

---

---

К. Н. ЛЮБУТИН, А. А. КОРЯКОВЦЕВ

## ГУМАНИСТИЧЕСКИЙ ПСИХОАНАЛИЗ Э. ФРОММА В КОНТЕКСТЕ КОНЦЕПЦИИ САМООТЧУЖДЕНИЯ К. МАРКСА

Философская антропология классического марксизма является новой парадигмой в понимании человеческой природы. Она преодолевает ограниченность «вульгарного материализма», а с другой стороны, отрицает, что специфику человека образует что-то противостоящее ему, сверхъестественное.

Одним из ключевых понятий философской антропологии К. Маркса является понятие «самоотчуждение». Оно впервые появляется у него в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» после анализа отношения «рабочего к продукту труда как к предмету чуждому и над ним властвующему». В этом состоит одна сторона отчуждения. Другая его сторона – «отношение рабочего к его собственной деятельности как к чему-то чуждому». «Это и есть самоотчуждение, тогда как выше шла речь об отчуждении вещи»<sup>1</sup>.

В принципе, уже здесь, на страницах этих рукописей, общественная действительность «берется» К. Марксом как «чувственно-человеческая деятельность, как практика», «субъективно»<sup>2</sup>. Уже здесь субстанция человеческой жизни, способ человеческого бытия для него есть деятельность (он проговаривает эту мысль в том же абзаце). Теория деятельности и теория отчуждения слиты у него в одно целое. Поэтому естественно, что описываемое им социальное отчуждение для него и быть не может чем-то иным, кроме как самоотчуждением человека, порождающим все иные формы его отчуждения: «...собственность, капитал, деньги, наемный труд и тому

---

<sup>1</sup> Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Собр. соч. – Т. 42. – С. 91.

<sup>2</sup> Маркс, К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс, Ф. Энгельс // Собр. соч. – Т. 42. – С. 261.

подобное представляют собой далеко не призраки воображения, а весьма практические, весьма конкретные продукты самоотчуждения рабочих»...<sup>3</sup>

Мы не будем ни анализировать категорию самоотчуждения, ни исследовать, какую роль она играет в учении К. Маркса вообще. Мы лишь рассмотрим психологические аспекты самоотчуждения, используя психоаналитическое учение Э. Фромма, предварительно выяснив, как оно проявляло себя на самых ранних этапах человеческой истории.

Покинувший «Эдем» животных инстинктов человек на первый взгляд оказался в положении Адама. Он изгоняется из природной среды так же, как и библейский первочеловек, получая взамен свой «антирай» – «антиприроду» – *труд*, в котором все наоборот, в котором человек, обретая себя, только мучается от этого. Но аналогии с библейской легендой на этом заканчиваются. Все дело в том, что реальный, исторический человек – не только объект творения и последующего отчуждения-изгнания, как библейский Адам. Он является и субъектом своего существования, следовательно, и субъектом своего собственного отчуждения: он *самоотчуждается* в труде.

*Труд* создал человека, но суть дела заключается в том, что человека «создал» именно *отчужденный труд*. Человек был именно «создан» своим собственным трудом как будто стоящей над ним сверхъестественной силой, богом. Акт творения в обоих случаях – это акт *насилия* над человеком, поскольку протекал помимо его сознательной воли. Здесь не человек господствовал над творимым миром, а, напротив, творимый мир господствовал над ним как случайный и стихийно развивающийся мир. В этом смысле человек действительно «заброшен в бытие» (М. Хайдеггер). Точно так же младенец рождается на свет, не дав на это согласия. Проточеловеческое существо, лишённое инстинктивной детерминации, было *вынуждено* заниматься деятельностью, преобразующей природу, сотрудничая с подобными ему существами, и превращаться в *Homo sapiens*'а. Иначе ему грозила гибель.

---

<sup>3</sup> Маркс, К., Энгельс, Ф. Святое семейство / К. Маркс, Ф. Энгельс // Собр. соч. – Т. 2. – С. 58.

Именно в этой принудительности – источник энергии антропогенеза, а не в каких-то силах, внешних для природы и для самого формирующегося человека. Труд, являющийся «по своей сути... несвободной, нечеловеческой, необщественной деятельностью»<sup>4</sup>, в процессе антропогенеза оказывался *самой* человеческой, *самой* общественной деятельностью. Животное сливается со своими потребностями: оно не делает того, чего не хочет. Иное дело – человек. Утрата инстинктивной детерминации в ее тотальности создает возможность несовпадения потребности и практической деятельности, возможность *отчужденного труда, труда-средства*, возможность очеловечивания, невзирая на то, осознает ли потребность в себе сам человеческий индивид. В эпоху непосредственной близости с животным миром данная ситуация отличала его от животного, а усложнение форм зависимости от труда (они же – формы разделения труда) увеличивало разрыв между ними.

Иначе говоря, человек стал человеком независимо от своего (и уж тем более чужого) сознания. Информация, которая содержит в себе программу деятельности, сперва фиксировалась в психике человека только *бессознательно*. Если уж дотошно разбираться, что «было вначале» человеческой истории, то это – не феномены сознания и культуры, а комплекс бессознательных мотивов и установок, побуждающих заниматься *трудом-средством*, то есть тем, чем человеку заниматься не хотелось бы. В этом комплексе заключается психологическая предпосылка сознательного целеполагания, складывающегося в ходе трудового процесса. Выходит, *внешняя необходимость* – «нужда», «внешняя целесообразность» (К. Маркс), этот кнут антропогенеза – пребывает не только вовне, но и внутри человека. Она представлена не только внешней природой, но и человеческой сущностью, человеку еще чуждой, не познанной, не осознанной и не освоенной им в ее целостности, существующей в отрыве от него как совокупность его собственных неудовлетворенных потребностей и как совокупность форм деятельности, не ставших потребностью.

Из этого вытекает, что вся история человека, не выходящая за рамки *отчуждения, отчужденного труда, общественно-экономи-*

---

<sup>4</sup> Маркс, К. О книге Листа «Национальная система политической экономии» / К. Маркс, Ф. Энгельс // Собр. соч. – Т. 42. – С. 242.

ческой формации, включая первобытную и докапиталистическую эпохи, есть история человеческого бессознательного или бессознательная история по преимуществу. Социальные процессы здесь разворачиваются так, что цели участвующих в них индивидов хронически не совпадают с результатами их вроде бы сознательной деятельности. Воздвигаемый в условиях классового общества храм разума и культуры способен только отбросить еще более длинную тень неразумия и варварства. Разум здесь в лучшем случае может быть только фрагментарным, операционным разумом. Перефразируя В. И. Ленина, можно сказать, что в эту эпоху человечество страдает не столько от избытка разума, сколько от его недостатка<sup>5</sup>.

В этих констатациях, собственно, и состоит материалистическое понимание «человеческой предыстории», коль скоро оно означает не элиминирование из исторического процесса индивида, а наоборот, объясняет, каким образом общественные силы, созданные индивидами, становятся чуждыми им, чуждыми вопреки их сознательной, целеполагающей деятельности как их собственные лишённые сознания, овеществленные силы.

Многие современные теоретики отказываются от трудовой теории антропогенеза, поскольку видят в ней выражение экономического редукционизма и подчинение человеческой субъективности овеществленным социальным формам. Однако в ситуации, когда «труд создал человека», пассивность последнего не была абсолютной, если активность не сводить только к *осознанной* активности. Строго говоря, человек создал и создает себя сам в процессе трудовой деятельности под принуждением внешней необходимости. Выражение Ф. Энгельса «труд создал человека» – только метафора, научное содержание которой раскрывается в историческом контексте<sup>6</sup>.

Ситуация утраты биологически заданной программы деятельности в условиях господства внешней необходимости отражается в *архетипах* бессознательного. Эти *архетипы* составляют «коллективное бессознательное» (впервые описанное и при этом мистифи-

---

<sup>5</sup> Вискунов, С. В., Коряковцев, А. А. Бюрократия и религия // Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.koryakovtsev.narod.ru>. Дата доступа: 3.04.2009.

<sup>6</sup> Хрисанфова, Е. Н., Перевозчиков, И. В. Глава 3. Ранние этапы эволюции гоминид. § 3. Трудовая теория Ф. Энгельса. Факторы и критерии гоминизации / Е. Н. Хрисанфова, И. В. Перевозчиков // Антропология: учебник. – 4-е изд. – М.: МГУ, Наука, 2005. – С. 62–71.

цированное К. Г. Юнгом). Они являются общими для всех людей независимо от расовой, национальной и социальной принадлежности постольку, поскольку являются для них общими определенные формы практики. В данных условиях их совокупность отражает зависимость человека от внешней необходимости, от *труда* и как таковое их содержание *обозначено* религиозными верованиями, культурами и фетишизмом. Психологическое обоснование религии, имеющее место у К. Г. Юнга и Э. Фромма, не лишено смысла даже при рациональной постановке вопроса.

Л. Фейербах выводил религию из чувства зависимости человека от природы<sup>7</sup>. Но эта зависимость опосредована трудом. Поэтому под природой в данном случае следует понимать собственные еще не освоенные силы человека, противостоящие ему как природные в виде чуждой деятельности, труда. Это внешняя зависимость человека от себя самого, от своего мира. Таким образом, оказывается, что даже тогда, когда в язычестве обожествляется непосредственно природа, то предметом этого обожествления остается человек. Антропологическое измерение свойственно любой религии, не только христианской.

Эти *архетипы*, как и само «коллективное бессознательное», историчны, коль скоро историчны формы человеческой практики, в том числе и те, что определяют господство внешней необходимости. Бессознательное, опосредствующее ее влияние на человека не абсолютно в своей власти над человеческим сознанием. А поэтому история человека как история его бессознательного может и должна быть *критической*, может и должна быть своего рода *историческим психоанализом*.

«Глубинная психология» лишается мистического покрова и оказывается включенной в историческое знание. Но в одинаковой степени и история обретает новое измерение, становясь по преимуществу *психологической* историей человека. Историк ныне уже не может не быть психологом, подобно тому как в недавнем прошлом он не мог позволить себе не быть сведущим в политэкономии. Точно так же и психологу уже не обойтись без исторических

---

<sup>7</sup> Фейербах, Л. Сущность религии / Л. Фейербах // Избранные философские произведения: в 2 т. – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1955. – Т. II. – С. 421.

знаний, подобно тому как не обойтись химику без знаний о среде, с которой взаимодействует исследуемое вещество.

Подобное понимание дела существует в науке еще со времен З. Фрейда. Но его теория равным образом и способствовала утверждению данной точки зрения, и преграждала путь ее развитию. С одной стороны, он рассматривал психологию как «археологию», связывая человеческую психику с историческим развитием общества («Тотем и табу»). А с другой – ставил человеческое сознание во внеисторическую зависимость от инстинктов, пренебрегая социально-практической опосредованностью их воздействия («По ту сторону принципа наслаждения»). Человек рассматривался им как объект влияния природных сил. Но это противоречило той задаче, которую З. Фрейд ставил перед психоанализом: сделать человека способным к самостоятельному, сознательному и разумному развитию. Классическому психоанализу можно было бы переадресовать тот риторический вопрос, который задал К. Маркс по поводу просвещенческой теории воспитания (перефразировав его): если человек нуждается в психоанализе, то кто подвергнет психоанализу самого психоаналитика?

Дальнейший путь психоаналитической теории пролегал через усвоение учения о социальной природе человека Э. Эриксоном, К. Хорни, Г. Маркузе, Э. Фроммом. Органично соединенный с антропологией К. Маркса, психоанализ дал впечатляющие результаты, обновившие психологическую науку.

Марксово понимание отчуждения как самоотчуждения человека в труде позволяет переосмыслить некоторые положения психоанализа и даже взглянуть на человеческую природу несколько иначе, чем это позволял делать он.

Согласно К. Марксу, целостность социальных отношений заключается отнюдь не в механической сумме, а в их свободном воспроизводстве, при котором одни из них не существуют за счет отрицания других. Отчуждение человека от всей полноты этих связей происходит по причине опосредования человеческой деятельности внешней необходимостью. Следовательно, полная реализация всех человеческих способностей означает исчезновение не абсолютно всех границ и барьеров, а только тех, которые пред-

ставляют собой социально и исторически обусловленное внешнее опосредование человеческих потребностей. Или, иначе говоря, это означает преобразование косвенных связей между людьми в прямые, свободные.

С этой точки зрения несостоятельным представляется учение Э. Фромма о существовании неразрешимых экзистенциальных дихотомий<sup>8</sup>. Их неразрешимость якобы обусловлена тем, что реализация человеческих возможностей ограничена физической смертью. Но ведь связи, которые может устанавливать человек с внешним миром, не являются механическими, способными являть собой некую законченную сумму. Их целостность заключена в их свободном воспроизводстве, в динамике имманентных изменений. Из этого следует, что рассматриваемые Э. Фроммом «системы ориентации и поклонения»<sup>9</sup>, в том числе и религиозного, историчны, а не «экзистенциальны». Точнее, их экзистенциальная обусловленность исторична и социальна.

Американский философ попросту превратил отчуждение в вечное свойство человеческого существования, а самого человека – в объект воздействия неведомых сил.

Трактовка человеческой сущности как *динамической* целостности социальных связей позволяет нам особым образом ответить на вопрос: что движет человеческим существом? Не естественное ли стремление к целостности существования, к нормальному воспроизводству всех потребностей, способностей, отношений? Или можно сказать так, что, собственно, *одно и то же*: что движет человеком, как не стремление к счастью, как не стремление быть собой, наслаждаться своим миром? В этом утверждении мы не выходим за пределы собственно человеческого мира; мы не нуждаемся ни в природе, чтобы поставить ее над человеком, как это сделал З. Фрейд, ни в каких бы то ни было трансцендентальных источниках – боге, космической душе и т. д. Нам достаточно самого факта существования человека. Такая постановка вопроса не выводит нас и за пределы классического марксизма. Скорее наоборот, она означает его адекватное прочтение. Фейербаховское учение о счастье – эвдемо-

---

<sup>8</sup> Фромм, Э. Человек-для-себя. – Минск: Коллегиум, 1992. – С. 47.

<sup>9</sup> Там же. – С. 52.

низм – не было отринуту К. Марксом. Оно было им освоено и истолковано в духе его концепции истории<sup>10</sup>.

Динамическая трактовка человеческой сущности означает, что, с одной стороны, она не сводится к какому-нибудь характерному свойству изолированного индивида. А с другой стороны, это означает, что сила, движущая индивидом, не сводится к одной или нескольким его потребностям или одному или нескольким его влечениям. Терапевтическое значение этого тезиса состоит в том, что, занимаясь разрешением психических конфликтов, психоаналитику следует не навязывать пациенту догматическое мнение о процессах, происходящих в его душе, а каждый раз заново исследовать, на каких конкретно потребностях сконцентрировано его бессознательное и сознание, порождая болезненный комплекс.

Стремление к целостности бытия, к счастью – назовем его вслед за Л. Фейербахом *эвдемоническим* стремлением, – может проявляться по-разному в ту или иную эпоху. Например, в первобытную эру это стремление, скорее всего, не выходило за рамки физического выживания в борьбе с дикой природой, что, сопряженное с внешней необходимостью трудиться, и обусловило антропогенез. В дальнейшем оно усложняется, в условиях господства жестких классовых структур и форм разделения труда его содержание во многом отражало то место, которое в них занимает конкретный индивид. В современную эпоху счастье все чаще связывается с осознанным самовыражением в свободной деятельности. Но, как бы то ни было, формы проявления *эвдемонического* стремления зависят, во-первых, от конкретно-исторических условий и, во-вторых, от отношений между личностями.

Эти отношения выражаются в механизмах индивидуальной самоидентификации – *формах эмоционального и иного (в том числе и бессознательного) самоотождествления человека с определенными внутренними или внешними для него феноменами*. Если «человек – это мир человека» (К. Маркс), то речь здесь идет о том, что представляет собой мир людей для данного конкретного индивида, преломленный через его уникальное восприятие. Это то, без чего, как говорят, индивид себя «не мыслит», без чего он не существует

---

<sup>10</sup> О категории «наслаждение» у К. Маркса см.: Любутин, К. Н., Кондрашов, П. К. Наслаждение как конститутивный принцип историчности в философии К. Маркса. В печати.

как данный конкретный индивид. Это индивидуализированный предметный мир человеческого рода, или предметный мир человеческого рода, представленный в индивиде, в его привязанностях, предпочтениях, антипатиях, в его любви и ненависти. Это то, что будет схвачено в поговорке: «Скажи мне, кто твой друг, и я скажу, кто ты», если вместо слова «друг» подставить в нее весь мир человеческой предметности: книги, музыку, любимого человека и т. д.

Роль этих механизмов такова, что отношения с внешним миром лишь настолько смогут сформировать предметный образ человека, насколько будут полны человеческим содержанием эти механизмы. Их важнейшая функция – индивидуализация и социализация человека, его очеловечивание на психологическом уровне в ходе практической деятельности и сообразно месту в ней человека. Они «интериоризируют» (термин Л. С. Выготского) общественные отношения в человеческую психику, распредмечивают некую объективную внешнюю данность и в то же время поднимают внутреннюю жизнь индивида на социальный уровень, распахивают ее замкнутость, опредмечивают ее, превращают индивидуальную психику в действенный фактор общественного развития. Вписанные в контекст общественных отношений, эти механизмы являются их продолжением и в то же время их источником в человеческой психике. И подобно тому, как социально-экономические отношения воздействуют на все развитие общества, механизмы индивидуальной самоидентификации определяют весь строй психики и поведения человека. Они служат тем каналом, с помощью которого воздействует на поведение *эвдемоническое* стремление.

Мы расширяем и углубляем понимание феномена идентификации по сравнению с тем, как трактуется он в классическом психоанализе. З. Фрейд видел в нем лишь «самое раннее проявление эмоциональной связи с другим лицом»<sup>11</sup>.

Механизм индивидуальной самоидентификации составляют объект, с которым осознанно или бессознательно отождествляет себя человек, и процесс их взаимодействия. Особенности объекта

---

<sup>11</sup> Фрейд, З. Массовая психология и анализ человеческого Я / З. Фрейд // Я и Оно. Труды разных лет: в 2 кн. – Тбилиси: Мерани, 1991. – Кн. 1. – С. 102.

определяют содержание и способ выполнения этого процесса. Язык психики человека – это язык объектов его самоотождествления.

Если предметная деятельность противостоит человеку, как это происходит во время выполнения отчужденного труда, то объекты самоотождествления индивида господствуют над ним, обладая своей собственной логикой; не он контролирует их, а они определяют его поведение. В этом случае он обретает свою целостность лишь тогда, когда он *обладает* ими как чем-то внешним и отличным от себя<sup>12</sup>. Этот внешний предмет может иметь как овеществленные, так и идеальные формы. Вообще говоря, содержание отчужденных объектов самоидентификации может составлять все что угодно. Дело не в их конкретике, а во внешне опосредованной связи, в которой они находятся по отношению к человеку. Индивиды попросту удовлетворяются чем-то грубо зримым: автомобилем, дачей, деньгами, «семейным очагом», карьерой и т. п. Имеющие более сложную душевную организацию ищут себя в изысканных *иллюзорно-всеобщих формах*, какими могут быть бог, нация, народ, реликвии, государство и прочее. Но во всех этих случаях происходит иллюзорная *компенсация* утраты человеческой свободы, целостности, всеобщности (универсальности) существования в труде, происходит неадекватное, замещающее, или, говоря фрейдовским языком, сублимированное проявление *эвдемонического* стремления. К примеру, преклонение обывателей советской эпохи перед всем иностранным – не есть ли это просто искаженное выражение тоски по полноте связи со всем человеческим миром, обостренную жизнью за «железным занавесом»? И, напротив, ксенофобия – это ли не извращенная попытка сохранить уникальность своей личности под натиском чужой и непонятной культуры? Самоидентификация индивида во всех этих случаях имеет место лишь тогда, когда он подвержен воздействию внешнего предмета, с которым он отождествил свое самосознание. Свое существование он мыслит не как собственное, а как существование этого предмета, ставшего его

---

<sup>12</sup> О категории «обладание» см.: Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Собр. соч. – Т. 42. – С. 120–121; Фромм, Э. *Иметь или быть?* – М.: Прогресс, 1990. – С. 32–35, 74–92. Заслуга Фромма в том, что он дал психоаналитическую интерпретацию феномену обладания как формирующего целостный образ жизни – «модус обладания». Однако он ограничился его психологическим и лингвистическим анализом, не предприняв анализа *исторического*.

иллюзорным двойником, его *квазипредметом*, его *квази-Я*, *квази-личностью*. Поэтому и свою гибель он осознает прежде всего не как собственную, а как гибель своего двойника. Он мертв, когда лишен возможности соотноситься с ним: когда разбит автомобиль, разрушен алтарь, расторгнут брак, когда он изгнан из родной общности. Когда была украдена шинель, Акакию Акакиевичу легче было умереть, чем перенести утрату своей святыни.

Подчеркиваем: здесь идет речь не об утрате индивидом своего Я как осознаваемого комплекса неповторимых черт и особенностей его личности («Индивиды всегда исходили и всегда исходят из себя» [К. Маркс]), а о своеобразном способе индивидуальной самоидентификации. С психологической точки зрения высказанная В. В. Скоробогачким мысль о формировании «личности без индивидуальности», «личности типа Мы» как основе «тоталитаризма» и носителя «тоталитарного сознания»<sup>13</sup>, выглядит упрощением (и повторением сказанного о «массе» французом Ле Боном, которого еще З. Фрейд упрекал в банальности и несостоятельности)<sup>14</sup>. Обыватели, так называемые «массовые индивиды», в процессе своей рутинной жизнедеятельности сохраняют свои индивидуальные, неповторимые качества и не превращаются в безликих клонов. Только свою индивидуальность они раскрывают специфически. Хайдеггеровское «das Man» – это всего лишь абстракция, годная для популярной «антитоталитарной» пропаганды или для леворадикальных памфлетов против общества потребления. В действительности все сложнее. Для доказательства вспомним хотя бы о расцветшем на почве массовой культуры западном индивидуализме. Спротивляемость человеческого материала нивелировке колоссальная.

Итак, структура отчужденных механизмов самоидентификации характерна тем, что, взаимодействуя с объектом своего самоотождествления, индивид исходит в большей степени не из логики собственной предметности (она им не осознается), а из логики этих объектов, подчиненной независимым от него факторам. Они вынесены вовне его существования и потому составляют *квазипредмет*,

---

<sup>13</sup> Скоробогачкий, В. В. По ту сторону марксизма. – Свердловск: Изд-во УрГУ, 1991. – С. 139.

<sup>14</sup> Фрейд, З. Указ. соч. – С. 77–84.

ложное содержание его жизнедеятельности. Или, если мы ведем речь о психологическом аспекте дела, составляют его квази-Я, *квазиличность*. Они становятся превращенным предметом его *эвдемонического* стремления, превращенным в силу своей обособленности. Содержание этого внешнего психологического предмета определяется тем местом в общественной практике, где обретается индивид. Служа экзистенциальным ориентиром человека, он вписывает его в общий контекст социальной организации и современной эпохи, выполняя тем самым наряду с функцией индивидуальной идентификации и социализирующую роль. Так в человеческую психику транслируются господствующие в обществе ценности, установки и формы общения, так формируется его *социальный характер*. Но поскольку здесь объекты самоидентификации для индивида внешние и независимые от него, это раскалывает его мироощущение. Часть социального мира, которая также является продуктом деятельности человека и неотъемлемым элементом его существования, без которого невозможна ее целостность, по тем или иным причинам противопоставляется им самому себе как чуждая сила. Эта часть человеческой сущности, утраченная ее целостность, противопоставляемая индивидом самому себе, представляет собой его псевдо-не-Я, его *ложную чуждость*. В результате этого противопоставления рождается иллюзия распада в действительности единого мира человека. На самом же деле конфликт между ними происходит в рамках одной и той же ограниченности и не выходит за рамки одного и того же общественного отношения. Когда к власти приходит тайпин, он становится феодалом. Какую бы ненависть ни испытывал император Поднебесной к восставшим крестьянам, но социальные отношения, благодаря которым существует его монархия, будут делать необходимыми и эти восстания. То, против чего тайпины и император боролись, оказывается, было свойственно и тайпинам, и императору, было их *ложной чуждостью*, которая может при случае обернуться и стать своей противоположностью, что произошло у верхушки тайпинского восстания, когда она взяла в свои руки власть и воспроизвела иерархию империи. Но раз это происходит, то меняется лишь форма этих феноменов отчужденной психики, сущность их остается прежней.

Выходит, что император в глубине души – тайпин, а тайпин в своем социальном бессознательном – император.

Культурная или этническая специфика в данном случае определяющей роли не играет. В подтверждение этого достаточно вспомнить восстание в Боспорском царстве под предводительством Савмака во II в. до н. э.: политика победивших рабов, принадлежавших к разным этносам, немногим отличалась от политики побежденных рабовладельцев.

Таким образом, *квазиличность* и *ложная чуждость* противостоят друг другу, но лишь относительно. У них единая сфера бытия – разорванное сознание отчужденного индивида и почва – его отчужденная жизнедеятельность. Но для индивида конфликт между ними реален. Чтобы снять угрозу, он оттесняет весь комплекс отношений с социальным миром, в котором он себя не находит – свою *ложную чуждость*, – в область бессознательного. В результате этого оно становится *социальным бессознательным*, пульсирующим в его мозгу наряду с коллективным<sup>15</sup>.

Эти два феномена – *социальный характер* и *социальное бессознательное* – были открыты и описаны Э. Фроммом на основе переосмысления и развития идей К. Маркса и З. Фрейда и с учетом социальных реалий современности. Они составили фундамент его социально-психологического учения. Учение о социальном бессознательном было предпослано концепцией З. Фрейда, раскрывающей мир бессознательного в психике человека. Но Э. Фромм, исходя из своего богатого психоаналитического опыта в межвоенную эпоху, приходит к выводу о необходимости связать взгляды своего учителя с идеей К. Маркса об определяющей роли социальных условий в жизни человека. Э. Фромм обнаруживает, что эти условия проникают внутрь человеческой психики и определяют ее таким образом, что индивид не осознает это воздействие, а воспринимает его как развертывание своего естества и спонтанности – они обретаются в ней как *социальное бессознательное*.

«Посредством “социального бессознательного”, – конкретизирует свою точку зрения Э. Фромм, – я соотношусь с такой областью подавления, которая является общей большинству представи-

---

<sup>15</sup> О различии между этими двумя типами бессознательного см.: Fromm, E. *Beyond the Chains of Illusion*. – N. Y., 1962. – P. 127.

телей общества; эти подавленные элементы составляют содержание, которому данное общество не может позволить быть осознанным своими представителями, дабы оно (общество) со своими специфическими противоречиями должно было совершать свои действия»<sup>16</sup>.

Что служит орудием этого подавления?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо принять во внимание, что всякое переживание осознается человеком благодаря лишь соответствию его содержания системе категорий, которыми оперирует человек в познавательной деятельности. Эти категории делятся на два типа. Во-первых, те, которые имеют универсальный характер. Такие, к примеру, как «количество» и «качество». И те, которые являются результатом исторически ограниченных видов практики общества. Этот последний тип нам и интересен своей функцией. Система категорий, свойственная ему, будучи определенной ходом общественного развития и интересом того общества, в котором обретается индивид, «работает, так сказать, подобно *социально обусловленному* фильтру: переживание не может проникнуть в осознанное, если оно не может пройти через этот фильтр»<sup>17</sup>.

Э. Фромм анализирует инструменты этой фильтровки. Ими, по его мнению, являются язык, его лексика, грамматика, синтаксис, которыми он препятствует или способствует выражению человеческого переживания. Затем функцию фильтровки выполняет логика, направляющая мышление людей в свойственной данной культуре манере. Но наиболее важным, согласно ему, средством подавления служат осознанные табу на определенные идеи и чувства. Подавление осознанности реальной жизни дополняется и компенсируется восприятием фикций об этой жизни.

Раскрыв механизм функционирования репрессивной системы, спрятанной в психику человека, Э. Фромм задается вопросом: почему человек к ней прибегает? Его не удовлетворяет ответ, данный З. Фрейдом: страх кастрации. У Э. Фромма свой взгляд на этот счет, и он формулирует его в духе гуманистической антропологии Л. Фейербаха: «Для человека... чувство полного одиночества и разлученности близко к безумию. Человек как человек боится безумия

---

<sup>16</sup> Fromm, E. Op. cit. – P. 136–137.

<sup>17</sup> Ibid. – P. 124–125.

так же, как человек как животное боится смерти. ...Именно этот страх изоляции и изгнания, а не “страх кастрации” заставляет людей подавлять осознанность, на которую наложено табу, поскольку такая осознанность означала бы быть отличным от других, отдельным и потому быть изгнанным. По этой причине индивид должен ослепить себя, чтобы не видеть то, чему его группа отказывает в существовании, или признать за истину то, что большинство называет истиной, даже если бы его собственные глаза могли убедить его, что это ложь»<sup>18</sup>.

Следующее открытие Э. Фромма, о котором нам необходимо сказать, состоит в обнаружении «социального характера», составляющего «ядро структуры характера, разделенного большинством представителей одной и той же культуры, в противоположность индивидуальной, в которой люди, принадлежащие одной и той же культуре, отличаются друг от друга»<sup>19</sup>. Именно социальный характер является элементом функционирования общества и в то же время «передаточным звеном между экономической структурой общества и превалирующими идеями»<sup>20</sup>. Он выполняет эту функцию, воспитывая и направляя в «определенное русло человеческую энергию внутри данного общества с целью непрерывного функционирования этого общества»<sup>21</sup>.

«Социальный прогресс, определяющий образ жизни индивида, – уточняет свои взгляды Э. Фромм, – ...формирует и изменяет его характер; новые идеологии – религиозные, философские или политические – возникают из этого склада характера и апеллируют к нему же, тем самым усиливая и стабилизируя; вновь сформированный склад характера становится важным фактором его экономического развития и влияет на процесс общественного развития, возникая и развиваясь как реакция на угрозу со стороны новых производительных сил. Этот новый склад характера постепенно сам становится производительной силой, способствующей развитию нового экономического строя»<sup>22</sup>.

---

<sup>18</sup> Fromm, E. Op. cit. – P. 136.

<sup>19</sup> Ibid. – P. 83.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Ibid. – P. 85.

<sup>22</sup> Фромм, Э. Бегство от свободы. – М.: Прогресс, 1990. – С. 93.

Первое открытие Фромм использует для критики современного общества потребления, разоблачая его ложные рационализации и фикции. Второе он превращает в методологический принцип, посредством которого исследует психологические проблемы генезиса и функционирования капитализма, сопрягая свои взгляды с теориями К. Маркса и М. Вебера. В итоге ему удается связать экономические и идеальные факторы, влияющие на этот процесс.

Если рассмотреть социально-психологическое учение Фромма в свете теории отчуждения К. Маркса, то мы увидим истоки открытых им феноменов гораздо глубже, чем он предполагал.

Господство над человеком внешней необходимости порождает в его психике преобладание *архетипов* коллективного бессознательного. Они отражают самую подавленность человеческих потребностей, являя собой *отражение отчуждения*. Это создает психологическое условие для отчужденной деятельности – комплекс делающих ее возможной мотивов и установок. Деятельное отношение человека к своему миру как к чуждому обуславливает его отношение к самому себе как к внешнему предмету, создает *отчужденный механизм самоидентификации индивида*. Ориентация на отчужденный предмет социализирует его, вплетая в социальные отношения и интериоризируя их черты в его психику как нечто, от его воли не зависящее. Так образуется *социальный характер*. Все, что противостоит выбранным объектам самоидентификации и мешает взаимодействию с ними, разрушая *социальный характер*, выступает в качестве *ложной чуждости* индивида и, вытесненное из сознания, становится *социальным бессознательным*.

Выходит, что и *социальный характер*, и *социальное бессознательное* – это производные от психологических процессов, возникших в психике человека в результате исторического развертывания его отчужденной деятельности.

Фроммовская модель человека – открытая. Этим она выгодно отличается от фрейдовской и близка модели Маркса. Но американский философ ограничивается констатацией открытости человеческой психики. *Социальный характер* и *социальное бессознательное* в его учении выглядят как печати, оставленные стихийной силой общества на окаменелой психике индивида. Однако выявленные им предпосылки *социального характера* и *социального бессозна-*

*тельного* разоблачены нами в своей вторичности. Все они воздействуют на индивида лишь при условии, что он действительно изолирован от целостности общественных связей, то есть от своей сущности, будучи вовлечен в деятельность, творящую эту изолированность, – *труд-средство*. Его «страх изоляции» является не предвосхищением, а признанием факта ее существования. Поэтому теперь мы в свою очередь не удовлетворены ответом на вопрос: что приводит в действие бессознательные силы в психике человека?

Действительно, непосредственная связь с другими людьми для каждого человека жизненно важна (особенно в детстве), но не всяким эта необходимость осознаваема столь явственно, как об этом пишет Э. Фромм. Ибо общность с другими людьми человеку дана не только в непосредственном общении, но и в таких формах общения, которые опосредованы продуктами его практической деятельности. Это отмечает К. Маркс: «Но даже и тогда, когда я занимаюсь *научной* и т. п. деятельностью, – деятельностью, которую я только в редких случаях могу осуществлять в непосредственном общении с другими, – даже и тогда я занят *общественной* деятельностью, потому что я действую как *человек*. Мне не только дан, в качестве общественного продукта, материал для моей деятельности – даже и сам язык, на котором работает мыслитель, – но и мое *собственное* бытие *есть* общественная деятельность; а потому и то, что я делаю из моей особы, я делаю из себя для общества, сознавая себя как общественное существо»<sup>23</sup>. Достижение общности – это не только выход из своей квартиры к соседям, но и взаимодействие с объектами самоидентификации, выполняющими функцию *социализации* индивидов. Э. Фромм не учитывает, что изоляция – это тоже *связь* человека с человеком, но только косвенная. Он находится в иллюзии, что возможны абсолютная изоляция человека и его абсолютная *бессубъектность*. Это следы механистического, домарковского понимания человеческой природы.

Потребность жить с людьми является лишь одним из проявлений *эвдемонического* стремления. Она выражена у отчужденного человека косвенно – привязанностью к тем самым *квази-Я*, которые есть не что иное, как общественные отношения, представленные в

---

<sup>23</sup> Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. – С. 118.

идеализированной форме. Стало быть, тем, что запускает механизмы *социального бессознательного*, является реакция на угрозу отторжения от объектов самоидентификации – страх перед осознанной *ложной чуждостью*.

Феномены, открытые и описанные Э. Фроммом, являются «доверенными лицами» отчуждения в психике человека. Если понятие «*социальное бессознательное*» раскрывает отчуждение на уровне индивидуальной психики, то есть раскрывает его *динамику* на микроуровне, то понятие «*социальный характер*» отражает *статику* индивидуально-психического отчуждения, результат его развития. В обоих случаях мы видим одно: как отчуждение человека от целостности общественных отношений, от самого себя, как ограничение его жизнедеятельности нуждой переносится из классовой сферы в его психику и становится его *самоотчуждением*. *Исторически* оно предшествует всякому другому отчуждению.

Так человек предстает в качестве причины своего собственного отчуждения. Последнее теперь лишено всех демиургических и мистических признаков и сведено к своей естественной, исторической основе. Сделан шаг к пониманию причинно-следственной связи между отчужденным трудом, его субъектом и институализированным отчуждением. К пониманию того, что институализированные формы социального отчуждения, например частная собственность, «есть продукт, результат, необходимое следствие отчужденного труда, внешнего отношения рабочего к природе и к самому себе»<sup>24</sup>. А вот чтобы показать, *как* они не только воспроизводятся, но и порождаются трудом, необходимо уже привлечь не столько психологический, сколько исторический материал.

---

<sup>24</sup> Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. – С. 97.