, позволяющий оценивать и судить это общество. Ему кажется, что единственно объективным может быть

¹ Э. Фромм. Наш образ жизни делает нас несчастными. — «Литературная газета», 1964, 24 октября.

² E. Fromm, Marx's Concept of Man, N. Y., 1961, pp. 43—44.

только такой критерий, который находится вне этого общества, вообще по ту сторону социальной реальности. Именно для этого Фромм «открывает» особую надисторическую сферу человеческого существования, некий универсум в виде «человеческой ситуации» и конструирует на его основе свою абстрактную нормативную модель человеческой природы.

В отличие от неофрейдизма марксизм исходит из того, что оценки, которые можно давать историческому развитию, «определяются не произвольно избранной точкой зрения теоретика, а законами, логикой, существом самого социального процесса. Чтобы раскрыть качество социально-исторических процессов, имеющих место в определенном обществе, следует оценить их таким критерием, который почерпнут из их внутренней логики развития.

Утверждение Фромма о том, что современный человек капиталистического общества — «человек организации» не есть Человек, «является только самым универсальным, всеобъемлющим в сфере абстракции выражением фактически существующего универсального противоречия между отношениями и потребностями людей»¹.

Если при оценке общества Фромм прикладывает к нему внешнюю, чуждую ему, сверхчеловеческую мерку и имеет в виду абстрактно-гуманистические проблемы человечества, то марксизм оценивает степень прогрессивного развития общества его же собственной внутренней меркой и имеет в виду конкретные, современные проблемы общественной жизни человека. Марксизм оценивает данное общество не с точки зрения этически-абсолютных потребностей абстрактной человеческой природы вообще, а с точки зрения тенденций его внутреннего развития — исторической необходимости, с точки зрения назревших потребностей конкретно-исторического человека.

Таким образом, критерий-оценки социальной реальности задается теми проблемами, потребностями, которые назвали исторически. Человек начинает критически относиться к существующей действительности тогда, когда он сознательно или бессознательно чувствует, как обострились социальные противоречия, требующие своего разрешения.

Гениальность Маркса состояла в том, что он вместо спекулятивных рассуждений о человеке вообще поставил перед собой задачу анализа деятельности конкретно-исторического человека, деятельности реальных общественных группировок, классов и раскрыл действительную диалектику социального процесса.

Подвергая с абстрактно-гуманистических позиций обличительной критике капиталистическое общество и объявив его

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 3, стр. 431.

в целом «больным», Фромм по сути дела свел на нет разницу между нормой и патологией. «Явления, которые мы наблюдаем в невротической личности, — признает сам Фромм, — в принципе не отличаются от тех, которые мы находим в нормальной»¹. Все это лишний раз свидетельствует о его приверженности традициям ортодоксального фрейдизма. Невротическая деятельность отождествляется им с нормой в силу всеобщности ее распространения в капиталистическом обществе. Если невроз является результатом конфликта между человеческими внутренними потенциями и теми внешними социальными силами, которые препятствуют их развитию и реализации, то почему же нельзя назвать невротиками тех индивидов в современном американском обществе, которые не имеют идентичности и страдают отсутствием продуктивности? Да по той простой причине, говорит Фромм, что мы имеем дело с «патологической нормальностью», с «социально-санкционированным дефектом». «Наши высокие проценты алкоголизма, самоубийства и разводов, а также рост преступности среди подростков, засилие гангстеризма, убийство и равнодушие к жизни являются, — считает он, — характерными симптомами нашей «патологической нормальности»². Каждый индивид в своей неспособности достигнуть зрелости, спонтанности и самовыражения ничем не отличается от других, разделяя такую судьбу со всеми остальными членами данного общества. Капиталистическое общество спускает индивидам такие нормативные образцы поведения, следование которым дает им возможность «жить с дефектом, не становясь больными»³. По мнению Фромма, сама неспособность индивида раскрыть богатство своих внутренних потенций возводится обществом в ранг поощряемого социального образца. Трагизм положения человека в современном капиталистическом обществе, по глубокому убеждению Фромма, заключается в том, что он, будучи по своему поведению невротиком, не может понять этого в силу того, что его поведение — это всеобщая «норма» для данного общества, и в силу того, что он не осознает внутренние скрытых в нем действительных потребностей своей природной сущности.

Антропологический психологизм в подходе к проблеме человека, абсолютизация патологических феноменов приводят его к тому, что он не видит различия в психологии и поведении различных общественных групп, классов капиталистического общества. Как капиталисты, так и рабочие, по его мнению, все являются «больными». За общей картиной де-

¹ E. Fromm. *Escape from Freedom*, p. 138.

² Э. Фромм. Наш образ жизни делает нас несчастными. — «Литературная газета». 1964, 24 октября.

³ E. Fromm. *The Sane Society*, p. 16.

градации личности в условиях современной капиталистической действительности. Фромм не сумел разглядеть четко выраженной борьбы пролетариата против этих условий. Он не видит того, как в ходе этой борьбы рабочие постепенно, осознавая конкретно-исторические потребности своего класса, превращаются в настоящих революционеров, людей с продуктивной ориентацией, стремящихся изменить существующее положение вещей к лучшему. Фромм не видит того, что в ходе реальной практической борьбы с поработавшими и обезличивающими капиталистическими порядками пролетариат вырабатывает в себе новые черты социального характера, воплощающие действенное гуманистическое начало.

Глубочайшей ошибкой Фромма является то, что всеобщность отчуждения в капиталистическом обществе он рассматривает в качестве достаточного основания для трактовки его как какого-то надисторического экзистенциального измерения человеческого существования. В противоположность Марксу, который видел причины отчуждения в конкретных социально-экономических условиях, в которых человек действует и производит, Фромм усмотрел их в антропологическом противоречии человека с природой, в экзистенциальных условиях человеческого существования.

Очень метко и точно описывая с помощью категории отчуждения субъективно-психологическую сторону мироощущения человека современного капиталистического общества, Фромм вместе с тем не может вскрыть настоящие причины, вызывающие его. Отчуждение для него это некая «естественная», «природная» характеристика человеческого бытия. По его мнению, отчуждение появляется не на какой-то определенной ступени развития человеческого общества, а существует с самого начала его возникновения. В тот момент, когда человек разрывает свои естественные связи с природой, «он и природа становятся врагами, примирение которых возможно только тогда, когда человек присвоит свою сущность»¹.

В описании всеобщего, метафизического трагизма человеческого существования Фромм очень близок к экзистенциализму. В этом нет ничего удивительного, так как в центре внимания и неотрейдиизма, и экзистенциализма «одно и то же: личная эмоциональная тревога, чувство вины и отчаяния современного человека... Поэтому не случайно в то время, как экзистенциалисты заняты приспособлением психоаналитического метода к своим нуждам, многие психоаналитики в то же время обращаются к экзистенциализму, пытаются дать предмету более широкую основу, чем Фрейд»². Как неотрейдиизм, так и экзистенциализм ярко выражают мировоззрение

¹ E. Fromm. You shall be as Gods. N. Y., 1969, p. 70.

² H. K. Wells. The Failure of Psychoanalysis. N. Y., 1963, p. 192.

той части западной мелкобуржуазной интеллигенции, которая потеряла веру в традиционные ценности буржуазного общества.

Социальный критицизм Фромма, который вырастает на его философской основе, являясь определенной формой отражения в рамках буржуазного мировоззрения тотальных процессов дегуманизации человека, действительно имеющих место в капиталистическом обществе, наглядно показывает иллюзии и заблуждения мелкого буржуа насчет источников, порождающих социальное зло, равно как и его беспомощность в отыскании правильных и эффективных средств его ликвидации.

ИСТОРИЧЕСКИЙ УТОПИЗМ

Рассматривая проблему взаимоотношений человека и общества, весь исторический процесс не иначе как через призму противоречия между системой потребностей человеческой природы и возможностью ее реализации в определенных социальных условиях, оценивая в этом свете капиталистическое общество и объявляя его «патологичным», Фромм единственный выход из существующей ныне ситуации всеобщего отчуждения в капиталистическом обществе видит в создании психически здорового общества, которое соответствовало бы потребностям человека, тем потребностям, которые возникают из экзистенциальных условий его существования.

«Единственно конструктивным решением (проблемы тотального отчуждения при капитализме. — В. И.), — убежден Фромм, — является Социализм»¹, который как раз выражает собой идеал психически здорового общества. Поскольку все капиталистическое общество является больным, постольку, по его мнению, к нему можно и нужно применить те же самые терапевтические средства, которые применяются при лечении отдельного больного индивида. Он полагает, что капиталистическое общество может быть изменено и превращено в психически здоровое общество с помощью терапии, изменения психики каждого из составляющих его индивидов. Для этого необходимо, как он считает, не затрагивая основу основ капитализма — частную собственность на средства производства, заняться моральным перевоспитанием человека с тем, чтобы заменить «рыночную ориентацию» его поведения на «продуктивную». Отчуждение, по его мнению, исчезнет тотчас же, как только человек осознает внутренние ценности своей природы и будет действовать согласно им. Смысл те-

¹ E. Fromm. The Sane Society, p. 277.



рапии в моральном просвещении человека, в пробуждении его «гуманистической совести». Чтобы излечить капиталистическое общество, необходимо, полагает Фромм, шире пропагандировать идеи «гуманистического психоанализа», идеи неофрейдистской философии «нормативного гуманизма». По мере того как люди под воздействием этой пропаганды будут приходить к осознанию потребностей своей природы, по мере того как у них начнет развиваться стремление к реализации своих внутренних потенций, капиталистическое общество, верит он, постепенно будет превращаться в социалистическое общество.

Универсализация патологических феноменов в капиталистическом обществе не позволила Фромму разобраться в положении пролетариата внутри этого общества, который, являясь наиболее отчужденным классом, в то же время представляет потенциально самую революционную социальную силу. Это привело его к тому, что единственной реальной «исторической» силой, способной изменить «больное» капиталистическое общество и превратить его в «психически здоровое» социалистическое, ему представляются психоаналитики, вооруженные его теорией «гуманистического психоанализа». Таким образом, для Фромма «ключ к будущему человеку, — как правильно замечает Г. Уэллс, — индивидуально и коллективно лежит, следовательно, в терапии психического колебания и находится в руках у психоаналитика. Психоаналитик рассматривается как главная решающая сила при переходе к социализму»¹.

Утопизм позиции Фромма в вопросах ликвидации отчуждения при капитализме, изменении этого общества и превращении его в социалистическое очень четко просматривается не только тогда, когда он ставит и обсуждает их в общем плане с психологической точки зрения, но и тогда, когда он пытается решить их с социологической точки зрения.

Рисуя удручающую картину обесценения и деперсонализации человека в капиталистическом обществе, Фромм не ограничивается только требованием «критиковать его социальные условия»², которые порождают специфические для него формы отчуждения, но и заявляет о том, что «необходимы важные и радикальные изменения во всей социальной структуре»³. Он считает, что «...для того, чтобы преодолеть психологический факт отчуждения, необходимо думать об экономических и политических изменениях»⁴, что нужна «фундаментальная реорганизация нашей экономической и социальной системы в направлении освобождения человека

¹ H. K. Wells. The Failure of Psychoanalysis, p. 134.

² E. Fromm. The Art of Loving, p. 94.

³ Ibid., p. 95.

⁴ E. Fromm. The Dogma of Christ, p. 75.

от того, чтобы он использовался как средство для каких-то целей внешних и чуждых ему самому, и создание такого социального порядка, в котором бы чувство человеческой солидарности, разум и продуктивность получили свое развитие»¹. Но этот на первый взгляд принципиальный радикализм Фромма оказывается на деле радикализмом либерально-буржуазного толка. Игнорируя материалистическую методологию и классовый принцип исследования социальных явлений, Фромм наивно верит в то, что отчуждение может быть ликвидировано без изменения характера капиталистических производственных отношений. Ратуя за изменение капиталистической системы, он имеет в виду не способ производства, а форму современного индустриализма. Под социальной структурой общества он подразумевает «форму индустриальной организации». Поэтому его требование радикального изменения социальной структуры нацелено не на капиталистические производственные отношения, а на изменение лишь формы организации производства. Выступая принципиально против «социализации средств производства», он предлагает перестроить американскую капиталистическую «социальную систему из бюрократически управляемого индустриализма, при котором максимум производства и потребления являются самоцелью... в гуманистический индустриализм, при котором все социальное устройство подчинено целям полного развития человека и всех его способностей, в том числе способностей любить и мыслить»².

Наивная вера Фромма в мирную трансформацию капитализма, активная пропаганда идеи постепенного вращивания капитализма в социализм без коренного революционного изменения производственных отношений являет собой образчик своеобразной довольно опасной буржуазной апологетики, которая, облеченная в наукообразную форму, способна социально дезориентировать массы трудящихся.

Будучи знаком с Советским Союзом лишь по наслышке и черпая представления о нем из тех буржуазных писаний, в которых буржуазные идеологи стараются дать заведомо искаженную правду о первой стране социализма, Фромм, не вникая в существо дела, отождествляет Советский Союз с капиталистическими странами. Полагая, что «принцип и форма организации производства у них одна и та же»³, он обнаруживает непонимание социально-экономической сущности двух качественно противоположных социальных систем. Хочет этого Фромм или не хочет, но политический, чисто идео-

¹ E. Fromm. *The Sane Society*, p. 277.

² Э. Фромм. Наш образ жизни делает нас несчастными. — «Литературная газета», 1964, 24 октября.

³ E. Fromm, *Beyond the Chains of Illusion*, p. 116.

логический смысл подобных теоретических рассуждений на руку тем буржуазным идеологам-антикоммунистам, которые, пропагандируя идеи так называемого «единого индустриального общества», пытаются сбить с толку трудящиеся массы и дискредитировать в их глазах идеи коммунизма. Фромм разделяет очень популярную среди буржуазных ученых иллюзию, согласно которой современное общество вступило в такую стадию индустриального развития, когда будто бы совсем неважно, кому принадлежат средства производства, что в настоящее время не форма собственности определяет характер и тип социальной системы, а то, кто и как распоряжается этими средствами и какова при этом организация производства.

Незнание существа тех социальных процессов и изменений, которые произошли и происходят в Советском Союзе и в других странах социализма, приводит его к тому, что он в противовес марксистскому понятию социализма выдвигает свой идеал «коммунитарного», «демократического», «гуманистического» социализма. Фромм мечтает об организации общества по принципу небольших децентрализованных социальных образований, функцию управления в которых выполняют все их члены. Под «гуманистическим коммунитарным социализмом» им мыслится такая «индустриальная организация, в которой каждый трудящийся должен стать активным и ответственным членом, в которой работа будет увлекательной и осмысленной, в которой капитал не будет использовать труд, а, наоборот, труд будет использовать «капитал»¹. Для перехода от капитализма к такому типу социализма, по его мнению, необходимо «не владение средствами производства, а участие в управлении и в решении вопросов»².

Сосредоточивая свое внимание на анализе «конкретной функции человека в трудовом процессе» и считая понятие собственности чем-то абстрактным, Фромм полагает, что рабочему безразлично, кто является владельцем предприятия — народ или капиталист. Для него, неоднократно подчеркивает Фромм, имеет значение лишь организация работы и условия труда. Поэтому не случайно «центральной проблемой социализма, — по его мнению, — является изменение рабочей ситуации»³, «трансформация работы», а не изменение характера производственных отношений. Марксистской программе социалистической революции он противопоставляет мелкобуржуазную по своему характеру программу «менеджеральной революции», которая «должна децентрализовать работу и государство таким образом, чтобы дать им человеческие пропорции и... позволить централизацию лишь в той мере, в

¹ E. Fromm. *The Sane Society*, p. 284.

² *Ibid.*, p. 361.

³ E. Fromm. *The Sane Society*, p. 331.

Коей это необходимо для требований промышленности»¹, которая должна преобразовать характер работы, изменить условия труда рабочего и установить всеобщее «соучастие в управлении» производством. Но Фромм сам не знает, а поэтому ничего не говорит о том, как капиталист допустит вмешательство и участие «в управлении и решении вопросов» деятельности предприятия, которое не является собственностью данного рабочего. Единственное что ему остается делать, так это утешать себя тем, что «новые формы для такого участия могут быть найдены»². Что касается понятия «человеческих пропорций», то оно слишком абстрактно.

Для построения коммунитарного социализма, считает он, необходимы изменения не только в экономической сфере человеческой жизни, о которых шла речь выше, но и в политической, и в культурной. «В политической сфере, — говорит он, — необходимо возвратиться к народным городским собраниям, создать тысячи небольших по своему числу групп, которые хорошо информированы, имеют возможность обсуждать, чьи решения интегрируются новой «народной палатой»; культурный ренессанс должен соединить в себе работу по просвещению молодежи и взрослых с новой системой пропаганды доступного искусства и секулярных ритуалов среди всей нации»³.

Отвергая революционное преобразование капиталистических производственных отношений, Фромм признает только «интегральную революцию в идеях и сердцах»⁴, «революцию наших сердец, которая не требует какой-то особой мудрости, а лишь новой серьезности и сосредоточенности»⁵ в познании сущности человеческой природы. Он верит в духовное перевоплощение личности, рефлектирующей в себя.

Вот та правосоциалистическая в своей сущности социальная программа переделки капитализма, которая венчает собой громоздкое сооружение чисто умозрительных, оторванных от жизни, конструкций неофрейдистской социальной философии. Способы преодоления социальных противоречий капиталистического общества, предлагаемые Фроммом, слишком расплывчаты и отвлечены и бесконечно далеки от того, чтобы дать действительное решение реальным и жгучим проблемам современности.

Отдавая должное социальной критике Фроммом современного капиталистического общества, в то же время нельзя не отметить бесплодность и утопичность его теоретических рассуждений о самом идеале «коммунитарного» социализма,

¹ E. Fromm. The Dogma of Christ, p. 75.

² E. Fromm. The Sane Society, p. 361.

³ Ibid., p. 361.

⁴ Ibid., p. 252.

⁵ Ibid., p. 344.

путях и средствах его достижения. Не имея никакого реального представления о действительных движущих силах и законах превращения капитализма в социализм, Фромм строит такую программу социальных изменений, которая является не только ошибочной, но и глубоко реакционной.

Если в условиях неразвитой классовой борьбы прошлого столетия, когда еще не существовало теории, научно объясняющей законы функционирования и изменения социальных систем, абстрактно-гуманистические, утопические идеи социализма имели определенное прогрессивное значение, то в настоящее время в условиях острой классовой борьбы, когда существует проверенная самой жизнью марксистская теория научного социализма, подобные идеи имеют отрицательное значение.

Вредность неотрейдицистской теории «гуманистического демократического социализма» состоит не только в том, что она неправильно освещает пути переустройства капиталистического общества и рисует утопичную картину постепенного вранствия капитализма в социализм, но главное в том, что в своих притязаниях быть единственно верной теорией социализма она открыто и резко противопоставляет себя марксистско-ленинской теории.

* *
*

Мелкобуржуазному мировоззрению Фромма присущи глубокие и непримиримые противоречия. С одной стороны, беспощадная социальная критика, страстное желание искоренить и уничтожить все зло, порождаемое капиталистическим обществом, с другой — бесплодное морализаторство и утопизм в предсказании путей и средств ликвидации этого зла, пренебрежение к революционно-практическому опыту социального развития, обобщенному и закрепленному в марксистско-ленинской теории, и наконец, прямая попытка с помощью абстрактно-гуманистических рассуждений выхолостить революционную суть марксизма.

Социальная философия Фромма не способна вскрыть подлинные пути революционного изменения общественной действительности, а в своих прогнозах по поводу исторических перспектив развития общества ведет к дезориентации широких трудящихся масс по отношению к действительным целям и задачам современной борьбы с капитализмом.

Только марксизм, органически связывая идею гуманизма с идеей классовой борьбы пролетариата, социалистической революции, строительства коммунистического общества, дает действительно научную основу, как для постижения самых сложных явлений общественной жизни, так и для руководства исторической деятельностью человека по преобразованию мира.

9 коп.

Индекс 70065

