

УДК 141.82+159.964.2

**Константин Николаевич
Любутин**

доктор философских наук, профессор,
главный научный сотрудник
отдела философии
Учреждения Российской академии наук
Института философии и права
Уральского отделения РАН
г. Екатеринбург
(343) 358-18-19 enia@uralmail.com

**Андрей Александрович
Коряковцев**

кандидат философских наук, доцент,
докторант Учреждения
Российской академии наук
Института философии и права
Уральского отделения РАН
г. Екатеринбург
akoryakovtsev@yandex.ru

**АНТРОПОЛОГИЯ САМООТЧУЖДЕНИЯ
(социально-психологические учения З. Фрейда и Э. Фромма
в контексте философской антропологии
Л. Фейербаха, К. Маркса и Ф. Энгельса)**

Статья посвящена анализу психологических аспектов самоотчуждения. В ней дана критика психологических концепций З. Фрейда и Э. Фромма с позиции философской антропологии К. Маркса и Ф. Энгельса.

Философская антропология, самоотчуждение, отчужденный труд, трудовая теория Ф. Энгельса, антропогенез, материалистическое понимание истории, архетип, социальное бессознательное, социальный характер, идентификация индивида, личность.

Еще в своих ранних произведениях К. Маркс и Ф. Энгельс, во многом под влиянием антропологической диалектики Л. Фейербаха [1], выражают мысль, что человечество только постольку противостоит природе – и это противостояние выражено в философском и религиозном дуализме – поскольку оно противостоит *себе* в лице разных классов. Классовая структура искажает содержание связей внутри единого *природно-человеческого* или *био-социального организма*. Отсюда следует, что можно и нужно найти пути выхода из тупика классовой борьбы, найти пути преодоления классового раскола. Взятый в целом классический марксизм – это учение не столько о классовой борьбе, как его толковали в советское время, сколько попытка научно обосновать выход из нее. Поиск этого выхода привел К. Маркса и Ф. Энгельса к учению о коммунизме как о движении, преодолевающем всякую социальную ограниченность, в том числе и ту, которая детерминирована общественно-экономической формацией. Об этом К. Маркс писал в «Капитале»: «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуж-

дой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства» [10, с. 349]. Материалистическое понимание истории должно служить теоретическим обоснованием этого движения. Материализм в данном случае означает, что вместо дуализма идеалистической философии и религиозных учений выдвигается принцип органического единства природы и человека, индивида и общественной истории, принцип материалистического *монизма*.

Это был новый вариант материалистического мировоззрения.

Материализм французских просветителей, немецких естествоиспытателей XIX в., позитивизма и неопозитивизма, современных биологизаторских школ, например таких, как бихевиоризм и классический фрейдизм, выражается в том, что при рассмотрении человека приоритет отдается его вещественному или биологическому субстрату, его физиологической или экономической деятельности. Причем этот приоритет рассматривается как *вечное* свойство человека без всякой связи с историческими условиями его существования. Будучи материалистами в объяснении одних сфер человеческой жизни, представители этих школ становились и становятся нередко мистиками, пытаясь объяснить другие области человеческого бытия, в особенности те, которые выходят за рамки биологических и экономических факторов, например художественное творчество. Причина «вульгарности» и непоследовательности такого материализма заключается во взгляде на природу человека как неизменную, в том, что он попросту выдает за человеческую природу определенные *состояния* человеческого общества.

Например, в условиях разделения труда и ограниченного предмета многообразных человеческих потребностей, действительно, экономика (в частности материальное производство) является господствующим моментом в масштабах всего общественного развития в целом. Это – исторический факт, на котором строилась в конце XVIII – начале XIX в. буржуазная политэкономическая наука (А. Смит, Д. Риккардо и др.). Но данный факт обусловлен историческими причинами и не исчерпывает человеческую природу как таковую, не определяет ее в целом. Следовательно, при всем своем кажущемся абсолютном значении данное состояние окажется переходящим как только изменятся фундаментальные основы человеческого развития.

Любая зависимость человека от внешних факторов (экономических, политических или идеологических), очевидная на первый взгляд, трактуется К. Марксом и Ф. Энгельсом как *относительная*, производная от практической деятельности самого человека. Часто встречаемое в литературе восприятие их мировоззрения как экономического редукционизма складывалось в те годы, когда не был опубликован весь корпус их работ и были известны преимущест-

венно экономические и политические произведения, отражавшие конкретную историческую ситуацию. Но такие труды как, например, Рукописи К. Маркса 1844 г. и 1857–1861 гг., доказывают ошибочность подобной трактовки.

Социально-антропологическое учение классического марксизма является новой парадигмой в понимании человеческого существа и общества как такового. С одной стороны, оно преодолевает ограниченность «вульгарного материализма», а с другой – отрицает, что специфику человеческого существа образует что-то противостоящее его природе и истории, сверхъестественное.

Рассмотрим на материале антропогенеза как оно преодолевает эти противоположности.

Утрачивая в ходе эволюции животные формы адаптации, проточеловеческое существо, чтобы выжить, вынуждено было компенсировать их отсутствие изменением стратегии отношений с внешней природой. Это происходило таким образом, что в то время как слабела зависимость индивида от биологических факторов существования, укреплялась взаимозависимость внутри проточеловеческой общности, возникающая в силу потребности людей участвовать в совместном производстве. Предметом преобразования здесь выступает не только внешняя природа, природное вещество, но и сам человек, вся совокупность отношений между людьми, а также и сама человеческая практика.

Более того, глубокие изменения в человеческом обществе происходили и происходят вследствие исторически обусловленных фундаментальных трансформаций в самой общественной практике. Всякое общественное изменение – вопрос главным образом практический в том смысле, что оно является изменением содержания и форм практики и результатом исторического развития всего общества в целом. Это объясняет тот факт, что чем глубже общественные изменения, тем медленнее они происходят. Понятия «эволюция» и «революция» противостоят друг другу относительно. То, что современниками осознается как революционный процесс, часто оказывается топтанием на месте. А то, что по форме, по длительности протекания, напоминает эволюцию, по своему содержанию может быть революционным. Не это ли имел в виду К. Маркс, когда писал, характеризуя эпоху социальной революции: «При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественно-научной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства, от юридических, политических, религиозных, художественных и философских, короче – от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение» [6, с. 7]. Такова была неолитическая революция, переход от присваивающего хозяйства к производящему. Таково было и общественное развитие индустриальных стран в первой по-

ловине XX в. Его революционный характер обычно увязывается только с политическими катаклизмами в Центральной и Восточной Европе, а изменения, происходившие тогда же в ходе реформ во Франции, Великобритании, Скандинавии и США, оцениваются как «эволюционные». Тогда как в обоих случаях перед ними – лишь два варианта единой социальной революции, трансформировавшей базовые институты капитализма в сторону их частичной социализации. Ее вариативность проистекала из исторической специфики стран, в которых она происходила [2, с. 139]. Точно так же и антропогенез – это процесс эволюционный по форме, но революционный по содержанию изменений в самой деятельности людей.

Покинувший «Эдем» животных инстинктов человек, на первый взгляд, оказался в положении Адама. Он изгоняется из природной тотальности, 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*.

Понятие «самоотчуждение» (*Selbstentfremdung*) впервые появляется у К. Маркса в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» [7, с. 91]. К нему К. Маркс обращается после анализа отношения «рабочего к продукту труда как к предмету чуждому и над ним властвующему». Это одна сторона отчуждения. Другая сторона – «отношение рабочего к его собственной деятельности как к чему-то чуждому». «Это и есть самоотчуждение, тогда как выше шла речь об отчуждении вещи» [7, с. 91].

В принципе уже на страницах этих Рукописей общественную действительность К. Маркс трактует как «чувственно-человеческую деятельность, как практику», «субъективно» [8, с. 261]. Уже здесь субстанция человеческой жизни, способ человеческого бытия для него – 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 чем-то иным и быть не может, кроме как самоотчуждением человека, порождающим все иные формы его отчуждения: «...собственность, капитал, деньги, наемный труд и тому подобное представляют собой далеко не призраки воображения, а весьма практические, весьма конкретные продукты самоотчуждения рабочих»... [5, с. 58].

Не будем анализировать эту категорию, а также исследовать, какую роль она играет в учении К. Маркса вообще. Мы лишь рас-

смотрим психологические аспекты самоотчуждения, используя психоаналитическое учение Э. Фромма, предварительно выяснив, как оно проявляло себя на самых ранних этапах человеческой истории.

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. В этом смысле человек действительно, как говорил М. Хайдеггер, «заброшен в бытие». 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 таким образом превращаться в *Homo sapiens*. Иначе ему грозила гибель. Как удачно выразился С. Е. Лец: «Помните, у человека нет выбора, он должен быть человеком!» [3, с. 161].

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» [9, с. 242], 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, сначала фиксировалась в психике человека только *бессознательно*. Если 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. Следовательно, *внешняя необходимость* (по К. Марксу, нужда, «внешняя целесообразность») – 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-экономической формации, включая первобытную и докапиталистическую эпохи, есть история человеческого бессознательного или бессознательная история* по преимуществу. Социальные процессы здесь разворачиваются так, что исходные цели участвующих в них индивидов хронически не совпадают с результатами их вроде бы сознательной, деятельности. Воздвигаемый в этих условиях 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. Можно сказать, что в эту эпоху человечество страдает не столько от избытка разума, сколько от его недостатка.

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 им, становятся чуждыми ему вопреки его сознательной, целенаправленной деятельности как его собственные, лишённые сознания, овеществленные. Подобное понимание истории восходит к воззрениям А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, а из мыслителей XX в. – к З. Фрейду, К. Г. Юнгу, Э. Фромму и Г. Маркузе. У двух последних мы находим наиболее последовательную в рамках социальной психологии разработку вопроса [см.: 21; 12].

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» – это только метафора, чье научное содержание раскрывается в историческом контексте [13].

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-

цированное К.Г. Юнгом). Они общие для всех людей независимо от расовой, национальной и социальной принадлежности постольку, поскольку для них общими являются определенные формы практики. В данных условиях их совокупность отражает зависимость человека от внешней необходимости, от *труда* и как таковое их содержание *обозначено* религиозными верованиями, культами 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 [15, с. 421]. 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, 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*.

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

Подобное понимание дела произрастает в науке еще со времен З. Фрейда. Но его теория равным образом как способствовала утверждению данной точки зрения, так и преграждала путь ее развитию. С одной стороны, он рассматривал психологию как «археологию», связывая человеческую психику с историческим развитием общества [18], а с другой, ставил человеческое сознание во внеисторическую зависимость от инстинктов, пренебрегая социально-практической опосредованностью их воздействия [19]. Человека З. Фрейд рассматривал как объект влияния природных сил. Но это

противоречило той задаче, которую он 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 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. Эриксеном, К. Хорни, Г. Маркузе, Э. Фроммом. Органично соединенный с философской 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 позволял это делать он.

Согласно К. Марксу, целостность социальных отношений заключается отнюдь не в их механической сумме, а в свободном воспроизводстве, при котором одни из них не существуют за счет погашения 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 представляют 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 [20, с. 47]. Их неразрешимость якобы обусловлена тем, что реализация человеческих возможностей ограничена физической смертью. Однако 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» [20, с. 52], в том числе и религиозного, историчны, а не «экзистенциальны». Точнее, их экзистенциальная обусловленность исторична и социальна.

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

Трактовка человеческой сущности как *динамической* целостности социальных связей позволяет 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, о наслаждении жизнью не было отринуто К. Марксом. Оно было им освоено и истолковано в духе его концепции истории [см.: 4, с. 177-189].

Динамическая трактовка человеческой сущности означает, что она не сводится к какому-нибудь характерному свойству изолированного индивида. С другой стороны, это говорит о том, 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 не следует 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. Вместе с внешней необходимостью трудиться оно и обусловило антропогенез. В дальнейшем ситуация усложняется. В условиях господства жестких классовых структур и форм разделения труда содержание этого стремления во многом отражает то место, которое занимает в обществе 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 от следующих факторов:

- 1) в каких конкретно-исторических условиях обретаются индивиды;
- 2) с чем они связывают свое существование? Иначе говоря, каковы отношения между ними, в которых реализуются их личности,

те отношения, которые образуют ядро их личностной структуры и всех остальных отношений к окружающему миру?

Эти отношения выражаются в механизмах индивидуальной самоидентификации – *формах эмоционального и иного (осознанного или 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 индивид себя «не мыслит», без чего он не существует 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 образно заключено в пословице: «Скажи мне, кто твой друг, и я скажу кто ты», если вместо «друга» в нее включить 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. Их важнейшая функция – индивидуализация и социализация человека, его очеловечивание на психологическом уровне в ходе практической деятельности 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, распаивают 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, так и механизмы индивидуальной самоидентификации определяют весь строй психики и поведения человека. Они служат тем каналом, с помощью которого *эвдемоническое* стремление воздействует на поведение.

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» [18, с. 102].

Механизмы индивидуальной самоидентификации составляют объект, с которым осознанно или бессознательно отождествляет себя человек (говоря фрейербаховским языком, это некое конкретное «Ты», человеческая предметность) и процесс их взаимодействия. Особенности объекта 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 *обладает* ими как чем-то внешним и отличным от себя¹. 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 попроще 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, класс, отечество, партия, реликвии, государство и т.д.

Но во всех этих случаях присутствует 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 просто искаженное выражение тоски по полноте связи со всем человеческим миром, обостренное 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 отождествил самосознание. Свое существование он мыслит не как собственное, а как существование предмета, ставшего его иллюзорным двойником, его *квазипредметом*, его *квази-Я*, *квазиличностью*. 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 исключен из партии или изгнан из родной общности. Когда была украдена шинель, Акакию Акакиевичу легче было умереть, чем перенести утрату своей святыни.

¹ О категории «обладание» см.: [7, с. 120-121; 21, с. 32-35, 74-92]. Заслуга Э. 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*.

Подчеркиваем: здесь идет речь не об утрате индивидом своего *Я* как осознаваемого комплекса неповторимых черт и особенностей его личности, а о своеобразном способе индивидуальной самоидентификации. («Индивиды всегда исходили и всегда исходят из себя». *К. Маркс*). С психологической точки зрения высказанная В.В. Скоробогацким мысль о формировании «личности без индивидуальности», «личности типа *Мы*» как основе «тоталитаризма» и носителя «тоталитарного сознания» [14, с. 139], выглядит упрощением и повторением сказанного о «массе» французом Ле Боном, которого еще З. Фрейд упрекал в банальности и несостоятельности [18, с. 77-84]. Обыватели, так называемые «массовые индивиды», в процессе своей рутинной жизнедеятельности сохраняют индивидуальные, неповторимые качества и не превращаются в безликих клонов. Только собственную 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. Сопротивляемость 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 не зависящим от него факторам. Они вынесены вовне его существования, и потому составляют *квазипредмет*, 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 наряду с функцией индивидуальной идентификации еще и социализирующую роль. Так в человеческую психику транслируются господствующие в обществе ценности, установки и формы общения, так формируется *социальный характер* индивида. Но поскольку объекты самоидентификации здесь внешние и не зависящие от него, это раскалывает его мироощущение. Часть социального мира, которая также является продуктом деятельности человека и неотъемлемым элементом его существования, по тем или иным причинам противопоставляется им самому себе как чуждая сила. Эта часть социальных связей, 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. Примером такой иллюзии может служить противопоставление труда и частной собственности, служившее знаменем уравнилельно-коммунистических и праворадикальных движений. На самом деле конфликт между ними происходит в рамках одной и той же ограниченности и не выходит за рамки одного и того же общественного отношения¹. Когда к власти приходит тайпин, он становится феодалом. Какую бы ненависть не испытывал император Поднебесной к восставшим крестьянам, социальные отношения, благодаря которым существует его монархия, будут делать необходимыми эти восстания. То, против чего тайпины и император боролись, оказывается, было свойственно им обоим, 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 если это происходит, то меняется лишь форма феноменов отчужденной психики, сущность их остается прежней. Можно сказать, что император в глубине души является тайпином, а тайпин в своем социальном бессознательном – императором.

Культурная или этническая специфика в данном случае определяющей роли не играет. В подтверждение 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* если и противостоят друг другу, то лишь относительно. У них единая сфера бытия – разорванное сознание отчужденного индивида и единая почва – отчужденная жизнедеятельность. Но для индивида конфликт между ними реален. Чтобы снять угрозу, он оттесняет весь комплекс отношений с социальным миром, в котором себя не находит (свою *ложную чуждость*) в область бессознательного. В результате оно становится *социальным бессознательным*, пульсирующим в мозгу индивида наряду с коллективным².

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 [19] с учетом социальных реалий современности. Они составили фундамент его социально-психологического учения. Учение о социальном бессознательном было предпослано концепцией З. Фрейда, раскрывающей

¹ «...На первых порах он <коммунизм> выступает как *всеобщая* частная собственность. Беря отношение частной собственности в его *всеобщности*, коммунизм в его первой форме является лишь *обобщением* и *завершением* этого отношения» [7, с. 114].

² О различии между этими двумя типами бессознательного см.: [22, р. 127].

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 их воздействия, а воспринимает его как развертывание своего естества и спонтанности – они обретаются в ней как *социальное бессознательное*.

Посредством «социального бессознательного», уточняет свою точку зрения Э. Фромм, становится возможным соотношение с такой областью подавления, которая является общей для большинства представителей общества. Подавленные элементы составляют содержание действий данного общества со всеми их специфическими противоречиями, которые оно не может позволить осознать своим представителям [22, р. 136-137].

Что служит здесь орудием подавления?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо принять во внимание, что всякое переживание осознается человеком лишь благодаря 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 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 [22, р. 136-137].

Э. Фромм анализирует инструменты такой фильтровки. По его мнению, ими являются элементы языка: его лексика, грамматика, синтаксис, которыми он препятствует или способствует выражению человеческих чувств. Затем функцию фильтровки выполняет логика, направляющая мышление людей в свойственной данной культуре манере. Но наиболее важным 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 задает себе вопрос: почему человек к ней прибегает? Его не удовлетворяет ответ, данный З. Фрейдом: страх кастрации. У Э. Фромма свой взгляд на этот счет. Он формулирует его в духе гуманистической антропологии Л. Фейербаха, полагая, что для человека настолько, насколько он является

человеком, чувство полного одиночества и разлученности близко к безумию. Человек как человек боится безумия так же, как человек как животное боится смерти. Человек должен быть связан с кем-то, он должен найти союз с другим для того, чтобы быть здоровым. Эта необходимость быть с другим является его сильнейшей страстью, сильнее чем секс и часто даже чем желание жить. Именно этот страх изоляции и изгнания, а не «страх кастрации» заставляет людей подавлять осознанность, на которую наложено табу, поскольку такая осознанность означает 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 [22, p. 136].

Следующее открытие Э. Фромма, о котором 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 к одной и той же культуре, отличаются друг от друга [22, p. 83]. Именно социальный характер является элементом функционирования общества и в то же время передаточным звеном между экономической структурой общества и преобладающими идеями [22, p. 83]. Он выполняет эту функцию, воспитывая и направляя в определенное русло человеческую энергию внутри данного общества с целью непрерывного функционирования этого общества [22, p. 85].

«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» [19, 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, можно сказать, отражают самую подавленность человеческих потребностей, являя собой, таким образом, *отражение отчуждения*. Это создает психологическое условие для отчужденной деятельности – комплекс делающих ее возможных мотивов и установок. Регулярное совершение этой деятельности, то есть 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 сеть социальных отношений и интериоризируя их черты в его психику как нечто, от его воли не зависящее, образуя таким образом *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*.

Следовательно и *социальный характер*, и *социальное бессознательное* – это всего лишь производные от более сложных 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 марксовской. 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 бессознательного* разоблачены 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 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» [7, с. 118]. 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 *безсубъектность*. Это следы механистического, дофейербаховского 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 идеализированной и модифицированной форме. Поэтому 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» отчужденного труда в психике человека. Если понятие «*социальное бессознательное*» раскрывает отчуждение на уровне индивидуальной психики, то есть его *динамику* на микроуровне, то понятие «*социальный характер*» отражает *статику* индивидуально-психического отчуждения, результат его развития. В обоих случаях мы видим одно: отчуждение человека от целостности общественных отношений, от самого себя, ограничение его жизнедеятельности нуждой переносится из классовой сферы в его психику и становится его *самоотчуждением*. *Исторически* оно предшествует всякому иному отчуждению.

Так отчужденный человек предстает в качестве причины своего собственного отчуждения. Последнее лишено всех демиургических и мистических признаков и сведено к своей естественно-исторической основе. Сделан шаг к пониманию причинно-следственной связи между 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» [7, с. 97]. Чтобы показать, как они не только воспроизводятся, но и порождаются трудом, необходимо привлечь не столько психологический, сколько исторический материал.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Коряковцев А.Л. Фейербах, К. Маркс и современность // Свободная мысль, 2008. № 3. С. 141-154.
2. Коряковцев А.А. Предпосылки институционального этапа социальной работы. Статья // Научный ежегодник Института философии и права УрО РАН. Вып. 8. Екатеринбург, 2008. С. 137-154.
3. Лец С.Е. Непричесанные мысли. М.: Книга, 1991. С. 320.
4. Любутин К.Н., Кондрашов П.Н. Наслаждение как конститутивный принцип историчности в философии К. Маркса // Известия УрГУ. Серия 3. Общественные науки, 2009. № 1/2(64). С. 177-189.
5. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 2. С. 3-230.
6. Там же. Т. 13. С. 1-167.
7. Там же. Т. 42. С. 41-174.
8. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 42. С. 261-263.
9. Маркс К. О книге Листа «Национальная система политической экономии» // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 42. С. 228-258.
10. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. 3. Ч. 2 // К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные сочинения. В 9 т. Т. 9. Ч. II. М.: Изд-во полит. лит., 1988. 506 с.
11. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Киев: ИСА, 1995. 352 с.
12. Применение гуманистического психоанализа к теории К. Маркса // К. Маркс и современность. Ч. 2. М., 1969. С. 124-142.
13. Ранние этапы эволюции гоминид // Антропология. Учебник / Сост. Е.Н. Хрисанфова, И.В. Перевозчиков. Изд. 4-е. М.: Изд-во Наука Моск. гос. ун-та, 2005. С. 62-71.
14. Скоробогачкий В.В. По ту сторону марксизма. Свердловск: Изд-во УрГУ, 1991. 272 с.
15. Фейербах Л. Избранные философские произведения. В 2 т. М., Гос. изд-во полит. лит., 1955. Т. 2. С. 421-489.
16. Фрейд З. Тотем и табу // Я и Оно. Труды разных лет. В 2 кн. Тбилиси: Мерани, 1991. Кн. 1. С. 193-350.
17. Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения // Я и Оно. Труды разных лет. В 2 кн. Кн. 1. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 139-192.
18. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого Я // Я и Оно. Труды разных лет. В 2 кн. Кн. 1. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 71-138.
19. Фромм Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990. 269 с.
20. Фромм Э. Человек-для-себя. Минск: Коллегиум, 1992. 253 с.
21. Фромм Э. Иметь или быть? М.: Прогресс, 1990. 276 с.
22. Fromm E. Beyond the Chains of Illusion. N.-Y., 1962. 243 p.

RESUME

Konstantin Nikolaevich Lubutin, Doctor of philosophy, full professor, principal researcher, Institute of Philosophy & Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences. Ekaterinburg, (343) 358-18-19, enia@uralmail.com

Andrey Aleksandrovich Koryakovtsev, Candidate of philosophy, associate professor, post-doctoral student, Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of Russian Academy of Sciences. Ekaterinburg, akoryakovtsev@yandex.ru

Anthropology of self-alienation (social-psychological theories of Z. Freud and E. Fromm in the context of philosophical anthropology of L. Feuerbach, K. Marx and F. Engels)

The article is concentrated on the analysis of psychological aspects of the self-alienation. The authors critically consider psychological concepts of Z. Freud and E. Fromm from the point of view of philosophical anthropology of K. Marx and F. Engels.

Philosophical anthropology, self-alienation, alienation of labour, "Labour Theory" of F. Engels, anthropogenesis, materialistic understanding of history, archetype, social unconsciousness, social character, identification of individual, personality.

Материал поступи в редколлегию 26.03.2009 г.