

человек и мир



ЭРИХ ФРОММ



РЕВОЛЮЦИЯ НАДЕЖДЫ

ИЗБАВЛЕНИЕ ОТ ИЛЛЮЗИЙ

УДК 316.6

ББК 88.5

Ф91

Редколлегия:

А. А. Гусейнов, А. Л. Журавлев, И. М. Ильинский,
В. С. Степин, О. К. Филатов

Перевод:

«Революция надежды» — Н. Г. Кротовская, Е. Г. Руднева,
М. А. Султанова, Е. Н. Федина;

«Избавление от иллюзий» — И. Е. Добровольский,
Г. А. Новичкова, К. Л. Татарина, Е. Н. Федина

Ответственный редактор:

д. ф. н. П. С. Гуревич

Оформление *А. М. Драгового*

Фромм Э.

Ф91 Революция надежды. Избавление от иллюзий. / Перевод с
англ.; Предисловие П. С. Гуревича. — М.: Айрис-пресс, 2005. —
352 с. — (Человек и мир).

ISBN 5-8112-1345-X

Впервые на русском языке издаются две книги известнейшего американского социолога и психоаналитика Эриха Фромма. Первая из них — «Революция надежды» — посвящена проблемам современного индустриального общества, втягивающего человека в бесконечную гонку материального производства и максимального потребления и лишаящая его духовных ориентиров. Как остаться в этих условиях человеком, способным к эмоциям и отзывчивости? Как не стать винтиком гигантской производственной машины, управляемой компьютерами, и единицей электората, которой манипулируют продажные политики? Размышления выдающегося гуманиста и философа обращены прежде всего к молодому поколению.

Вторая книга — «Избавление от иллюзий» — посвящена сравнительному анализу марксизма и фрейдизма — двух идейных течений, которые перевернули умы на рубеже XIX и XX веков и затем целое столетие сотрясали мир разнообразными политическими и сексуальными революциями.

ББК 88.5
УДК 316.6

ISBN 5-8112-1345-X

© Предисловие, перевод, оформление,
Айрис-пресс, 2005

Горечь утраченных иллюзий

Эриха Фромма (1900—1980), казалось бы, не нужно представлять отечественному читателю. Это философ, психолог, социолог, культуролог, основоположник неопрейдизма. Из классиков психоанализа в постсоветское время мы начали издавать его едва ли не первым. Работы немецко-американского исследователя пользовались огромным спросом. Ни сами труды, ни книги и статьи о Фромме не исчерпали интереса к нему. Однако не ослабевает желание перечитать изданное или познакомиться с новой публикацией. Обозначилась новая генерация читателей Фромма, и поэтому важно сказать прежде всего о нем самом.

Э. Фромм учился во Франкфуртском университете. Получив в 1922 г. степень доктора философии в Гейдельбергском университете, он начал специализироваться в области психоанализа сначала в Мюнхенском университете, а позднее в знаменитом Берлинском психоаналитическом институте. Фромм принадлежал к группе интеллектуалов, которые в 30-е гг. XX века объединились вокруг Франкфуртского института социальных исследований. Почти полвека эти исследователи пытались осмыслить политические реалии XX века. Они занимали по отношению к властям непримиримую радикальную позицию.

В 1933 г., в связи с распространением нацистской идеологии, Фромм переезжает в США, где вначале становится лектором Чикагского психоаналитического института, в котором работала и К. Хорни. Через некоторое время он перебирается в Нью-Йорк, где занимается частной практикой и читает циклы лекций в ряде американских университетов.

Фромм — один из лидеров неопрейдизма. Так обозначались новые течения, которые к концу 30-х гг. выделились из ортодоксального фрейдизма. Неофрейдизм сформировался в результате воздействия на психоанализ американских социологических и этнологических исследований. Европейские психоаналитики застали в США огромный интерес к культурной и социальной антропологии. Не случайно они стали критиковать Фрейда именно с этих позиций. Если австрийский психиатр изучал невротические состояния отдельного человека, то неофрейдисты пришли к убеждению, что эти состояния оказываются разными в разных культурах. Исходным положением является так называемый *принцип социального* (Э. Фромм), или *культурного детерминизма* (А. Кардинер), который, в отличие

от биологизма Фрейда, исходит из решающей роли среды как фактора, формирующего психологию.

Изменение этого основного положения привело к перестройке теории психоанализа, отдельные положения которого были отброшены, другие же переоценены. Центр тяжести исследований перенесен с внутриспсихических процессов на межличностные отношения. Учение о первичности социальной природы человека ведет к истолкованию психической нормы как успешной адаптации к социальной среде. Поэтому всякое нарушение «социальной идентичности» трактуется как патология. Неофрейдизм пересматривает и роль бессознательного, которое выступает либо как незначительный «пограничный феномен», либо как связующее звено между социальными и психическими структурами («социальное бессознательное» Э. Фромма).

Итак, Э. Фромм — философ, реформатор психоанализа, основоположник неофрейдизма. Если традиционная культурология опирается на философию истории и рассматривает культуру как результат социальной активности человека, то Фромм пытается осмыслить культуру через философскую антропологию, через философское постижение человека. В истории философии человеческая природа описывалась, как правило, путем перечисления признаков, отличающих человека от животного. Фромм попытался определить человека экзистенциально, через способ существования.

Специфика культуры определяется тем, как складывается бытие человека. Человек принадлежит природе и в то же время отторгнут от нее, он наделен инстинктами, но они не выполняют роль безотказных регуляторов поведения, он обладает какими-то чертами, но они двусмысленны и ускользают от окончательных определений. У человека есть представление о способах своего существования, и в то же время каждый человек открывает для себя эту истину.

В отличие от З. Фрейда, который пытался понять культурные феномены через драматургию инстинкта, Фромм стремится связать психоанализ с социальной историей, показывая, как неповторимый экзистенциальный склад личности вписывается в конкретный общественный фон, который оказывает воздействие на индивида, преобразует его потребности, вырабатывает социальные характеры.

Идеал Фромма — здоровое общество, где прежде всего налажены и гармонизированы отношения между мужчиной и женщиной.

В книгах «Революция надежды» и «Здоровое общество» он озабочен тем, как создать идеальную модель человеческого общежития. Работы Фромма могут быть сведены к перечню неожиданных, часто парадоксальных состояний, в которые «заброшен» индивид. Даже крупные социальные явления трактованы им в духе многоликой персонифицированности. Вне этого фундаментального начала у Фромма вообще нет никаких категорий или вопросов, нуждающихся в прояснении. Без понимания этой кардинальной особенности фроммовского мышления невозможно выявить подлинный смысл постулируемых им выводов.

Человек в некоей ситуации — вот изначальная формула любой проблемы, выдвигаемой Фроммом. Разумеется, такой тип философствования не претендует на абсолютную уникальность. В истории философии нередко попытки ее «обмирщения», приближения к живому человеку, его переживаниям, непосредственным жизнеощущениям, внутренним состояниям. Примером такого рода может служить, например, философия Л. Фейербаха, из которой Э. Фромм извлекает многие собственные категории и принципы. Что касается «психологизации» философского знания, то она становится явной тенденцией у представителей «философии жизни», в частности у В. Дильтея.

Однако у Фромма, как мне кажется, интерес к человеку является более последовательно и своеобразно. Кроме того, он реализуется в условиях встречного движения литературы к философской проблематике, к превращению специфических черт художественного освоения действительности в такие средства передачи мысли и чувства, когда интуиция соседствует с рационалистическими постижениями, а образ нередко сливается с символом.

Подчеркивая обоснованность подхода к Э. Фромму как автору, который стремится «психологизировать» социальные процессы, мы вместе с тем наталкиваемся на ряд трудностей, которые мешают нам глубоко и последовательно понять этого своеобразного мыслителя. Традиционное и, казалось бы, единственно возможное представление о нем постоянно опровергается его собственными идеями, присущим ему способом продвижения к истине.

Прежде всего поражает, как мало в книгах Фромма психологических положений и открытий в этой области. Он как будто и не стремится к тому, чтобы до конца исследовать тот или иной психо-

логический процесс, состояние или феномен. Фромм неизменно торопится описать следствия, вытекающие из конкретно зафиксированного механизма психики. Поэтому представление о Фромме как о психологе постоянно вытесняется его изысканиями в области философии и социологии, политики и антропологии, религии и культуры.

В зависимости от того, как «просматривается» в очередной работе Фромма его мировоззренческая позиция, трактованная им авторская маска, меняется и функциональное назначение его книг. Труды Фромма представляют читателям пропагандиста фрейдовских идей, интерпретатора восточной религии, критика и даже изобличителя буржуазного общества, социолога-утописта, проповедника «коммунитарного социализма», психоаналитика любви, истолкователя сокровенного смысла культуры.

Человек, его сущность, его социальная природа — это первая основополагающая тема Фромма. Далее он исследует жизнь индивида в «нездоровом», «больном обществе». Исследователь пытается выявить корни авторитарных и тоталитарных режимов. Наконец, кодовое звучание исследований Фромма — это поиски путей к «обновлению», «возрождению», «самовыявлению» и «самореализации» человека.

Понятие «здоровое» Фромм взял из психиатрии. Он хотел показать, что можно создать общество, которое будет обладать нормальной психической структурой. Ключ к пониманию «здорового общества» — социальный характер. Так Э. Фромм обозначает стабильную и четко выраженную систему ориентации. По его мысли, процесс социализации начинается уже с того мгновения, когда индивид определяет себя и свое отношение к другим людям через те или иные формы человеческих отношений. Развитие той или иной формы общения приводит к формированию социального характера.

Структура личности определяет не только мысли и чувства человека, но и его действия. Заслуга этого открытия принадлежит Фрейду, однако, по мысли Фромма, его теоретическое обоснование неверно. Что деятельность человека определяется преобладающими тенденциями структуры личности — это совершенно очевидно у невротиков. Когда человек испытывает потребность считать окна домов или камни на мостовой, нетрудно понять, что в основе этой потребности лежат какие-то принудительные внут-

рение влечения. Но действия нормального человека, как можно думать, определяются лишь разумными соображениями и условиями реальной жизни.

Однако с помощью методов наблюдения, введенных психоанализом, удалось установить, что так называемое рациональное поведение в значительной степени определяется структурой личности индивида. Какова функция социального характера в служении индивиду и обществу? Если характер индивида более или менее совпадает с социальным характером, то доминантные стремления этого индивида понуждают его делать именно то, что необходимо и желательно в специфических социальных условиях его культуры.

Скажем, человек одержим страстью к накоплению и отвращением к любому излишеству. Такая черта характера может быть весьма полезна ему, если он мелкий лавочник, вынужденный проявлять бережливость. Наряду с этой экономической функцией черты личности имеют и другую, не менее важную функцию — чисто психологическую. Человек, для которого накопительство оказывается потребностью, выражающейся в его личности, получает и глубокое психологическое удовлетворение от возможности поступать в соответствии с этой потребностью. Он выигрывает не только экономически, но и психологически.

В этом легко убедиться, считает Фромм, понаблюдав, например, за женщиной из низов среднего класса на рынке: сэкономив на покупке два цента, она будет так же счастлива, как был бы лучезарен человек с другим типом личности, испытав чувственное наслаждение. Такое психологическое удовлетворение рождается у человека не только тогда, когда он сам поступает в соответствии со стремлениями, корнящимися в структуре его характера, но и тогда, когда человек читает или слушает изложение идей, близких ему по этой же причине.

Если рассматривать социальный характер с точки зрения его функции в общественном процессе, то мы должны начать с утверждения, какое было сделано по поводу функции социального характера для индивида. Приспосабливаясь к социальным условиям, человек развивает в себе те черты характера, которые побуждают его хотеть действовать именно так, как ему приходится действовать.

Фромм показывает: если структура личности большинства людей в данном обществе, то есть социальный характер, приспособлен к

объективным задачам, которые индивид должен выполнять в этом обществе, то психологическая энергия людей превращается в производительную силу, необходимую для функционирования этого общества. Фромм приводит пример с интенсивностью труда. Наша современная промышленная система требует, чтобы основная часть нашей энергии была направлена в работу. Если бы люди работали только под давлением внешней необходимости, то возникал бы разрыв между тем, чего им хочется, и тем, что они должны делать. Это снижало бы производительность их труда.

Но динамическая адаптация личности к социальным требованиям приводит к тому, что энергия приобретает формы, побуждающие человека действовать в соответствии со специфическими требованиями экономики. Современного человека не приходится заставлять работать так интенсивно, как он это делает. Вместо внешнего принуждения в нем существует внутренняя потребность в труде.

Иными словами, вместо подчинения открытой власти человек создал в себе внутреннюю власть — совесть или долг, — которая управляет им так эффективно, как никогда не смогла бы управлять ни одна внешняя власть. Таким образом, социальный характер делает внешнюю необходимость внутренней потребностью и тем самым мобилизует человеческую энергию на выполнение задач данной социально-экономической системы.

Если в характере уже развились определенные потребности, то соответствующее этим потребностям поведение одновременно дает и психологическое удовлетворение, и практическую пользу в плане материального успеха. Пока и поскольку общество обеспечивает индивиду удовлетворение в обеих этих сферах одновременно, налицо ситуация, в которой психологические силы цементируют социальную структуру. Однако рано или поздно возникает разрыв. Традиционный склад характера еще существует, но возникают новые экономические условия, при которых прежние черты личности становятся бесполезными.

Люди стремятся действовать в соответствии со своим складом характера, но при этом либо их поведение превращается в помеху для достижения экономических целей, либо просто они не в состоянии действовать согласно своей «природе». Э. Фромм иллюстрировал структуру личности прежнего среднего класса в странах с жесткой классовой обособленностью, таких, как Германия. Добро-

детели прежнего среднего класса — экономность, бережливость, осторожность, недоверчивость — в современном бизнесе гораздо менее ценны, чем такие, как инициативность, способность к риску, агрессивность.

Даже если эти старые добродетели кое-где и полезны, как в случае с мелким лавочником, то возможности мелкого предпринимательства настолько сузились, что лишь меньшинство сыновей прежнего среднего класса могут успешно «использовать» свои традиционные черты характера в экономической деятельности. Воспитание развило в них черты характера, которые в свое время были приспособлены к социальным условиям их класса. Но экономическое развитие шло быстрее, нежели развитие характера. И разрыв между эволюцией экономической и эволюцией психологической привел к тому, что в процессе обычной экономической деятельности психологические потребности уже не удовлетворяются.

Но коль скоро эти психологические потребности уже существуют, то приходится искать какие-то другие способы их удовлетворения. Тогда узкоэгоистическое стремление к собственному преимуществу, характерное для низов среднего класса, переходит из личной плоскости в национальную. Садистские импульсы, прежде находившие применение в конкурентной борьбе, усиленные фрустрацией в экономической сфере, выходят на общественно-политическую арену, а затем, освободившись от каких-либо ограничений, находят удовлетворение в политических преследованиях и в войне.

В чем злободневность идей Э. Фромма? Весьма значимое для середины XX века представление о возможности построения «здорового общества», создаваемого по меркам человека, обнаружило в социальной практике множество глубоких противоречий. Идея неотъемлемых прав человека во многом спровоцировала массовое противостояние реальным общественным потребностям. Требование свободы обернулось зачастую коллективным своеволием. Убеждение в несомненной позитивности человеческой природы не смогло противостоять наглядным манифестациям жестокости, деструктивности, иррациональности человеческого поведения.

Бурное развитие философско-антропологического знания, создавшее видимость глубокого постижения человеческой сущности, выявило парадоксальную ограниченность имеющихся в фило-

софии классических представлений о человеке. Антропоцентрические воззрения на разумность, стойкость, критичность человеческого сознания подверглись серьезной переоценке. Оказалось, что разум не является законным поводом человечества, что человек представляет собой иррациональное создание, что возможности лепки общественного сознания по существу неограниченны.

Серьезный удар по классической философской антропологии нанесли общественно-политические процессы начавшегося столетия. Стало очевидным, что авторитарный диктат, тоталитаристские тенденции неожиданным образом проступают именно внутри демократии, которая на протяжении многих столетий рассматривалась как надежный оплот человеческой независимости и автономности. Сверхдержавы, пользуясь демократической риторикой, стали усиленно навязывать свою волю другим народам, устанавливать порядки, чуждые культурным традициям отдельных регионов. Повсеместно проявил себя феномен управляемой демократии, создавший иллюзии народного волеизъявления. Оправдались давние предостережения проницательных европейских мыслителей о тирании большинства, охлократической опасности, исторической ограниченности демократии как политического режима.

Потребность в разработке идей Э. Фромма, соотнесения их с современной социально-политической практикой продиктована также серьезными противоречиями и контрастами гуманизма как системы взглядов. Культ человека, обожествление человеческой природы, навязчивая манифестация человеческих прав и интересов и одновременное игнорирование коллективистских достояний, надличностных императивов превратили гуманизм в расхожую идеологию, утратившую свою проблемность. Актуальным можно считать замечание М. Хайдеггера об опасности всяких «измов», в том числе и тех, которые связаны с гуманизмом.

Злободневность многих идей Фромма связана также с возрастанием террористической опасности во всем мире. Оказалось, что цивилизованные методы борьбы с этим злом предельно неэффективны. Человечество в целом не располагает возможностями абсолютного контроля над террористической деятельностью, а также связанными с ней жестокостью, коррупцией и массовой смертностью.

Все эти соображения, безусловно, не ставят под сомнение огромный вклад представителей неофрейдизма и одного из его ли-

деров Э. Фромма в философскую антропологию. Они, разумеется, не устраняют потребности в гуманистическом измерении общественной практики, не элиминируют ценности демократии и неотъемлемых прав человека. Высказанные суждения не принижают общего вклада Э. Фромма в постижение человеческой природы. Однако они обязывают к критической, трезвой философской рефлексии по поводу целой эпохи либерально-гуманистических увлечений.

Эрих Фромм с огромным пиететом относился к К. Марксу. Именно поэтому он превратил, в конце концов, неотрейдиизм в теорию утопического «коммунитарного социализма». Как социальный мыслитель Фромм был убежден в том, что Фрейд прекрасно дополняет учение К. Маркса. Вот почему он стремился раскрыть противоположность этих двух систем и дать ей объяснение, в частности в предлагаемой вниманию читателей в данном сборнике работе «Избавление от иллюзий». Идея возможного синтеза антропологического содержания концепции Фрейда и социальной концепции К. Маркса родилась еще в советской России. Ее сторонникам казалось, что учение о человеке, которое фактически сложилось у австрийского психиатра, легко совмещается с огромным изобличительным социальным пафосом («освобождением от иллюзии») у Маркса. Фромм пытался дать этой концепции разностороннее обоснование. «Критическое умонастроение» ставило перед собой задачу — освободить человека от оков иллюзий, чтобы пробудить человека и помочь действовать так, как положено свободной личности. Что означает эта формула — «избавление от иллюзий»? Прежде всего, трезвое осмысление человеческой природы, затем осознание социальных парадоксов и их возможное устранение.

Но как осуществить такую социальную программу? В книге «Революция надежды» Фромм предлагает гуманизировать индустриальное общество. Это означает подвергнуть суровой экспертизе все социальные институты и методы, которые использует техническая цивилизация. Современное общество Фромм характеризует как «общество всеобщего отчуждения». Человек в таком обществе не что иное, как обыкновенная фишка. Есть надежда преобразовать общество. Важно заменить нынешние методы отчужденной бюрократии методом гуманистического управления. Выработать новые формы психической и духовной ориентации, которые могли бы сравняться по своей ценности с религиозными системами прошлого. Одна-

ко, как показала социальная практика, в так называемом «информационном обществе» бюрократия сохраняет и упрочивает свои позиции. Человек еще глубже погружается в состояние безудержного потребительства. А духовные системы не рождаются по заказу. Пытаясь вырваться из «плена иллюзий», Фромм сам становится творцом новых социальных миражей.

Оценивая положение США в конце 60-х гг. прошлого столетия, Э. Фромм полагает, что страна находится на перепутье. Она может и дальше продвигаться по маршруту технического общества. В таком мире человек будет просто винтиком бездушной машины. Но есть еще шанс. Это своеобразная «революция надежды». Фромм предлагает возродить гуманизм.

Идея возвышения человека сама по себе обладает огромной привлекательностью, несомненным духовным потенциалом. Однако бесспорна ли она? Правомерно ли в самом гуманизме оценивать человека как единственный критерий правды и всего сущего? Способен ли гуманизм утвердить себя в качестве социальной идеи, или он превращается в иллюзию, в некое идеологическое образование?

Можно полагать, что свободомыслие как система взглядов привычнее для мироощущения россиян, вышедших из лона тоталитаризма. Только этим, пожалуй, можно объяснить поразительный факт: выступая против религиозной волны, против нового духовного бума, многие публицисты пытаются опереться на светский гуманизм, то есть на обезбоженное сознание, славящее человека. Они призывают любить человека, свободного от богомольных чувств.

Фромм тоже выступает с позиций светского гуманизма. Он считает, что предсказание Ф. М. Достоевского о том, будто все этические ценности рухнут, если иссякнет вера в Бога, оправдался лишь отчасти. Этические ценности современного общества, считает он, общепринятые на уровне и закона и обычая, как уважение к собственности, к индивидуальной жизни, остались неприкосновенными. Но так ли это на самом деле? Вряд ли сегодня можно говорить об уважении к собственности или к индивидуальной жизни. Фромм считал также, что в современном мире возобновился поиск осмысленной жизни. Но и здесь философ, пожалуй, выдает желаемое за действительное. Именно сегодня светский гуманизм стал объектом критики.

Гуманизм провозглашает человека высшей ценностью. Он исповедует человеколюбие. Однако достоин ли человек быть мерой всех вещей? Какова его собственная антропологическая природа? Возможен ли гуманизм без суверенного человека? Как обеспечить равное достоинство всех индивидов? Почему от имени гуманизма творятся в истории бесчинство и произвол? В отечественной литературе последних десятилетий эти вопросы, как правило, обходились. В работе «Революция надежды» эти проблемы ошутимы.

Поставим проблему: какое место занимает гуманизм в истории человечества? Только самый отчаянный мизантроп способен опровергать человеколюбие. Может вообще сложиться впечатление, что все мы, потомки Адама, — наследники и живые хранители гуманизма. Между тем для отрезвления мысли, видимо, стоит сразу ответить: гуманизм — тончайший, зыбкий и постоянно растворяющийся слой в толще культуры. В масштабах истории — это скорее всего социальный фантом.

Мы вглядываемся в пучины времени. Мы вызываем в сознании образ древней прародительницы. Ищем выражение человеческого в наскальных рисунках, в иссохшем пергаменте, в величии усыпальницы фараона. Заглядывая в глубь веков, спросим: содействует ли гуманизм действительному человеколюбию? Вопрос кажется парадоксальным. Гуманизм по первому впечатлению это и есть человеколюбие. Ответ напрашивается положительный и как бы не требует напряжения. Но ведь не только у истоков человечества обнаруживается людоедство...

Человек — едва ли не единственное живое существо на земле, которое уничтожает себе подобных. Многие мыслители XX века (К. Ясперс, Э. Фромм) вообще не считали каннибализм изжитым, чем-то вроде кошмарного сна человеческого рода. Напротив, они полагали, что людоедство может еще напомнить о себе. Ясперс и не подозревал, что его пророчество уже сбылось. Когда он писал эти строчки, голодные, доведенные до иступления жители Средней полосы России и Украины поедали трупы. И Фромм, умерший в 1980 г., намекая на возможные рецидивы антропофагии, не ведал, что буквально через несколько лет после его предостережения некие юнцы в нашей стране станут раскапывать могилы и пить из черепов. Не мог он угадать, что маньяки станут терзать жертвы, словно демонстрируя изъясн человеческой природы... Он-то связы-

вал свой прогноз с психологическими последствиями атомной катастрофы.

Проблема гуманизма вовсе не в том, чтобы провозгласить человека эталоном. Важно также понять, какова мера разрушительного в человеке. Очень благородная идея имеет подчас такие парадоксальные и гротескные формы. Если возвышенные идеалы не становятся жизненно-практическими ориентациями людей, стало быть, гуманизм в чем-то ущербен: не соотнесен с человеческой природой, с реальными ресурсами человечества... Время гуманисту оглянуться на себя, отчего опекаемая им паства не слушается пророка?

Речь, стало быть, идет об исторической ответственности гуманизма. Ценность любой доктрины определяется не тем, к чему она призывает, а последствиями ее возможного практического осуществления. Парадоксальная вещь — гуманистическая риторика пышно расцветает, в тени тоталитарного государства. Разве Сталин толковал о ненависти к человеку? — Напротив, он весь светлел от готовности обожать человека. Оказывается, вообще державная власть и не может реализовать себя, если устанет провозглашать ту или иную форму человеколюбия. Проповедь фанатической ненависти к врагу ради вселенской любви. Печаль по человеку, чтобы плодить «хлам», «мученика из барака»... Невольно возникает подозрение: смогли бы тираны осуществить свои далекие и зловещие замыслы, не будь безоглядно-радостного доверия к гуманизму у самих масс?

Возможен ли гуманизм как определенная система взглядов, если оспаривается исходная идея — ценность самого человека? Ж. Бофре спрашивал у М. Хайдеггера: «Каким образом можно возратить какой-то смысл слову «гуманизм»?» Сомневаясь в потребности всяких «измов», Хайдеггер все же отмечает, что речь, по существу, идет о возвращении человеку человечности. Но в чем она состоит? «Она покоится в его сущности», — отвечает Хайдеггер (*Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988, с. 316*).

Христианин, например, усматривает человечность человека в свете его отношения к божеству. В плане истории спасения он — человек — как «дитя Божие», слышащее и воспринимающее зов Божий во Христе. Что вытекает из этих рассуждений немецкого философа? Если люди понимают под гуманизмом вообще озабоченность тем,

чтобы человек освободился для собственной человечности и обрел в ней свое достоинство, то, смотря по трактовке «свободы» и «природы» человека, гуманизм окажется разным.

Гуманизм един, когда речь идет о ценности человека. Но он все же существует во множестве версий, разновидностей, ибо в самой трактовке человеческой природы возможны самые неожиданные варианты и оттенки. Гуманизм как специфическая система взглядов формировался на протяжении веков. Он, естественно, вобрал в себя исторически предопределенные подходы к проблеме, конкретные и далеко не всегда совпадающие представления о сущности человека и его предназначении.

Многообразие видения гуманизма — одна из примет нашей эпохи. Наряду с традиционными версиями складываются сегодня новые, радикально переосмысливающие устоявшийся эталон. Возникают философские направления, открыто выступающие против христианского гуманизма. Хайдеггер справедливо подчеркивает, что гуманизм Маркса, например, не нуждается ни в каком возврате к античности, равно как и тот гуманизм, каковым Сартр считает экзистенциализм.

Но, как бы ни были различны эти виды гуманизма по цели и обоснованию, по способу и средствам осуществления, по форме своего учения, они, однако, все сходятся на том, что человечность человеческого человека определяется на фоне какого-то уже утвердившегося истолкования природы истории, мира, мироосновы — то есть сущего в целом.

Но в чем состоит, по Хайдеггеру, врожденный изъян всякого гуманизма? При определении человечности человека гуманизм не только не спрашивает об отношении бытия к человеческому существу. Гуманизм даже мешает поставить этот вопрос, потому что ввиду своего происхождения из метафизики не знает и не понимает его. Стало быть, исходным для философского постижения гуманизма оказывается вопрос об истине бытия.

Чтобы оценивать ту или иную форму гуманизма, надо прежде всего понять природу человека, его сущность. Иначе и на самом деле можно принуждать человека ко злу под видом блага. Как можно, не понимая предназначения человека, исповедовать гуманизм? Ведь именно в философском осмыслении человека у нас до последнего времени разительное отставание. Мы чаще всего вос-

принимали человека как некую точку различных социальных пересечений.

Развернув тотальную критику современного капиталистического общества, Э. Фромм подчеркивает, что суть его концепции не сводится к негативным аспектам, а включает также и позитивную программу. О том, что XX век принес разложение и варварство, отмечает Фромм, писали литераторы и философы — Буркхардт, Толстой, Прудон и Бодлер, Торо и Джек Лондон, люди самых разнообразных философских и политических взглядов.

Выход из создавшейся ситуации Э. Фромм видит в появлении социалистического общества. Идеи социализма — наиболее значительная попытка найти ответ на все несчастья капитализма. Однако, по мнению американского психолога, существующие толкования будущего общества представляют собой формы извращения подлинно социалистических идей, истинного социализма, который является наиболее значительным и моральным движением нашей эпохи.

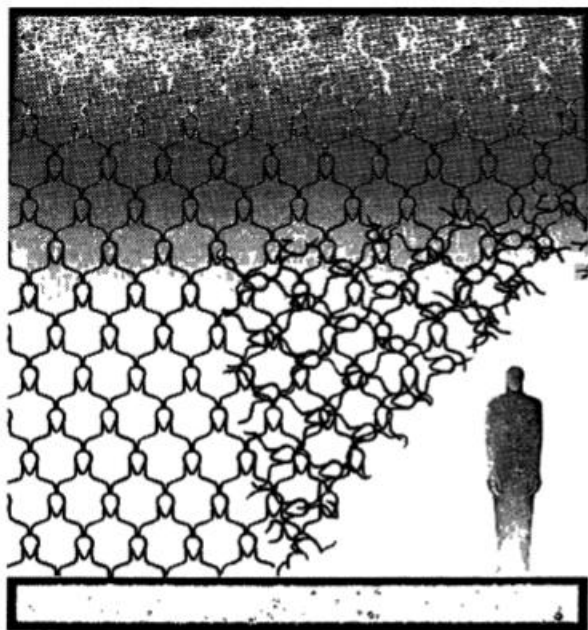
Единственно возможной формой социализма у Фромма оказывается так называемый «коммунитарный социализм», то есть такая политическая и индустриальная организация общества, при которой будет ликвидировано господство техники и государства. Именно эти две структуры приводят, по словам Фромма, к отчуждению, к усиливающемуся безумию. Призывая к их ликвидации, американский философ подчеркивает, что человечеству угрожает война и роботизм. Если XIX столетие провозгласило: «Бог мертв», пишет Фромм, то проблема XX века заключается в том, что мертв Человек. В прошлом перед людьми стояла угроза стать рабами. В будущем они могут стать роботами.

Раскрывая идеал «здорового общества», Фромм призывает символизировать всемирное единение человечества. Важнейшим праздником в году, рассуждает Фромм, должен быть «День Человека». Но провести такое планетарное «ликование» можно лишь в том случае, если люди окажутся эмоционально готовыми к такому благовесту. Так позитивная программа Фромма превращается в проповедь эффективного преобразования, но сводится к призывам к моральной и духовной революции.

Павел Гуревич,
профессор, доктор философских наук

РЕВОЛЮЦИЯ НАДЕЖДЫ

О гуманизации
технологического общества



Кто находится между живыми,
тому есть еще надежда,
так как и псу живому лучше,
нежели мертвому льву.

Еккл. 9:4

Вступление

Эта книга написана в ответ на ситуацию в Америке 1968 года. Она родилась из убеждения, что мы находимся на перекрестке: одна дорога ведет если не к уничтожению в термоядерной войне, то к полностью механизированному обществу, где человек — беспомощный винтик в машине; другая — к ренессансу гуманизма и надежде, к обществу, ставящему технику на службу человеческому благосостоянию.

Эта книга предназначена для тех, кто еще ясно не осознал названную дилемму. Она призывает к действию. Она основана на уверенности, что мы можем найти необходимое решение с помощью разума и любовь к жизни победит недомыслие и вражду. Она адресована широкому кругу читателей с различными политическими и религиозными убеждениями, разделяющими заботу о сохранении жизни и уважение к разуму и действительности.

Эта книга, как и все мои предыдущие работы, есть попытка разграничить индивидуальную и социальную действительность и идеологии, которые превратно используют и «кооптируют» ценные идеи с тем, чтобы поддерживать статус-кво. Для многих молодых людей, не признающих ценность традиционной мысли, мне хотелось бы донести свое убеждение, что даже самое радикальное движение должно иметь связь с прошлым; что мы не можем идти вперед, отбросив лучшие достижения человеческого ума, и что недостаточно быть молодым!

Поскольку эта книга связана с темами, которых я касался в своих книгах за прошедшие сорок лет, я не могу не упоминать многие из содержащихся в них идей. Они все заново организованы вокруг центрального вопроса: альтернатив дегуманизации. Но эта книга содержит также и много новых идей, дополняющих мои предыдущие размышления.

Так как я пишу для большой аудитории, я свел цитирование к необходимому минимуму, но процитировал всех авторов, которые оказали влияние на меня при написании этой книги. Я, как правило, не ссылаюсь на те мои книги, которые имеют прямую связь с материалом этой книги. Таковые прежде всего («Бегство от свободы») ("Escape from Freedom", Holt, Rinehart and Winston, 1941), («Человек для самого себя») ("Man for Himself", Holt, Rinehart and Winston, 1947), («Святое общество») ("The Sane Society", Holt, Rinehart and Winston, 1955), («Душа человека») ("The Heart of Man", Harper and Row, 1964).

Общий подход, принятый в этой книге, отражает характер центральной проблемы, представленной на рассмотрение.

В этом труде я пытаюсь свести вместе две проблемные области, которые часто рассматривают отдельно — структуру человеческого характера, качества и потенциальные способности личности и современные социальные, политические и экономические проблемы. Акценты меняются от главы к главе, но всюду главная цель объединяет эти дискуссии и вплетается в них. Возникает твердая уверенность в том, что реалистичный и успешный подход к проблемам современного американского общества возможен, если анализ нашей социальной системы в целом включает в себя то, что названо в этой книге «системой Человек». Я надеюсь, что читатель ответит мне преодолением своей привычки мыслить отдельно и не посчитает слишком сложным делом последовать за мной и переключаться от «психологии» к «социологии» и «политике» и обратно.

Остается только поблагодарить тех, кто прочитал мою рукопись неоднократно и сделал свои редакторские замечания, — мою жену Рут Нанду Аншен и Раймонда Г. Брауна, который помогал мне своими ценными замечаниями в области экономики. Хочу выразить также благодарность издателям за предпринятые усилия по выпуску в свет этой книги через десять недель после передачи рукописи в издательство.

Эрих Фромм

Глава первая

Перекресток

Призрак бродит среди нас, но лишь немногие четко его видят. Это не старый призрак коммунизма или фашизма. Это новый призрак: полностью механизированное общество, посвящающее себя исключительно материальному производству и потреблению и направляемое компьютерами; и в этом социальном процессе человек сам превращается в часть гигантской машины, хорошо обеспеченную хлебом и зрелищами, но пассивную, неживую и мало способную чувствовать. С победой нового общества индивидуализм и приватность исчезнут; чувства к другим будут строиться по правилам психологического формирования условных рефлексов и с помощью других способов или наркотиков, которые также выступают как новый вид интроспективного переживания. Как считает Збигнев Бжезинский, «в технотронном обществе будет развиваться тенденция собирания в одно целое индивидуальных разнонаправленных усилий миллионов граждан, легко поддающихся влиянию магнетических и привлекательных личностей, которые эффективно используют последние достижения коммуникационной техники для манипулирования эмоциями и контроля за разумом»¹. Эта новая форма общества была предсказана в художественной литературе в романах «1984» Оруэлла и «Прекрасный новый мир» Олдоса Хаксли.

¹ The Technetronic Society. — Encounter, Vol. XXX, No. 1 (January, 1968), p. 19.

Возможно, в настоящее время самым опасным является то, что мы начинаем терять контроль над собой. Мы выполняем решения, которые нам предлагаются в результате компьютерных вычислений. Как люди мы не имеем целей, кроме производства и потребления все больше и больше. У нас нет воли к чему-то или против чего-то. Мы стоим перед угрозой истребления ядерным оружием и внутренней смерти от пассивности, порождаемой нашим исключением из процесса принятия ответственных решений.

Как это могло случиться? Как человек, на самой вершине своей победы над природой, стал пленником того, что сам сотворил, подвергаясь серьезной опасности саморазрушения?

В поисках научной истины человек пришел к знанию, которое он мог использовать для доминирования над природой. Его успех был ошеломляющим. Но односторонне сосредоточившись на технике и материальном потреблении, человек утратил связь с собой, с жизнью. Потеряв религиозную веру и связанные с нею гуманистические ценности, он сконцентрировался на технических и материальных ценностях и потерял способность к глубоким эмоциональным переживаниям, к радости и печали, которые их сопровождают. Построенная им машина стала такой могущественной, что создала свою собственную программу, которая теперь определяет мышление самого человека.

Одним из наиболее серьезных симптомов нынешнего неблагополучия в обществе является тот факт, что наша экономика основывается на производстве вооружений (плюс поддержание всей оборонной системы) и принципах максимального потребления. Мы имеем хорошо функционирующую экономическую систему, производя товары, грозящие нам физическим разрушением, мы трансформируем индивида в совершенно пассивного потребителя и тем самым губим его, лишая жизненной силы, мы создали бюрократию, которая заставляет личность чувствовать себя беспомощной.

Стоим ли мы перед трагической, неразрешимой дилеммой? *Должны ли мы производить больных людей, чтобы иметь здоровую экономику, или должны использовать наши материальные ресурсы, изобретения, компьютеры на службе целям человека? Должны ли индивиды быть пассивными и зависимыми, создавая сильные и хорошо функционирующие организации?*

На эти вопросы существуют разные ответы. Среди тех, кто признает революционную, разительную перемену в человеческой жизни, которую может принести «мегамашина», — писатели, считающие новое общество неизбежностью, а следовательно, бессмысленными споры о его достоинствах. Они симпатизируют новому обществу, хотя и выражают некоторые опасения относительно того, каким станет человек, известный нам сегодня. Збигнев Бжезинский и Г. Кан (H. Kahn) являются представителями этой позиции. На другой стороне спектра находится Жак Эллюль, который в своем «Технологическом обществе» весьма убедительно описывает новое общество, к которому мы идем, и его деструктивное влияние на человека. У него нет иллюзий относительно ужасающего отсутствия гуманности этого призрака. Он не делает вывода, что это новое общество должно победить, хотя не исключает вероятности его победы. Но он видит возможность того, что дегуманизированное общество не окажется победителем, «если все большее число людей станет полностью осознавать угрозу, какую технологический мир представляет для личной и духовной жизни человека, и если люди решат отстаивать свою свободу и нарушат ход этой эволюции»¹. Позиция Льюиса Мамфорда (Lewis Mumford) может рассматриваться как близкая позиции Эллюля. В своей глубокой и блестящей работе «Миф о машине»² он описывает «мегамашину», начиная с ее первых проявлений в египетском и вавилонском обществах. Но в отличие от тех, кто смотрит, как упомянутые авторы, на этот призрак или с симпатией, или с ужасом он полагает, что значительная часть верхушки истеблишмента и средний гражданин не видят этот призрак. Они придерживаются устаревшего убеждения XIX в., что машина поможет облегчить бремя человеческих трудов, что она так и останется средством для достижения цели, они не усматривают опасности в том, что если технике позволить следовать своей собственной логике, она вроде раковой опухоли станет угрожать устройству жизни индивида и общества. Позиция, занятая в этой книге³, — это в

¹ Французское издание 1954 г.; американское издание 1964 г. Альфреда Кнопфа и 1-е изд. Винтадж Букс, 1967, р. xxx.

² Mumford L. The Myth of the Machine (New York: Harcourt, Brace & World, 1966).

³ Как в «Бегстве от свободы» и «Здоровом обществе».

принципе позиция Мамфорда и Эллюля. Возможно, она отличается в том смысле, что я вижу несколько большую вероятность восстановления контроля человека над общественной системой. Мои надежды в этом отношении основываются на следующих факторах.

1. Существующую общественную систему можно понять намного лучше, если включить в нее систему «Человек». Человеческая природа не абстракция и не бесконечно податливая система, динамичным развитием которой можно пренебречь. Она имеет собственные специфические качества, законы и альтернативы. Изучение «системы Человек» позволяет увидеть, как определенные социоэкономические факторы влияют на человека, как нарушение в системе «Человек» вызывает дисбаланс в социальной сфере. Вводя человеческий фактор в анализ всей системы, мы лучше пониманием ошибки функционирования и определяем нормы соотношения здорового экономического функционирования социальной системы с оптимальным благополучием участвующего в этом народа. Все это верно, разумеется, только при условии, что максимальное развитие человека, его благополучие являются преобладающей целью.

2. Возрастающая неудовлетворенность сегодняшним образом жизни, его пассивностью и равнодушной скукой, формальностью и деперсонализацией, при стремлении к радостному, наполненному смыслом существованию, отвечающему тем специфическим потребностям человека, которые он развил за последние несколько тысячелетий своей истории и которые отличают его как от животного, так и от компьютера. Эта тенденция проявляется все сильнее, поскольку значительная часть населения уже получила материальное удовлетворение и обнаружила, что потребительский рай не приносит обещанного счастья. (Разумеется, бедные еще не имели возможности прийти к такому выводу, кроме как наблюдая за отсутствием радости у тех, кто «имеет все, что может пожелать человек».)

Идеологии и концепции потеряли в значительной мере привлекательность; традиционные клише вроде «правый» и «левый» или «коммунизм» и «капитализм» утратили свое значение. Люди ищут новый ориентир, новую философию, концентрирующуюся на приоритетах жизни — в физическом и духовном смысле — а не приоритетах гибели.

Налицо растущая поляризация, происходящая в Соединенных Штатах и во всем мире: есть те, кого привлекает сила, «закон и

порядок», бюрократические методы и в конечном счете — не-жизнь; и те, кому свойственно глубокое стремление к жизни, новым отношениям, а не к готовым схемам и копиям. Этот новый фронт — движение, сочетающее желание глубоких перемен в экономической и социальной практике с изменениями в нашей психике и духовным подходом к жизни. В наиболее общей форме его цель — активизировать индивида, восстановить контроль человека над общественной системой, гуманизировать технологию. Это движение во имя жизни, и оно имеет такую широкую и общераспространенную базу, потому что угроза жизни сегодня велика не только для одного класса, для одной нации, но это угроза для всех.

В последующих главах делается попытка детально обсудить некоторые из обозначенных здесь проблем, а именно те, которые касаются связи между человеческой природой и социоэкономической системой.

Однако имеется один момент, который следует прояснить вначале. В наши дни широко распространилась безнадежность относительно возможности изменения курса, которым мы следуем. Эта безнадежность имеет главным образом бессознательный характер, в то время как сознательно люди выражают «оптимизм» и надеются на будущий «прогресс». Обсуждение сложившейся ситуации и наличия в ней потенциала для надежды должно предваряться обсуждением феномена надежды.

Глава вторая

Надежда

Что не является надеждой

Надежда является решающим элементом любой попытки внести в социальную жизнь изменения, оживить ее, осознать и объяснить ее. Однако природа надежды нередко понимается превратно, и вследствие этого за надежду принимают установки, ничего общего с ней не имеющие и даже противоположные.

Что означает «надеяться»?

Означает ли это, как многие полагают, иметь желания и мечты? Будь это так, то тех, кто стремится иметь больше дорогих машин, домов и электробытовых приборов, можно было бы назвать людьми надежды. Но это неверно, эти люди стремятся больше потреблять, их устремления нельзя назвать надеждой.

Можно ли назвать надеждой то положение вещей, когда целью является не вещь, но большая полнота жизни, освобождение от вечной тоски; или, говоря языком теологии, спасение; или, говоря языком политики, революция? В самом деле, этот вид ожидания может быть надеждой; но может и не быть, если он сопровождается пассивностью «ожидания» — тогда надежда превращается по сути в предлог для покорности, в чистую идеологию.

Кафка превосходно описал этот вид подчиненного и пассивного ожидания в романе «Процесс». Человек подходит к ведущим на небеса вратам (права) и просит у привратника разрешения ему

войти. Привратник отвечает, что в данный момент не может этого сделать. И хотя дверь, ведущая к правам, открыта, человек решает подождать разрешения. Он садится и ждет — днями, годами. Время от времени он спрашивает, можно ли ему войти, но ему неизменно отвечают, что пока нельзя. Все эти долгие годы человек почти непрерывно изучает привратника и узнает даже блох на его меховом воротнике. В конце концов, состарившись, он чувствует приближение смерти. Впервые он задает вопрос: «Как получилось, что за все эти годы никто, кроме меня, не пришел за разрешением войти?» Привратник отвечает: «Разрешение войти в эту дверь мог получить только ты, поскольку эта дверь предназначалась для тебя. А теперь я собираюсь ее закрыть».

Старик слишком стар, чтобы понять смысл этих слов, а возможно, он не понял бы его и в молодости. Последнее слово всегда остается за бюрократами; если они говорят «нет», войти нельзя. Если бы его надежда не была пассивным ожиданием, он вошел бы в эту дверь, и его решимость пренебречь запретом бюрократов стала бы актом освобождения, который привел бы его в сияющий дворец. Многие люди подобны старику Кафки. Они питают надежду, но им не дано действовать по велению сердца, и пока бюрократы не дадут им зеленый свет, они ждут и ждут¹.

Этот вид пассивного ожидания тесно связан с распространенной формой надежды, которую можно определить как надежду на *время*. Время и будущее становятся центральными категориями этого вида надежды. То, что ожидается, должно случиться не *теперь*, а только в следующий момент, на следующий день, в следующем году или в ином мире, если не верить, что надежда может реализоваться в этом мире. За этой верой стоит преклонение перед «будущим», «историей» и «будущими поколениями», начало которому было положено во время Французской революции такими людьми, как Робеспьер, который поклонялся будущему как божеству: я бездействую, я остаюсь пассивным, потому что я бессильное ничто; но будущее, проекция во времени, осуществит то, что я не в силах осуществить. Это преклонение перед будущим, являющееся одним

¹ Испанское слово *esperar* означает одновременно «ждать» и «надеяться», оно, несомненно, относится к тому особому виду пассивной надежды, который я пытаюсь здесь описать.

из аспектов преклонения современного буржуазного мышления перед «прогрессом», на самом деле является отчуждением надежды. Вместо моего действия или становления нечто осуществляется без моего участия идолами, будущим и будущими поколениями¹.

В то время как пассивное ожидание является завуалированной формой безнадежности и бессилия, существует иная форма безнадежности и отчаяния, которая принимает прямо противоположную форму — фальшивого фразерства и авантюризма, пренебрегающего реальностью и форсирующего то, чего нельзя форсировать. Такова позиция лжемессий и лидеров путчей, презирающих тех, кто при иных обстоятельствах выбирает поражение, а не смерть. В наши дни безнадежность и нигилизм под маской псевдорадикализма нередко встречаются среди самых убежденных представителей молодого поколения. Их смелость и преданность идее могут привлекать, но отсутствие реализма, правильного выбора стратегии, а иногда и недостаток любви к жизни лишают их взгляды убедительности².

¹ Сталинистская концепция, согласно которой история решает, что верно, а что неверно, что хорошо, а что плохо, — прямое продолжение робеспьеровского преклонения перед будущими поколениями. Она является полной противоположностью позиции Маркса, сказавшего: «История ничто, она ничего не делает. Все делает человек». Или в «Тезисах о Фейербахе»: «Материалистическое учение о том, что люди являются продуктом обстоятельств и воспитания и что, следовательно, изменившиеся люди являются продуктом иных обстоятельств и изменившегося воспитания, забывает, что это человек меняет обстоятельства и что воспитатель сам нуждается в воспитании».

² Подобная безнадежность просвечивает в книгах Герберта Маркузе «Эрос и цивилизация» (*Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press, 1955) и «Одномерный человек» (*One-Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1964). В них утверждается, что все традиционные ценности, такие как любовь, нежность, забота и ответственность, имеют смысл только в дотехнологическом обществе. В новом технологическом обществе — обществе без репрессий и эксплуатации — появится новый человек, который не будет бояться ничего, в том числе и смерти, у которого разовьются еще точно не определенные потребности и у которого появится возможность удовлетворить свою «полигамную сексуальность» (я отсылаю читателя к сочинению Фрейда «Три очерка по теории сексуальности»); короче, конечный прогресс человека видится в регрессе к инфантильной жизни, в возвращении к счастью пресыщенного

Парадокс и природа надежды

Надежда *парадоксальна*. Это не пассивное ожидание и не формирование событий, которые не могут произойти в реальности. Она подобна затаившемуся тигру, который прыгает лишь тогда, когда для этого настал момент. Это не усталый реформизм и не псевдорадикальный авантюризм. Надеяться — значит в каждый момент быть готовым к тому, что еще не родилось, и при этом не отчаиваться, если этого не произойдет при нашей жизни. Нет смысла возлагать надежду на то, что уже существует, или на то, чего не может быть. Люди, утратившие надежду, успокаиваются, пребывая либо в комфорте, либо в отчаянии, те же, у кого надежда сильна, видят и заботливо взращивают все признаки новой жизни, они готовы в любой момент помочь рождению того, что готово появиться на свет.

Одним из главных заблуждений по поводу надежды является нежелание проводить различие между сознательной и бессознательной

ребенка. Неудивительно, что Маркузе в конце концов пришел к безнадежности. «Критическая теория общества не располагает понятиями, которые могли бы служить мостом через пропасть между настоящим и будущим; не содержа никаких обещаний и не демонстрируя прогресса, она остается негативной. Таким образом, она стремится оставаться лояльной к тем, кто, потеряв надежду, посвятил и посвящает свою жизнь Великому Отрицанию» (*One-Dimensional Man*, p. 257).

Эти цитаты показывают, как ошибаются те, кто критикует Маркузе или восхищается им как революционным вождем; ибо революция никогда не основывалась и никогда не будет основываться на безнадежности. Маркузе даже не интересуется политикой; но если человека не интересуют шаги между настоящим и будущим, то мы имеем дело не с политиком, радикальным или каким-то еще. В сущности Маркузе являет собой пример отчужденного интеллектуала, который представляет свое личное отчаяние в виде теории радикализма. К сожалению, его непонимание и до некоторой степени незнание Фрейда ведет к тому, что он синтезирует фрейдизм, буржуазный материализм и изошренное гегельянство, чтобы получить то, что ему и другим, сходно мыслящим «радикалам», представляется наиболее прогрессивным теоретическим построением. Здесь не место подробно показывать, что это наивные, надуманные мечты, иррациональные и нереалистичные по сути и к тому же лишенные любви к жизни.

надеждой. Разумеется, эта ошибка свойственна многим проявлениям нашего эмоционального опыта, таким как счастье, страх, подавленность, тоска и ненависть.

Удивительно, что, несмотря на популярность теорий Фрейда, его понятие бессознательного очень редко применяется к эмоциональным феноменам. Пожалуй, этот факт объясняется двумя основными причинами. Во-первых, в сочинениях некоторых психоаналитиков и некоторых «философов психоанализа» феномен бессознательного — т. е. вытеснения — относится к сексуальным желаниям; эти авторы используют термин «вытеснение» — ошибочно — как синоним *подавления* сексуальных желаний и действий. Поступая подобным образом, они лишают открытие Фрейда некоторых наиболее важных последствий. Вторая причина, вероятно, кроется в том факте, что для поствикторианских поколений знать о вытесненных сексуальных желаниях не столь огорчительно, как знать об отчуждении, безнадежности или алчности. Приведем всего один из очевидных примеров: большинство людей не признаются самим себе в чувстве страха, тоски, одиночества, безнадежности, т. е. эти чувства *бессознательны*¹. Причина этого очевидна. Наша социальная модель такова, что преуспевающий человек не должен испытывать страха, тоски или чувства одиночества. Он должен считать этот мир лучшим из миров; чтобы иметь оптимальную возможность продвижения, он должен подавить страх, как и сомнение, подавленность, тоску и безнадежность.

Многие люди полны сознанием надежды, а подсознательно испытывают безнадежность, и лишь немногие могут похвастаться обратным. При исследовании надежды и безнадежности важно не то, что люди *думают* о своих чувствах, а то, что они в действительности чувствуют. Это можно узнать не столько по их словам и речи, сколько по выражению лица, походке, способности реагировать с интересом на что-либо находящееся перед их глазами, по

¹ Я хочу подчеркнуть, что разговоры о «бессознательном» являются еще одной формой отчужденного мышления и речи. Такой вещи, как «бессознательное», если бы оно было органом или вещью в пространстве, не существует. Человек может «осознавать» или «не осознавать» внешние или внутренние события; таким образом, мы имеем дело с *функцией* психики, а не с локализованным *органом*.

отсутствию фанатизма, которое проявляется в способности выслушивать разумные аргументы.

Динамичная точка зрения, применяемая в этой книге к социопсихологическим феноменам, в корне отличается от описательного бихевиористского подхода большинства социологических исследований. С динамической точки зрения нас интересует прежде всего не знание о том, что человек думает или говорит или как он ведет себя *сейчас*. Нас интересует структура его характера, т. е. не вполне постоянная структура его усилий, те цели, на которые его энергетика направляется, и ее интенсивность. Если мы знаем движущие силы мотивации поведения, то мы не только понимаем поведение в настоящем, но можем также сделать обоснованные предположения относительно того, как человек склонен действовать в изменившихся обстоятельствах. С динамической точки зрения неожиданные «перемены» в мышлении или поведении человека — это перемены, которые в большинстве случаев можно предсказать, располагая знанием о структуре его характера.

Можно сказать еще больше о том, чем надежда *не является*, но будем двигаться вперед и постараемся ответить на вопрос, что такое надежда. Можно ли описать ее словами или же обрисовать ее можно только с помощью стихов, песен, жестов, выражения лица или в поступке?

Как и в случае с другими человеческими переживаниями, слова бессильны описать это переживание. В действительности, слова, как правило, делают противоположное: они затемняют, расчленяют, убивают. Слишком часто в процессе разговора о любви, ненависти или надежде человек теряет связь с тем, о чем предполагалось говорить. Поэзия, музыка и другие формы искусства гораздо лучше приспособлены для описания человеческих переживаний, потому что они точнее передают их, избегая обобщений и неопределенности избитых штампов, которыми пользуются для адекватной репрезентации человеческих переживаний.

Однако, осознавая эти ограничения, нельзя отрицать возможности коснуться чувства с помощью слов, не относящихся к поэзии. Это было бы невозможно, если бы человек хотя бы до некоторой степени не испытывал того, о чем говорит другой. Описать чувство — значит указать на его различные грани, следовательно, установить связь, при которой писатель и читатель знают, что они

имеют в виду одно и то же. И здесь я должен попросить читателя потрудиться вместе со мной и не ждать, что я дам ему ответ на вопрос о том, что такое надежда. Я должен попросить его мобилизовать свой собственный опыт, чтобы сделать наш диалог возможным.

Надежда — это состояние бытия. Это внутренняя готовность, готовность к напряженной, нерастраченной активности¹. Понятие «активность» основано на одной из наиболее распространенных человеческих иллюзий современного индустриального общества. Вся наша культура строится в расчете на активность — занятость в смысле напряженного труда (который необходим для бизнеса). В действительности большинство людей так «активны», что не выносят праздности; даже свой так называемый досуг они превращают в очередную форму активности. Если вы не активны в делании денег, то вы активны в езде на машине, игре в гольф или же просто в болтовне о пустяках. Люди испытывают смертельный страх перед моментом, когда им действительно будет нечего «делать». Можно ли называть такое поведение активностью — вопрос терминологии. Беда в том, что большинство людей, которые считают себя чрезвычайно активными, не осознают того, что на самом деле они крайне пассивны, несмотря на свою «занятость». Они постоянно нуждаются в стимулах извне, будь то болтовня с другими людьми, или просмотр кинофильмов, или путешествия и другие формы удовольствий, получаемых от потребления, даже если это только новый мужчина или новая женщина в качестве сексуального партнера. Они постоянно нуждаются в том, чтобы их побуждали, возбуждали, соблазняли, соврашали. Они всегда торопятся и никогда не останавливаются. Они всегда ведомы и никогда не ведут за собой. Они воображают себя необычайно активными, пока одержимы

¹ Я позаимствовал термин «activeness» у Майкла Маккоби (вместо привычного «activity») применительно к личному общению; соответственно я использую слово «passiveness» вместо «passivity», когда активность и пассивность относятся к установке или состоянию ума. Я уже обсуждал проблему активности и пассивности, особенно в связи с продуктивной ориентацией, в различных книгах. Мне хочется обратить внимание читателя на чрезвычайно интересное глубокое обсуждение активности и пассивности в «Метаморфозах» Эрнеста Шехтеля (*Shachtel E. Metamorphosis. N.Y.: Basic Books, 1959*).

страстью деятельности, пытаюсь отделаться от страха, который возникает всякий раз, когда они оказываются наедине с самими собой.

Надежда — это психическое состояние, сопутствующее жизни и развитию. Если дерево, растущее в тени, тянется к солнцу, мы не говорим, что оно «надеется» в том же смысле, в котором надеется человек, поскольку надежда человека связана с чувствами и мыслями, которых нет у дерева. И все же не было бы неверным сказать, что дерево надеется на солнечный свет и выражает эту надежду тем, что тянется к солнцу. Не так ли происходит и с рождающимся ребенком? Хотя он этого, возможно, не осознает, в его активности выражается надежда на рождение и самостоятельное дыхание. Разве грудной ребенок не надеется на грудь матери? Разве младенец не надеется на то, что встанет на ноги и научится ходить? Разве больной не надеется выздороветь, заключенный — освободиться, а голодный — насытиться? Разве мы, засыпая, не надеемся проснуться завтра? Разве любовная близость не подразумевает надежду мужчины на свои силы, на свою способность возбудить свою партнершу и надежду женщины в свою очередь возбудить мужчину?

Вера

Когда надежда нас покидает, жизнь кончается, в действительности или потенциально. Надежда — неотъемлемый элемент структуры жизни, динамики человеческого духа. Она тесно связана с другим элементом структуры жизни: с *верой*. Вера — это не слабая форма убежденности или знания; вера в то или это; вера — это отсутствие сомнения в реальной возможности недоказанного, творческое воображение. Вера рациональна, когда она относится к знанию о реальном, но еще не рожденном; она основана на способности знания и понимания, проникая внутрь и видя суть. Вера, как и надежда, — это не предсказание *будущего*; это видение *настоящего* в состоянии беременности.

Утверждение о том, что вера есть уверенность, нуждается в пояснении. Вера достоверна по отношению к реальной возможно-

сти, но недостоверна как неоспоримая истина. Ребенок может преждевременно родиться мертвым; может погибнуть во время родов; может умереть в первые две недели жизни. В этом парадокс веры: *это уверенность в том, что точно не известно*¹. Это уверенность в том, что имеет отношение к человеческому видению и пониманию; а не уверенность в том, что имеет отношение к реальному исходу. Нам нет нужды верить в научный прогноз как и верить в то, что невозможно. Вера основана на нашем жизненном опыте, на опыте нашей трансформации. Вера в то, что другие могут измениться, является следствием того, что измениться могу я сам².

Между рациональной и иррациональной верой есть существенное различие³. В то время как рациональная вера является результатом внутренней активности человека в мышлении или чувствах, иррациональная вера — это подчинение чему-то данному, внешнему, что человек принимает за истину независимо от того, так это или нет. Существенным элементом иррациональной веры является ее пассивный характер, неважно, будет ли ее объектом идол, лидер или идеология. Даже ученому необходимо освободиться от иррациональной веры в традиционные идеи, чтобы обрести рациональную веру в силу своей творческой мысли. Как только его открытие доказано, он больше не нуждается в вере, разве что при рассмотрении следующего предположения. В сфере человеческих отношений «верить» в другого человека означает быть уверенным в его *стержне*, т. е. в том, что на него можно положиться и что его фундаментальные установки не изменятся. В том же самом смысле мы можем верить в себя, не в постоянство наших мнений, но в основную жизненную ориентацию, матрицу структуры нашего характера. Подобная вера обусловлена нашим личным опытом, способностью сказать «Я» на законном основании, чувством идентичности с самим собой.

Надежда — это настроение, сопровождающее веру. Веру нельзя иметь без надежды. У надежды нет иного основания, кроме веры.

¹ На иврите слово «вера» (*emunah*) означает уверенность. *Аминь* означает «несомненно».

² Необходимость в уверенности будет обсуждаться в главе 3.

³ Смысл терминов «рациональный» и «иррациональный» будет обсужден в главе 4.

Стойкость

В структуре жизни с надеждой и верой связан еще один элемент: храбрость или, как назвал ее Спиноза, стойкость. Стойкость, пожалуй, наименее двусмысленное понятие, потому что сегодня храбрость чаще используется для обозначения отсутствия страха перед смертью, чем храбрости жить. Стойкость — это способность сопротивляться искушению скомпрометировать надежду и веру, трансформировав их — тем самым разрушив, — в беспочвенный оптимизм или в иррациональную веру. Стойкость — это способность сказать «нет», когда мир хочет услышать «да».

Но стойкость не понять до конца, если мы не упомянем другой ее аспект: бесстрашие. Бесстрашный человек не боится угроз, даже смерти. Но, как часто бывает, слово «бесстрашие» обозначает несколько совершенно различных понятий. Я упомяну лишь три самые важные. Во-первых, человек может быть бесстрашным, потому что он не дорожит жизнью; жизнь для него немного значит, поэтому он проявляет бесстрашие, когда ему угрожает смерть; но, не боясь смерти, он может бояться жизни. Его бесстрашие основано на недостаточной любви к жизни; когда он не находится в ситуации смертельного риска, он вовсе не бесстрашен. В действительности он нередко ищет ситуаций, связанных с опасностью, чтобы не испытывать страха перед жизнью, страха перед собой и другими людьми.

Второй вид бесстрашия характерен для человека, живущего в симбиотическом подчинении идолу, будь то лидер, институт или идея; приказы идола священны; они имеют большую силу, чем даже желания собственного тела, стремящегося выжить. Если бы он посмел ослушаться приказов идола или усомниться в них, ему пришлось бы столкнуться с опасностью потери идентичности с идиолом; а это означало бы риск ощутить свою крайнюю изолированность и тем самым оказаться на грани безумия. Он предпочитает умереть, чем подвергнуться этой опасности.

Третий вид бесстрашия присущ полностью развитой личности, которая сама отвечает за себя и любит жизнь. Личность, преодолевшая алчность, не цепляется к первому попавшемуся идолу или вещи, и, следовательно, ей нечего терять: она богата, потому

что ни к чему не привязана, сильна, потому что не является рабом своих желаний. Она может освободиться от идола, иррациональных желаний и фантазий, потому что находится в полном контакте с реальностью, внутри себя и вовне. Если такая личность достигнет полного «просветления», она станет абсолютно бесстрашной. Если она не достигнет этого, ее бесстрашие будет неполным. Но всякий, кто пытается стать самим собой, знает, что каждый новый шаг в этом направлении дает ощущение силы и радости, которое ни с чем не спутать. Человек ощущает себя так, словно начался новый этап его жизни. Он может прочувствовать истину гётевских строк: «Я возвел свой дом в пустоте, вот почему мне принадлежит весь мир» (*Ich hab mein Haus auf nichts gestellt, deshalb gehoert mir die ganze Welt*).

Надежда и вера как неотъемлемые признаки жизни по самой своей природе устремлены к тому, чтобы выйти за рамки статус-кво в индивидуальном и социальном смысле. Это особенность жизни, которая находится в постоянном процессе изменений и никогда, в любой момент не остается той же самой¹. Жизнь, находящаяся в состоянии стагнации, стремится к смерти; при полной стагнации наступает смерть. Отсюда следует, что жизнь в своем меняющемся качестве стремится нарушить статус-кво и выйти за его пределы. Мы становимся либо сильнее, либо слабее, мудрее или глупее, смелее или трусливее. Каждую секунду мы принимаем решение, к лучшему или худшему. Мы вскармливаем нашу лень, алчность, ненависть или лишаем их пищи. Чем обильнее мы их вскармливаем, тем сильнее они становятся; чем меньше мы им потакаем, тем они становятся слабее.

Что является верным относительно индивида, является верным и по отношению к обществу. Оно никогда не остается статичным; если оно не развивается, то приходит в упадок; если оно не преодолевает статус-кво, стремясь к лучшему, то меняется к худшему. Нередко мы, отдельный человек или все люди, состав-

¹ Здесь не место обсуждать вопрос дефиниций органической жизни и неорганической материи и соответственно вопрос об их разграничении. С точки зрения современной биологии и генетики, традиционные разграничения наверняка представляются сомнительными; но было бы ошибочно предположить, что эти разграничения утратили свою значимость; они нуждаются, скорее, в уточнении, чем в замене.

ляющее общество, питаем себя иллюзией, что можем оставаться безучастными и не влиять на развитие данной ситуации в том или ином направлении. Это одно из самых опасных заблуждений. Как только мы остаемся безучастными, мы начинаем деградировать.

Воскресение

Это понятие личной или общественной трансформации позволяет и даже побуждает нас заново определить значение слова «воскреснуть», исключив все христианские теологические импликации. Воскресение в новом смысле — для которого христианское значение будет одним из возможных символических выражений — это не создание *иной реальности* после реальности *этой* жизни, а трансформация *этой* реальности в направлении большего оживления. Человек и общество воскресают здесь и теперь в каждый момент акта надежды и веры; нас воскрешает каждый акт любви, отзывчивости, сострадания; нас убивает каждый акт лени, алчности, эгоизма. Ежеминутно существование ставит нас перед выбором между воскресением и смертью; ежеминутно мы даем ответ. Этот ответ заключается не в том, что мы говорим или думаем, а в том, что мы из себя представляем, как мы действуем, куда идем.

Мессианская надежда

Вера, надежда и земное воскресение нашли свое классическое выражение в мессианском видении пророков. Они не предсказывали *будущее*, как Кассандра или хор греческой трагедии, они видели современную реальность, освобождаясь от шор общественного мнения и власти. Они не хотели быть пророками, но были вынуждены озвучить голос своего сознания («сознания»), чтобы сообщить о новых возможностях, показать людям альтернативу и предостеречь. Это все, к чему стремились пророки. Люди сами решали, отнестись ли к их предостережениям серь-

езно и измениться или же оставаться слепыми и глухими — и страдать. Язык пророков — это всегда язык альтернатив, выбора и свободы и никогда — детерминизма, что бы ни случилось. Наиболее короткой формулировкой пророческого альтернативизма является стих «жизнь и смерть предложил я тебе... избери жизнь» (Втор. 30, 19)¹.

В пророческой литературе мессианское видение опирается на конфликт между тем, «что существовало или еще не исчезло, и тем, что находилось в процессе становления и собиралось возникнуть»². В послепророческий период мессианская идея претерпевает изменения, которые впервые можно заметить в Книге пророка Даниила, написанной около 164 г. до н. э., а также в псевдоэпиграфических источниках, не вошедших в Ветхий Завет. В этой литературе присутствует «вертикальная» идея спасения, в отличие от «горизонтальной»³ исторической идеи пророков. Ударение делается на трансформации индивида и в значительной мере на катастрофическом конце истории в ходе финального катаклизма. Эта апокалиптическая версия — не альтернатива, а предсказание, предлагающее не свободу, а детерминизм.

В позднейшей талмудической раввинской традиции превалирует изначальная пророческая альтернативная версия. На раннее христианское мышление в значительной мере повлияла апокалиптическая версия мессианского мышления, хотя, как ни парадоксально, церковь как институт обычно отступала к позиции пассивного ожидания.

Тем не менее в понятии «Второго пришествия» пророческая идея остается живой, и ее интерпретация снова и снова находит выражение в революционных и «еретических» сектах; сегодня радикальное крыло римско-католической церкви, а также различные некатолические христианские вероисповедания демонстрируют яв-

¹ Я подробно рассматривал природу профетической альтернативы в книге *Будьте как Боги (You Shall Be as Gods)*. N.Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1967). В той же книге обсуждение апокалиптической тенденции в еврейском мессианском мышлении по контрасту с изначальным альтернативистским мышлением (p. 121).

² Baeck Leo. *Judaism and Cristianity*. N.Y.: The Jewish Publication Society of America, 1958. Перевод с предисловием У. Кауфмана.

³ Эти термины использовал Лео Бек. Тейяр де Шарден в книге *Будущее человека (The Future of Man)*. N.Y.: Harper & Row, 1964) попытался синтезировать эти понятия.

ное возвращение к профетическому принципу, к его альтернативизму, а также к пониманию того, что духовные цели могут быть приложимы к политическому и социальному процессу. Вне церкви подлинный марксистский социализм был самым значительным выражением мессианства в светской сфере, но был извращен и разрушен коммунистическим искажением Маркса. В последние годы мессианский элемент марксизма вновь получил выражение у ряда социалистических гуманистов, особенно в Югославии, Польше, Чехословакии и Венгрии. Марксизм и христианство вступили во всемирный диалог, основанный на общем мессианском наследии¹.

Крах надежды

Если надежда, вера и стойкость неизменные спутники жизни, то как получается, что множество людей теряют надежду, веру и стойкость и начинают любить свое рабство и зависимость? Для человеческого существования характерна именно возможность этой потери. Мы начинаем с надежды, веры и стойкости — они являются подсознательными, «не-осознаваемыми»

¹ Эрнст Блох в своей книге «Основа надежды» (*Das Prinzip Hoffnung*) более чем кто-либо другой воссоздал профетический принцип надежды, свойственный марксистскому мышлению. Значительное число современных авторов, придерживающихся гуманистических социалистических взглядов, опубликовали свои работы в сборнике «Симпозиум по социалистическому гуманизму», изданному Эрихом Фроммом (*Symposium on Socialist Humanism*. N.Y.: Doubleday, 1965). См. также английское издание югославского журнала «Практика» и «Диалог», изданный Г. Неннингом, международное ревью, издаваемое «Форумом», в котором приведен диалог между христианскими и нехристианскими гуманистами. Широко распространенное убеждение, согласно которому Маркс имел детерминистский взгляд на историю, утверждая неизбежность социализма, на мой взгляд, некорректно. Впечатление детерминизма возникает из некоторых формулировок Маркса, сделанных в пропагандистском, агитирующем стиле, который часто переплетается с его аналитическим, научным стилем. Роза Люксембург, возможно, самый блестящий интерпретатор теории Маркса, подчеркивает альтернативный характер формулировки «выбор между социализмом и варварством».

качествами сперматозоида и яйцеклетки, их слияния, развития плода, его рождения. Но с началом жизни превратности окружающей среды и случая начинают способствовать либо развитию потенциала надежды, либо блокировать его.

Большинство из нас надеялись быть любимыми, чтобы за нами не просто ухаживали и кормили, но понимали, уважали, беспокоились о нас. Большинство из нас надеялись, что смогут доверять людям. Когда мы были детьми, то еще не знали одного человеческого изобретения — лжи, лжи не только с помощью слов, но и голоса, жестов, глаз и выражения лица. Разве ребенок готов к этой чисто человеческой уловке — лжи? Большинство из нас испытали на себе — одни более, другие менее грубо — то, что люди часто не имеют в виду того, что говорят или говорят противоположное тому, что думают. И не просто «люди», но те, кому мы больше всех доверяем: родители, учителя, лидеры.

Почти у каждого в тот или иной момент его жизни надежда не осуществлялась, а иногда терпела полный крах. Пожалуй, это хорошо. Если человек не испытал разочарования, как может его надежда стать твердой и неиссякаемой? Как может он избежать опасности превратиться в мечтателя-оптимиста? Но, с другой стороны, порой надежда разбивается в прах, и человек никогда не обретет ее снова.

На самом деле реакция на крушение надежды может варьироваться в широких пределах в зависимости от многих обстоятельств: исторических, личных, психологических и органических. Многие — вероятно, большинство, — разочаровавшись в своих надеждах, приспособляются, настраивая себя на обычный оптимизм, надеясь на лучшее и не давая себе труда признать, что может случиться не только хорошее, но и самое плохое. Пока все остальные посвистывают, эти люди тоже свистят, и вместо того, чтобы испытывать чувство безнадежности, они как будто участвуют в концерте популярной музыки. Они сводят свои требования к тому, что могут получить, и даже не мечтают о том, чего, как им кажется, достичь не могут. Это хорошо приспособленные члены стада, они никогда не испытывают чувства безнадежности, потому что никто, как им кажется, его не испытывает. Они являют собой образец особого покорного оптимизма, который мы наблюдаем у многих членов современного западно-

го общества. При этом оптимизм обычно осознается, а покорность нет.

Другим последствием крушения надежды является «ожесточение сердца». Мы видим множество людей — от малолетних преступников до грубых, но вполне успешных взрослых, — которые в какой-то момент своей жизни — возможно, в пять, возможно, в двенадцать, а может, в двадцать лет — поняли, что больше не могут выносить обиды. Некоторые из них, словно во внезапном озарении или перевоплощении, решили, что с них довольно; что они не хотят что-либо чувствовать — никто никогда не сможет причинить им боль, это они будут ранить других. Эти люди могут жаловаться на то, что им не везет с друзьями или что никто их не любит, но это не невезение, это их судьба. Утратив сострадание и сопереживание, они ни с кем не вступают в контакт — и с ними никто не желает общаться. Их победа в жизни заключается в том, что им никто не нужен. Они гордятся своей неуязвимостью и получают удовольствие от того, что ранят других. Делается ли это криминальным или легальным способом, зависит скорее от социальных, чем от психологических факторов. Большинство этих людей до конца дней остаются холодными как лед и, следовательно, несчастными. Однако не так уж редко происходит чудо, начинается оттепель. Бывает, что они просто встречают человека, во внимание или интерес которого они поверят, и тогда перед ними открываются новые измерения жизни. Если им повезет, они полностью «оттают», и семена надежды, которые, казалось, погибли навсегда, пробудятся к жизни.

Другим гораздо более драматическим результатом несбывшихся надежд является деструктивное поведение и насилие. Именно потому, что человек не может жить без надежды, тот, чья надежда была полностью разрушена, ненавидит жизнь. Поскольку он не творец жизни, он хочет ее разрушить, что только менее удивительно, но выполнимо гораздо легче. Он хочет отомстить за свою непрожитую жизнь и делает это, обращаясь к полной деструктивности, так что ему неважно, что он разрушает — других или самого себя¹.

¹ Эта проблема и проблема других проявлений деструктивности подробно рассматривается в моей будущей книге «Причины человеческой деструктивности».

Обычно деструктивная реакция на крушение надежды наблюдается у тех, кто по социальным или экономическим причинам исключен из благоустроенной жизни большинства людей, кому некуда двигаться социально или экономически. Это не просто экономическая фрустрация, которая приводит к ненависти и насилию; это безнадежность ситуации, постоянно невыполняющиеся обещания, которые также порождают насилие и деструктивное поведение. В действительности почти не вызывает сомнений, что группы, лишенные почти всех благ и не терявшие надежду, которой у них и не было, реже прибегают к насилию, чем те, кто видит реальность надежды и в то же время осознают, что обстоятельства делают ее осуществление невозможным. С точки зрения психологии деструктивное поведение является альтернативой надежды, так же как тяга к смерти является альтернативой любви к жизни, а радость — альтернативой тоски.

Человек живет не единой надеждой. Жизнь, нации и социальных классов связана с надеждой, верой и стойкостью, и если они теряют этот потенциал, они исчезают — либо из-за недостатка жизненных сил, либо из-за развивающейся у них иррациональной страсти к разрушению.

Следует отметить тот факт, что надежда или безнадежность индивида в значительной степени обусловлены присутствием надежды или безнадежности в обществе, в котором он живет, или классе, к которому он принадлежит. Какое бы крушение личных надежд ни происходило в детстве, если ребенок живет в период надежды и веры, его собственная надежда со временем вспыхнет вновь; с другой стороны, человек, чей личный опыт включает надежду, нередко склонен к депрессии и безнадежности, если общество или его класс утратили надежду.

В настоящее время в западном мире, особенно после начала Первой мировой войны, а в Америке после поражения антиимпериалистической лиги в конце XIX в. надежда быстро исчезает. Как я говорил, безнадежность скрывается под маской оптимизма, а у немногих — под маской революционного нигилизма. Но что бы человек ни думал о самом себе, гораздо важнее то, что он из себя представляет, что он действительно чувствует, а большинство из нас не знают своих истинных чувств.

Знаки безнадежности повсюду. Взгляните на скучающее выражение лица обычного человека, на отсутствие контакта между

людьми, даже когда они отчаянно пытаются «завязать контакт». Посмотрите на неспособность серьезного планирования в таких делах, как преодоление все увеличивающегося отравления воды и воздуха в городах или голода, угрожающего бедным странам, не говоря уже о неспособности избавиться от общей для нашей жизни и планов угрозы термоядерной войны. Что бы мы ни говорили и ни думали о надежде, наша неспособность строить планы или действовать во имя жизни выдает нашу безнадежность.

Мы мало знаем о причинах этой растущей безнадежности. До 1914 г. люди считали мир безопасным местом, они думали, что войны, с их полным пренебрежением к человеческой жизни, остались в прошлом. Но несмотря на это, разразилась Первая мировая война, и все правительства лгали о ее причинах. Потом началась гражданская война в Испании с комедийными претензиями Запада и Советского Союза; террор сталинской и гитлеровской систем; Вторая мировая война, с ее полным пренебрежением к жизни гражданского населения; война во Вьетнаме, когда американское правительство годами пыталось сокрушать маленький народ, чтобы его «спасти». И ни одна из великих держав не сделала ни единого шага, который дал бы надежду всем: не избавилась от собственного ядерного оружия, показав пример для последователей разоружения.

Однако для растущей безнадежности есть и другие основания: формирование полностью бюрократизированного индустриального общества и бессилие отдельного человека перед лицом организации, которое я рассмотрю в следующей главе.

Если Америка и западный мир по-прежнему будут оставаться в состоянии подсознательной безнадежности, отсутствия веры и стойкости, то можно предположить, что они не смогут противиться искушению ядерной войны, которая покончит со всеми проблемами — перенаселением, тоской и голодом, — поскольку те кончатся вместе с жизнью.

Прогресс в направлении общественного и культурного порядка, в котором человеку будет отведено главное место, зависит от нашей способности вплотную подойти к решению проблемы нашей безнадежности. Во-первых, мы должны ее увидеть. А во-вторых, мы должны понять, существует ли реальная возможность изменения нашей общественной, экономической и культурной жизни в

направлении, которое вернет нам надежду. Если такой реальной возможности нет, тогда надежда в самом деле является чистой глупостью. Но если такая реальная возможность есть, тогда надежда должна опираться на исследование новых альтернатив и предпочтений и на согласованные действия по осуществлению этих новых альтернатив.

Глава третья

Где мы сейчас и куда мы направляемся?

Где мы сейчас?

Трудно определить наше точное положение на историческом пути, простирающемся от индустриализма восемнадцатого и девятнадцатого веков в будущее. Легче сказать, где мы *не находимся*. Мы не находимся на пути к свободному предпринимательству, а быстро движемся прочь от него. Мы не находимся на пути к большей индивидуализации, а превращаемся в цивилизацию манипулирования массами. Мы не находимся на пути к местам, которые на нашей идеологической карте обозначены в качестве места прибытия. Мы шествуем в совершенно другом направлении. Некоторые видят это направление вполне отчетливо; среди них есть те, кто приветствует это, и те, кто опасается этого. Но большинство из нас смотрит на карту, которая так же отличается от реальности, как отличалась карта мира в 500 г. до н. э. от сегодняшней. Недостаточно знать, что наша карта неверна. Важно иметь верную карту, если мы должны идти в направлении, в котором хотим. Наиболее важной чертой новой карты является указание, что мы прошли стадию первой промышленной революции и вступили в период второй промышленной революции.

Первая промышленная революция характеризовалась тем, что человек научился заменять жизненную энергию (животных и людей) механической энергией (пара, нефти, электричества и атома). Эти новые источники энергии послужили основой фундаментальных из-

менений в промышленном производстве. С новым индустриальным потенциалом был связан определенный тип индустриальной организации — наличие большого числа малых или средних, как бы мы их сейчас назвали, промышленных предприятий, руководимых их собственниками, которые конкурировали друг с другом и которые эксплуатировали своих рабочих и даже сражались с ними за долю прибыли. Представитель среднего и высшего класса был хозяином своего производства, как он был хозяином своего дома, считал себя хозяином своей судьбы. Безжалостная эксплуатация небелого населения осуществлялась одновременно с внутренним реформированием, формированием все более благожелательного отношения к бедным и в конце концов в первой половине XX в. рабочий класс поднялся из состояния крайней нищеты к относительно комфортабельной жизни.

За первой промышленной революцией следует вторая промышленная революция, свидетелями начала которой мы являемся в настоящее время. Она характеризуется тем, что не только *жизненная энергия* была заменена механической энергией, но *человеческая мысль* заменяется мышлением машины. Кибернетика и автоматика («кибернатика») позволяют построить машины, которые функционируют гораздо более точно и намного быстрее, чем мозг человека, ищущий ответа на важные технические и организационные вопросы. Кибернатика создает возможность нового вида экономической и социальной организации. Относительно небольшое число гигантских предприятий стали центром, экономическим механизмом и в скором времени будут полностью им управлять. Предприятие, юридически будучи собственностью сотен тысяч акционеров, управляется (и по всем практическим соображениям управляется независимо от юридических владельцев) самовоспроизводящейся бюрократией. Союз частного бизнеса и правительства становится таким тесным, что обе составляющие этого союза все труднее различить. Большинство населения в Америке хорошо питается, имеет хорошее жилье и развлечения, да и сектор «слабо развитых» американцев, которые все еще живут ниже стандартного уровня, вероятно, присоединится к большинству в обозримом будущем. Мы продолжаем проповедовать индивидуализм, свободу и веру в Бога, но наши проповеди утомительно скучны при сравнении с реальностью всепоглощающего конформизма устроенного человека, руководствующегося принципом материального гедонизма.

Если бы общество могло стоять на месте — на что оно способно так же мало, как и индивид, — все могло бы быть не так зловеще, как есть. Но мы идем к новому типу общества и новому типу человеческой жизни и пока видим только их начало, но их развитие ускоряется.

Картина дегуманизированного общества 2000 года

Какое общество и какого человека мы можем найти в 2000 г. при условии, что ядерная война не разрушит человечество до того времени?

Если бы люди знали возможный курс, которым пойдет американское общество, многие, если не большинство, из них пришли бы в такой ужас, что возможно приняли бы адекватные меры для изменения курса. Если люди не осознают, в каком направлении движутся, когда они пробудятся, будет слишком поздно и их судьба уже будет отмечена печатью неизбежности. К сожалению, огромное большинство не осознает, куда движется. Они не осознают, что новое общество, к которому они движутся, так же радикально отличается от древнегреческого, римского, средневекового и традиционного индустриального обществ, как общество сельскохозяйственного производства отличается от собирательства и охоты. Большинство все еще мыслит в понятиях, характерных для первой промышленной революции. Они видят, что у нас больше машин, чем было пятьдесят лет назад, что они лучше, и считают это прогрессом. Они верят, что отсутствие прямого политического угнетения является достижением личной свободы. В их представлении в 2000 г. будут полностью реализованы устремления человека, существовавшие с конца средних веков, они не видят, что 2000 г. может быть не воплощением и счастливой кульминацией периода, когда человек сражался за свободу и счастье, а началом периода, когда человек перестанет быть человеком и превратится в машину, лишенную мыслей и чувств.

Интересно отметить, что опасности нового дегуманизированного общества уже были ясно осознаны интуитивными умами в XIX в.,

и их предвидение тем более впечатляет, что эти люди принадлежали к противоположным политическим лагерям¹.

Такой консерватор, как Дизраэли, и такой социалист, как Маркс, придерживались практически одинакового мнения относительно опасности для человека, которая может возникнуть из-за неконтролируемого роста производства и потребления. Они оба видели, насколько человек будет ослаблен рабским подчинением машине и своей все возрастающей алчностью. Дизраэли считал, что решение можно найти в сдерживании власти новой буржуазии; Маркс полагал, что высоко индустриализованное общество может быть преобразовано в гуманистическое, в котором люди, а не материальные товары, были бы целью всех общественных усилий². Один из наиболее блестящих прогрессивных мыслителей XIX столетия Джон Стюарт Милль видел проблему со всей ясностью: «Признаюсь, я не очарован идеалом жизни, приверженцы которого думают, что нормальное состояние людей — это борьба за выживание; что попирать, разрушать, расталкивать других локтями и наступать на пятки — а эти действия формируют существующий тип социальной жизни — это наиболее желаемый удел человечества или что-то большее, чем неприятные симптомы одной из фаз индустриального прогресса... Но это и в самом деле настолько наиболее подходящий идеал, что пока богатство — это власть, и универсальный объект амбиций — стать как можно богаче. Путь к его достижению должен быть открыт всем, без благоприствования или предубеждения. Но лучшее состояние для человеческой натуры — то, в котором никто не беден и никто не желает быть богаче, не имеет каких-либо причин бояться быть отброшенными назад усилиями других придвинуться вперед»³.

Как представляется, великие умы сто лет назад видели, что случится сегодня или завтра, в то время как мы, с кем это происходит, закрываем на все глаза, чтобы ничто не нарушало нашей повседневной рутины. Либералы и консерваторы, кажется, одинаково слепы в этом отношении. Лишь несколько писателей были способны к предвидению и ясно видели порождаемого нами монстра. Это не «Левиа-

¹ См. высказывания Буркхардта, Прудона, Бодлера, Торо, Маркса, Толстого, цитируемые в «Здоровом обществе» (*The Sane Society*), с.184 и далее.

² См.: *Fromm E. Marx's Concept of Man* (New York: Ungar, 1961).

³ *Principles of Political Economy* (London: Longmans, 1929; 1st Edition, 1848).

фан» Гоббса, а «Молох», всеразрушающий идол, которому должны принести в жертву человеческую жизнь. Этот Молох с наибольшим воображением был описан Оруэллом и Олдосом Хаксли, рядом писателей-фантастов, которые проявляют более проницательности, чем большинство профессиональных социологов и психологов.

Я уже приводил цитату из описания Бжезинским технотронного общества и сейчас только хочу сделать следующее добавление: «По большей части гуманистически ориентированный, иногда идеологически вовлеченный интеллеktуал-диссидент ... быстро заменяется или экспертами и специалистами ... или обобщенцами-интеграторами, которые становятся на самом деле придворными идеологами власть предержащих, обеспечивая тотальную интеллектуальную интеграцию абсолютно различных действий»¹.

Глубокую и яркую картину нового общества недавно нарисовал один из наиболее выдающихся гуманистов нашего времени Льюис Мамфорд². Историки будущего, если таковые будут, сочтут его работу одним из пророческих предупреждений нашего времени. Мамфорд придает новую глубину и перспективу будущему, анализируя его корни в прошлом. Центральный феномен, соединяющий прошлое и будущее, как он это видит, он называет «мегамашиной».

«Мегамашина» — это тотально организованная и гомогенизированная социальная система, в которой общество функционирует подобно машине, а люди — как ее части. Этот вид организации путем тотальной координации, путем «постоянного возрастания порядка, власти, предсказуемости и прежде всего контроля», добился почти невероятных технических результатов в таких ранних мегамашинах, какими были египетское общество и Вавилон, и он найдет наиболее полное выражение с помощью современной технологии в будущем технологическом обществе.

Концепция мегамашины Мамфорда помогает прояснить некоторые феномены недавнего времени. Как представляется, впервые в новейшей истории мегамашина была широкомасштабно использована в сталинской системе индустриализации, а после этого в системе, примененной китайскими коммунистами. Если Ленин и Троцкий все же надеялись, что революция в конце концов приведет к управлению обществом индивида, как это полагал Маркс, Сталин предал то, что

¹ *The Technetronic Society*, p.19.

² *Mumford L. The Myth of the Machine.*

осталось от этих надежд, и поставил точку в этом предательстве физическим уничтожением всех тех, в ком эта надежда возможно не окончательно угасла. Сталин смог построить свою мегамашину на базе хорошо развитого промышленного сектора, хотя и намного отстающего от промышленных секторов таких стран, как Англия или Соединенные Штаты. Коммунистические лидеры в Китае столкнулись с другой ситуацией. У них не было индустриального ядра, которое можно было бы принимать во внимание. Их единственным капиталом была физическая энергия и чувства и мысли 700-миллионного народа. Они решили, что посредством полной координации этого человеческого материала они смогут создать эквивалент первоначального накопления капитала, необходимого для достижения технического развития, которое в сравнительно короткие сроки достигло бы уровня Запада. Эта тотальная координация должна была быть достигнута сочетанием силы, культа личности и идеологической обработки, контрастирующими со свободой и индивидуализацией, в которых Маркс усматривал существенные элементы социалистического общества. Однако не следует забывать, что идеалы преодоления личного эгоизма и ограничения максимального потребления оставались элементами в китайской системе, по крайней мере, до недавних пор, хотя они смешались с тоталитаризмом, национализмом и контролем над мыслями, тем самым искажая гуманистическое видение Маркса.

Понимание этого радикального разрыва между первой фазой индустриализации и второй промышленной революцией, в которой общество само становится огромной машиной, живой частицей которой является человек, затруднено в силу некоторых важных различий между мегамашинной Древнего Египта и мегамашинной двадцатого столетия. Прежде всего, труд живых частей древнеегипетской машины был принудительным. Явная угроза смерти или голода вынуждала древнеегипетского работника продолжать свою работу. В XX в. в наиболее развитых индустриальных странах, таких как Соединенные Штаты, работник имеет комфортабельную жизнь — какая казалась бы несбыточной роскошью его предку, работавшему сотню лет назад. Он принимает участие (и здесь кроется одна из ошибок Маркса) в экономическом прогрессе капиталистического общества, получает доход и в конечном счете может потерять гораздо больше, чем свои цепи.

Бюрократия, которая руководит работой, весьма отличается от бюрократической элиты старой мегамашины. Ее жизнь направ-

ляется более или менее теми же самыми ценностями среднего класса, которые имеют значение и для рабочего; хотя ее члены лучше оплачиваются, чем рабочий, различие в потреблении скорее количественное, чем качественное. Наемные работники умственного и физического труда курят те же сигареты и ездят на машинах, которые мало отличаются, даже если более качественные машины удобнее, чем дешевые. Они смотрят одни и те же фильмы и телевизионные шоу, и их жены пользуются одинаковыми холодильниками¹.

Управленческая элита отличается от своих предшественников и в другом отношении: она такой же придаток машины, как те, кем руководит. Управленцы так же отчуждены, а возможно и больше, так же озабочены, а возможно больше, как и рабочий на одном из их предприятий. Им скучно, как любому другому человеку, и они используют одинаковые противоядия против скуки. В отличие от старой элиты, они не являются культуросозидающей группой. Хотя они тратят значительную часть своих денег на развитие науки и искусства, как класс они в равной степени потребители этого «культурного благосостояния», как и его получатели. Культуросозидающая группа образует обрамление общества. Это ученые и деятели искусства, но представляется, что до сих пор наиболее прекрасный цвет общества XX в. распускается на древе науки, а не на древе искусства.

Современное технологическое общество

а. Его принципы

Возможно, что технотронное общество — это дело будущего, еще не наступившего: оно может развиваться из того, что уже существует и, вероятно, разовьется, если только достаточное число людей не увидят опасность и не изменят курс в другом направлении. Чтобы это осуществить, необходимо более детально понимать, как действует современная технологическая система и как она влияет на человека.

¹ Выше указывалось, что слабо развитый сектор населения не принимает участия в этом новом стиле жизни.

Каковы основные принципы этой системы в настоящее время?

Она руководствуется двумя принципами, которые направляют усилия и мысли каждого, кто в ней работает: Первый принцип — это максима, что нечто *должно* делаться, потому что это технически *возможно*. Если можно создать ядерное оружие, его нужно создать, даже если оно может погубить нас всех. Если можно полететь на Луну или к другим планетам, это должно быть сделано, даже за счет многих нереализованных потребностей здесь, на земле. Этот принцип означает отрицание всех ценностей, которые выработала гуманистическая традиция. Эта традиция заключалась в том, что нечто следует делать, потому что это необходимо человеку для его роста, совершенства и разума, потому что это прекрасно, хорошо или верно. Как только принимается принцип, что нечто должно быть сделано, потому что это технически возможно, все другие ценности развенчиваются, и развитие техники берется за основание этики¹.

Второй принцип — это *максимальная эффективность и максимальное производство*. Требование максимальной эффективности приводит как следствие к требованию минимальной индивидуальности. Социальная машина работает более эффективно, как полагают, если индивиды сведены к поддающемуся количественному определению величинам, чьи личностные характеристики можно

¹ Когда я заново просматривал эту рукопись, я прочитал работу Гасана Озбекхана «Триумф техники»: «*можно*» значит «*должно*» (*The Triumph of Technology: 'Can' Implies 'Ought'*). Эта работа, переработанная из выступления в качестве приглашенного докладчика в Массачусеттском Технологическом институте и опубликованная в mimeографическом виде Корпорацией системного развития (System Development Corporation) в Санта Монике, Калифорния, была любезно прислана мне Джорджем Вайнвурмом (George Weinwurm). Как видно из названия, Озбекхан выражает ту же концепцию, что и представляемая мною в данной книге. Его изложение проблемы блестяще с точки зрения выдающегося специалиста в области науки управления, и я считаю весьма хорошим знаком то, что одни и те же идеи появляются в работах авторов в таких разных областях, как его и моя. Я процитирую высказывание, которое показывает тождественность его концепции и концепции, представленной в настоящей книге: «Таким образом, осуществяемость, которая является стратегической концепцией, поднимается до уровня нормативной концепции, в результате, если технологическая реальность указывает, что мы *можем* сделать нечто, это воспринимается так, что мы *должны* это сделать» (р. 7).

выразить на перфокартах. Этими величинами легче управлять с помощью бюрократических правил, потому что они не создают проблем или трения. Чтобы достичь этого результата, людей следует деиндивидуализировать и научить искать свою идентичность в корпорации, а не в самих себе.

Тема экономической эффективности требует тщательного рассмотрения. Проблему экономической эффективности, т. е. использования наименьшего возможного количества ресурсов для получения максимального эффекта, следует поместить в исторический и эволюционный контекст. Этот вопрос явно более важен в обществе, где реальная нехватка материалов — основной факт жизни, и его важность уменьшается по мере развития производственных мощностей общества.

Вторая линия исследования должна полностью учитывать тот факт, что эффективность — это лишь один из показателей существующих видов деятельности. Поскольку нам не все известно об эффективности или неэффективности неиспробованных подходов, следует проявлять осторожность в высказываниях в пользу каких-либо объектов, основываясь на принципе эффективности. Более того, следует очень тщательно обдумать и определить изучаемую область и временной период. То, что может показаться эффективным в узком смысле, может быть весьма неэффективно, если расширить время и охват дискуссии. В экономике возрастает осознание так называемых «соседних эффектов», т. е. эффектов, которые выходят за рамки непосредственной деятельности и которыми часто пренебрегают при рассмотрении выгод и затрат. В качестве примера можно привести оценку эффективности конкретного промышленного проекта только в терминах непосредственных результатов этого начинания, забывая, например, что отходы производства, выпущенные в протекающие поблизости ручьи и воздух, представляют собой дорогостоящую и серьезную проблему (неэффективность) с точки зрения живущих по соседству людей. Нам необходимо четко разработать стандарты эффективности, которые учитывали бы время и интересы общества в целом. Наконец следует принимать во внимание человеческий элемент как базовый фактор в системе, эффективность которой мы пытаемся изучить.

Дегуманизация во имя эффективности слишком часто встречающееся явление; например, огромные телефонные системы, при-

меняющие технологии «прекрасного нового мира» при записи контактов операторов с клиентами, просят клиентов оценивать работу и отношение операторов к ним и т. п. Все нацелено на внушение сотруднику «надлежащего» отношения, стандартизацию услуг и рост эффективности. С точки зрения ближайших перспектив и непосредственных целей это может обеспечить компании послушных, управляемых сотрудников и тем самым повысить эффективность ее работы. Если считать служащих человеческими существами, то у них возникают чувства неадекватности, тревоги и фрустрации, что может привести или к индифферентности, или к враждебности. В более широком контексте даже эффективности можно не достичь, поскольку компания и общество в целом, несомненно, платят высокую цену за подобную практику.

Еще одна общая практика в организации работы — это постоянное удаление элементов креативности (предполагающих элементы риска или неопределенности) и группирование работы путем деления и подразделения задач до такой степени, что не остается или не требуется личное мнение или межличностный контакт. Рабочие и технические специалисты вовсе не бесчувственны к этому процессу. Их недовольство часто ощущается и находит выражение в таких комментариях, как «Мы люди» и «Эта работа не годится для людей». Повторюсь, что эффективность в узком смысле может быть деморализующей и дорого обходиться индивиду и обществу.

Если мы озабочены только цифрами затрат и объема производства, система может производить впечатление эффективной. Если мы принимаем во внимание состояние людей, занятых в этой системе, мы можем обнаружить, что людьми овладевает тоска, тревога, они подвержены депрессии, чувству подавленности и т. п. Результат будет двояким: 1) Их воображение будет стреножено их психической патологией, они будут некреативны, их мышление будет рутинным, нетворческим, а значит, они не выдвинут новых идей и решений, которые способствовали бы более продуктивному развитию системы; в целом их энергия будет значительно снижена. 2) Они будут страдать от физических заболеваний, являющихся результатом стресса и напряжения; эта потеря здоровья представляет собой также потерю для системы. Более того, если рассмотреть, что эти напряжение и тревожность сказываются на отношениях с их женами и детьми, на их функционировании в качестве ответственных

граждан, может оказаться, что кажущийся эффективным метод для системы в целом является весьма неэффективным не только с точки зрения людей, но также по чисто экономическим критериям.

Подведем итог: эффективность желательна в любом виде целенаправленной деятельности. Но ее следует рассматривать, включая более крупные системы, для которых изучаемая система является лишь частью; следует учитывать человеческий фактор в рамках системы. Наконец, эффективность как таковая не должна быть *доминирующей* нормой при любом типе предприятия.

Другой аспект этого же принципа — *максимальное производство* — сформулирован очень просто: чем больше мы производим того, что производим, тем лучше. Успех экономики страны измеряется ростом общего объема производства. Также и успех компании. Форд может потерять несколько сотен миллионов долларов из-за провала новой дорогостоящей модели, вроде «эдсел», но это лишь мелкая неудача, если кривая производства идет вверх. Рост экономики рассматривается в терминах все возрастающего производства, и нет представления о границе, где производство может стабилизироваться. Сравнение между странами строится по тому же принципу. Советский Союз надеется превзойти Соединенные Штаты путем более быстрого экономического роста.

Не только промышленное производство управляется принципом непрерывного и безграничного ускорения. Система образования имеет тот же критерий: чем больше специалистов выпускает колледж, тем лучше. То же и в спорте: каждый новый рекорд воспринимается как прогресс. Даже отношение к погоде определяется тем же принципом. Подчеркивается, что «это самый жаркий день за десять лет» или «самый холодный», и я полагаю, что некоторые люди легче переносят такое неудобство, гордясь, что являются свидетелями рекордной температуры. Можно бесконечно продолжать приводить примеры укоренения идеи о том, что постоянный рост количества составляет цель нашей жизни; фактически это и имеют в виду, говоря о «прогрессе».

Мало кто поднимает вопрос о *качестве* или о сути роста количества. Это упущение очевидно в обществе, которое больше не сосредоточено на человеке, где один аспект — количество — затмил все остальные. Легко увидеть, что преобладание принципа «чем больше, тем лучше» приводит к дисбалансу во всей системе. Если

все усилия направлены на то, чтобы произвести *больше*, качество жизни теряет всякое значение, а деятельность, некогда бывшая средством, становится целью¹.

Если преобладающим экономическим принципом является производить все больше и больше, потребитель должен быть готов хотеть, т. е. потреблять все больше и больше. Промышленность не полагается на спонтанное желание потребителя иметь больше товаров. Используя моральное устаревание, она часто вынуждает его покупать новые вещи, хотя старые могли бы послужить гораздо дольше. Изменяя стиль продуктов, одежды, товаров длительного пользования и даже продуктов питания, она психологически побуждает его покупать больше, чем он, возможно, нуждается или хочет. Но промышленность в необходимости роста производства полагается не

¹ Блестящую формулировку этой проблемы я нашел в работе К. Уэста Черчмена «Вызов разума» (*West Churchman C. Challenge to Reason*. New York: McGraw-Hill, 1968):

«Если мы изучим эту идею о все более широкой модели систем, возможно, мы сможем увидеть, в каком смысле завершенность представляет собой вызов разуму. Одна модель, которая представляется хорошим претендентом на завершенность, называется *распределительной*; согласно этой модели, мир — это система видов деятельности, использующих ресурсы для «производства» пригодных для употребления продуктов.

В этой модели процесс рассуждения весьма прост. Некто ищет центральную количественную меру работы системы, которая имеет характеристику: чем больше этого количества, тем лучше. Например, чем больше прибыли приносит фирма, тем лучше. Чем больше дипломированных специалистов выпустит университет, тем лучше. Чем больше еды мы производим, тем лучше. Окажется, что конкретный выбор меры работы системы не подлежит критике, пока эта мера представляет общий интерес.

Мы берем желаемую меру работы и увязываем ее с возможными видами деятельности системы.

Эти виды деятельности могут быть работой различных производящих заводов, школ и университетов, ферм и т. д. Каждый значительный вид деятельности вносит вклад в желаемое количество каким-либо признанным способом. Этот вклад в действительности часто можно выразить в математической функции, которая устанавливает соответствие количества действия с количеством желаемого объема производства. Чем больше продажи некоего продукта, тем выше прибыль фирмы. Чем больше курсов лекций мы читаем, тем больше у нас студентов. Чем больше удобрений мы используем, тем больше продуктов питания» (p. 156–157).

на нужды и желания потребителя, а в значительной степени на рекламу, которая является самым серьезным наступлением на право потребителя знать, что он хочет. Затрата 16,5 млрд долларов на прямую рекламу в 1966 г. (в газетах, журналах, на радио, телевидении) может показаться иррациональным и напрасным использованием человеческих талантов, бумаги и печатного производства. Но это не является иррациональным в системе, которая полагает, что рост производства и, следовательно, потребления жизненно важный показатель нашей экономической системы, без чего она рухнет. Если мы добавим к стоимости рекламы значительную стоимость создания новых стилей товаров длительного пользования, особенно машин и упаковки, которая отчасти является еще одной формой пробуждения потребительского аппетита, ясно, что промышленность готова платить высокую цену за гарантию, что кривая роста производства и продаж пойдет вверх¹.

Тревога промышленности относительно того, что может случиться с нашей экономикой, если наш стиль жизни изменится, выражается в приводимом кратком высказывании ведущего банкира, занимающегося капиталовложениями: «Одежду будут покупать из-за ее практичности; продукты питания будут покупать, исходя из экономии и питательной ценности; в автомобилях останется только то, что необходимо для езды, и владельцы будут ездить на них 10, а то и 15 лет; дома будут строить и содержать по принципу крыши над головой, не учитывая стиль или окружающую обстановку. А что случится с рынком, зависимым от новых моделей, новых стилей, новых идей?»²

6. Его влияние на человека

Каково влияние этого типа организации на человека? Человек низводится до придатка машины, управляемого ее ритмом и требованиями. Он превращает его в *Homo consumens*, тотального потребителя, единственной целью которого — *иметь* больше и *пользоваться* больше. Это общество производит много бесполезных вещей, и в рав-

¹ Вопрос о том, является ли безграничный рост производства и потребления экономической необходимостью, будет обсуждаться в главе 5.

² Mazur P. The Standards We Raise. New York, 1953, p. 32.

ной мере — много бесполезных людей. Человек, как винтик в производственной машине, становится вещью и перестает быть человеком. Он тратит время, делая вещи, в которых не заинтересован, вместе с людьми, которые ему не интересны и которые производят вещи, в которых он не заинтересован; а когда он не производит, он потребляет. Он — вечный птенец с открытым клювом, «поглощающий» без усилия и без внутренней активности то, что ему навязывает промышленность, разгоняющая (и навевающая) скуку — сигареты, напитки, фильмы, телепередачи, спорт, лекции — пределы ограничены только его финансовыми возможностями. Но промышленность, разгоняющая скуку, т. е. производящая технические новинки, автомобили, фильмы, телепередачи и т. д., может успешно предотвратить только ощущение скуки. Фактически она усиливает скуку, как соленый напиток, выпитый для утоления жажды, усиливает ее. Даже будучи бессознательной, скука тем не менее остается скукой.

Пассивность человека индустриального общества в наше время является одной из его наиболее характерных и патологических черт. Он поглощает, он хочет быть накормленным, но он не движется, не проявляет инициативу, он не переваривает пищу, так сказать. Он не овладевает заново продуктивным образом тем, что унаследовал, а накапливает или потребляет. Он страдает от серьезной системной недостаточности, чем-то напоминающей недостаточность, которую можно встретить в более крайних формах у людей во время депрессии.

Пассивность человека — это только один симптом на фоне общего синдрома, который можно назвать «синдромом отчуждения». Будучи пассивным, он не связывает себя с миром активно и вынужден подчиняться своим идолам и их требованиям. Поэтому он чувствует себя беспомощным, одиноким и встревоженным. Он не обладает достаточным чувством целостности или самоидентичности. Подчинение представляется ему единственным способом избежать невыносимой тревожности, и даже подчинение не всегда ослабляет его тревожность.

Ни один американский автор не ощутил этот динамизм более ясно, чем Торстейн Веблен (Thorsten Veblen). Он писал: «Во всех формулировках экономической теории, предложенных как английскими, так и другими европейскими экономистами, человеческий материал, которым занимается исследование, рассматривается в

этических рамках, т. е. в рамках пассивной и в значительной степени инертной и неизменно данной человеческой природы. Эта этическая концепция человека напоминает светосигнальный калькулятор наслаждения и страдания, импульсные колебания которых показывает гомогенный шарик, обозначающий желание счастья, под влиянием стимулов, которые приводят его в движение, но не изменяют. Он не имеет ни прошлого, ни будущего. Он — изолированная, определенная человеческая данность, пребывающая в стабильном равновесии, если не считать удары вторгающихся сил, которые смещают его в том или ином направлении. Самопроизвольно возникнув в элементарном пространстве, он производит вращательные движения симметрично вокруг своей символической оси, пока равные силы не преодолевают это вращение, после чего он следует по результирующей линии. Когда растрочена сила удара, он приходит в состояние покоя: емкость для содержания желаний, как и раньше. В духовном плане гедонистический человек не является первоисточником движения. *Он не центр жизненного процесса, если не считать того, что он подвержен ряду перемен под давлением обстоятельств, внешних и чуждых ему*¹.

Помимо патологических черт, коренящихся в пассивности, есть другие, важные для понимания сегодняшней патологичности нормы. Я имею в виду все большее несоответствие церебрально-интеллектуальной функции и аффективно-эмоционального переживания, раскол между мышлением и чувством, разумом и сердцем, истиной и страстью.

Логическое мышление не является рациональным, если оно имеет чисто логический характер², не руководствуясь интересом к жизни и изучением всеобщего процесса жизни во всей его конкретности и со всеми его противоречиями. В то же время не только мышление, но также эмоции могут быть рациональными. *«Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît point»* («У сердца свои резоны, неведомые разуму») — как сказал Паскаль. Рациональность в эмо-

¹ «Why Is Economics Not an Evolutionary Science?» (The Place of Science in Modern Civilization and Other Essays. New York: B. W. Huebsch, 1919), p. 73. (Курсив мой. — Э. Ф.)

² Параноидное мышление характеризуется тем, что оно может быть совершенно логичным, но не руководствуется участием или конкретным интересом к реальности; другими словами, логика не исключает сумасшествия.

циональной жизни означает, что эмоции утверждают и помогают психической структуре личности поддерживать гармоничный баланс и в то же время способствуют ее усилению. Так, например, иррациональная любовь увеличивает зависимость личности, следовательно, тревожность и враждебность. Рациональная любовь тесно связывает одного человека с другим, в то же время сохраняя его независимость и целостность.

Разум развивается при слиянии рационального мышления и чувства. Если эти две функции оторваны одна от другой, мышление деградирует до состояния шизоидной интеллектуальной деятельности, а чувства превращаются в невротические, мешающие жизни страсти.

Разрыв между мышлением и аффектом приводит к болезни, вялотекущей хронической шизофрении, от которой начинает страдать новый человек технотронного века. В общественных науках стало модно думать о проблемах человека безотносительно чувств, связанных с этими проблемами. Предполагается, что научная объективность требует, чтобы идеи и теории о человеке были свободны от всякого эмоционального содержания человека.

Примером такого безэмоционального мышления является книга Германа Кана о термоядерной войне. Обсуждается вопрос: какую цифру гибели американцев можно считать «приемлемой», если мы используем в качестве критерия способность возродить экономический механизм после ядерной войны в разумно короткие сроки, чтобы он был таким же эффективным или лучше, чем раньше. Цифры валового национального продукта и роста, как и сокращения населения, являются базовыми категориями в такого рода мышлении, в то время как вопрос о человеческом измерении ядерной войны, о страданиях, боли, брутализации и т. п. людей остается в стороне.

Книга Кана «The Year 2000» — один из примеров манеры письма, которую мы можем ожидать в полностью отчужденном мегамашинном обществе. Кана интересуют цифры производства, роста населения и различные вероятные сценарии войны или мира. Он производит впечатление на многих читателей, потому что они ошибочно принимают тысячи мелких данных, которые он комбинирует в постоянно меняющиеся калейдоскопические картинки, за эрудицию или глубину. Они не замечают теоретической поверхностности в его

рассуждениях и отсутствие человеческого измерения в описании будущего. Когда я говорю здесь о вялотекущей хронической шизофрении, видимо, необходимо краткое пояснение. Шизофрения, как всякое другое психотическое состояние, должна определяться не только в психиатрических терминах, но также в социальных терминах. Шизофреническое переживание *за гранью* определенного порога считалось бы болезнью в любом обществе, поскольку страдающие от нее не были бы способны функционировать в любых социальных обстоятельствах (если только шизофреник не возносится до статуса бога, шамана, святого, проповедника и т. п.). Но существуют вялотекущие хронические формы психозов, которые могут охватывать миллионы людей и которые — именно потому, что они не переходят определенный порог — не мешают этим людям функционировать в обществе. Пока они имеют такое же заболевание, как миллионы других, они испытывают чувство удовлетворения от того, что не одиноки; другими словами, они могут избежать того ощущения полной изоляции, которое так характерно для вполне развившегося психоза. Напротив, они считают себя нормальными, а на тех, кто не потерял связь между сердцем и умом, смотрят, как на «сумасшедших». Во всех вялотекущих формах психозов определение болезни зависит от вопроса, имеется ли эта патология у других или нет. Как существует вялотекущая хроническая шизофрения, так же существуют вялотекущие хронические паранойя и депрессия. И есть масса доказательств, что среди определенных слоев населения, особенно в случаях, когда существует угроза войны, параноидные элементы возрастают, но не ощущаются как патологические, пока являются широко распространенными¹.

¹ Разница между тем, что считается болезнью, и тем, что считается нормой, становится очевидной в следующем примере. Если человек объявил, что для того, чтобы спасти наши города от загрязнения воздуха, следует уничтожить фабрики, автомобили, самолеты и т. п., никто не будет сомневаться, что он сумасшедший. Но если существует согласие, что для того, чтобы мы защитили нашу жизнь, нашу свободу, нашу культуру, может оказаться необходимой термоядерная война как последнее средство, такое мнение окажется совершенно здоровым. Разница мышления только в том, что первая идея не разделяется другими, следовательно, кажется ненормальной, в то время как вторая разделяется миллионами людей и многими правительствами, и, следовательно, кажется нормальной.

Тенденция определять технический прогресс в качестве приоритета связана не только с нашей чрезмерно высокой оценкой интеллекта, но, что более важно, с глубокой эмоциональной привлекательностью механического ко всему, что не является живым, всего, что сделано человеком. Это тяготение к неживому, которое в своей более крайней форме проявляется как тяготение к смерти и разрушению (некрофилия), приводит даже в менее радикальной форме к безразличию к жизни вместо «почитания жизни». Те, кого привлекает неживое, это люди, предпочитающие «закон и порядок» живой структуре, бюрократические методы — спонтанности, вещи — живым существам, шаблон — оригинальности, скромность — богатству, накопление — тратам. Они хотят контролировать жизнь, потому что боятся ее неконтролируемой спонтанности; они скорее убьют ее, чем откроются ее воздействию и сольются с миром вокруг них. Они часто играют со смертью, потому что они не укоренены в жизни; их храбрость — это кураж смертников, и символом их бесконечной храбрости является русская рулетка¹. Число автомобильных аварий и подготовка к термоядерной войне свидетельствуют об этой готовности играть со смертью. А кто бы в конечном счете не предпочел эту возбуждающую игру скучной безжизненности организованного человека?

Одним из симптомов в привлекательности чисто механического является растущая популярность среди некоторых ученых и публики идеи о возможности создания компьютеров, которые не отличались бы от человека в мышлении, чувствовании или любом другом аспекте функционирования². Как представляется, основная проблема

¹ Майкл Маккоби показал синдром любви к жизни и синдром любви к смерти, встречающиеся в различных популяциях, используя «интерпретационный» опросник (см. его «Polling Emotional Attitudes in Relation to Political Choices»).

² Например, Дин Вулдридж в «Механическом человеке» (*Wooldridge Dean E. Mechanical Man*. New York: McGraw-Hill, 1968) пишет, что будет возможно производить синтетические компьютеры, «неотличимые от людей, производимые обычным способом» [!] (р. 172). Марвин Мински (Marvin L. Minsky), большой авторитет в области компьютеров, пишет в своей книге «Вычисление» (*Computation*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1967): «Нет причины полагать, что машины имеют какие-либо ограничения, которые не были бы у человека» (р. VII).

не в том, можно ли сконструировать такой человекоподобный компьютер, а, скорее, в том, почему эта идея становится популярной в исторический период, когда ничто не кажется более важным, чем преобразовать человека в более рациональное, гармоничное и любящее мир существо. Нельзя не подозревать, что часто привлекательность идеи о человеке-компьютере является выражением бегства от жизни и от человеческого переживания в идею механического и чисто рассудочного свойства.

Возможность построить роботов, которые будут подобны людям, относится скорее к будущему. Но настоящее уже являет нам людей, которые действуют, как роботы. Когда большинство людей подобны роботам, тогда действительно не будет проблемы в построении роботов подобных людям. Идея о человекообразном компьютере — это хороший пример альтернативы между человеческим и нечеловеческим использованием машин. Компьютер может служить усовершенствованию жизни во многих отношениях. Но идея, что он заменит человеческую жизнь, — это проявление патологии сегодняшнего дня.

Очарованность чисто механическим дополняется пользующейся популярностью концепцией, утверждающей животную природу человека и инстинктные корни его эмоций или действий. Такой была инстинктивная психология Фрейда; но важность его концепции либидо вторична по сравнению с его фундаментальным открытием бессознательного в процессе бодрствования или сна. Наиболее популярные в последнее время авторы, которые подчеркивают инстинктную животную наследственность, такие как Конрад Лоренц (*On Aggression*) или Десмонд Моррис (*The Naked Ape*), не предложили каких-либо новых или ценных проникновений в специфическую проблему человека, как сделал Фрейд; они удовлетворяют желание многих взглянуть на свои поступки, регулируемые инстинктами, и тем самым замаскировать истинные и беспокоящие человеческие проблемы¹. Мечта многих людей, как представляется, заключается в том, чтобы сочетать эмоции примата с компьютеризированным мозгом. Если бы эта мечта могла осуществиться, проблема человеческой свободы и ответственности могла бы исчезнуть. Чувства человека детерминиро-

¹ Критика Лоренца относится только к той части его работы, в которой он проводит аналогии с психологическими проблемами человека, а не с его работой в области поведения животных и теории инстинктов.

вались бы его инстинктами, его разум — компьютером; человек не должен был бы давать ответ на вопросы, которые ставит перед ним его существование. Нравится кому-то эта мечта или нет, ее осуществление невозможно; голая обезьяна с мозгом компьютера перестанет быть человеком, или скорее «он» перестанет *быть*¹.

Среди патогенных влияний на человека технологического общества следует упомянуть еще два: утрату *приватности* и *личного человеческого контакта*.

«Приватность» — комплексное понятие, привилегия среднего и высшего классов, поскольку сама ее основа, личное пространство, обходится недешево. Однако эта привилегия может стать обычным товаром наряду с другими экономическими привилегиями. Как экономический фактор она базировалась на тенденции к накопительству, когда *моя* частная жизнь была *моей* и ничьей больше, как *мой* дом и любая другая собственность. Ей также сопутствовало слово *нельзя*, указывающее на расхождение между соблюдением моральных приличий и реальностью. И все же, с учетом всех этих оговорок, приватность по-прежнему остается важным условием для продуктивного развития человека. Прежде всего потому, что приватность необходима для того, чтобы сконцентрироваться и освободиться от постоянного «шума», создаваемого болтовней и вторжением других людей, что мешает собственным ментальным процессам. Если все интимные события пре-

¹ Пересматривая эту рукопись, я узнал, что Льюис Мамфорд выразил эту же идею в 1954 г. в работе *In the Name of Socialist Humanism*:

«Современный человек сейчас приближается к последнему акту своей трагедии, и я не могу, даже если бы хотел, скрыть его неизбежность или его ужас. Мы дожили до того момента, когда стали свидетелями соединения автоматике и ИД в интимном партнерстве, при этом ИД поднимается из самых глубин бессознательного, а автоматика, машинообразный мыслитель и человекообразная машина, полностью оторванные от других поддерживающих жизнь функций и человеческих реакций, опускается с высот сознательного мышления. Первая сила оказалась более brutальной, когда освободилась от всякой личности, чем самое дикое из животных; другая сила так невосприимчива к человеческим эмоциям, человеческим тревогам, человеческим целям, так сосредоточена на ответе только на ограниченный круг вопросов, для которых ее инструментарий был первоначально разработан, что у нее отсутствует спасительный ум, позволяющий отключить собственный побудительный механизм, даже если она толкает науку, а также цивилизацию, на край пропасти» (р. 198).

вращаются в публичные, переживания будут иметь тенденцию становиться более поверхностными и одинаковыми. Люди будут бояться чувствовать «неправильно»; они окажутся доступными для психологического манипулирования, при котором посредством психологического тестирования устанавливаются нормы «желательных», «нормальных», «здоровых» отношений. Учитывая, что эти тесты применяются, чтобы помочь компаниям и правительственным агентствам найти людей с соответствующими «характеристиками», психологическое тестирование, являющееся к настоящему времени почти всеобщим условием получения хорошей работы, представляет собой серьезное покушение на свободу гражданина. К сожалению, большое число психологов посвящают все имеющиеся знания о человеке этому манипулированию в интересах того, что крупная организация считает эффективностью. Таким образом, психологи становятся важной частью индустриальной и правительственной системы, хотя и заявляют, что их деятельность служит оптимальному развитию человека. Это заявление основано на рационалистическом объяснении: что хорошо для корпорации — хорошо для человека. Важно, что менеджеры понимают, что многое из того, что они узнают из психологического тестирования, дает весьма ограниченное представление о человеке, которое психологи составляют фактически на основании требований менеджмента, в свою очередь возвращая его обратно менеджменту, якобы как результат независимого исследования. Вряд ли необходимо говорить, что вторжение в частную жизнь может привести к контролю за индивидом, более тотальному и, возможно, более разрушительному, чем демонстрируемый тоталитарными государствами до настоящего времени. Претворение в жизнь придуманного Оруэллом 1984 года, потребует значительной помощи психологов, путем тестирования сглаживающих все до благоприятных обстоятельств. Чрезвычайно важно проводить различие между психологией, которая понимает человека и нацелена на его благополучие, и психологией, которая изучает человека как объект с целью сделать его более полезным для технологического общества.

в. Потребность в определенности

До сих пор в наших рассуждениях я опускал один фактор, чрезвычайно важный для понимания поведения человека в современном

обществе: потребность в *определенности*. Человек не снабжен набором инстинктов, которые почти автоматически регулируют его поведение. Перед ним много возможностей выбора, а это означает в чрезвычайно важных вопросах серьезные риски для его жизни, если его выбор окажется неверным. Сомнение, которое гложет его, когда он — часто быстро — должен принять решение, вызывает болезненное напряжение и даже может подвергать серьезной опасности его способность к быстрой реакции. Как следствие человек ощущает потребность в определенности; он хочет верить, что нет необходимости сомневаться, что метод, посредством которого он принимает решения, правильный. Фактически он скорее примет «неправильное» решение и будет в нем уверен, чем «правильное» решение и будет мучиться сомнениями, настолько оно верно. Это одна из психологических причин веры человека в идолов и политических лидеров. Все они лишают его сомнений и риска в принятии решений; это не означает, что *после* того, как решение принято, нет риска для его жизни, свободы и т. п., и что *метод*, использованный им для принятия решения, был неправильным.

В течение многих веков определенность была гарантирована концепцией Бога. Бог, всезнающий и всемогущий, не только создал мир, но также указал законы человеческой деятельности, в которых не было сомнения. Церковь подробно «интерпретировала» эти законы, и индивид, обеспечивая свое место в церкви, следуя ее канонам, был уверен: что бы ни произошло, он был на пути к спасению и вечной жизни на небесах¹.

С появлением научного подхода и коррозией религиозной определенности человек был вынужден начать новые поиски определенности. Сначала наука, казалось, была способна дать новую ос-

¹ В лютеранско-кальвинистской ветви христианской теологии человека учили не бояться риска применения ложных критериев для принятия решений парадоксальным образом. Лютер, приуменьшая свободу человека и роль его добрых деяний, учил, что единственное решение, которое должен принять человек, — это полностью подчинить свою волю Богу и тем самым освободиться от риска принятия решений на основе своих собственных знаний и ответственности. По концепции Кальвина, все предопределено, и решение человека в действительности не имеет значения; все же его успех является знаком того, что он — один из избранных. В «Бегстве от свободы» я указывал на отчаяние и тревожность, в которых укоренены эти доктрины.

нову определенности. Так считал рациональный человек последних столетий. Но с возрастанием сложностей жизни, которые утратили все человеческие пропорции, с усилением чувства индивидуальной беспомощности и изоляции научно ориентированный человек перестал быть рациональным и независимым. Он утратил смелость думать и принимать решения, основываясь на своей полной интеллектуальной и эмоциональной причастности к жизни. Он хотел обменять «неопределенную определенность», которую может дать рациональное мышление, на «абсолютную определенность»: якобы «научную» определенность, основанную на предсказуемости.

Эту определенность гарантируют не собственные ненадежные знания и эмоции человека, а компьютеры, которые позволяют делать заключения, становясь гарантами определенности. Возьмем в качестве примера планирование крупной корпорации. С помощью компьютеров она может планировать вперед на много лет (включая манипулирование сознанием и вкусом человека); менеджер должен больше полагаться не на свое индивидуальное суждение, а на «истину», которую изрекает компьютер. Решение менеджера может быть неверным по своим результатам, но он не должен выражать недоверие процессам принятия решений. Он чувствует, что свободен принять или отклонить результат компьютерного прогнозирования, но с чисто практической точки зрения он так же мало свободен, как набожный христианин был мало свободен действовать против воли Бога. Он мог это сделать, но нужно было быть безумцем, чтобы рисковать, поскольку нет большего источника определенности, чем Бог — или компьютеризированное решение.

Эта потребность в определенности вызывает необходимость почти слепой веры в эффективность метода компьютеризированного планирования. Менеджеры, а также те, кто работает в организации, освобождаются от сомнения. Именно то, что суждение и эмоции человека якобы *не* влияют на процесс принятия решений, придает компьютерному планированию его божественную непогрешимость¹.

¹ См. обсуждение индивидуальных целей при принятии решений в работе Пепа Селбегра (Soelberg Peer) "Structure of Individual Goals: Implication for Organization Theory, the Psychology of Management Decision" (Ed. by Fisk G. Lund, Sweden: C. W. K. Gleerup, 1967, p. 15–32).

В политике и стратегии правительства та же система планирования становится все более популярной. Идеал видится в том, чтобы внешнюю политику — а это означает также военное планирование — освободить от произвольности человеческой воли и доверить компьютерной системе, которая «выдает истину», поскольку не совершает ошибки, как люди, и не преследует личные корыстные цели. Идеал видится в том, чтобы всю внешнюю политику и военную стратегию строить на основании компьютерного решения, а это подразумевает, что все факты известны, рассмотрены и введены в компьютер. При таком методе сомнение оказывается исключенным, хотя это вовсе не означает, что катастрофа обязательно будет предотвращена. Но если катастрофа случается после того, как решения приняты на основании неоспоримых «фактов», это — как деяние Бога — следует принять, поскольку человек не может сделать больше, чем принять лучшее решение, которое он знает, как принять.

Мне кажется, что эти рассуждения — единственные условия, при которых можно ответить на следующий замысловатый вопрос: как могут те, кто планирует нашу политику и стратегию, спокойно относиться к мысли, что в определенный момент они могут отдавать приказы, последствие которых будет означать гибель их собственных семей, большей части Америки и «в лучшем случае» большей части индустриального мира? Если они полагаются на решение, которое факты, как представляется, подготовили *для них*, то их совесть чиста. Какими бы ужасными ни были последствия их решений, им не нужно сомневаться в правильности и легитимности метода, которым они пришли к своему решению. Они действуют на основании веры, не сильно отличающейся от веры, на которой были основаны действия инквизиторов Святой Палаты. Как Великий Инквизитор Достоевского, некоторые могут быть даже трагическими фигурами, они не могут действовать иначе, поскольку не видят другого способа удостовериться, что они поступают наилучшим образом. Якобы рационалистический характер наших планировщиков в своей основе не отличается от решений донаучной эры, основанных на религии. Нужно сделать одну оговорку: как религиозное решение, являющееся безоговорочным подчинением Божьей воле, так и компьютерное решение, основанное на вере в логику «фактов», являются формами отчужденных решений, которым человек подчиняет свою интуицию, знания, данные исследований и ответствен-

ность как идолу, будь то Бог или компьютер. Гуманистическая религия пророков не знала такого подчинения; решение принимал человек. Он должен был понимать свою ситуацию, видеть альтернативы, а затем решать. Подлинно научная рациональность ничем не отличается от этого. Компьютер может помочь человеку рассмотреть несколько возможностей, но не решать за него, какой сделать выбор между различными моделями, а также, используя свои доводы, соотнести варианты с реальностью, с которой он имеет дело, и извлечь из компьютерных данных существенные с точки зрения их соответствия жизненности и выполнимости.

Слепо и иррационально полагаться на решение компьютера опасно во внешней политике, а также в стратегическом планировании, когда оно осуществляется оппонентами, каждый из которых работает со своей собственной системой обработки данных. Он превосхищает действия оппонента, планируя свои собственные, и строит сценарии для X-возможных ходов с обеих сторон. Он может вести игру разными способами: своя сторона выигрывает, достигается равновесие или проигрывают оба. Но как указал Харви Уилер¹, если один из них «выигрывает», это будет конец обоих. Хотя цель игры — достичь равного положения, правила игры делают равную ситуацию невероятной. Оба игрока, следуя своим методам и своей потребности в определенности, оставляют путь, который был путем докомпьютерной дипломатии и стратегии, т. е. путь диалога — с его возможностью взаимных уступок, открытым или завуалированным отступлением, компромиссом или даже подчинения, когда это единственное рациональное решение. При существующем методе диалог со всеми его возможностями избежать катастрофы исключается. Действия лидеров фанатичны, поскольку продолжаются до момента саморазрушения, хотя в психологическом смысле они не фанатики, потому что их действия основаны на лишенной эмоций вере в рациональность (вычисляемость) компьютерных методов.

«Горячая линия» между Вашингтоном и Москвой служит ироническим комментарием к этому методу безликого принятия решений. Когда компьютерный метод поставил две державы на грань

¹ В работе "Unless Peace Comes" (Ed. by Calder N. New York: The Viking Press, 1968), p. 91 и далее.

столкновения, с которой никто не мог сойти, обе стороны применили старомодное средство личного общения в качестве последнего аргумента политической процедуры. Кубинский кризис с ракетами был разрешен с помощью ряда личных контактов между Кеннеди и Хрущевым. В 1967 г. во время арабо-израильской войны случилось нечто подобное. Израильское нападение на американский разведывательный корабль «Либерти» активизировало американскую авиацию. Русские следили за движениями американцев; как они должны были интерпретировать эти действия — как подготовку к акту агрессии? В этот момент Вашингтон объяснил свои действия Москве по «горячей линии», Москва поверила объяснениям, и возможная военная конфронтация была предотвращена. «Горячая линия» является доказательством, что политические лидеры могут опомниться за мгновение до того, как станет слишком поздно, и что они признают человеческий диалог как более безопасный способ разрешать опасные конфронтации, чем меры, продиктованные компьютерами. Но учитывая тенденцию в целом, «горячая линия» — слабая защита для выживания человечества, поскольку оба игрока могут пропустить подходящий момент для объяснения или по крайней мере для веры в его правдоподобность.

До сих пор я только говорил о потребности в определенности в экономических и политических стратегических процессах. Но современная система удовлетворяет эту потребность во многих других отношениях. Личная карьера становится предсказуемой: оценки, полученные в начальной школе и далее в средней школе и колледже, плюс психологические тесты позволяют предсказать карьеру человека — разумеется, подверженную экономическим колебаниям экономической системы. Фактически присутствует огромное чувство неопределенности и тревожности, которое выводит из равновесия жизнь человека, желающего подняться по карьерной лестнице в крупной корпорации. Он может споткнуться в любой момент; он может не достичь желаемой цели и стать неудачником в глазах своей семьи и друзей. Но его тревожность только усиливает его желание определенности. Если он потерпит неудачу, несмотря на определенность, которую предлагают ему его методы принятия решения, ему по крайней мере нет необходимости винить себя.

Та же потребность в определенности существует в области мышления, чувств и эстетических оценок. С распространением гра-

мощности и средств массовых коммуникаций индивид быстро узнает, какие мысли «правильные», какое поведение правильное, какое чувство нормальное, какой вкус «то, что надо». Ему достаточно лишь быть восприимчивым к сигналам средств массовой информации, и он может быть уверен, что не сделает ошибки. Журналы мод рекомендуют, на какой стиль равняться, а книжные клубы — какие книги читать, и в довершение всего современные методы подбора брачных пар основаны на решениях компьютера.

Наша эпоха нашла замену Богу: безликое вычисление. Этот новый бог превратился в идола, которому люди могут быть принесены в жертву. Возникает новая концепция священного и не подлежащего сомнению: концепция исчисляемости, очевидности, фактичности.

Обратимся к вопросу: что плохого в том, что, если мы закладываем в компьютер все факты, он может принять наилучшее возможное решение относительно будущего действия?

Что есть факты? Сами по себе, даже будучи правильными и не искаженными личными или политическими пристрастиями, факты не только могут быть бессмысленными, они могут быть неверными по своему отбору, отвлекая внимание от существенного или дробя и фрагментируя мышление человека настолько, что он тем менее способен принимать осмысленные решения, чем больше «информации» получает. Отбор фактов подразумевает оценку и выбор. Понимание этого является необходимым условием рационального использования фактов. Важное утверждение о фактах было сделано Уайтхедом. «В основе всякой власти, — писал он в «Функции разума» (*The Function of Reason*), — лежит превосходство факта над мышлением. Это противопоставление факта и мышления может пониматься ошибочно. Ибо мышление — это фактор в факте опыта. Таким образом, непосредственный факт это то, что есть, отчасти по причине мышления, вовлеченного в него»¹.

Факты должны быть *релевантными*. Но быть релевантными чему или кому? Если я информирован, что А был в тюрьме за то, что ранил соперника в состоянии сильной ревности, я информирован о факте. Я могу сформулировать ту же информацию, говоря, что А сидел в тюрьме, или что А был (или есть) агрессивным челове-

¹ *Beacon paperback edition*, 1958, p. 80.

ком, или что А был (или есть) ревнивец; однако все эти факты говорят очень мало об А. Возможно, он очень сильно чувствующий человек, гордый человек, прямой человек; возможно, моя фактическая информация не может сообщить мне, что, когда А говорит с детьми, его глаза загораются и он проявляет заботу и оказывает им помощь. Возможно, этот факт был упущен, потому что не казался уместным с точки зрения информации о его преступлении; кроме того, компьютеру (пока) трудно зарегистрировать определенное выражение глаз человека или наблюдать и кодировать тонкую экспрессию его речи.

Говоря кратко, «факты» являются интерпретациями событий, а интерпретация предполагает определенное участие, которое составляет релевантность события. Основной вопрос — осознать, каково мое участие и, следовательно, какими должны быть факты, чтобы считаться релевантными. Может быть, я друг этого человека, или детектив, или обычный человек, который находит в этом поступке общее для человечества проявление? Помимо осознания своего участия, я должен знать все детали об этом событии, и даже тогда, возможно, детали не подскажут мне, как оценивать его поступок. Ничто, кроме знания *его* индивидуальных особенностей и того, каков он есть, знания его характера, включая элементы, которые сам человек может не осознавать, не позволило бы мне оценить его поступок; но чтобы быть хорошо информированным, я также должен знать себя, свою собственную систему ценностей, что в ней настоящее, а что привнесено идеологией, свои интересы — эгоистические или иные. Факт, представленный лишь описательно, может сделать меня более или менее информированным, но хорошо известно, что нет более эффективного способа искажения, чем не предложить ничего, кроме ряда «фактов».

Что справедливо для оценки этого эпизода из жизни человека, еще более усложняется и имеет более серьезные последствия, когда мы говорим о фактах, относящихся к политической и социальной жизни. Если мы представляем как факт, что коммунисты предпринимают шаги утвердить власть в какой-либо восточной стране предполагает ли этот факт, что они угрожают завоевать всю Юго-Восточную Азию или всю Азию? Означало ли бы последнее, что они угрожают «существованию» Соединенных Штатов? Означает ли угроза «существованию» Соединенных Штатов угрозу физическому существо-

ванию американцев, или нашей социальной системы, или нашей свободе выражения и действия, или означает ли это, что они хотят заменить нашу элиту на этой территории своей собственной? Какой из этих возможных исходов оправдал бы или сделал необходимым возможную гибель 100 миллионов американцев или всей жизни? «Факт» коммунистических угроз приобретает другое значение согласно оценке общей стратегии и планирования коммунистов. Но кто эти коммунисты? Советское правительство, китайское правительство или кто? И что представляет собой советское правительство? Это правительство Косыгина — Брежнева или их последователей, которые могут получить власть, если их сегодняшняя стратегия не победит?

Моя цель — показать, что один факт, от которого мы отталкиваемся, ничего не означает без оценки всей системы, необходим анализ процесса, в который мы также включены в качестве наблюдателей. Наконец, следует сказать, что сам факт решения отобрать определенные события в качестве фактов оказывает на нас влияние. Этим решением мы вынуждаем себя двигаться в определенном направлении, и эта вынужденность влияет на дальнейший выбор фактов. То же самое верно для наших оппонентов. Их выбор фактов так же обусловлен, как и наш.

Но не только сами факты выбираются и располагаются в порядке соответствия ценностям; в программирование самого компьютера закладываются (и часто) бессознательные ценности. Принцип, что чем больше мы производим, тем лучше, является сам по себе ценностным суждением. Если бы вместо этого мы поверили, что наша система должна благоприятствовать оптимальной человеческой активности и жизненности, мы бы задали другую программу и другие факты стали бы релевантными. Иллюзия определенности компьютерного решения, разделяемая широким сектором населения и многими принимающими решения, зиждется на ошибочном допущении: (а) что факты — это объективные «данные» и (б) что программирование свободно от своеволия¹.

Всякое планирование, как с использованием компьютера, так и без него, зависит от норм и ценностей, лежащих в основе плани-

¹ Г. Озбекхан в весьма удачной концепции утверждает, что «нормативное» планирование может предвещать «стратегическое» и «тактическое» планирование.

рования. Планирование само по себе — это один из наиболее прогрессивных шагов, сделанных человечеством. Но оно может быть бедствием, если это «слепое» планирование, в котором человек отказывается от своего права принимать решения, ценностного суждения и ответственности. Если это живое, ответственное, «открытое» планирование, в котором человеческие цели полностью осознаются и ставятся во главе процесса планирования, это благодать. Компьютер облегчает планирование в огромной степени, и его использование на самом деле не меняет фундаментального принципа надлежащих отношений между целями и средствами; но злоупотребление им — изменит.

Человеческая природа и ее различные проявления

Обсуждение сегодняшнего положения человека в технологическом обществе дополним анализом проблемы: что можно сделать для гуманизации технологического общества. Но прежде чем сделать этот шаг, мы должны спросить сами себя, что же такое быть гуманным, т. е. каков человеческий элемент, который мы должны считать существенным фактором в функционировании социальной системы.

Это начинание заходит далеко за грани того, что называют «психологией». Было бы более правильно назвать это занятие «наукой о человеке», дисциплиной, связанной с данными истории, социологии, психологии, теологии, мифологии, экономики и искусства, поскольку они связаны с пониманием природы человека. В этой главе я ограничу это свое занятие обсуждением тех аспектов, которые кажутся мне наиболее необходимыми в контексте этой книги и с учетом потребности читателей, к которым обращен мой труд.

Человек готов с легкостью принимать и благосклонно относиться себя к гуманному роду по своей *сущности*. Человеку удастся это до определенной степени, и в зависимости от этой степени он определяет свою человечность в рамках общества, с которым он себя

идентифицирует. Однако если таково правило, то существуют и исключения из него. Всегда были люди, выходившие за пределы своего общества, и если их могли называть безумцами или преступниками при жизни, то в анналах человеческой истории их место в списках великих людей. Выявилось нечто, что можно назвать универсально человеческим и что не соответствует, по мнению определенного общества, человеческой природе. Всегда были люди смелые и наделенные богатым воображением, дававшим им возможность видеть, что происходит за пределами их собственного социального существования.

Было бы кстати вспомнить несколько определений «человек», которые могут содержать одно слово, указывающее на специфически человеческое. Человека определяли как *homo faber* — создатель орудий труда. Человек действительно создатель орудий труда, но наши предки, прежде чем стать полностью человеческими существами, тоже были создателями орудий труда¹.

Человека определяли как *homo sapiens* (человек разумный), но в этом определении все зависит от того, что имеется в виду под *разумом*. Использование мысли в поисках лучшего способа выживания и средств для достижения желаемого — так эта способность есть и у животных, в лучшем случае существует лишь количественная разница между человеком и животным, когда речь идет об этом роде достижения. Если же под понятием *sapiens* имеется в виду знание, постигающее суть явления, мысль, проникающая сквозь обманчивую наружность к тому, что «действительно реально», мысль, цель которой не манипулирование, а понимание, тогда понятие *homo sapiens* было бы корректной дефиницией.

Человека определяли как *homo ludens* — человек играющий², в значении игры как нецелеустремленной деятельности, выходящей за рамки непосредственных потребностей для выживания. На самом деле со времен создателей пещерной живописи до настоящего времени человек погружен в нецелевые виды деятельности.

¹ См. размышления по этому вопросу Льюиса Мамфорда в его книге «Миф о машине».

² Ср.: *Huizinga J. Homo Ludens: A study of the Play Element in Culture*, так же *Bally G. Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit; Eine Deutung des Spiels bei Tier und Mensch* (О происхождении и ограничениях свободы; и Интерпретация игры у животного и человека; Basel: Schwabe, 1945).

К перечисленным определениям можно добавить еще два других. Первое — *homo negans*: человек, умеющий сказать «нет», хотя большинство людей говорит «да», когда их выживание или их благополучие этого требует. Исходя из статистического взгляда на человеческое поведение, человека следует назвать более «да-человек», чем «человек-нет». Но с точки зрения человеческого потенциала, человек отличен от всех других животных своей способностью говорить «нет», утверждая истину, любовь, честность даже ценой своего физического выживания.

Вторым определением человека может быть *homo esperans* — человек надеющийся. Как я уже отмечал, надеяться — существенное условие бытия человека. Если человек отказался от всякой надежды, он вошел во врата ада — знает он об этом или нет — и отказался от своей собственной человечности.

Возможно, самое значимое определение видовой характеристики человека дано Марксом, который определил ее как «свободную, сознательную деятельность»¹. Далее я буду обсуждать значение этой концепции.

Можно еще добавить подобные определения к только что упомянутым, но они не станут объективным ответом на вопрос: что значит быть гуманным? Они выделяют только отдельные элементы бытия человека, не пытаясь дать более полный и последовательный ответ.

Всякая попытка дать ответ немедленно встретится с возражением, что в лучшем случае такой ответ есть не более чем метафизическая спекуляция, возможно опозитизированная, но скорее это выражение субъективного предпочтения, чем убедительное определение реальности. Эти дефиниции вызывают в памяти образ физика-теоретика, оперирующего терминами, имеющими отношение к объективной реальности, и все же не предъявляющего какого-либо окончательного утверждения о природе предмета. Также нельзя сейчас сделать конечного вывода о том, что такое быть человеческим: воз-

¹ Стоит заметить, что Маркс критиковал известное аристотелевское определение человека как политического животного и заменил его понятием человека как социального животного, он критиковал также определение человека Франклином и как животного, изготовлявшего орудия труда, потому что оно характерно для королевства янки.

можно, никогда нельзя будет сделать такое заключение, даже если человеческая эволюция была бы слишком далеко продвинута от настоящей точки истории, когда человек отважно начал путь к подлинной человечности. Но скептическое отношение к возможности высказывания конечных заявлений о природе человека не означает, что нельзя сделать ряд промежуточных заявлений, имеющих научный характер, т. е. являющихся обобщением наблюдения за событиями, выводами, верными вопреки факту, что мотивацией для поисков ответа было желание счастливой жизни; напротив, как это сформулировал Уайтхед, «функция мысли — способствовать искусству жизни»¹.

Какие знания нам нужны, чтобы ответить на вопрос: что значит быть человеческим? Ответ на этот вопрос нельзя искать в направлении, которое обычно выбирают для таких ответов: человек хороший или плохой, любящий или агрессивный, легкомысленный или думающий и так далее. Конечно, человек может иметь все эти качества, как может быть музыкальным или лишенным музыкального слуха. Восприимчивым к искусству или невосприимчивым к цвету, святым или негодяем. Все эти и многие другие качества — всего лишь разнообразные *возможности* человеческого существа. На самом деле все они есть в каждом из нас. Быть гуманным означает уверенность в том, что, как Теренций сказал, «*Homo sum, not humani a me alienum puto*» («Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо»); что каждый несет в себе всю человечность — как святой, так и преступник. Гёте так выразил эту мысль: нет такого преступления, автором которого не мог бы вообразить себя каждый. Все эти *проявления человеческого* не являются ответом на вопрос, что значит быть человеческим. Они отвечают только на вопрос: *какими разными можем мы быть и все же быть человеческими?* Если мы хотим знать, что значит быть человеческим, нам придется приготовиться дать ответ не в перечислении разных человеческих возможностей, а исходя из условий человеческого существования, способствующих или нет альтернативным возможностям. Эти условия устанавливаются не в результате метафизической спекуляции, а путем анализа данных антропологии, истории, детской психологии, индивидуальной и социальной психопатологии.

¹ The Function of Reason. Boston: Beacon Press, 1958, p. 4.

Условия человеческого существования

Каковы же эти условия? В основном их два, и они взаимосвязаны. Во-первых, ослабление инстинктуального детерминизма по мере эволюции животного, который достигает самой низкой точки в человеке, снижаясь к конечному нулю на шкале.

Во-вторых, огромный рост размера и сложности мозга в сравнении с весом тела во второй половине плейстоцена. Увеличение коры головного мозга служит основой для роста сознания, воображения и таких способностей, как речь и создание символов, характеризующих человеческое существование.

Человек, лишившийся инстинктуального аппарата животного, не столь хорошо оснащен инструментарием для борьбы или нападения, как это имеет место у животных. Он не «знает» безошибочно, как лосось знает, как нужно вернуться в реку, чтобы оставить в ней свою икру, и как многие птицы знают дорогу на юг зимой и обратную дорогу летом. Инстинкт *не дает ему* решений. Человек должен принять решения. Он стоит перед лицом альтернативы, и есть риск ошибиться при любом принимаемом решении. Цена, уплачиваемая человеком за сознательность, — небезопасность. Он может мириться с опасностью положения, принимая это человеческим условием существования и в надежде, что он не потерпит неудачу, хотя у него нет гарантии успеха. У него нет определенности — единственное точное предсказание, какое он может сделать, это сказать: «Я обязательно умру».

Человек родился как каприз природы, находясь внутри природы и вместе с тем поднявшись над ней. Ему приходится искать принципы поведения и принятия решений, которые заменяют принципы инстинкта. Ему приходится учиться ориентации, что позволяет ему составить устойчивую картину мира как условие для логичных действий. Ему приходится бороться не только с угрозой смерти, голода, травмирования, но также и с специфически человеческой опасностью: с опасностью утратить разум. Другими словами, он вынужден защищаться не только от угрозы утратить свою жизнь, но и от опасности потерять разум. Чело-

веческое существо, рожденное в таких условиях, действительно сошло бы с ума, если бы не нашло границы отношений, которые позволили бы ему чувствовать себя в мире как в своем доме и избежать ощущения полной безнадежности, дезориентированности и неукорененности. Существует множество способов, какими человек может найти решение задачи остаться живым и в здравом уме. Одни из этих способов лучше, другие — хуже. Под «лучшим» имеется в виду способ, ведущий к большой силе, ясности, радости, независимости; а под «хуже» — все совершенно противоположное. Но более важно найти не решение, которое *лучше*, а то, которое жизнеспособно.

Дальнейший ход размышлений поднимет проблему человеческой гибкости. Некоторые антропологи и другие исследователи человека уверены, что человек бесконечно податлив. На первый взгляд это действительно так. Если человек может есть мясо или овощи или то и другое, то он и жить может то как раб, то как свободный человек, в скудности или в изобилии, в обществе, где ценят любовь, или в обществе, где ценят разрушение. На самом деле человек делает почти все, или, лучше сказать, социальный порядок может делать с человеком почти все. «Почти» — очень важное слово. Если социальный порядок может делать все с человеком — морить его голодом, подвергать пыткам, помещать в тюрьму или его откармливать — это не может остаться без последствий, сильно влияющих на условия человеческого существования. Человек, полностью лишенный всех стимулов и всяческого удовольствия, будет неспособен выполнять работу, особенно квалифицированную работу¹. Если он не полностью бесправен, а сделали его рабом, он попытается бунтовать; он прибегнет к насилию, если его жизнь слишком скучна; он утратит стремление к творчеству, если вы превратили его в машину. В этом отношении человек не отличается от животного или от неодушевленной материи. Можно поместить некоторых животных в зоопарк, но у них не будет репродуктивной функции, а другие в неволе станут

¹ Недавно проведенные эксперименты с лишением человека способности чувствовать показывают, что экстремальные формы отсутствия стимулов, на которые человек способен отвечать, могут породить симптомы тяжелых умственных расстройств.

свирепыми, хотя на свободе они не злые¹. Можно нагреть воду до определенной температуры, и она станет паром. Или охладить ее ниже определенной температуры, и она станет твердой. Но вы не сможете получить пар путем понижения температуры. Так же история человека показывает, что можно сделать с человеком и вместе с этим — что сделать с ним *нельзя*. Если бы человек был бесконечно податлив, не было бы революций; не было бы перемен, потому что культура смогла бы с успехом покорить его без всякого сопротивления своими образцам. Но человек, будучи только *относительно* податливым, всегда выражал протест против дисбаланса между общественным порядком и его человеческими потребностями, в резкой и жестокой форме. Попытка ослабить ситуацию дисбаланса и необходимость установить более приемлемый и желательный союз лежала в основании развития эволюции человеческой истории. Человеческое протестное движение выросло не только из-за материальных страданий; специфически человеческие потребности, о которых пойдет речь далее, оказываются столь же сильной мотивацией для революции и развития сил, требующих изменений.

Потребность в границах ориентации и подчинения

Существует множество возможных ответов на вопрос, поднимаемый в связи с человеческой экзистенцией. Они сосредоточены вокруг двух проблем: одна — необходимость в ориентации в мире, а другая — необходимость системы подчинения.

Каковы же ответы на потребность ориентации? Один общий ответ, найденный человеком в результате поисков, также можно

¹ Подобный факт был обнаружен у психопатичных пациентов, живущих на фермах или в условиях, не имеющих ничего общего с тюрьмой. Они почти не проявляли агрессивности в таких условиях, когда отсутствуют конфликты; этим было доказано, что именно насилие породило тот самый результат, которой предполагалось стать средством их успокоения или контроля над ними.

соотнести и с животными — стремление подчиниться сильному вождю, который, как полагают, знает, что лучше всего для племени, который планирует и командует и который убеждает, что каждый, кто последует за ним, будет действовать в наилучших интересах. Для того чтобы увеличить привязанность к этому вождю или, говоря иначе, дать индивиду достаточно веры, которая помогла бы ему доверять вождю, предполагается, что лидер имеет качества, превосходящие все то, что есть у любого из субъектов. Предполагается, что он всемогущ, всезнающ, свят; он сам бог, или наместник бога, или верховный священник, знающий тайны космоса и совершающий ритуалы, необходимые для его долговечности. Проще говоря, вожди всегда использовали обещания и угрозы, чтобы манипулировать подчиненными. Но это никак не вся история. Человек на всем протяжении времени, пока не достиг более высокой формы эволюционного развития, нуждался в вожде и страстно верил в фантастические рассказы, доказывающие легитимность власти короля, бога, отца, монарха, священника и т. д. Эта потребность в вожде все еще существует в самых просвещенных обществах наших дней. Даже в таких странах, как Соединенные Штаты Америки и Советский Союз, принятие решений, от которых зависит жизнь и смерть каждого человека, отданы в руки небольшой группы лидеров или одному человеку, действующему под прикрытием формального мандата конституции, называется ли она «демократической» или «социалистической». В стремлении к безопасности люди начинают любить собственную зависимость, особенно если она дает им легкий способ к получению относительного комфорта материальной жизни через приверженность идеологиям, называющим полоскание мозгов «образованием», а покорность — «свободой».

Нет необходимости искать корни такой покорности в явлениях *главенство — подчиненность* у животных. Однако значительно меньше это явление распространено среди животных, чем это наблюдается у людей, сами условия человеческого бытия которых потребовали бы подчинения, даже если бы мы совсем не брали во внимание наше животное прошлое. Однако существует одно решающее отличие. *Человек не приговорен быть овцой.* Он не животное хотя бы потому, что человеку интересно иметь связь с действительностью и осознавать ее, касаться земли ногами, как говорится в греческой легенде об Антее; человек тем сильнее, чем полнее его связи с действитель-

ностью. Если же он только овца, а его реальность не что иное, как фикция, созданная обществом для более удобного манипулирования людьми и вещами, то он слаб как человек. Любое изменение в социальном устройстве угрожает ему нестабильностью и даже сумасшествием, потому что его связь с действительностью замещается связью с иллюзией действительности, представляемой им как реальная. Чем более он способен освоить действительность как свою собственную, а не только как то, что обществом предусмотрено для него, тем безопаснее он себя ощущает, потому что он менее зависим от условленного и тем менее ему угрожает социальная переменная. Человек как таковой располагает внутренним стремлением расширять свои знания о действительности, а это значит приближать истину. И дело не в метафизической концепции истины, а в прямой возрастающей приближенности, что означает уменьшение степени фиктивности и заблуждения. В сравнении с важностью этого процесса приятия действительности индивидом, вопрос о существовании абсолютной истины относится к абстрактным и неуместным. Процесс возрастания осознанности есть не что иное, как процесс пробуждения, прозрения и видения того, что передо мной. Осознание означает расставание с иллюзиями и в степени, в какой это осуществимо, процесс освобождения.

Существующая в настоящий момент в индустриальном обществе трагическая диспропорция между интеллектом и эмоциями складывалась исторически: история растущего сознания человека. Хотя человек все еще живет вслепую, во многих отношениях его критический разум сделал много открытий о природе вселенной и природе человека. И все же он все еще почти в самом начале этого процесса открытий, и существенный вопрос таков: позволит ли деструктивная сила, которой наделило его знание, идти дальше, наращивая свое знание до такой степени, какую сейчас невозможно представить себе, или же он уничтожит сам себя, прежде чем сумеет создать более полную, чем когда-либо, картину действительности на основаниях, существующих в настоящее время.

Если развитию суждено продолжаться, необходимо одно условие: чтобы исчезли или по крайней мере ослабли социальные противоречия и иррациональность, которые в большей части человеческой истории силой навязывали ему «фальшивое сознание» (чтобы оправдать угнетение и порабощение), до такой степени, что апология су-

существующего социального порядка не парализовала бы человеческую способность критически мыслить. Конечно, дело не в том, что здесь первично, а что вторично. Осознание существующей действительности и альтернатив ее улучшения помогает изменить действительность, а всякое ее улучшение помогает прояснению мысли. Сегодня, когда научное мышление достигло своего пика, преобразование общества, отягощенного инерцией предыдущих обстоятельств, в здоровое общество могло бы помочь обычному человеку применять свой разум с той же объективностью, какая привычна ученым. Это вопрос прежде всего не только самой высокой интеллектуальности, а исчезновения из социальной жизни иррациональности — той иррациональности, которая обязательно ведет к путанице в сознании.

Человек не только имеет представление о границах своей ориентации, позволяющей ему осмыслять и структурировать мир вокруг себя; у него есть еще сердце и тело, которые требуется эмоционально связать с миром — с человечеством и с природой. Как я упоминал ранее, связь животного с миром дана ему, опосредована его инстинктами. Человек, отличающийся от животного самосознанием и способностью чувствовать свою обособленность, был бы беспомощным комочком пыли, носимым ветром, если бы он не нашел эмоциональных связей, которые удовлетворяли бы его потребность соединиться с миром, существующим вне его собственной персоны. Но, в противоположность животному, у него есть несколько альтернативных способов осуществить такую связь. Что касается его разума, то одни возможности лучше, чем другие; но больше всего для обретения нормального состояния нужна та связь, которая ему кажется более надежной. У кого нет такой связи, тот, по определению, нездоров, неспособен к какому-либо эмоциональному соединению со своим собратом.

Самая простая и самая распространенная форма человеческой привязанности — его «первичная связь» с тем, откуда он родом, — с кровью, почвой, родом, с матерью и отцом или в более сложном обществе — со своим народом, религией или классом. Эти связи первоначально не имеют сексуальной природы, они удовлетворяют желание человека стать самим собой, преодолеть чувство невыносимой обособленности. Преодоление обособленности путем сохранении того, что я уже назвал «первичными связями» (для ребенка необходима и естественна связь с матерью), становится

очевидным при изучении первобытных культов поклонения земле, озерам, горам или животным, часто сопровождающихся символической идентификацией индивида с этими животными (тотемные животные). Мы наблюдаем такое явление в религиях матриархата, где поклоняются Великой Матери и богине плодородия и земли¹. В патриархальных обществах, религиях, кажется, наблюдается попытка преодолеть эти первичные связи с матерью и землей, когда великий отец, бог, царь, вождь племени, закон или государство становятся объектами поклонения. Хотя этот шаг к патриархальному культу в обществе прогрессивен, для обеих этих форм есть один общий факт — человек удовлетворяет свою эмоциональную привязанность к верховной власти, которой слепо подчиняется. Оставаясь связанным с природой, матерью или отцом, человек действительно преуспевает в ощущении себя в мире как дома, но он платит огромную цену за свою безопасность, т. е. платит покорностью, зависимостью и возникновением препятствия на пути к полному развитию разума и способности любить. Он остается ребенком, хотя ему следует стать взрослым². Примитивные формы инцестуальной привязанности к матери, земле, расе и т. д., полезной и вредной экзальтации могут исчезнуть, только если человек находит более высокую форму ощущения себя в мире как дома. Если развивается не только его интеллект, но также и его способность чувствовать себя привязанным к дому без подчинения, без ощущения себя тюремным заключенным, чувствовать себя личностью без угрозы подавления. На со-

¹ Ср. труды Бахофена и Бриффолта, посвященные матриархальным обществам.

² Сегодня многие индивидуальные случаи «привязанности к матери» ортодоксальные психоаналитики объясняют неразрешенной сексуальной связью с матерью. Это объяснение игнорирует тот факт, что привязанность к матери — только один из возможных ответов на сложность человеческой экзистенции. Зависимый индивид XX в., живя в культуре, которая в ряде социальных аспектов ждет от него независимости, смущен и часто невротичен, потому что общество не дает ему — а более примитивные общества это давали — социальных и религиозных образцов, которые удовлетворили бы его потребность в зависимости. Фиксация на материи — это выражение личностью ответа на один из вопросов человеческой экзистенции, который ряд культур выражал в религиозной форме. Таков ответ, хотя он в конфликте с полным развитием индивида.

циальной шкале это новое видение начало проявляться с середины второго тысячелетия до Р. Х. и до середины первого тысячелетия — в самые примечательные периоды человеческой истории. Решение проблемы человеческой экзистенции не искали больше в возвращении к природе или в повиновении фигуре отца, а обратились к новому видению: человек может снова чувствовать себя в мире как дома и преодолевать свое чувство страшного одиночества; он может достичь этого полным развитием человеческих сил, своей способностью любить, пользоваться разумом, творить и наслаждаться красотой, наделяя этими качествами всех своих собратьев. Буддизм, иудаизм и христианство провозгласили это новое видение. Новое отношение, позволяющее человеку почувствовать себя частицей всего человечества, фундаментально отлично от отношения привязанности к отцу и матери; это гармоничная связь братства, в котором солидарность и человеческие отношения не испорчены ограничением свободы ни эмоционально, ни интеллектуально. Вот почему решение проблемы братства не является проблемой субъективного предпочтения. Именно это решение удовлетворяет две потребности человека: быть тесно связанным и вместе с этим быть свободным; быть частью целого и быть независимым. Это решение было осуществлено на опыте многими индивидами, а также группами, религиозными или светскими, которые были в состоянии (и сейчас в состоянии) развивать отношения солидарности с неограниченной индивидуальностью и независимостью.

Потребность выживания и трансвыживания

Чтобы полностью понять затруднительное положение человека и возможный для человека выбор, мне придется обсудить тип фундаментального конфликта, присущего человеческой экзистенции. Поскольку у человека есть тело и телесные потребности по существу те же самые, что и у животного, в него встроено стремление к физическому выражению, даже если применяемые им методы не имеют инстинктивного, рефлекс-

соподобного характера, наиболее развитого у животного. Тело человека заставляет его хотеть выживать вопреки обстоятельствам, счастья или несчастья, рабства или свободы. Как следствие, человек должен работать или заставлять других работать за него. В прошлой истории большая часть человеческого времени уходила на добывание пищи. Я применяю здесь понятие «добывание пищи» в очень широком смысле. Для животного это по сути означает добывание пищи в том количестве и качестве, какие предлагает ему инстинктивный аппетит. У человека гораздо большая собирательная способность пищи; и более того — как только он вступает в процесс цивилизации и не только добывает пищу, но изготавливает одежду, строит жилище, а в более развитых культурах производит много вещей, которые, строго говоря, не нужны ему для физического выживания, но которые возникли как реальные потребности в формировании материальной базы для жизни, допускающей развитие культуры.

Если бы человека удовлетворяла трата своей жизни, чтобы оставаться живым, то, возможно, не было бы проблемы. Хотя у него нет инстинкта муравьев, тем не менее существование, подобное муравьиному, было бы совершенно сносным. Однако часть человеческого условия состоит именно в том, что за этой сферой биологического или материального выживания существует сфера, характерная для человека, которую можно назвать трансвыживанием или транснеобходимостью.

Что это значит? Человек обладает внутренней склонностью не быть, как однажды сформулировал это Эйнштейн, «выплеснутым из чашки» именно из-за того, что у него есть сознание и воображение и еще потенциальная свобода. Он хочет знать не только то, что необходимо, чтобы выжить, он хочет понять, что означает жизнь. Он единственное живое существо, осознающее само себя. Он хочет воспользоваться теми способностями, которые развил в процессе истории и которые играют роль большую, чем процесс простого биологического выживания. Голод и секс как чисто физиологические явления принадлежат сфере выживания. (Психологическая система Фрейда страдает одной главной ошибкой, бывшей частью механистического материализма его времени и приведшей его к построению психологии на тех побуждениях, которые служат выживанию.) Но у человека есть страсти — специфически человеческие характеристики, и стоят они над функцией выживания.

Никто не выразил эту мысль более ясно, чем Маркс: «Страсть — это способность человека прилагать усилия к обретению своей цели»¹. В этом высказывании страсть рассматривается как концепция отношения к миру, или связности. Динамизм человеческой природы в той мере, в какой она человечна, прежде всего укоренен в потребности человека *выразить свои способности более в отношении к миру, чем в своей необходимости использовать этот мир как средство удовлетворения своих физиологических потребностей*. Это означает: у меня есть потребность видеть, потому что у меня есть глаза; у меня есть потребность слышать, потому что у меня есть уши; у меня есть потребность думать, потому что у меня есть разум; у меня есть потребность чувствовать, потому что у меня есть сердце. Короче говоря, мне нужны человечество и мир, потому что я человек. Маркс объясняет очень ясно, что он имеет в виду под «человеческими способностями», соотнесенными с миром путем страсти: «Человеческая связь с миром — это зрение, слух, обоняние, вкус, тактильные ощущения, наблюдательность, чувствование, желания действия, любовь, где все органы его индивидуальности ... активно отражают (Betätigung) человеческую реальность ... На практике я могу установить связь с человечеством только через вещь, когда вещь связана с человечеством через человека»².

Человеческие побуждения, будучи трансутилитарными, становятся выражением фундаментальной и специфически человеческой потребности: потребности быть связанным с человечеством и природой и утвердить себя в этой связности.

Это две формы человеческой экзистенции — добывание пищи с целью выживания, в узком или более широком смысле, и свободная и спонтанная деятельность, отражающая способность человека и его стремление найти смысл за пределами утилитарной деятельности. Каждое общество и каждый человек имеют свой собственный особый ритм, в котором эти две формы жизни проявляют себя. Важно заметить, какой относительной силой обладает каждая из двух этих сил и какая из них доминирует.

¹ В «Экономико-философских рукописях» Маркса в переводе на английский язык. Т. Боттомора в кн.: *Фромм Э. Концепция человека у Маркса*. N.Y.: Ungar, 1961.

² Ibid., p. 132.

Как действие, так и мысль играют каждая свою роль в двойственной природе этой полярности. Активность на уровне выживания обычно мы называемой работой. Активность на уровне трансвыживания — это то, что мы называем игрой, или все виды активности, которые связаны с культом, ритуалом и искусством. Мысль тоже проявляется в двух формах. Одна форма служит функцией выживания, а другая — функцией познания в смысле понимания и интуитивного чувства. Такое разделение между мышлением выживания и трансвыживания очень важно для понимания сознательного и так называемого бессознательного. Наша сознательная мысль представляет собой тип мышления, связанного с языком, который соответствует социальным категориям, запечатленным в нашем мозгу с раннего детства¹. Наше сознание это по сути дела знание таких феноменов, которые пропускает социальный фильтр, образованный из языка, логики и табу. Те феномены, которые не могут пройти через социальный фильтр, остаются неосознанными, или, точнее говоря, мы не знаем ничего из того, что не может проникнуть в наше сознание, потому что социальный фильтр блокирует вход. Вот причина, по которой сознание детерминировано структурой общества. Однако это заявление гипотетично, поскольку человек — продукт данного общества, его потребность в выживании ведет его к вынужденному принятию социальных установок и, таким образом, к подавлению тех понятий, которые у него в сознании отпечатались бы, если бы действовала другая система. Здесь неуместно приводить примеры этой гипотезы, но читателю нетрудно найти собственный пример, если он знаком с другими культурами. Категории мышления в индустриальный век — это счет, отчужденность, сравнимость, выгода и потеря, эффективность и неэффективность. Член потребительского общества настоящего времени, например, не стремится подавлять сексуальные желания, потому что секс не запрещен схемой индустриального общества. Член среднего класса XIX в., занятый накоплением капитала и его инвестированием более, чем его потреблением, вынужден был подавлять сексуальные желания,

¹ Работа Бенджамина Уорфа (Benjamin Whorf) показала внутреннюю связь между языком и различиями в способах мышления и опыта. Ср. важный вклад в эту проблему Эрнста Г. Шехтеля в «Метаморфозах» и в работах, предшествовавших этой книге.

потому что они не соответствовали духу стяжательства и накопительства его общества или, выражаясь более правильно, среднего класса. Если же обратиться к средневековому или греческому обществу или к обществу такой культуры, как индийская деревня, то мы легко сможем узнать, что они очень четко осознавали различные аспекты жизни, которым их социальный фильтр разрешал войти в сознание, а на какие накладывал табу.

Самый известный случай, когда человек не воспринимает социальные категории своего общества — это когда он спит. Сон такое состояние бытия, когда человек свободен от необходимости заботиться о своем выживании. Проснувшись, он становится в большей степени детерминированным функцией выживания; во сне он свободный человек. В результате его мышление не субъект мыслительных категорий своего общества, и оно отражает то, особое творческое содержание, которое мы находим в снах. В снах человек создает символы и проникает в природу жизни и своей собственной личности, которую он не может иметь тогда, когда он существо, занятое добыванием пищи или защитой. Действительно, часто это отсутствие контакта с социальной реальностью может быть причиной получения им опыта и архаичных, примитивных и зловредных мыслей, но даже таковые они аутентичны и представляют более *его*, чем мыслительные модели его общества. В снах индивид поднимается над установками своего общества и становится полностью человеком. Вот почему интерпретация сновидений Фрейдом, хотя он в основном искал подавленный сексуальный инстинкт, вымостила путь к пониманию неконтролируемой человечности, присущей всем нам. (Иногда дети еще до того, как они существенно усваивают доктрины в процессе обучения, и психоневротики, порвавшие связи с социальным миром, проявляют глубокое прозрение и творческие художественные способности, каких не может открыть адаптированный взрослый.)

Но сны — это только особый случай жизни в борьбе за транc-выживание человека. Они находят выражение главным образом в ритуалах, символах, художественном творчестве, поэзии, драме и музыке. Наше утилитарное мышление пыталось, что вполне логично, интерпретировать все эти явления как функции выживания (вульгарный марксизм иногда присоединялся по существу, хотя не по форме, к этому типу материализма). Более глубокие исследовате-

ли, например Льюис Мамфорд и другие, ставили акцент на том факте, что наскальная живопись во Франции и орнаменты на примитивных глиняных изделиях, как и более совершенные формы искусства, не имели утилитарной цели. Можно сказать, что их функцией было оказание помощи в выживании человеческому духу, а не человеческому телу.

Такова связь между *красотой* и *истиной*. Красота — противоположность не *безобразному*, а *фальшивому*; это чувственное выражение сущности вещи или личности. Создание прекрасного предполагает, согласно дзэнбуддистскому мыслителю, состояние ума, в котором создатель «опустошил» себя, чтобы наполниться изображаемым так, что оно становится им. «Красота» и «безобразие» просто условные категории, изменяющиеся от культуры к культуре. Тенденция личности среднего уровня развития приводить «закат» как образец прекрасного может служить ярким примером нашей несостоятельности в оценке красоты; разве дождь или туман не столь же прекрасны, хотя они иногда менее приятны для тела.

Все великое искусство именно из-за этой сути находится в конфликте с обществом, с которым оно сосуществует. Оно выражает истину о существовании независимо от того, служит ли эта истина целям выживания данного общества или мешает им. Все великое искусство революционно, потому что оно освещает действительность человека и ставит под вопрос действительность различных переходных форм человеческого общества. Даже более того, художник как политический реакционер более революционен, если он великий художник, чем творческие деятели «социалистического реализма», т. к. они только отражают, как в зеркале, особую форму своего общества с его противоречиями.

Поразителен тот факт, что искусство не было запрещено на протяжении всей истории властями прошлыми и нынешними. Возможно, для этого существует несколько причин. Одна из них заключается в том, что без искусства человек изнемогает и может быть даже бесполезен для практических целей своего общества. Другая состоит в особом положении искусства, когда идеал великого художника был за пределами политики и, давая стимул к жизни, он был не опасен. Кроме этого, обычно искусство было доступно только образованным и политически менее опасным классам общества. Художники были придворными шутами на протяжении всей прошлой

истории. Им разрешали говорить правду, потому что они изображали ее в особой, социально ограниченной, художественной форме.

Индустриальное общество нашего времени гордится собой, потому что миллионы людей имеют возможность и на самом деле пользуются возможностью слушать прекрасную живую музыку или музыку в записи, видеть искусство во множестве музеев в стране, читать произведения великих представителей гуманной литературы от Платона до Рассела в легко доступных, недорогих изданиях. Несомненно, что для небольшого меньшинства эта встреча с искусством и литературой действительно необходима. Для огромного большинства «культура» — это всего лишь еще один предмет потребления, еще один символ статуса, обязывающий увидеть «правильные» картины, узнать «правильную» музыку, прочесть нужные книги, на которые указано в образовательном учреждении, а это в свою очередь полезно для продвижения по социальной лестнице. Самые лучшие образцы искусства превращены в предметы потребления, а реакцией на это стало отчуждение. Доказательством такого явления служит тот факт, что многие из тех самых людей, которые ходят на концерты, слушают классическую музыку, покупают труды Платона, смотрят безвкусные и вульгарные передачи по телевидению, не испытывая к ним отвращения. Если бы их общение с искусством было искренним, они бы отвернулись от телевизоров, где им предлагают низкопробную, банальную «драму».

Однако склонность человека к драматическому, к тому, что затрагивает фундаментальные стороны человеческого опыта, не мертва. Вместе с тем большинство драм, предлагаемых театрами, представляет собой предмет потребления или поглощается отчужденным образом, а подлинная современная «драма» примитивна и груба.

В наше время у большинства людей стремление к драме проявилось в самом явном желании увидеть в действительности или в художественном изображении несчастные случаи, преступления, насилие. Автомобильная авария или пожар всегда привлекают толпы людей, наблюдающих за зрелищем с напряженным вниманием. Почему это так? Просто потому, что элементарная конфронтация с жизнью и смертью врывается через поверхность условного опыта и гипнотизирует людей, изголодавшихся по драме. По этой же самой причине ничто не продается лучше, чем газета с репортажами о преступлении и насилии. Приходится констатировать, что счи-

тается, будто бы выше всего ценятся греческая драма и картины Рембрандта, но на самом деле их заместили преступление, убийство, насилие, те, что показывает телевизионный экран или же освещают газетные репортажи.

«Гуманитарные опыты»

Современный индустриальный человек совершил путь интеллектуального развития, которому мы до сих пор не видим никаких пределов. Одновременно он стремится к тем ощущениям и чувственному опыту, которые свойственны и животным: сексуальные желания, агрессия, страх, голод и жажда. Решающий вопрос таков: существуют ли специфически человеческие эмоциональные опыты, не соответствующие тому, что нам известно как укорененное в мозгу низшего уровня. Часто звучит мнение, что грандиозное развитие коры головного мозга дало человеку возможность получить способность к постоянному интеллектуальному развитию, но что его мозг на низком уровне почти что не отличается от мозга его предка-примата и что, следовательно, говоря буквально, он не развился и может в лучшем случае справляться со своими «влечениями» только путем подавления их или установления контроля над ними¹.

Я смело могу утверждать, что существуют специфически человеческие опыты; они не интеллектуального характера и не идентичны тем чувственным опытам, которые более или менее подобны опытам животных. Не будучи компетентным в области нейрофизиологии, я могу только догадываться², что особые связи между развившейся корой головного мозга и старым мозгом служат основой для этих специфически человеческих чувств. Есть основания

¹ Этого мнения придерживается и биолог Л. фон Берталанфи. Начав с анализа вопросов в другой дисциплине, он пришел к аналогичным выводам.

² Я с благодарностью вспоминаю и признаю значимость вдохновившего меня личного общения с покойным доктором Раулем Эрнандесом Пеоном из Мексики и доктором Манфредом Клайнесом (Klynes) из госпиталя Рокленд в Нью-Йорке.

предполагать, что специфически человеческие чувственные опыты, подобные любви, нежности, симпатии, и все аффекты, не служащие функциями выживания, основаны на взаимосвязи между новым и старым мозгом; следовательно, человек отличается от животного не только своим интеллектом, но и качественно новыми чувствами, возникающими в результате взаимосвязей между новой корой головного мозга и основой животной эмоциональности. Исследователь, изучающий природу человека, может наблюдать эти специфически человеческие чувства эмпирически, и ему не должен мешать тот факт, что нейрофизиология еще не продемонстрировала нейрофизиологический базис для этого отдела опытов. Что касается многих других фундаментальных проблем человеческой природы, то исследователь науки о человеке не должен игнорировать свои наблюдения только потому, что нейрофизиология еще не дала ему зеленый свет. Как нейрофизиология, так и психология располагают своими собственными методами и обязательно касаются таких проблем, которые можно рассматривать в данный момент их научного развития. Задача же психолога побудить нейрофизиолога к попыткам подтвердить или опровергнуть эти открытия, т. к. его задача — убедиться в правильности выводов, стимулирующих его дальнейшую работу. Обе науки, психология и нейрофизиология, молоды и во многом находятся еще в самом начале своего пути. Они должны развиваться относительно независимо и все-таки оставаться в тесной связи друг с другом, подавая друг другу взаимные вызовы и стимулы¹.

Из рассуждений по поводу специфически человеческих опытов, которые я буду называть «гуманитарными опытами», следует, что нам лучше начать с анализа алчности. Алчность — общее качество желаний, которые *ведут* человека к достижению определенной цели. Если его чувство лишено алчности, человек не управляет им, при этом он не пассивен, а свободен и активен.

¹ Между прочим можно заметить, что когда дело касается «побуждений», функционирующих ради выживания, то вполне правдоподобно звучало бы предложение создать компьютер, где был бы комплекс всех чувственных ощущений, параллельный существующему у человека, но когда речь идет о специфически человеческом комплексе чувств, не служащих целям выживания, то весьма трудно представить себе, что можно бы было создать компьютер с такими функциями. Даже можно сказать, что «опыт гуманности», если его оценивать отрицательно, машина не может повторить.

Алчность может быть мотивирована двумя способами: 1) физиологическим дисбалансом, вызывающим желание пить, есть и т. д. Когда физиологическое желание удовлетворено, алчность исчезает, если дисбаланс не хронический; 2) психологическим дисбалансом, особенно повышенным беспокойством, чувством одиночества, отсутствием безопасности, идентичности и т. д., который смягчается исполнением ряда желаний, таких как пища, сексуальное удовлетворение, власть, слава, собственность и т. д. Этот тип алчности в принципе ненасытен и уменьшается, если только человек перестает тревожиться и т. д. или когда его тревоги станут слабее. Первый тип алчности реагирует на обстоятельства; второй заключен в структуре характера.

Чувство алчности чрезвычайно эгоцентрично. Если это голод, жажда или сексуальное желание, алчущая личность хочет чего-либо исключительно для себя, а то, посредством чего она удовлетворяет свое желание, есть средство, служащее исключительно ее собственным целям. Это очевидно, когда мы говорим о голоде или жажде, но также и о сексуальном возбуждении, когда другая личность становится прежде всего *объектом*. В чувствах, лишенных алчности, мало эгоцентричности. В этом случае не требуется опыт сохранения жизни, ослабления тревожности или удовлетворения и усиления своего эго; он не нужен для снятия мощного напряжения, а начинается именно там, где необходимость в стремлении выжить или успокоить тревогу кончается. Личность без чувства алчности может позволить себе встать над собой, не держась обязательно за то, что у нее есть или что бы она хотела иметь, но она открыта и отзывчива.

Сексуальный опыт может стать просто приятным чувственным ощущением без глубины любви, но и без явной алчности. Сексуальное влечение возникает физиологически, и оно может привести к интимной близости или же не привести к ней. Сексуальное желание, противоположное этому виду влечения, характеризуется обратной последовательностью, а именно — любовь создает сексуальное желание. Говоря точнее, это означает, что мужчина и женщина могут чувствовать глубокое чувство любви друг к другу, выражающееся в заботе, понимании, интимности, ответственности, и этот глубокий человеческий опыт вызывает желание физического союза. Явно, что этот второй тип сексуального желания возникает более часто (хотя ни коим образом не всегда только таким путем) у людей в возрасте

за двадцать с небольшим лет и служит основой для длительного сохранения сексуального желания в развитии моногамных длительных человеческих отношений. Там, где нет таких отношений, вполне естественно — не говоря о сексуальных извращениях, которые могут на всю жизнь ослепить двух людей, живущих вместе — что простое физиологическое влечение будет постоянно требовать смены и новых сексуальных опытов. Обе эти разновидности сексуального влечения фундаментально отличаются от алчущего влечения, мотивированного по сути озабоченностью собой или нарциссизмом.

Вопреки сложности различия между алчущей и «свободной» сексуальностью все же отличие это существует. Можно было бы растянуть это на целый книжный том столь же подробного описания сексуальных связей, как в книгах Кинзи и Мастерса (Kinsey's and Master's), который, однако, превзошел бы узость примеров, попавших в их анализ. Но я не думаю, что нам следует ждать, когда такую книгу напишут. Каждый, кто узнал эту разницу или ее почувствовал, может наблюдать в себе самом (или в себе самой) разные типы влечения, а те, у кого сексуальный опыт больше, чем у представителей среднего класса викторианской эпохи, скорее всего, имеют богатый материал для такого наблюдения. Я говорю, что они *возможно* имеют, потому что, к несчастью, возросшая сексуальная практика не соединилась с умением улавливать качественные различия в сексуальном опыте, хотя я уверен, что существует значительное число людей, которые могут подтвердить ценность такого различия.

Теперь мы можем перейти к разговору о других «гуманитарных опытах», не считая последующее обсуждение сколько-нибудь исчерпывающим. *Нежность* — это сексуальное желание, не связанное с жадой сексуального удовлетворения. Фрейду, чья теория психологии в целом имеет дело исключительно с «влечениями», неизбежно пришлось объяснять нежность как результат сексуального влечения, как тормозящую цель при сексуальном желании. Его теория не могла обойтись без такого определения, но в анализе есть тенденция показать, что нежность не феномен, который можно объяснить как тормоз сексуального желания. Это опыт *sui generis* (своего рода). Его первая характеристика — свобода от алчности. Испытывая нежность, личность ничего не хочет от другой личности, даже взаимности. У нее нет особой цели, нет даже той, что присутствует в относительно спокойной форме сексуальности, а именно — конеч-

ной физической кульминации. Она не ограничена ни полом, ни возрастом. Ее меньше всего можно выразить словесно, за исключением разве что поэмы. Наиболее утонченно ее выражают касанием, взглядом, тембром голоса. Можно сказать, что корни этого чувства в нежности, ощущаемой матерью к своему ребенку, но даже если это действительно так, человеческая нежность во многом превосходит нежность матери к ребенку, потому что она свободна от биологической привязанности и от элемента нарциссизма в материнской любви. Среди всех чувств, овладевавших человеком в ходе всей истории, возможно, нет такого, которое превосходило бы нежность по чистоте качества просто быть человеком.

Жалость и сострадание — два других чувства, явно связанных с нежностью, но не целиком идентичных ей. Суть жалости состоит в том, что человек «сострадает» другому человеку или, в более широком смысле, «сочувствует» другому человеку. Это означает, что одна личность смотрит на другую не извне, когда личность выступает «объектом» (никогда не забывайте, что у «объекта» (object) и «неодобрения» (objection) один и тот же корень) моего интереса или заботы, но эта личность помещает себя внутрь другой личности. Это значит, что я внутри себя испытываю то же, что испытывает другая личность «Я» к «Ты», но та, которую можно характеризовать фразой: *«Я есть ты»* (*Tat Twam Asi*). Жалость или сочувствие предполагает, что я испытываю в себе то, что испытывает другая личность, и таким образом в этом опыте она и я — одно лицо. Все знание другого лица представляет собой действительное знание только при условии, что оно основано на том, что я испытываю в себе то, что испытывает другое лицо. Если это не так, и личность остается объектом, я могу знать о ней многое, но я не знаю ее¹. Гёте

¹ В психоанализе или подобных ему формах глубинной психотерапии знание пациента основывается на способности аналитика знать его, а не на его способности собрать достаточное количество фактов, чтобы узнать о нем больше. Данные о развитии и опытах пациента часто помогают узнать его, но они всего лишь дополнение к тому знанию, которое не требует «данных», но ему больше нужна полная открытость себя внутри другого. Она может произойти в первую секунду при взгляде на пациента, а может наступить много позднее, но акт этого знания внезапен, интуитивен и не является конечным результатом все время увеличивающейся информации об истории жизни лица.

кратко выразил этого рода суть: «Человек знает себя только внутри себя и знает о себе внутри мира. Каждый новый объект, подлинно узнанный, открывает новый орган внутри нас».

Возможность такого рода знания, основанного на преодолении разрыва между наблюдающим субъектом и наблюдаемым объектом, конечно, требует гуманистического обещания, о котором я упоминал, а именно: чтобы каждая личность несла в себе все человеческое; что внутри себя мы в разной степени святые и преступники, а следовательно, что в другой личности нет ничего такого, что бы мы не чувствовали как часть нас самих. Этот опыт требует, чтобы мы освободились от узости бытовых связей с теми, кто знаком нам, или фактически близкими нам по крови, или, в более широком смысле, с теми, с кем мы едим одну и ту же пищу, говорим на одном и том же языке, у нас один и тот же «здоровый смысл». *Знание* людей, основанное на жалости и сочувствии, требует, чтобы мы освободились от узких связей данного общества, расовых или культурных, и проникли в глубину той человеческой действительности, где все мы не что иное, как человеческие существа. Подлинное сочувствие и знание человека было во многом недооценено как революционный фактор в развитии человека так же, как и искусство.

Нежность, любовь и сочувствие — это тонкие чувственные опыты, и они общепризнаны как таковые. Теперь я хочу обсудить некоторые «гуманитарные опыты», не столь явно идентифицированные с чувствами, а чаще всего называемые отношениями. Их отличие от обсуждавшихся до сих пор опытов лежит в том факте, что они не выражают тех же самых прямых связей с другой личностью, они, скорее, опыты, находящиеся внутри личности, которые только опосредованно относятся к другим личностям.

Первый опыт среди этой второй группы, который я хочу описать, — *интерес*. Слово «интерес» сегодня утратило большую часть своего значения. Сказать «мне интересно» то или другое почти эквивалентно высказыванию: «У меня нет особо сильного чувства к этому, но я не совсем безразличен». Это одно из тех слов-убежищ, которые маскируют отсутствие интенсивности и которое достаточно неясно, чтобы вместить в себя почти все значения — от интереса к некоей фондовой бирже до интереса к девушке. Но такая расплывчатость, имеющая отношение ко всем значениям, не может помешать нам использовать слова в их оригинальном и более глубо-

ком смысле, а это значит, что мы должны вернуть им их собственное достоинство. «Интерес» происходит от латинского *inter-esse*, что означает «быть в — между». Если мне интересно, я должен выйти за пределы своего эго, открыться миру и впрыгнуть в него. Интерес основан на активности. Это относительно постоянное отношение, которое позволяет личности в любой момент уловить интеллектуально, а также эмоционально и чувственно, внешний мир.

Заинтересованная личность становится интересной другим, потому что имеет свойство заражать, т. е. вызывать интерес у тех, кто не может вызвать его у себя без помощи другого. Значение интереса становится еще яснее, когда мы думаем о том, что ему противоположно: о любопытстве. Любопытный крайне пассивен. Он хочет, чтобы его питали знаниями и сенсациями, и ему всегда их мало, т. к. количество информации замещает глубину и качество знания. Самая важная сфера, где удовлетворяется любопытство, — болтовня, будь то болтовня женщин в небольшом городе, где они сидят у окон и наблюдают через щели в шторах, что происходит вокруг, или более изощренная болтовня, наводняющая колонки газет, или болтовня профессоров на собрании, а также болтовня чиновников на собрании, а на вечеринках с коктейлями болтовня писателей и художников. Любопытство по своей природе ненасытно, т. к., кроме своей злобности, оно ничего не несет в себе и не может на самом деле ответить на вопрос: «Кто же есть другая личность?»

У интереса много объектов: личности, растения, животные, идеи, социальные структуры, и в некоторой степени от темперамента и специфического характера личности зависит, каковы ее интересы. Тем не менее объекты вторичны. Интерес — это всеохватывающее отношение к миру, и можно его определить в очень широком смысле как интерес живой личности ко всему, что живет и растет. Даже когда сфера интересов одной личности выглядит маленькой, то, если этот интерес подлинный, не будет труда вызывать ее интерес к другим областям просто потому, что она — личность интересующаяся.

Другой опыт из группы «гуманитарных опытов», требующих обсуждения, — *ответственность*. Слово «ответственность» опять-таки потеряло свое оригинальное значение и обычно используется как синоним обязанности. Обязанность — это понятие из сферы не-свободы, а ответственность — понятие из сферы свободы.

Различие между обязанностью и ответственностью соответствует различию между авторитарным и гуманистическим сознанием. Авторитарное сознание по сути означает готовность следовать приказам власти, которым личность подчиняется; это известная покорность. Гуманистическое сознание — это готовность слушаться голоса своей собственной человечности, и оно не зависит от приказов, издаваемых кем бы то ни было¹.

Два других типа «гуманитарного опыта» трудно классифицировать в понятиях чувств, аффектов, отношений. Мало что зависит от того, как мы их классифицируем, т. к. все эти классификации сами основаны на традиционных различиях, ценность которых стоит под вопросом. Я обращаюсь к чувствам *идентичности* и *целостности*.

Недавно проблема идентичности стала передним планом психологической дискуссии, особенно усиленной прекрасным трудом Эрика Эриксона. Он говорил о «кризисе идентичности» и, несомненно, прикоснулся к одной из главных психологических проблем индустриального общества. Но, по моему мнению, не продвинулся столь далеко и не проник так глубоко, как это необходимо для полного понимания идентичности и кризиса идентичности. В индустриальном обществе люди превращены в вещи, а вещи не имеют идентичности. Или имеют? Разве каждый автомобиль «форд» какого-то определенного года выпуска и определенной модели не идентичен каждому другому автомобилю «форд» такой же модели и не отличен от других моделей и типов? Разве у долларового билета нет идентичного ему? Как всякий другой, долларовый билет как таковой имеет тот же самый дизайн, цену, обменный курс, но отличается от другого долларового билета бумагой, качество которой ухудшилось из-за длительного пользования им? *Вещи* могут быть теми же самыми или разными. Однако если мы говорим об идентичности, то говорим о качестве, которое не имеет отношения к вещам, а имеет отношение только к человеку.

Что же тогда значит идентичность в *человеческом* смысле? Среди множества подходов к этому вопросу я хочу выделить только мне-

¹ Фрейдовская концепция суперэго — это психологическая формулировка альтернативного сознания. Она предлагает послушность командам и запретам отца, а позднее переходит в послушность социальным властным структурам.

ние, что идентичность — это опыт, позволяющий личности с полным правом сказать «Я» — «Я» как организующий активный центр структуры всей актуальной или потенциальной деятельности. Этот опыт «Я» существует только в состоянии спонтанной деятельности, но его нет в состоянии пассивности и полупробуждения, состоянии, в котором люди достаточно пробудились, чтобы идти и делать свое дело, но еще не совсем проснулись, чтобы почувствовать «Я» как активный центр внутри себя¹.

Эта концепция «Я» отличается от концепции эго. (Я пользуюсь этим термином не в фрейдовском смысле, а в смысле популярной личности, у которой, например, «важное эго».) Опыт моего «эго» — это опыт меня самого как вещи, тела, которое есть у меня, памяти, которая есть у меня, денег, дома, социального положения, власти, детей, проблем, которые у меня *есть*. Я смотрю на себя как на вещь, и моя социальная роль — это другой атрибут вешности. Многие люди очень легко путают идентичность эго с идентичностью «Я» или самости. Эта разница фундаментальна и безошибочна. Опыт эго и эго-идентичности основан на концепции обладания. Я *имею* «меня» так, как я имею все другие вещи, которые этому «мне» принадлежат. Идентичность «Я» или себя относится к категории бытия, а не обладания. Я *есть* «Я» только в той мере, пока я жив, имею интересы, связи, активен, и в какой мере я достиг интеграции между моей видимостью — другим и/или себе самому — и ядром моей личностности. Кризис идентичности нашего времени основан на возрастающем отчуждении и овеществлении человека, и его можно разрешить только в той мере, в какой человек снова «придет в себя», снова становясь активным. Нет психологически коротких путей к решению кризиса идентичности за исключением фундаментального превращения отчужденного человека в живого человека².

¹ В восточной философии этот «Я»-центр иногда ощущается как расположенный в точке между глазами, точке, где обычно бывает, говоря на языке мифологии, «третий глаз».

² В этой книге нет места для подробного обсуждения различия между концепцией идентичности, здесь представленной, и концепцией идентичности, представленной Эриксоном. Я надеюсь, что в следующей публикации я более подробно буду обсуждать эти различия.

Возрастающее значение эго против самости, «иметь» против «быть» находит яркое выражение в развитии нашего языка. Люди привыкли говорить: «У меня бессонница», вместо того чтобы говорить: «Я не могу спать»; или: «У меня проблема» вместо «Мне грустно, я смущен», также другие подобные высказывания; или: «У меня счастливый брак» (иногда — «удачная женитьба») вместо «Я и моя жена любим друг друга». Все категории процесса бытия превращены в категории обладания. Эго, статичное и неподвижное, связано с миром в понятиях обладания объектами, когда самость связана с миром в процессе участия. Современный человек *имеет* все: машину, дом, работу, «деток», брак, проблемы, трудности, удовольствия, и если всего этого ему недостаточно, у него есть свой психоаналитик. Он сам *есть* ничто.

Предполагаемая концепция идентичности на самом деле оказывается концепцией целостности. Она может кратко соотноситься с концепцией идентичности, потому что целостность означает готовность оставаться самоидентичной личностью в тех многих случаях, когда возможно ее нарушение. Сегодня главными соблазнами для нарушения идентичности личности служат возможности для продвижения в индустриальном обществе. Поскольку жизнь внутри общества тем или иным образом заставляет человека испытывать себя вещью, чувство идентичности — редкий феномен. Но эта проблема осложнена тем, что в стороне от идентичности как сознательного феномена существует некоторый род бессознательной идентичности. Под этим я имею в виду, что некоторые люди, превратившиеся в вещи, бессознательно несут в себе чувство своей идентичности, именно потому что социальный процесс не полностью преуспел в их превращении. Эти люди, уступая соблазну нарушения своей целостности, могут ощущать свою вину бессознательно, и это рождает в них чувство неловкости, хотя его причина им неизвестна. В ортодоксальной психоаналитической процедуре очень легко все это объяснить тем, что чувство вины — результат инцестных желаний личности или ее «бессознательной гомосексуальности». Истина же в том, что поскольку личность не полностью мертва (в психологическом смысле), она ощущает свою вину за жизнь без целостности.

Наше обсуждение идентичности и целостности нужно дополнить хотя бы кратким упоминанием другого рода отношения, для которого монсеньор У. Фокс (Monsignor W. Fox) изобрел прекрасное

слово: *уязвимость* (или ранимость). Человек, обозначающий свое эго, чье чувство идентичности есть чувство эго-идентичности, естественно, хочет защитить его — себя, тело, память, собственность и т. д., а также мнения и эмоциональные инвестиции, ставшие частью его эго. Он постоянно в состоянии обороны против кого-то или какого-то опыта, который может расстроить постоянство и прочность его мумифицированного бытия. В противоположность этому человек, осознающий себя не обладающим, а существующим, позволяет себе быть уязвимым. У него ничего нет, кроме того, что он *есть* живое сознание. Но в любой момент, как только он потеряет это активное чувство, на котором он сконцентрирован, он оказывается под угрозой либо не обладать ничем, либо стать никем. И избежать этой опасности он может только будучи постоянно на страже, оставаясь постоянно бодрствующим и энергичным. Тогда он раним по сравнению с эго-человеком, живущим в безопасности, потому что он *имеет* без оправдания эго *бытием*.

Мне бы хотелось теперь поговорить о надежде, вере и мужестве как о других «гуманитарных опытах», но поскольку я уже рассматривал их обширно в первой главе, то могу делать различные ссылки на эти моменты.

Это обсуждение феноменов «гуманитарного опыта» осталось бы явно неполным без уяснения явления, причастного к обсуждаемым здесь концепциям: *трансцендентности*. Обычно этот термин используют в религиозном контексте, он отсылает за пределы человеческих измерений, к опыту божественного. Такое определение трансцендентности имеет положительный смысл в теистической системе; в атеизме концепция Бога была поэтическим символом акта выхода из тюрьмы эго-личности и достижения свободы в открытости и связности с миром. Если говорить о трансцендентности в не-теологическом смысле, то концепция Бога не нужна. Однако психологическая действительность та же самая. Основа для любви, нежности, участия, интереса, ответственности и идентичности точно такая же, как у бытия без обладания, а *это значит* трансцендирующее эго. Это значит позволить уйти личности от эго, уйти от ее жадности, опустошить себя, чтобы вновь наполниться, сделаться бедным, чтобы быть богатым.

Желая выжить физически, мы повинемся биологическому импульсу, отпечатавшемуся на нас с зарождения живой материи и

переданному миллионами лет эволюции. Желание оставаться в живых «за пределами выживания» оказывается творчеством человека в истории, его альтернативой отчаянию и упадку.

Эта дискуссия о «гуманитарных опытах» кульминирует в заявлении, что *свобода* — это качество полностью гуманного человеческого существа. По мере того как мы поднимаемся над сферой физического выживания и по мере того как нами перестают руководить страх, бессилие, нарциссизм, зависимость и т. д., мы переступаем границы принуждения. Любовь, нежность, разум, интерес, целостность и идентичность — все это дети свободы. Политическая свобода — это условие человеческой свободы только постольку, поскольку она способствует развитию того, что специфически человеческое. Политическая свобода в отчужденном обществе, содействующая дегуманизации человека, становится несвободой.

Ценности и нормы

До сих пор мы не касались одного из фундаментальных элементов человеческой ситуации — речь идет о человеческой потребности в ценностях, управляющих его действиями и чувствами. Конечно, обычно существует противоречие между тем, что люди считают своими ценностями, и реальными ценностями, которые ими управляют и о которых они не подозревают. В индустриальном обществе — официально — признаны ценности, находящиеся в сфере религиозной и гуманистической традиции: индивидуальность, любовь, сочувствие, надежда и т. д. Но эти ценности стали идеологией для большинства людей, и они неэффективны в мотивировании человеческого поведения. Неосознаваемые ценности прямо мотивируют человеческое поведение, они возникли в социальной системе бюрократического, индустриального общества в системах собственности, потребления, социального положения, веселья, волнения и т. д. Это различие между сознаваемыми и неэффективными и неосознаваемыми и эффективными ценностями создает беспорядок во внутреннем мире личности. Человек, вынужденный действовать иначе, чем его учили, из-

меняющий тем ценностям, которым он хотел бы быть верным, начинает ощущать себя виновным, не верит в себя и в других. Именно это разногласие почувствовало наше молодое поколение и заняло такую бескомпромиссную позицию против него.

Ценности — официальные или фактические — неструктурированные моменты, но образуют иерархию, в которой некоторые из высших определяют другие ценности как необходимые коррелянты для реализации первых. Развитие тех специфически человеческих опытов, которые мы только что обсудили, формирует систему ценностей внутри психодуховной традиции Запада, а также Индии и Китая, в течение последних 4000 лет. Поскольку эти ценности опирались на Откровение, они обязательны для тех, кто верил в источник Откровения, а это значит, если речь идет о Западе, в Бога. (Ценности буддизма и даоизма не основаны на волеизъявлении высшего существа. Специфическая для буддизма обоснованность ценностей происходит из исследования основного человеческого условия — страдания, установления его источника, т. е. алчности, а также способов преодоления алчности, т. е. «восьмеричный путь». По этой причине буддистская иерархия ценностей приемлема для всех, у кого нет никаких предпосылок, кроме рациональной мысли и аутентичного человеческого опыта.) Для живущих на Западе возникает вопрос, может ли иерархия ценностей, представленных западной религией, иметь какое-либо иное основание, чем Откровение, данное Богом.

Мы кратко суммируем следующие модели, которые находим среди тех, кто не принимает власть Бога как основу ценностей.

1. Полный релятивизм, который провозглашает, что все ценности — предметы личного вкуса и для них нет основания вне такого вкуса. Философия Сартра в основном не отличается от этого релятивизма, поскольку свободно выбранный человеком проект может быть чем угодно, и, следовательно, высшей ценностью, поскольку он аутентичен.

2. Концепция социально имманентных ценностей. Защитники этой позиции начинают с предпосылки, что выживание каждого общества с собственной социальной структурой и противоречиями должно быть высшей целью для всех его членов и поэтому те нормы, которые ведут к выживанию именно этого общества, являются высшими ценностями и обязательны для каждого индивида.

С этой точки зрения, этические нормы идентичны социальным нормам, а социальные нормы служат сохранению каждого данного общества, включая его несправедливости и противоречия. Очевидно, что элита, правящая обществом, применяет все средства, имеющиеся в ее распоряжении, чтобы социальные нормы, на которых она держится, выглядели священными, универсальными нормами, либо данными Богом, либо корнящимися в человеческой природе.

3. Концепция биологически имманентных ценностей. Некоторые представители этой философии объясняют, что такие опыты, как любовь, верность, групповая солидарность, укоренены в соответствующих чувствах у животного: корни человеческой любви и нежности мы видим в отношении матери-животного к своему дитенышу, корни солидарности в групповой солидарности между многими видами животных. Эта точка зрения имеет много сторонников, но она не отвечает на критический вопрос о различии между человеческой нежностью, солидарностью и другими «гуманитарными опытами» и теми же ценностями, наблюдаемыми у животного. Аналогии, проведенные авторами, подобными Конраду Лоренцу, далеки от того, чтобы быть убедительными. Биологически имманентные ценностные системы часто показывают результаты, совершенно противоположные тем гуманистически-ориентированным образцам, которые здесь обсуждаются. В хорошо известном типе социального дарвинизма эгоизм, конкуренция и агрессивность признаются самыми высокими ценностями, потому что они якобы главные принципы, на которых покоится выживание и эволюция видов.

Систему ценностей, соответствующую точке зрения, представленной в этой книге, можно определить, следуя Альберту Швейцеру, как «благоговение перед жизнью». Ценно и хорошо все то, что служит большему развитию специфических способностей человека и продолжению жизни. Негативно и плохо все то, что подавляет жизнь и парализует деятельность человека. Все нормы великих гуманистических религий, таких, как буддизм, иудаизм, христианство или ислам, или великих гуманистических философов, от досократиков до современных мыслителей, представляют собой специфическую разработку этих общих принципов ценностей. Преодоление алчности, любовь к соседу, познание истины (отличное от некритического познания фактов) — все это цели, общие для гуманистических, философских и религиозных систем Запада и Вос-

тока. Человек смог открывать эти ценности только тогда, когда он достиг определенного социального и экономического развития, оставившего ему достаточно времени и энергии для формирования способности думать исключительно на свободные темы, не связанные с целью простого физического выживания. Как только эта точка была достигнута, эти ценности упрочили и в некоторой степени стали применять на практике в самых разных областях — от мыслителей древнееврейских общин до философов греческих городов-государств и Римской империи, теологов средневекового феодального общества, мыслителей Ренессанса, философов Просвещения и далее до таких мыслителей индустриального общества, как Гёте, Маркс и в наш век Эйнштейн и Швейцер. Нет сомнения, что на этой стадии индустриального общества практика этих ценностей становится более и более трудной именно из-за того, что овеществленный человек почти не чувствует живой жизни, вместо этого следуя принципам, запрограммированным для него машиной.

Всякая реальная надежда на победу над дегуманизированным обществом, подобным грандиозной машине, на построение гуманистического индустриального общества, основывается на условии, что традиционные ценности будут введены в жизнь и что возникнет общество, где возможны любовь и целостность. Заявив, что ценности, названные мной гуманистическими, заслуживают уважения и внимания из-за того, что они представляют собой консенсус среди всех более высоких форм культуры, я должен задаться вопросом: существует ли объективное, научное свидетельство, которое могло бы сделать убедительным или хотя бы высокой степени допустимым мнение, что это нормы, которые должны мотивировать наши частные жизни и которые должны стать ведущими принципами для всех планируемых нами социальных инициатив и деятельности?

Имея в виду сказанное много ранее в этой главе, я смею утверждать, что ценность норм основана на условиях человеческой экзистенции. Человеческие индивиды образуют систему с одним минимальным требованием: избежать безумия. Но когда это требование выполнено, у человека появляется выбор: он может посвятить свою жизнь накоплению или производству, любви или ненависти, бытию или обладанию и т. д. Он строит структуру (свой характер) в зависимости от того, что выбирает, и в ней определенные ориентации доминируют, а другие обязательно следуют за ними.

Законы человеческой экзистенции ни в коей мере не ведут к установлению *одной* структуры ценностей как единственно возможной. Они ведут к альтернативам, и нам приходится решать, какие альтернативы выше других.

Разве мы не начинали эту тему с вопроса о «самых высоких» нормах? Кто решает, что выше всего? Ответ на этот вопрос был бы проще, если бы мы начали с некоторых конкретных альтернатив: если человека лишить свободы, он становится покорным, утратившим жизненную энергию или свирепым и агрессивным. Когда ему скучно, он становится пассивным и безразличным к жизни. Если его свести к уровню эквивалента программы IBM, он потеряет свою оригинальность, творческую — способность и интересы. Если я некоторые факты максимизирую, то другие соответственно минимизирую.

Тогда встает вопрос, какие из этих возможностей выглядят более предпочтительно: живая, радостная, интересующаяся, активная, миролюбивая структура или неживая, скучная, без интересов, пассивная, агрессивная структура?

Важно знать, что мы связаны структурой и не можем выбрать какие-то более понравившиеся нам части из одной структуры и соединить их с более понравившимися нам частями другой структуры. Факт структурализации как в социальной, так и в индивидуальной жизни сужает наш выбор до выбора между структурами, а не отдельными чертами, единичными или сложными. На самом деле большинству людей хотелось бы быть энергичными, конкурентоспособными, максимально успешными на рынке, и в то же время, всеми любимыми — и вместе с этим нежной, любящей и целостной личностью. Если говорить о социальном уровне, людям хотелось бы, чтобы в обществе было максимально развито производство и потребление, военное и политическое могущество и вместе с этим поддерживались бы мир, культура и духовные ценности. Такие идеи далеки от реальности, и обычно «приятные» человеческие черты в своей совокупности служат прикрытием или ширмой для черт безобразных. Как только личность понимает, что нужно выбирать между различными структурами, и ясно видит, какие структуры «реально возможны», сложность в выборе намного уменьшается и остается мало сомнений, какой ценностной структуре следует отдать предпочтение. Лица с различными структурами характера сделают выбор в пользу соответствующей ценностной системы, отвечающей

их характеру. Так, биофилы, люди, любящие жизнь, выберут биофильные ценности, а некрофилы — некрофильные ценности. Те, кто находится посередине, попытаются избежать явного выбора или случайно сделают выбор, соответствующий доминирующим силам в их характере.

Практически ничего особенного не случится, если кто-то сможет доказать на объективных основаниях, что одна ценностная структура выше всех других; того, кто не согласен, что эта структура имеет «самую высокую» ценность, потому что она противоречит запросам, укорененным в их структуре характера, объективное доказательство не убедит.

Тем не менее мне хочется с уверенностью сказать, главным образом по теоретическим причинам, что можно прийти к объективным нормам, если начать с одной предпосылки: желательно, чтобы живая система могла расти и производить максимум жизненной энергии и внутренней гармонии, т. е. субъективно, быть здоровой. Исследование системы «человек» может показать, что биофильные нормы более всего ведут к росту и силе системы, а некрофильские нормы — к дисфункции и патологии. Ценность норм будет следовать за их функцией содействия оптимальному росту здорового бытия и минимуму болезненного.

Эмпирически большинство людей лавирует между различными системами ценностей, так что они никогда полностью не развиваются в одном или другом направлении. У них нет ни великих добродетелей, ни великих пороков. Они, как прекрасно изобразил Ибсен в «Пер Гюнте», подобны монете, чья печать изнасилась; индивид лишен самости и идентичности, но боится сделать это открытие.

Глава пятая

Стадии гуманизации технологического общества

Общие предпосылки

Если мы хотим рассмотреть возможности гуманизации индустриального общества, сложившегося в результате второй промышленной революции, то нам придется начать с анализа тех элементов нашего общества — институтов, методов управления, — отказ от которых невозможен по ряду экономических и психологических причин, кроме того, такой отказ означал бы полное разрушение нашего общества.

Каковы эти элементы? Во-первых, это крупномасштабные централизованные учреждения, возникшие в последние десятилетия в правительстве, в бизнесе, в системе образования, в медицине и т. д. Процесс централизации все еще продолжается, и вскоре практически вся основная деятельность в обществе будет осуществляться при помощи крупных учреждений. Во-вторых, это крупномасштабное планирование внутри каждой созданной в результате централизации системы. В-третьих, это кибернетизация, т. е. применение кибернетики и автоматизации как главного теоретического и практического принципа контроля, с наиболее важным элементом автоматизации — компьютером.

Но мы здесь рассмотрим не только эти три элемента, есть еще один элемент, присутствующий во всех социальных системах, — это система «Человек». Как я уже подчеркивал раньше, это не означает, что природа человека недостаточно гибка, это означает лишь,

что она допускает только ограниченное число потенциальных структур и ставит нас перед рядом заранее определенных альтернатив. Поскольку речь идет о технологическом обществе, то здесь наиболее важной альтернативой является следующее: если человек пассивен, скучен, жесток, если у него одностороннее умственное развитие, то в нем отмечаются патологические симптомы, такие как тревога, депрессия, обезличивание, равнодушие к жизни и склонность к насилию. Роберт Девис в своей потрясающей статье писал: «...длительное воздействие кибернетизированного мира на человека вызывает большую тревогу за людей, за их умственное здоровье»¹.

Этот момент важно особо подчеркнуть, поскольку большинство тех, кто планирует, имеет дело с человеческим фактором, который якобы способен адаптироваться к любым условиям, не испытывая никакого дискомфорта.

В распоряжении нашего общества имеется немного возможностей развития и их можно перечислить. Одна возможность — продолжать развиваться, не изменяя направления. Это может привести к таким потрясениям всей системы, что в результате может разразиться термоядерная война либо в самом человеке разовьется тяжелая патология. Вторая возможность — это попытаться изменить данное направление развития с помощью силы или жестокой революции. Это тоже может привести в итоге к разрушению системы, к насилию и грубой диктатуре.

Третья возможность — гуманизация системы с тем, чтобы она служила целям благополучия и развития человека или, иначе говоря, чтобы она служила целям прогресса. В этом случае главные элементы второй промышленной революции были бы сохранены. Вопрос, следовательно, в том, возможно ли это в принципе и как этого добиться.

Едва ли нужно убеждать читателя в том, что я не ставлю перед собой задачу изложить конкретный план того, как добиться данной цели. Вряд ли это можно сделать в небольшой книге. Эта работа потребовала бы специальных исследований и сотрудничества многих компетентных и заинтересованных лиц. Моя цель — обсудить те действия, которые, на мой взгляд, наиболее важны: 1) планирование с учетом наличия системы «человек», основанное на нор-

¹ The Advance of Cybarnation: 1965–1985 // The Guaranteed Income. New York: Doubleday Anchor Books, 1967.

мах, направленных на оптимальное функционирование человеческого существа; 2) активизация индивида, его гражданской ответственности с одновременной заменой современных методов управления отчужденным чиновничеством на гуманистические методы управления и менеджмента; 3) изменение модели потребления таким образом, чтобы потребление способствовало активизации человека, а не его «пассивизации»¹; 4) рождение новых форм психодуховной ориентации, эквивалентных религиям прошлого.

Гуманистическое планирование

Продолжая свои рассуждения о планировании, начатые в третьей главе, я хочу снова подчеркнуть, что планирование в целом основывается на ценностных подходах и нормах независимо от того, осознают это те, кто планирует, или нет. Это также характерно и для всех видов компьютерного планирования — и подбор данных, заложенных в компьютер, и программирование одинаково определяются ценностным подходом. Если я хочу максимально поднять экономику за счет производства, то подбор данных и программирование будут отличаться от тех, которые я использовал бы, если бы хотел максимально улучшить качество жизни людей, что отразилось бы и на их жизнерадостном настроении, интересе к труду и т. д. В этом случае отбирались бы другие данные и программа была бы иной.

И здесь возникает ряд серьезных вопросов: как можно понять человеческие ценности, не обращаясь к традиционным ценностям, которые как минимум оправданы общим согласием либо восприняты на основе личного предпочтения или предрасположенности? Я рассматривал следующий факт: состояние благополучия человека можно объяснить эмпирически и объективно, как и состояние его неблагополучия; условия, способствующие благополучию, можно охарактеризовать точно так же, как и те, которые ведут к неблагополучию, как физическому, так и умственному. Изучение системы «человек»

¹ Я придумал слово «пассивизация» как параллель слову «активизация», поскольку существуют обстоятельства, делающие человека либо более активным, либо более пассивным.

показывает, что одни ценности предпочитают другим на том основании, что они способствуют оптимизации функционирования этой системы либо (если думать о возможных альтернативах) что именно гуманистические ценности более предпочтительны для большинства разумных людей, а не их противоположность. При любых способах обоснования гуманистических норм общая цель гуманизации индустриального общества может быть определена следующим образом: социальная, экономическая и культурная жизнь нашего общества должна измениться таким образом, чтобы она стимулировала человека, способствовала его дальнейшему духовному росту, а не уродовала бы его; чтобы она активизировала индивида, а не делала его пассивным и послушным; чтобы наш технологический потенциал служил развитию человека. Для этого мы должны взять в свои руки контроль над экономическими и социальными системами, а воля человека, направляемая его разумом и желанием быть оптимально активным, должна привести к желаемым результатам.

При таких общих целях какова должна быть процедура гуманистического планирования? Компьютеры должны стать функциональной частью социальной системы, ориентированной на жизнь, а не раковой болезнью, которая начинает вносить хаос в систему и постепенно убивает ее. Техника (как и компьютеры) должна стать средством достижения целей, определенных разумом и волей человека. Ценности, определяющие отбор данных и влияющие на программирование, должны реализоваться на основе знания человеческой природы, различных ее проявлений, оптимальных путей ее развития и ее реальных потребностей, способствующих этому развитию.

Следовательно, именно человек, а не техника, должен стать единственным источником ценностей; оптимальное развитие человека, а не максимальная производительность, должно служить критерием для всех видов планирования¹.

¹ Г. Озбекхан так сформулировал эту проблему: «Нам совсем не удалось приписать операциональный смысл так называемым желаниям, которые мотивировали наше поведение, узнать их подлинную суть, оценить последствия наших стремлений и действий, узнать, действительно ли то, что мы ожидали получить в результате, соответствует тому качеству жизни, к которому мы стремились, действительно ли наши поступки ведут к нашей цели. Иными словами, по моему мнению, при данной концепции планирования мы совсем не способны планировать».

Кроме этого, планирование в области экономики должно охватывать всю систему; система «человек» должна интегрироваться в социальную систему в целом. Тот, кто планирует, должен помнить о роли человека как части всей системы. Поскольку человек — это единственное живое существо, осознающее себя, он как создатель системы и ее аналитик должен превратить себя в объект той системы, которую он анализирует. *Это значит, что знания о человеке, о его природе и реальных возможностях ее проявления должны стать основой для любого социального планирования.*

Все, что до этого говорилось о планировании, было основано на предположении, что планирующие руководствуются главным образом стремлением к оптимальному благополучию общества и индивидов, его составляющих. Но, к сожалению, на деле это предположение не может осуществиться. (Я, конечно, не имею в виду *представления* планирующих людей об их собственных мотивах. Они, как и многие люди, верят, что мотивы их деятельности рациональны и нравственны. Многие люди нуждаются в подобной идеологии — в рационализации своих действий частично ради того, чтобы поддержать себя уверенностью в своей нравственной добродетели, частично ради того, чтобы обмануть других людей относительно своих истинных мотивов.) На уровне государственного планирования личные интересы политиков часто мешают их честности и, следовательно, их способности к гуманистическому планированию. Подобная опасность может уменьшиться, если граждане будут более активно участвовать в процессе принятия решений и в том случае, если будут найдены такие способы и методы государственного планирования, с помощью которых оно будет лучше контролироваться теми, ради кого это планирование осуществляется¹.

Может ли в таком случае государственное планирование существенно сократиться, а большая его часть, включая общественный сектор, будет отдана в руки крупных корпораций? Такое предположение основано на том, что крупные корпорации не пользуются старомодными методами планирования и не зависят от перепадов политического давления, они более продвинуты в системном анализе, быстро осваивают технические инновации, ими

¹ Подробнее об этом далее в этой главе.

руководят те, кто более объективен, потому что им не нужно вступать в борьбу во время выборов каждые пять лет за право продолжать свою работу, и поскольку менеджмент и системный анализ — это передовые виды деятельности, то нетрудно догадаться, что именно они будут привлекать к себе наиболее продвинутые умы, притом не только интересной интеллектуальной работой, но и материальным благополучием. Эти и другие подобные аргументы вполне убедительны, но только не в отношении следующих важных моментов: во-первых, корпорации работают ради прибыли, и их заинтересованность в прибыли существенно отличается от заинтересованности предпринимателя XIX в. и часто сталкивается с интересами местной общины. Во-вторых, над частной корпорацией нет даже такого слабого контроля, какому подвергается государство в демократической системе. (Если кто-то считает, что корпорации контролируются рынком, т. е. косвенно потребителем, то он игнорирует тот факт, что корпорации часто манипулируют вкусами и желаниями этого потребителя.) Вера в мудрость и добрую волю менеджеров еще не гарантирует того, что большинство из них будет планировать свое производство ради развития человека, и именно потому, что традиционно мыслящим менеджерам не хватает не доброй воли, а воображения и видения человеческой жизни; они еще более опасны с точки зрения гуманистического планирования. Их личная благопристойность не позволяет сомневаться в их методах планирования. По этим причинам я не разделяю оптимизма, высказанного Джоном Гелбрайтом и другими. Я убежден, что планирование корпораций тоже должно контролироваться правительством и независимыми органами, состоящими из тех, кто является субъектом этого планирования¹.

¹ В соответствии с теорией классического социализма, проблема может быть решена только путем социализации (национализации) крупных предприятий. Хотя в США такой шаг политически неосуществим, практическое решение этой проблемы вообще сомнительно. Как показал пример Советского Союза, менеджеры, назначенные государством, могут принимать решения ради тех же критериев эффективности материального производства, как и менеджеры частных корпораций. Важно то, какие ценности руководят планированием и какова степень контроля снизу.

Активизация человека и высвобождение его жизненной энергии

Из всего сказанного о человеке в предыдущих главах следует, что основным условием благополучия человека является его активность, плодотворное развитие всех его способностей и что одной из наиболее патологических черт нашего общества является тенденция сделать человека пассивным, лишая его возможности активно участвовать в делах своего общества, в делах своего предприятия и фактически (хотя и в более скрытой форме) в его личных делах. Эта «пассивизация» человека происходит частично из-за «отчужденно бюрократического» метода управления, используемого во всех централизованных предприятиях.

а. Гуманистический метод против отчужденно бюрократического метода

При таком противопоставлении методов управления люди часто сталкиваются с ложной, путающей дихотомией. Им представляется, что выбор нужно делать между анархической системой (где нет никакого порядка и контроля) и такой бюрократической системой управления, которая типична для современного индустриального общества, и особенно для советской системы. Но такая альтернатива не единственная, есть и другие возможности выбора. Я имею в виду выбор между «гуманистическим бюрократическим» методом («гуманистическим менеджментом»)¹ и методом «отчужденно-бюрократическим», которым мы сейчас руководствуемся.

Этот отчужденно бюрократический метод можно характеризовать по-разному. Прежде всего, это односторонняя система, где приказы, предложения, планы создаются наверху и направляются сверху вниз пирамиды. Здесь нет места личной инициативе. Люди —

¹ В дальнейшем я буду пользоваться термином «гуманистический менеджмент» вместо «гуманистической бюрократии», потому что само слово «бюрократия» часто понимается как имеющее отношение к системе отчужденного типа.

это «касса», будь то благотворительная или медицинская кассы, и как бы их ни называли, всех их можно поместить в компьютерный файл без учета их индивидуальных черт, отличающих «личность» от «касс».

Этот бюрократический метод безответствен в том смысле, что он не «отвечает» нуждам, взглядам, потребностями индивида. Эта безответственность тесно связана с уподоблением личности набору данных, когда личность становится объектом деятельности бюрократии. Нельзя ответить *данным*, можно ответить *личности*. Эта безответственность бюрократии имеет еще одну сторону, которая уже давно считается типичной чертой бюрократии. Чиновник, считающий себя частью бюрократической машины, больше всего не любит брать на себя ответственность, иначе говоря, принимать решения, за которые его могли бы критиковать. Он старается избегать принятия любых решений, которые не сформулированы достаточно четко его руководством, и если он сомневается, то посылает человека к другому бюрократу, который в свою очередь сделает то же самое. Любой человек имел дело с бюрократической машиной и знаком с этим процессом, когда его отсылали от одного бюрократа к другому, в конце концов, потратив немало сил, он снова возвращался к той же двери, с которой начинал, где его даже не выслушали как следует, что обычно делают бюрократы, порой вежливо, порой нетерпеливо и практически всегда с примесью беспомощности, безответственности и превосходства по отношению к обратившемуся субъекту. Этот наш бюрократический метод управления дает почувствовать человеку, что он сам ничего сделать или организовать не может без помощи бюрократической машины. В результате инициатива человека парализуется, рождается чувство полного бессилия.

б. В чем суть «гуманистического управления» и его метода?

Основной принцип гуманистического метода управления заключается в том, что отдельный работник может защищать свои права перед руководством в любой ситуации (независимо от размеров предприятия, от централизованного планирования и кибернетизации) и перестает быть бессильной частичкой, не принимающей участия в

процессе управления. Только в таком случае индивид может высвободить свою энергию и его душевное равновесие будет восстановлено.

Принцип гуманистического менеджмента может быть выражен следующим образом. Если при отчужденном методе управления власть направлена сверху вниз, при гуманистическом — это «улица с двусторонним движением»; «субъекты»¹ решений, принятых наверху, реагируют на них в соответствии со своей волей и интересами, и их ответ не только доходит до тех, кто принимал решение наверху, но он также заставляет верхи так или иначе реагировать. «Субъекты» решений имеют право в этом случае возражать тем, кто принимал решение. Но для этого прежде всего необходимо наличие четких правил, в соответствии с которыми (при наличии достаточного количества возражающих «субъектов») можно было бы потребовать ответа от определенного чиновника (любого уровня) и разъяснения его способа принятия решения. Принимающие решение чиновники были бы обязаны отвечать на поставленные им вопросы.

К данному моменту у читателя уже, вероятно, накопилось столько возражений против высказанных мною идей, что лучше будет, если я прямо сейчас постараюсь разъяснить сказанное выше, чтобы читатель не потерял интереса к тому, что будет сказано дальше в этой главе.

Первое возражение, скорее всего, касается того, что активное участие «субъектов» несовместимо с эффективным централизованным управлением и планированием. Это возражение может быть справедливым в том случае: а) если у человека нет никаких оснований думать, что нынешний метод управления, используемый отчужденной бюрократией, является патогенным; б) если человеку известны только проверенные, испытанные методы управления и он не представляет себе иных возможностей; в) когда человек убежден, что даже если применять новые методы управления, то от принципа максимальной эффективности ни в коем случае нельзя отказываться. Но, с другой стороны, если человек обратит серьезное внимание на идеи, изложенные в этой книге, и осознает опасность, заключенную в бюрократических методах, то его возражения не

¹ В дальнейшем я буду называть «субъектами» тех, кого контролирует бюрократия.

покажутся столь обоснованными для тех, кто удовлетворен работой нашей современной системы.

Точнее, если кто-то признает наличие трудностей, но не очень убежден, что они непреодолимы, то ему следует начать изучать эту проблему конкретно и подробно. Тогда он вполне может прийти к заключению, что дихотомия между максимальной централизацией и полной децентрализацией — это ненужное противопоставление, что *оптимальная* централизация и *оптимальное* участие в самоуправлении работников предприятия могут сочетаться. Оптимальная централизация может рассматриваться и как определенная степень централизации, необходимая для эффективной крупномасштабной организации производства и планирования. Оптимальное участие «субъектов» в управлении не отрицает централизованного управления, наоборот, оно позволяет им сделать это участие максимально ответственным. Ясно, что это всего лишь общие рассуждения, их нельзя принять как руководство к действию. Когда проблема подобного гигантского масштаба возникает при воплощении определенной научной идеи на практике, инженер не теряет, он понимает необходимость дальнейшего исследования проблемы для ее разрешения. Но поскольку мы имеем дело с человеческими проблемами, то трудности здесь способны обескуражить многих людей, которые могут просто сказать: «Это сделать невозможно».

При решении технических задач наше воображение и инициатива просто безграничны, но когда мы имеем дело с человеческими проблемами, наше воображение слабеет. Почему? Очевидно, ответ таков: у нас нет таких знаний в области науки о человеке, какие есть в области естественных наук и техники. Почему у нас нет необходимых знаний? Или точнее будет спросить, почему мы не используем те знания, которые мы уже имеем? Ничего нельзя *доказать* без дальнейших исследований, но я убежден, что практическое решение проблемы сочетания оптимальной централизации и оптимальной децентрализации будет менее трудным, чем решение технических задач космических полетов. Настоящий ответ на вопрос, почему такие исследования до сих пор не проводились, заключается в том, что интерес к поискам более приемлемого для человека общественного устройства весьма слаб, причина этого кроется в наших нынешних приоритетах. Но тем не менее, подчеркивая необходимость таких исследований, мы не должны забывать, что

за последние десятилетия проводились многочисленные эксперименты и дискуссии по этим проблемам. Как в области индустриальной психологии, так и в сфере научного управления можно найти немало ценных теоретических и практических разработок.

В другом возражении, часто связанном с предыдущим, говорится, что поскольку существует достаточно эффективный контроль над принятием решений на политическом уровне, нет необходимости «субъектам» активно участвовать в руководстве корпораций, над ней осуществляется пристальный надзор со стороны законодательных и исполнительных органов власти. Такое возражение не учитывает того, что сегодня власть и корпорации настолько переплетены, что не понятно, кто кого контролирует, более того, принятие правительственных решений тоже не очень контролируется гражданами. Но даже если бы достаточно активное участие граждан в политическом процессе имело место, то и в этом случае корпорация должна быть более ответственной не только перед участниками процесса, но и перед обществом, поскольку решения корпорации затрагивают интересы общества. Однако если такого прямого контроля над корпорацией не существует, то правительству будет очень трудно осуществлять свою власть над частным сектором.

Еще одно возражение указывает на то, что двойная ответственность при принятии решений, на котором мы настаиваем, может стать причиной бесконечных трений между верхами и «субъектами» и поэтому потеряет свою эффективность в силу психологических причин. Анализируя данную проблему абстрактно, мы быстро обнаружим, насколько она трудна, но когда предполагаемые нами изменения будут осуществлены, то и возможные конфликты окажутся менее острыми и неразрешимыми, чем они представлялись. В конце концов менеджеры тоже заинтересованы в хорошей работе предприятия, как и его работники. И как только бюрократ становится «уязвимым» для критики, т. е. когда он начинает реагировать на просьбы и пожелания подчиненных, то обе стороны будут более заинтересованы в решении проблем, чем в сохранении своих позиций как управляющий и подчиненный. Эта возможность была доказана в ряде университетов США и за границей, где было допущено участие студентов в управлении университетами и при этом между студентами и администрацией конфликтов было мало. То же самое было продемонстрировано и в югослав-

ской системе самоуправления рабочих и в опыте кооперативного движения в разных странах.

Если бы бюрократическая модель изменилась и из отчужденной превратилась в гуманистическую, это непременно привело бы и к изменению типа управляющего — он стал бы преуспевающим. Защищающийся тип личности управляющего, который цепляется за свой имидж бюрократа и боится стать уязвимым для критики, как и тип конфронтирующей личности, сразу и определенно станут невозможными. С другой стороны, ответственная, незапуганная личность с развитым воображением стала бы преуспевающей личностью, если бы изменились методы управления. Подобные размышления приводят к пониманию, насколько неверно мнение о том, что методы управления нельзя изменить, потому что менеджеры «не захотят или не смогут их изменить». В подобном утверждении упускается из виду тот факт, что новые методы могут предложить менеджеру широкий простор для выбора. Это не означает, что большинство нынешних менеджеров непременно будет заменено новыми типом управленцев. Естественно, что при нынешней системе многие из них не могут проявить свой потенциал человечности, но при иной системе управления они смогли бы это сделать.

Среди возражений против идеи участия людей в управлении предприятием самым распространенным является утверждение, что в связи с растущей кибернетизацией предприятий рабочее время будет настолько коротким, а время отдыха настолько большим, что активизации работников и не потребуется, активность работника будет реализоваться не в рабочее, а в свободное время. Такое мнение, на мой взгляд, основано на ошибочном представлении о существовании человека и о его работе. Человек даже в самых благоприятных технологических условиях должен брать на себя ответственность и производить пищу, одежду, жилища и прочие материальные блага. Это значит, что он должен трудиться. Даже если большая часть физического труда будет выполняться машинами, человек все равно должен будет принимать участие в процессе обмена между человеком и природой; если человек больной или если это ангел без физических потребностей, то только в этом случае труд будет полностью исключен из его жизни. Человеку нужно ассимилировать природу, организовывать и направлять процесс материального производства, социальной организации, распределения материальных

благ, ему нужно реагировать на природные катаклизмы, он не может сидеть сложа руки и пустить все на самотек. Труд в технологическом обществе не может быть «проклятием», но «райская жизнь», когда человек не будет больше озабочен удовлетворением материальных потребностей, — это фантастика. Или, как предсказывает Бжезинский¹, только элите будет принадлежать привилегия трудиться, а большинство будет занято только потреблением. Да, это было бы решением проблемы, однако такое положение вещей опустило бы большинство людей до уровня рабов, они превратились бы в безответственных и бесполезных паразитов, и только свободный человек имел бы право жить полной жизнью, а значит, и трудиться. *Если человек пассивен в процессе производства и организации, он будет пассивен и во время отдыха. Если же он отрекается от ответственности и от участия в процессе поддержания жизни, он будет играть пассивную роль во всех сферах жизни и будет зависеть от тех, кто будет заботиться о нем.* Мы видим, что это происходит и сегодня. У человека стало больше свободного времени, чем прежде, но многие его проводят пассивно, оно им насильно предоставлено отчужденной бюрократией. Такое свободное время преимущественно носит созерцательный и потребительский характер, оно редко является проявлением активности человека.

Чтобы уточнить мою мысль, приведу пример, как человек заботится о своем здоровье. Вполне допустимо, что многие функции медиков передаются компьютеру — такие как диагностика, выписка рецептов, способы лечения и т. д. Но те особенности личного осмотра пациента, которые характерны для выдающихся врачей, едва ли можно передать компьютеру, например способность наблюдать за выражением глаз, лица пациента, ее невозможно подсчитать и перевести на язык машины. При автоматизированной системе будут теряться выдающиеся достижения медицины².

Кроме того, человека можно сделать полностью зависимым от машины, так что он просто потеряет способность активно заботиться о своем здоровье. При любой проблеме со здоровьем он будет об-

¹ Op. cit. «The Technetronic Society».

² Компьютер лучше играет в шахматы, чем обычный шахматист, но не так хорошо, как мастер спорта. Или, например, компьютер может программировать музыку а-ля Моцарт или а-ля Бетховен, но он никогда не достигнет качества музыки Моцарта или Бетховена.

ращаться к «компьютерной службе здоровья» и потеряет способность самому наблюдать за своим физическим состоянием и ощущать изменения в организме, а также выбирать для себя способы лечения, даже такие простые, как диета или правильные физические упражнения.

Если лишить человека возможности отвечать за работу производственной и административной системы, он превращается в существо абсолютно беспомощное, не уверенное в себе, зависящее и от машин, и от тех, кто занимается машинами; он будет не способен не только активно проводить свое свободное время, для него будет катастрофой любой сбой в размеренной работе системы.

В этой связи следует подчеркнуть еще один важный момент. Даже если бы машины смогли взять на себя всю работу, все планирование, принимать все организационные решения и брать на себя даже решение медицинских проблем, они не смогли бы справиться с теми проблемами, которые возникают в отношениях между людьми. В области межличностных отношений человека, его суждений, ответов, его ответственности и в области принятия решений машина не может заменить человека.

Отдельные люди, такие как Маркузе, считают, что в кибернетизированном, «нерепрессивном» обществе, полностью обеспеченном материально, не будет таких человеческих конфликтов, которые описаны в греческих или шекспировских трагедиях или в великих романах. Я могу понять, что отчужденный человек способен видеть будущее человечества именно таким, но боюсь, что такое видение лишь отражает эмоциональную ограниченность этих людей, а не возможности будущего развития. Представление о том, что с исчезновением неудовлетворенных материальных потребностей исчезнут и человеческие проблемы, трагедии и конфликты между людьми — это просто детская сказка.

Активное участие человека в делах страны, государства, своего сообщества, как и в делах предприятия, где он работает, требует создания «малых групп», в рамках которых обмен информацией, обсуждение и принятие решений будут происходить на личностном уровне. Прежде чем обсуждать структуру подобных групп, существующих в различных централизованных предприятиях и в органах принятия политических решений, рассмотрим, какими свойствами должны обладать подобные группы.

Во-первых, число участников должно быть ограничено, чтобы обсуждение проблем было эффективным, а не уходило в сторону риторикой или демагогией. Если люди в этих группах встречаются регулярно и знают друг друга хорошо, они прекрасно понимают, кому можно доверять, а кому нельзя, кто мыслит конструктивно, а кто нет, и в процессе совместной деятельности чувства ответственности и взаимного доверия в этой группе будут возрастать.

Во-вторых, каждая малая группа должна обладать объективной и адекватной *информацией* для ясного представления об основных проблемах.

Адекватную информацию получить бывает очень трудно, и это порой мешает. Проблемы, с которыми мы порой сталкиваемся и в политике, и в управлении корпорацией, бывают настолько запутанными и сложными, что разобраться в них может только специалист высокого класса. А раз дело обстоит таким образом, нам придется признать, что демократический процесс в традиционном понимании как участие граждан в принятии решений больше неосуществим, более того, нам пришлось бы признать, что и конституционная функция конгресса также устарела. Естественно, и независимый сенатор, и представитель определенных слоев общества не обладают специальными знаниями, которые, как считается, необходимы для принятия решений. Сам президент тоже, по-видимому, зависит от консультации с высокопрофессиональными советниками, поскольку считается, что и он не может самостоятельно разобраться в запутанных проблемах, тем более они недоступны для понимания рядового гражданина, даже для достаточно информированного и образованного. И если верно такое представление о непреодолимых сложностях и трудностях, то получается, что демократический процесс — это пустая проформа, фактически прикрывающая власть профессионалов. То же самое происходит в управлении корпорацией. Если высшее руководство корпорации не в состоянии разобраться в очень сложных технических проблемах, которые оно обязано решать, то ему приходится опираться на решения своих экспертов.

Представление о том, что информация настолько сложна и трудна, что с ней могут разобраться только эксперты, основано главным образом на том, что, например, в естественных науках специализация достигает такого уровня, что только узкий круг людей порой в состоянии понять, что делает их коллега в одной и той

же области знаний. К счастью, большинство задач, необходимых для принятия решений в области политики и менеджмента, не настолько трудны. Тем более что компьютеризация облегчает эту работу, поскольку с помощью компьютера можно построить различные модели и показать различные результаты принятия решений на основе данных, используемых при программировании. Рассмотрим пример из американской внешней политики — из отношения США к Советскому блоку. Представление об этой политике складывается из анализа планов и намерений Советского блока, его целей и гибкости при достижении этих целей, тем более если Советский блок хочет избежать катастрофы. Точно так же формируется и представление о внешней политике США, Китая, Германии и т. д., т. е. на основе планов и намерений этих стран, как их понимает аналитик. Я убежден, что основная информация доступна любому, кто постоянно следит за текущими событиями. (Это верно для немногих газет типа «Нью-Йорк таймс», делающих всю необходимую информацию, пусть иногда и с пристрастным отбором, что можно возместить, не затрагивая главного смысла.) На основе фактов думающий и критически мыслящий гражданин способен получить информацию, необходимую для того, чтобы сложилось представление об основных событиях.

Широко распространено мнение о том, что поскольку нам недоступна секретная информация, то наши знания о событиях крайне ограничены. Я считаю, что такое представление основывается на переоценке значения секретной информации. На самом же деле данные секретной информации часто бывают просто ошибочными, как в случае с вторжением Кубы. Информация, необходимая для понимания намерений других стран, может быть получена и путем тщательного рационального анализа структуры этих стран, их достижений при условии, что аналитики не руководствуются эмоциями. Среди лучших аналитических работ о СССР, Китае, о рождении «холодной войны» и т. д. работы ученых, не владеющих секретной информацией. Дело в том, что, чем меньше аналитик доверяет глубокому критическому анализу статистических данных о стране, тем больше он рассчитывает на секретную информацию, которая часто является бледной заменой анализа. Я не отрицаю наличия проблемы доступности адекватной информации. Секретные военные данные, которыми пользуются высшие эшелоны власти по вопро-

сам, касающимся, например, местоположения новых ракет, ядерных взрывов и т. д., могут иметь большое значение, однако если аналитик обладает адекватным представлением о целях и проблемах другой страны, то часто секретная информация и особенно ее оценка играют вторичную роль при комплексном анализе. Главное в моей аргументации заключается не в том, что, с моей точки зрения, секретная информация не имеет значения, а в том, что тщательный критический анализ даже доступных данных вполне может быть основой верного суждения. Следовало бы также добавить, что это еще вопрос, действительно ли секретная информация нужна в таком объеме, как в этом хочет нас убедить политическая и военная бюрократия. Прежде всего особая значимость секретной информации подчеркивается самой этой бюрократией. Она помогает создавать иерархию разных уровней, характеризующихся их доступностью к информации о безопасности страны. Она также усиливает власть тех, кто ею владеет, потому что в каждой группе (начиная с примитивных племен и кончая сложной бюрократической структурой) тот, кто владеет секретом, считается наделенным особой магической силой, а значит, является более значительным, чем обычные люди. Но, помимо этого, стоит подумать о том, действительно ли значение некоторой секретной информации (при том, что порой о ней так или иначе знают все) столь велико, что стоит при принятии решений пренебречь ее негативным социальным эффектом, подрывающим к ней доверие со стороны граждан и всех тех, кто обладает законодательной и исполнительной властью (за исключением очень немногих, имеющих доступ к «высшим государственным секретам»). Может оказаться, что военные и дипломатические преимущества обладания такой секретной информацией гораздо менее существенны, чем потери для нашей демократической системы в целом.

Возвращаясь к проблеме роли информации в малых группах, нам следует задать такие вопросы: а) каким образом необходимая для малой группы информация может быть ею получена и б) как наша система образования может повысить способность мыслить критически, а не просто потреблять информацию. Не стоит останавливаться на подробностях получения информации малыми группами. При определенной расторопности и заинтересованности можно выработать адекватные методы добычи нужной информации.

Второе условие функционирования малых групп — это обсуждения лицом к лицу. Чем лучше члены группы будут узнавать друг друга, тем больше эти обсуждения будут терять свой формальный лозунговый характер и превращаться в *диалог* между людьми. Несмотря на то что на собраниях всегда будут присутствовать и фанатики, и больные, и глупые люди, неспособные нормально дискутировать, постепенно все равно возникнет такая атмосфера, при которой их влияние в группе будет сведено к нулю без применения силы. Для диалога в группе очень важно, чтобы каждый ее член старался не только защищаться, но и быть более открытым и стремился понять другого, а не только четко формулировать свою мысль. Чтобы диалог был плодотворным, каждый его участник должен помогать другому прояснить именно его мысли, а не защищать свои мысли, по поводу которых у него есть сомнения. Диалог предполагает взаимное уточнение мысли и часто даже большее понимание другого, чем себя самого.

И наконец, информация и дискуссия могут быть бесплодными и бесполезными, если группа не имеет права *принимать* решение и если это решение не будет влиять на реальный жизненный процесс того социального сектора, которому группа принадлежит. Действительно, прежде чем действовать, человек должен думать, и, наоборот, если человек не имеет возможности действовать, то и мысли его рассеиваются и теряют силу.

Невозможно заранее спланировать, какие именно решения будет принимать малая группа на предприятии. Процесс получения информации и ее дальнейшее обсуждение, естественно, оказывают воспитательное воздействие на членов группы и меняют тех, кто участвует в этом процессе. Конечно, сначала они будут принимать больше неверных решений, чем после многолетней практики. Отсюда следует, что пространство принятия решений должно расти по мере того, как люди будут учиться думать, спорить и формулировать свои мысли. Поначалу их решения будут ограничиваться лишь их правом просить соответствующих чиновников объяснить, почему приняты те или иные решения, правом получить нужную группе информацию, а также правом предложить свои правила и законы для рассмотрения органами, принимающими решение. В дальнейшем группа может добиться права заставить пересмотреть принятые решения квалифицированным большинством. И наконец, малая группа может добиться права голосовать по вопросу об основных

направлениях деятельности предприятия, в то время как детальное осуществление этих направлений деятельности предприятия остается в руках менеджмента. Решение малой группы станет частью целого процесса принятия решений, дополняя принцип централизованного планирования принципом контроля и инициативы со стороны «субъектов». Потребитель тоже должен быть представлен в процессе принятия решений.

Развитие профсоюзов в текстильном производстве представляло собой первый шаг именно в этом направлении. К сожалению, события последних десятилетий направили деятельность этих профсоюзов в сторону от их изначальных социальных задач. Сегодня профсоюзы обеспечивают рабочий контроль внутри предприятий, но круг их интересов не выходит за рамки размера зарплаты, рабочего времени и других конкретных производственных вопросов. Более того, очень часто они работают по модели дегуманизированной бюрократии, и если бы они поставили задачу добиться полного участия членов профсоюза в управлении предприятием, то им пришлось бы полностью перестроить свою структуру.

Приведу примеры того, какие проблемы могли бы обсуждаться в малых группах. На предприятии члены группы могли бы обсуждать те важные проблемы, по которым необходимо принять конкретные решения, а именно: основные направления деятельности предприятия, изменения в технологии производства, условия труда, помещение для собраний, надзор рабочих или служащих и т. д. Можно было бы спланировать различные варианты деятельности групп, четко сформулировать аргументацию «за» или «против» каждой предложенной альтернативы.

Малая группа, обсуждающая подобные проблемы, должна существовать на каждом предприятии — и в бизнесе, и в системе образования, и в медицине. Такие группы должны действовать и в отдельных подразделениях крупных предприятий и обсуждать конкретные проблемы именно этих подразделений. Что же касается проблем всего предприятия, то они могли бы быть согласованы. Хочу снова подчеркнуть, что здесь не ставится задача разработать детали организации работы малых групп, это потребовало бы широкого экспериментирования. Участие малых групп в обсуждении важных проблем имеет большое значение как для различных учреждений, так и в политической жизни.

В современном государстве с его большими размерами и сложной структурой идея выражения воли народа искажается, она сводится к конкурентной борьбе различных партий и профессиональных политиков. При этом большинство из них во время выборов выкраивает свои программы таким образом, чтобы угодить избирателям и получить нужное количество голосов. Когда же их избирают, они действуют под влиянием оказываемого на них давления, а воля избирателей — всего лишь один из стимулов их деятельности. Только немногие руководствуются знанием проблем избирателей и своими взглядами и убеждениями.

Существует потрясающая корреляция между уровнем образования и политическими пристрастиями избирателей. Менее образованные избиратели чаще всего руководствуются иррациональными, фанатическими побуждениями, а более образованные чаще склонны делать рациональный выбор. Поскольку невозможно и нежелательно лишать человека права голоса на основании уровня образования и поскольку демократическая форма общества лучше авторитарной, не оставляющей надежды на то, что когда-нибудь философы станут королями, в ближайшем будущем у демократии только один выход — адаптироваться к условиям XX в., опираясь на такую политику, которая способствовала бы повышению информированности избирателей, повышению их заинтересованности в решении проблем своего общества, как это делали участники Городского собрания, обсуждая проблемы своего города. В этом процессе может быть очень полезным дальнейшее развитие коммуникационных технологий.

Короче говоря, в технологическом обществе можно было бы осуществить следующий вариант такого процесса, эквивалентного Городскому собранию: можно было бы создать разновидность нижней палаты, состоящей из тысяч малых групп масштабов Городского собрания, объединяющих хорошо информированных людей, которые обсуждали бы и принимали решения, касающиеся основных направлений политики. Их решения могли бы стать новым элементом существующих систем управления и контроля. Компьютерная технология позволила бы ускорить процесс согласования решений, принятых участниками Городских собраний. По мере накопления политического опыта эти Городские собрания постепенно становились бы частью системы принятия решений на национальном и го-

сударственном уровнях. Поскольку решения этих собраний будут основаны на адекватной информации и обсуждении, то они будут в корне отличаться от решений, принятых на основе плебисцитов или опроса общественного мнения.

Но чтобы такие изменения в обществе стали возможны, власть в США должна быть возвращена тем органам, которые по конституции являются ответственными за управление разными областями в жизни общества. Военно-промышленный комплекс угрожает захватить в свои руки многие функции законодательной и исполнительной власти. Сенат уже потерял значительную часть своих властных функций во внешней политике (и только благодаря смелым усилиям сенатора Уильяма Фулбрайта, председателя комитета внешних сношений сената США, часть этих функций удалось еще сохранить), вооруженные силы страны стали еще более влиятельным элементом формирования политики государства. Если судить по размерам нашего оборонного бюджета, неудивительно, что именно Министерство обороны (как и ЦРУ США, действующее без достаточного контроля со стороны других ветвей государственного аппарата) тоже стремится захватить как можно больше власти. Подобную тенденцию можно понять, однако она представляет собой реальную угрозу для нашей демократической системы, угрозу, которую можно ликвидировать только твердой решимостью избирателей проявить свою волю¹.

Возвращаясь снова к проблемам культуры, подчеркнем, что и здесь тоже должны произойти аналогичные изменения: от пассивного потребления культуры к активному участию в ней. Здесь не место описывать подробности такого изменения, но многие читатели поймут разницу, например, между *искусством* для зрителя (как и спорт для зрителя) и *активным* искусством, активным участием зрителя в небольших театральных постановках, танцевальных, музыкальных, читательских группах и других формах самодеятельности. Проблема альтернативности «искусства для зрите-

¹ Просматривая данную рукопись, я прочел обращение вице-адмирала Хаймана Риквера к комитету внешних сношений сената. В этом обращении критикуется бюрократический аппарат Министерства обороны, создающий внешнеполитические проблемы бесконтрольным финансированием социологических и психологических исследований за рубежом (New York Times. Juli 19, 1968).

ля» и активного участия в искусстве, существует и в области преподавания. Наша система образования, внешне производящая благоприятное впечатление, если судить по числу учащихся в колледжах, по качеству оставляет желать много лучшего. Фактически образование превратилось в средство развития способностей или в лучшем случае в способ приобретения знаний в области человеческой жизни, аналогичный «добыванию пищи». Даже преподавание гуманитарных наук у нас ведется в отчужденной и расщепленной манере (хотя, возможно, и не в таком авторитарном стиле, как во французской системе образования). Поэтому неудивительно, что даже лучшие среди наших студентов колледжей в буквальном смысле «перекормлены» информацией, потому что их именно «пичкают» ею, а не стимулируют их мышление. Чаше всего (хотя, к счастью, и не всегда) студентов не удовлетворяет это «кушанье», и в таком случае они отвергают все традиционные тексты, ценности, идеи. Следует перестраивать подобную ситуацию, и такая перестройка может произойти только в том случае, если разрыв между эмоциональным и интеллектуальным опытом заменится новым единством ума и сердца. Это единство не может быть достигнуто только чтением сотен великих произведений — общепризнанных и потому не затрагивающих воображения. Оно может реализоваться только в том случае, если сами учителя перестанут быть бюрократами, скрывающими свою косность за ролью бюрократического распределителя знаний, если, по словам Толстого, они будут «одноклассниками своих учеников» и сами будут учиться, обучая. Если студент не осмыслит значимость проблем философии, психологии, социологии, истории и антропологии для его собственной жизни и для жизни всего общества, то лекции этих учителей привлекут внимание только особо одаренных. И в результате, все неоспоримое богатство нашей педагогической науки превратится в ширму, скрывающую ее полное несоответствие высшим достижениям культуры цивилизованного общества. Требование студентов принимать более широкое участие в управлении университетами и в составлении учебных планов является лишь внешним симптомом стремления к иному виду образования. Если педагогическая бюрократия не поймет этого, она в конечном счете потеряет уважение и студентов, и всех граждан. С другой стороны, если педагогическая бюрократ-

тия станет более «открытой» для критики, то она получит то удовлетворение и ту радость, которую деятельность, имеющая важное для всех значение, несет с собой как награду¹.

Гуманизм должен проявляться, конечно, не только в высшем образовании, он должен начинаться уже с детского сада и начальной школы. То, что гуманный метод руководства может быть применен при обучении грамоте бедных крестьян и жителей трущоб, было блестяще продемонстрировано профессором П. Фрейером в Бразилии и Чили, где он успешно применял разработанные им гуманные методы обучения. В завершение обсуждения проблемы участия в управлении малых групп я убедительно прошу читателя не увлекаться размышлениями о достоинствах моих предложений. Я их выдвигал исключительно в качестве иллюстрации принципа партиципации (принципа участия в управлении. — *Прим. перев.*), а не потому что выдвинутые предложения считаю лучшим решением проблемы. Подробное описание формирования разного рода партиципативных малых групп потребовало бы написания еще одного тома, одного из многих, написанных другими на эту тему.

Предложение методов стимулирования инициативы людей имеет целью оживление демократического процесса в стране. Оно основано на убеждении, что американскую демократию следует усилить и оживить, иначе она завянет. Она не может оставаться статичной.

¹ Маркс следующим образом описал природу небюрократического отношения к людям: «Давайте представим себе, что человек действительно стал человеком и его отношение к миру стало человеческим. Тогда на любовь будут отвечать любовью, на доверие — доверием и т. д. Если вы хотите получать удовольствие от искусства, вы должны быть художественно образованным человеком; если вы хотите влиять на других людей, вы должны быть таким человеком, который может оказывать стимулирующее, вдохновляющее воздействие на других. Каждое ваше обращение к человеку и к природе должно быть особым отношением, соответствующим объекту вашей воли, вашей реальной индивидуальной жизни. Если вы любите и не можете вызвать ответной любви, т. е. если вы не можете показать себя как человека любящего, сделать себя любимым, тогда ваша любовь бессильна и несчастна» (Marx's Concept of Man. New York: Ungar Publishing Co., 1961).

Гуманизированное потребление

Задача активизации человека в технологическом обществе требует следующего шага, столь же важного и трудного, как и замена отчужденной бюрократической структуры гуманистическим управлением. И здесь я снова хочу попросить читателя воспринимать мои предложения лишь как иллюстрацию желаемых возможностей, а не как определенные цели и методы.

До сего времени наша индустриальная система следовала принципу, в соответствии с которым абсолютно все желания человека считались справедливыми, а общество по возможности должно было их удовлетворять. Сегодня мы делаем лишь незначительные отступления от этого принципа, например, определенные законы ограничивают или запрещают потребление спиртных напитков независимо от желания человека потреблять сколько хочется; более строгие законы запрещают потребление наркотиков и даже хранение марихуаны строго наказываются (хотя степень ее опасности еще только обсуждается); мы также ограничиваем продажу и демонстрацию так называемой порнографии. Более того, наши законы запрещают продавать вредные продукты в соответствии с федеральным законом «О продаже вредных продуктов и лекарств». В обществе существует консенсус (отразившийся в государственных и федеральных законах) относительно того, что у человека существуют такие желания, которые вредны для него и которые не должны удовлетворяться, несмотря на то что человек жаждет их удовлетворить. Кто-то может утверждать, что так называемая порнография не представляет реальной угрозы для человека, более того, что *скрытая* похотливость нашей рекламы, пожалуй, не менее эффективно повышает сексуальную чувственность, чем прямая порнография, и тем не менее соблюдается принцип, гласящий, что существует предел свободного удовлетворения всех субъективных желаний. Имеющиеся ограничения потребления основаны на следующих двух принципах: это забота о здоровье человека и рудиментарные остатки пуританской этики.

Пора наконец разобраться, является ли сам факт *существования* субъективных желаний достаточно веским аргументом для их удовлетворения; пора поставить под вопрос и тщательно проанализировать общепринятый принцип удовлетворения всех желаний человека независимо от их источника и силы.

В поисках адекватного решения этой проблемы мы сталкиваемся с двумя серьезными препятствиями. Во-первых, это интересы промышленности, которые поддерживаются слишком большим числом отчужденных людей, неспособных думать о том, помогает ли ее продукция делать людей более активными или более пассивными. Кроме того, промышленность зависит от рекламы, которая может создать потребности и вызвать страстное желание потреблять, и это желание можно рассчитать наперед, так что не будет никакого риска потерять прибыль, если найти безопасный метод формирования потребностей и продавать продукцию для их удовлетворения.

Другая трудная проблема заключается в определенном понимании концепции свободы, обретающем всевозрастающее значение. В понимании свободы в XIX в. главным была возможность свободно использовать и вкладывать средства в любой форме, гарантировавшей прибыль. Поскольку управляющий предприятием был одновременно его хозяином, его стяжательские устремления заставляли его подчеркивать именно такое понимание свободы — как свободу использовать и вкладывать свой капитал. В середине XX в. большинство американцев не владело значительной собственностью, хотя немалая часть людей разбогатела. Средний американец сегодня служит где-нибудь, он доволен своими сравнительно небольшими сбережениями в виде денег, акций, облигаций займа или страхованием жизни. Для него свобода инвестирования капитала имеет не очень большое значение; и даже для тех, кто покупает акции, это всего лишь разновидность азартной игры, включаясь в которую они консультируются у специалиста или просто доверяют руководителям фондов взаимного инвестирования. Сегодня реальное чувство свободы существует в иной сфере — *в сфере потребления*. В этой сфере все знают, что такое свобода потребления (за исключением тех, кто живет ниже уровня потребительских стандартов).

Некоторые люди не способны оказывать влияние (не исключая маргиналов) ни на государственные дела, ни на дела их предприятия. У таких людей есть свой начальник, который в свою очередь тоже имеет начальника, и у этого начальника тоже есть свой начальник, так что остается очень мало людей, у которых нет начальников и которые не подчиняются управленческому механизму, частью которого они являются. Но какой властью человек обладает как потребитель? Существуют сотни марок сигарет, зубной пас-

ты, мыла, дезодорантов, радио- и телевизионных установок, кино- и телевизионных программ и т. д. и т. д. И все они стремятся завоевать расположение человека. Все они существуют «ради его удовлетворения». Он свободен предпочесть любой товар, забывая при этом, что по существу между ними нет разницы. И эта свобода предпочесть какой-то товар рождает ощущение власти. Человек, не имеющий никакой власти, наконец обретает ее в качестве покупателя и потребителя. Способен ли человек приложить некоторое усилие, чтобы ограничить свободу выбора в потреблении? Можно предположить, что человек способен это сделать лишь при определенном условии, а именно когда вся атмосфера в обществе изменится, что позволит человеку стать более активным как в своих личных, так и общественных делах, а значит, и меньше нуждаться в фальшивой свободе чувствовать себя королем супермаркета¹.

Попытка изменить модель неограниченного потребления сталкивается с другой трудностью. Принудительное потребление компенсирует чувство тревоги у человека. Как я уже подчеркивал, потребность в такого рода потреблении проистекает из чувства внутренней пустоты, безнадежности, растерянности и напряженности. Обладая предметами потребления, индивид успокаивает себя, утверждая, что «он существует», так сказать. Если бы потребление сократилось, чувство тревоги проявилось бы сильнее. Соппротивление усилению чувства тревоги приводит к нежеланию сокращать потребление.

Наиболее выразительный пример этого механизма можно найти в отношении общества к потреблению сигарет. Несмотря на хорошо известный вред здоровью от курения, большинство продолжает потреблять сигареты. Неужели люди предпочитают раньше умереть, чем отказаться от удовольствия курить? Анализ поведения курильщиков показывает, что подобный вывод только рационализирует ситуацию. Потребление сигарет облегчает скрытую тревогу и напряжение, и людям проще рискнуть своим здоровьем, чем испытывать тревогу. И все же, поскольку проблема качества жизни

¹ Аналогичное ощущение власти испытывает избиратель, который может выбрать одного из нескольких кандидатов, жаждущих снискать его расположение, или поклонник кинозвезды, потому что в его власти создать себе кумира или порвать с ним.

сегодня становится все более актуальной, многие бросают курить или сокращают количество выкуренных сигарет и не потому, что начинают заботиться о физическом здоровье, а потому, что, осознав причины своих тревог, люди начинают искать способы более продуктивной творческой жизни. Кстати, чаще всего искусственно стимулированная жажда удовольствий, включая секс, связана не столько с желанием их удовлетворения, сколько с желанием избежать чувства напряжения и тревоги.

Решить проблему ограничения потребления очень трудно, потому что даже в таком обществе изобилия, как США, не все безусловно законные потребности удовлетворяются. В таком положении находится до 40% населения страны. Как можно думать о снижении потребления, когда еще не достигнут оптимальный уровень? Ответ на этот вопрос должен определяться следующими соображениями: во-первых, в богатом секторе нашего общества мы уже достигли опасного уровня потребления; во-вторых, задача удовлетворения возрастающего потребления (даже до того, когда достигнут его оптимальный уровень) порождает чувство алчности, когда человек хочет удовлетворить не только законные потребности, но и мечтает о бесконечном расширении своих потребностей и их удовлетворении. Иными словами, идея неограниченного роста кривой производства и потребления во многом способствует развитию пассивности и алчности в индивиде еще до достижения им пика потребления.

Вопреки этим рассуждениям, я убежден, что трансформация нашего общества в иное, полезное для жизни общество, должна изменить тип потребления и, таким образом, косвенно изменить характер современного индустриального производства. Такая трансформация, очевидно, может произойти не в результате бюрократических приказов, а в результате исследований, распространения соответствующей информации, в результате обсуждений и принятия решений с участием населения, обученного понимать различие между потребностями, способствующими жизни, и теми, которые мешают жизни.

Первыми шагами в этом направлении могут быть исследования (которые, насколько мне известно, никогда не проводились), направленные на выявление различий между этими двумя типами потребностей. Группа психологов, социологов, экономистов и тех, кто представляет потребителей, могла бы заняться изучением тех

потребностей, которые являются «гуманными» в том смысле, что они служат развитию личности и радости жизни, и тех синтетических потребностей, которые искусственно стимулируются промышленностью и пропагандируются рекламой ради привлечения выгодных инвестиций. Трудность здесь заключается не в выявлении различия между этими двумя типами потребностей и их промежуточными типами, а в возникновении крайне важного вопроса, встающего в том случае, если социологи начинают заниматься проблемами самого человека, а не проблемами благополучного функционирования нашего общества или проблемой собственной функции как его апологета.

Здесь мы можем коснуться общего понимания проблемы счастья. Сам термин «счастье» имеет долгую историю (хотя сейчас и не стоит особенно вдаваться в его смысл), начиная с его происхождения от греческого понятия «гедонизм» и кончая современным его значением. Достаточно сказать, что сегодня большинство людей понимает счастье как состояние полного удовлетворения желаний, независимо от характера этих желаний. И если счастье понимается таким образом, то оно теряет важную черту, которую греческая философия сформулировала так: счастье — это удовлетворение не чисто субъективных потребностей, а тех потребностей, которые имеют объективную значимость для жизни человека в целом и для развития его способностей. Было бы лучше, если бы мы говорили не столько о счастье, сколько о радости бытия и полноте жизни. Чувствительный человек, живущий не в иррациональном обществе, но даже в лучшем из обществ, не может не переживать трагедии жизни. И радость, и печаль — неизбежные переживания живого человека. Счастье же в его нынешнем понимании — это поверхностное состояние пресыщения, а не то состояние, которое возникает при полноте человеческого опыта; можно сказать, что такое «счастье» — это отчужденная форма радости.

Как же может произойти смена типов производства и потребления? Начнем с того, что многие индивиды уже сейчас экспериментируют, стремясь изменить тип потребления. В определенной степени это происходит в малых группах. Целью этих экспериментов является не аскетизм и не бедность, а жизнеутверждающее, против жизнеотрицающего потребление. Разницу между этими типами потребления можно заметить, поняв что есть жизнь, что есть ак-

тивность в жизни, что есть стимул, а что их противоположность. Одежда, дом, произведения искусства могут быть разного качества. Одежда, созданная по той моде, которую придумали заинтересованные в прибыли модельеры, формирующие общественные вкусы, совершенно отличается от одежды, красивой и привлекательной, возникшей как результат личного выбора и вкуса человека. Многие производители одежды хотели бы, чтобы их вещи покупали те женщины, которые предпочитают носить то, что сами хотят, а не то, что им навязывают. То же самое можно сказать и о произведениях искусства и предметах, доставляющих эстетическое удовольствие. Если они перестают быть символами статуса или вложением капитала, т. е. шанс развить чувство прекрасного у их хозяина. Автомобиль, если он служит средством передвижения, а не символом статуса, меняет свое значение и в этом случае незачем покупать новую машину каждые два года, и промышленность будет вынуждена осуществлять самые решительные изменения в производстве машин. Короче, до сих пор потребитель позволял и даже призывал промышленность управлять им и контролировать его поведение. Но теперь потребитель получает возможность осознать свою власть над промышленностью: отворачиваясь от ее продукции, потребитель может заставить ее производить то, что нужно ему, либо она продолжит производить то, что потребитель отвергает, и понесет убытки. *Восстание потребителя* против власти промышленности еще только грядет. Оно вполне осуществимо и будет иметь далеко идущие последствия, если только промышленность не возьмет контроль над государством и не усилит свое право манипулировать потребителем.

Говоря о «восстании потребителя», я не имею в виду, что потребитель относится к корпорациям как к врагам, которых он хочет сокрушить. Я имею в виду, что потребитель бросает вызов корпорациям, чтобы они учитывали его желания и чтобы руководство корпораций реагировало на этот вызов. Взаимные обвинения не помогут прояснить или улучшить ситуацию. Как руководители корпораций, так и потребители являются частью одной и той же отчужденной системы, они — ее узники, а не творцы. Менеджеры стремятся соблазнить потребителя и сделать его пассивным, а потребителя увлекает его пассивная роль, поэтому он легко поддается соблазну. Сопротивление изменению типа потребления существует

с обеих сторон, но в то же время желание его изменить, желание высвободить энергию в человеке, стремление к новым творческим решениям также существует у обеих сторон.

Дальнейшими шагами в этом направлении могли бы стать ограничения нынешних методов рекламы с помощью законов. Эта мысль едва ли требует разъяснения. Ограничить следовало бы все виды полугипнотической, иррациональной рекламы, развившейся в последние десятилетия. На нее можно было бы воздействовать либо простым законом, подобным тому, который заставил производителей сигарет сделать надписи, предупреждающие о вреде их товара для здоровья¹, либо запретом фальшивой и вводящей покупателя в заблуждение рекламы в государственной торговле и, в частности, запретом ложной рекламы продуктов, лекарств и косметики с помощью федерального законодательства². Сможет ли такой закон преодолеть сопротивление объединенных сил мощной рекламной индустрии, газет, телевидения, радио и прежде всего того сектора промышленности, для которого гипнотизирующая реклама является важным элементом планирования и производства, зависит от определенных сдвигов в демократическом процессе в стране и прежде всего от ответа на вопрос, могут ли наши граждане получать нужную информацию, обсуждать эту проблему и имеют ли наши граждане больше власти, чем лоббисты и те члены конгресса, на которых лоббисты оказывают влияние.

Как произойдет переориентация самого производства? Допустим, что лучшие эксперты и просвещенная общественность придут к заключению, что производство определенных видов товаров предпочтительнее для населения, в таком случае можно ли будет в соответствии с нашей конституцией ограничить свободу предпринимателя производить то, что наиболее выгодно и не требует напряжения воображения, экспериментирования, смелости. В юридическом отношении это не представляло бы особых трудностей. В XIX в. такая переориентация производства потребовала бы на-

¹ Когда я просматривал рукопись этой книги, я узнал, что федеральное агентство предлагает закон, целью которого является полное запрещение рекламы сигарет по телевидению и радио.

² Я благодарен личному письму заместителя генерального прокурора Фрэнка Возенкрафта, касающегося существующих законов.

ционализации промышленности, сегодня это можно осуществить с помощью законов, которые не ведут к изменению нашей конституции. Производство «полезных» товаров можно было бы поддерживать, а производство бесполезных, вредных для здоровья затормозить с помощью налоговых законов, которые могли бы благоприятствовать тем отраслям промышленности, которые согласились бы переориентировать свое производство на товары, соответствующие здоровому обществу, не считаясь с выгодой. Правительство могло бы поддерживать такое прогрессивное производство с помощью займов или, в определенных случаях, взяв в свои руки те предприятия, которые проложили дорогу частной инициативе, если только возможность прибыли от капиталовложения была доказана.

Помимо всего сказанного, как подчеркивает ряд аналитиков, в частности Джон Кеннет Гелбрайт, сегодня инвестиции возрастают не в области частного, а в области общественного сектора. Инвестиции в общественный транспорт, в строительство жилья, школ, парков, театров и т. д. дают двойную выгоду: во-первых, удовлетворяются потребности, способствующие активизации и развитию человека, во-вторых, развивается чувство солидарности с людьми, а не алчности, зависти, конкуренции.

Эти рассуждения о типах потребления приводят меня к следующему замечанию, которое я хочу сделать в этой связи — о взаимоотношении доходов и труда. Наше общество, как и многие другие в прошлом, восприняло принцип «кто не работает, тот не ест». (Русский коммунизм поднял этот принцип до уровня непреклонного закона «социализма».) Но проблема заключается не в том, выполняет ли гражданин свой долг, трудясь ради всеобщего блага. На самом деле в культурах, принявших прямо или косвенно этот принцип, богатых людей он не касался, а джентльмен определялся как человек, которому не нужно работать, чтобы достойно жить. Дело в том, что каждый человек имеет право жить независимо от того, выполняет ли он свой общественный долг или нет. Труд и другие формы социальной ответственности должны быть достаточно привлекательными, чтобы человек захотел взять на себя долю этой социальной ответственности, но его не следует заставлять трудиться под страхом голода. Если же общество основано именно на таком принципе, то нет необходимости делать труд привлекательным, а систему приспосабливать к нуждам человека. Во многих

обществах прошлого диспропорция между количеством населения и имеющимся объемом производства не позволяла отказаться от этого принципа, и труд фактически был принудительным.

В промышленно развитом обществе такой проблемы нет, и все же даже представители среднего и высшего классов вынуждены следовать нормам промышленной системы из страха потерять работу. Наша система не дает им слишком много свободы действий. Если они теряют работу из-за «отсутствия трудолюбия», что на деле может означать, что они слишком независимы, или смело высказываются, или «неправильно» женятся, им будет трудно найти другую работу высокого статуса, а работа более низкого статуса означает, что они и их семьи будут чувствовать себя униженными. Они теряют «друзей», которых обрели на высокой должности, они боятся презрения своих жен и потери уважения у своих детей.

Последнее замечание, которое я хотел сделать в заключение, состоит в следующем: я хочу подчеркнуть мысль о том, что человек имеет неотъемлемое право жить — это право ничем не обуславливается, оно также означает, что человек имеет право получать от государства все основные продукты, необходимые для жизни, а также право на образование, на медицинскую помощь, он имеет право, чтобы с ним обращались хотя бы так, как хорошие хозяева собак и кошек обращаются со своими любимцами, которым ничего не надо доказывать, чтобы быть накормленными. Если бы именно такой принцип был воспринят обществом, если бы мужчины и женщины или подростки были уверены, что в любом случае их материальному положению ничего не будет угрожать — в таком случае степень свободы человека существенно расширилась бы. Реализация в обществе такого принципа помогла бы человеку менять свою работу или профессию, потратив несколько лет на переквалификацию, что сделало бы его более энергичным. Ведь обычно большинство людей выбирает свою профессию в таком возрасте, когда еще нет ни опыта, ни представления о том, какой вид деятельности ему больше всего подходит, и лишь где-то к середине тридцатилетия он начинает осознать, какую бы специальность он сейчас выбрал, как самую подходящую для себя, но бывает уже поздно что-то изменить. И ни одну женщину нельзя было бы заставить жить в несчастливом браке, если бы у нее была возможность получить специальность и самой зарабатывать на жизнь. И ни одного работника нельзя было

бы заставить соглашаться работать на неподходящих для него условиях, если бы он знал, что не будет голодать, пока будет искать более подходящую работу. Эта проблема не решается выплатой пособий по безработице. Многие уже поняли, что бюрократические методы, используемые в этой области, настолько унижительны, что люди просто боятся оказаться среди тех, кто живет за счет пособий, и этот страх лишает их смелости отказаться от неудовлетворительных работ, от неудовлетворительных условий труда.

Как можно реализовать этот гуманный принцип? Ряд экономистов предлагает обеспечить всем «ежегодный гарантированный доход» (иногда называемый «негативным налогом на доход»)¹. Этот гарантированный ежегодный доход должен быть ниже минимальной оплаты труда, чтобы не вызвать негодования у тех, кто работает. Если этот доход будет гарантировать скромную, но все же достаточную материальную базу человеку, то нынешний уровень зарплаты должен будет значительно возрасти. Необходимо определить минимальный прожиточный уровень, который должен быть не ниже уровня нынешнего прожиточного минимума и обеспечить скромную и адекватную материальную базу. Те же, кого привлекает более комфортная жизнь, могли бы свободно достичь и более высокого уровня потребления.

Гарантированный ежегодный доход мог бы также быть и важным регулятором нашей экономики, как считают некоторые экономисты. «Нам необходим, — пишет К. И. Эйрс, — некий механизм, который можно было бы постоянно использовать как характерную особенность индустриальной экономики, с помощью которого можно было бы не отставать от постоянно растущего спроса. Гарантирование минимального дохода всем членам общества, независимо от их заработка, как сегодня гарантируется пенсия всем, кто старше 72 лет, обеспечило бы повышение спроса, от чего экономика все больше и больше зависит»².

¹ См.: *Theobald R. The Guaranteed Annual Income*. New York: Doubleday and Co., Inc. 1967. Вносили предложения также Милтон Фридмен, Джеймс Тобин и другие представители, предлагавшие закон, объединенный с планом Фридмана.

² *Ayres C. E. Guaranteed Income: An Institutionalist View // The Guaranteed Annual Income*. New York, 1967, p. 170.

М. Ловенштейн в статье о гарантированном доходе и традиционных экономиках пишет: «Экономист, даже традиционный, чаще, чем другие, должен уметь анализировать механизм выбора и уметь видеть, насколько ограниченным, хотя и важным, инструментом он является. Как и многие другие призывы мыслить по-новому, идею гарантированного дохода следует приветствовать как вызов экономической теории, прежде чем она воплотится в жизнь»¹.

Идея гарантированного ежегодного дохода должна преодолеть убеждение, что человек ленив и не захочет работать, если отказаться от принципа «кто не работает, тот не ест». Такое мнение ложно. Есть множество доказательств, что человек изначально стремится быть активным, лень — это патологический симптом. В условиях принудительного труда, когда привлекательности труда придается мало значения, человек стремится хоть ненадолго избежать его. Если же изменится вся социальная система, если исчезнут принуждение, угроза голода и связанная с ними обязанность трудиться, тогда только совсем больные захотят не работать. Вполне возможно, что некоторое меньшинство предпочтет монашескую жизнь, полностью посвятив себя духовному росту, созерцанию, учебе. Если и в Средние века можно было позволить себе монашескую жизнь, то наше общество изобилия тем более способно позволить себе это. Но поскольку мы пользуемся бюрократическими методами, заставляющими человека доказывать, что он действительно «хорошо использует» свое время, то весь этот принцип может быть нарушен.

Существует особый вариант принципа гарантированного дохода, который хотя и едва ли будет принят сегодня, но тем не менее является очень важным. Я имею в виду идею о том, что минимальные условия достойной жизни создаются вовсе не на основе денег, а на основе бесплатных товаров и услуг. Этот принцип применяется в начальной школе, кроме того, никто не должен платить за воздух, которым он дышит. Принцип бесплатного питания можно распространить и на высшие учебные заведения, в которых и образование тоже может быть бесплатным, и стипендии можно выдавать всем студентам. Мы могли бы распространить этот принцип и в ином направлении: например, сделать бесплатными основные продукты и услуги — хлеб и транспорт. В конце концов этот принцип мож-

¹ *Lovenstein M. Guaranteed Income and Traditional Economics. Ibid., p. 124.*

но было бы распространить на все виды продуктов и услуг, являющиеся минимальной материальной базой для достойной жизни человека. Стоит ли говорить, что подобная картина — это утопия, если иметь в виду ее реализацию в ближайшем будущем. Однако это рациональная идея и с экономической, и с психологической точки зрения, приемлемая для существенно более развитого общества.

Прежде чем предложить многим богатым американцам порвать с бесконечным и все более бессмысленным процессом растущего потребления, следует хотя бы вкратце прокомментировать чисто экономическую сторону такого предложения. Вопрос простой: есть ли техническая и экономическая возможность сохранить сильную и стабильную экономику без возрастающего уровня потребления?

На сегодняшний день американское общество не настолько богато, во всяком случае для 40% населения, да и больший сектор — 60% — тоже не является сектором избыточного потребления. И вопрос сегодня стоит не об ограничении роста уровня производства, а о переориентации потребления. Тем не менее вопрос о потреблении следует поднимать: если справедливый уровень потребления (каким бы он ни был) будет достигнут для всего населения (включая производство продуктов и товаров для помощи бедным странам) и если учитывать также рост производства в связи с ростом населения, наступит ли такой момент, когда производство перестанет расти? Или же нам следует по экономическим причинам стремиться к бесконечному росту производства?

Необходимо, чтобы экономисты и плановики начали изучать эту проблему, хотя в данный момент с практической точки зрения она не является актуальной. Пока наше планирование ориентируется на бесконечный рост производства, наше мышление и экономическая практика также поддаются воздействию подобной цели. Это важно для принятия решений по поводу темпов ежегодного роста производства. Цель достижения максимальных темпов экономического роста воспринимается как догма, именно потому что необходимо удовлетворять безотлагательные нужды, а также из-за того, что квазирелигиозный принцип безграничного роста производства считается целью той жизни, которая называется «прогрессом», индустриальной версией рая небесного.

Интересно отметить, что политэкономисты, жившие в XIX в., ясно понимали, что экономический прогресс и всевозрастающий

уровень производства были средством достижения цели, а не целью. Считалось, что, когда будет достигнут приличный уровень материальной жизни, энергия производства будет направлена на истинно гуманное развитие общества. Мысль о том, что цель производства все большего количества материальных ценностей как единственная и конечная цель производства, была им чужда. Джон Стюарт Милль писал: «Уединение, в смысле пребывания в одиночестве, важно для глубокого размышления или глубокого характера; уединение среди естественной красоты и величия — источник мысли и вдохновения, это благо не только для личности, без него и общество не может обойтись. Не дает большого удовлетворения размышление о мире, в котором ничего не осталось для спонтанного проявления природы, где каждый клочок земли обработан и приспособлен для выращивания пищи для человеческих существ, где каждая цветущая поляна или естественное пастбище вспаханы, где все четвероногие и все птицы если не одомашнены, то уничтожены как конкуренты в борьбе за пищу, где всякая живность или лишнее дерево искоренены, где едва ли еще осталось место, где дикий кустик или цветок могут еще расти и их не вырвут как сорную траву во имя улучшения сельского хозяйства. Земля должна лишиться большей части своей красоты, потому что она отдаст все свои ископаемые ресурсы ради безграничного обогащения части населения, а не ради счастья большинства, и я искренне надеюсь, что ради своего благополучия люди наконец научатся быть довольными состоянием застоя задолго до того, как необходимость принудит их к этому.

Стоит ли подчеркивать, что застой капитала или отсутствие роста народонаселения вовсе не обязательно ведет к застою в совершенствовании человека. Всегда есть много простора для развития умственной культуры, для морального и социального прогресса, есть много простора для совершенствования искусства жизни и будет гораздо больше вероятности ее улучшения, если умы не будут поглощены только искусством добывания»¹.

Размышляя о потреблении, которое «почти ничего не дает для того, чтобы жизнь стала благороднее или счастливее», Альфред

¹ Mill J. S. Principles of Political Economy. London: Logmans, Green and Co., 1929, p. 750–751.

Маршал констатирует: «И хотя это правда, что сокращение рабочего времени во многих случаях сократит и объем национального продукта и снизит зарплату, все-таки было бы лучше, если бы люди действительно меньше работали. В этом случае потеря доходов привела бы к тому, что все без исключения классы общества отказались бы от расточительных способов потребления и к тому, что они могли бы научиться правильно расходовать свое свободное время»¹.

Этих авторов нетрудно назвать старомодными романтиками и т. п. Но тип мышления и планирования отчужденного человека не станут лучше только потому, что это будет современный тип мышления и планирования, или потому что они больше соответствуют принципам программирования с помощью современной технологии. Именно потому, что сегодня существуют лучшие способы планирования, мы можем обратить внимание на идеи и ценности, которые мы осмеивали прежде.

Теоретический вопрос, который в этом случае следует поставить, будет таков: с учетом современной технологии возможно ли создание относительно устойчивой экономической системы и если да, то каковы необходимые условия и последствия этого?

Хочу сделать только несколько общих замечаний. Если бы сегодня мы могли ликвидировать ненужные, дегуманизирующие типы потребления, это означало бы сокращение производства и сокращение рабочего времени, доходов и уменьшение прибыли в ряде отраслей экономики. Естественно, если это произойдет волей-неволей, без соответствующего планирования и т. д., то это вызовет чрезвычайные трудности для экономики в целом и для определенных групп населения, в частности. Возникает необходимость в планировании растущего свободного времени во всех сферах труда, в переобучении людей, перераспределении некоторых видов материальных ресурсов. Для этого потребуются время. Планирование, конечно, станет государственным делом, а не частным, поскольку ни одна отрасль промышленности не сможет самостоятельно организовать и осуществить перестройку, влияющую на крупные отрасли экономики. При правильном планировании снижение доходов и прибыли в целом не окажется непреодолимой проблемой, поскольку и потребность в доходах снизится вместе со снижением потребления.

¹ *Marshall A. Principles of Economics*. 8-th ed. L.: Macmillan, 1966, p. 599.

Поскольку наш производственный потенциал растет, мы сталкиваемся с проблемой выбора: либо меньше работы при постоянном уровне производства и потребления, либо повышение уровня производства и потребления при неизменном количестве рабочих часов. С некоторым колебанием было выбрано среднее между тем и другим. Производство и потребление росло, а рабочее время сокращалось, детский же труд практически совсем был отменен. Такой выбор был продиктован не технической необходимостью, а изменившимися общественными настроениями и результатами политической борьбы.

Какие бы преимущества ни содержались в этих предложениях, они не так важны в сравнении с тем, что предлагают экономисты, отвечая на вопрос: возможно ли устойчиво развивающееся технологическое общество? Очень важно, что к этой проблеме обратились специалисты, и они могут продолжить работу в этом направлении, если увидят, насколько важен этот вопрос. Не стоит забывать, что главная трудность может заключаться не в экономической или технологической областях, а в сфере психологии. Привычки и тип мышления менять нелегко, а поскольку множество мощных групп влияния очень заинтересовано в нарастании и ускорении потребительского бума, то очевидно, что борьба за такие перемены будет трудной и долгой. Как уже не раз говорилось, самое главное сейчас — это то, что мы начали делать первые шаги.

И последний вывод: мы не одиноки в нашем внимании к вопросу о материальном потреблении, другие западные страны, Советский Союз, восточноевропейские страны, по всей видимости, тоже попали в эту деструктивную потребительскую ловушку. Русские заявляют, что обгонят нас по производству стиральных машин, холодильников и т. д. Истинной целью было бы состязание не в ложной гонке, а в том, чтобы преодолеть эту стадию социального развития и состязаться в строительстве настоящего гуманного общества, богатство которого не будет определяться количеством машин и телевизоров.

Если вопрос об устойчивом уровне производства пока что является чисто теоретическим, то другой вполне конкретный вопрос мог бы возникнуть, если бы общество решило сократить потребление до уровня своих основных потребностей. Если бы такое произошло, нынешние темпы экономического роста могли бы со-

храниться в случае переориентирования производства от удовлетворения некоторых видов «ненужных» личных потребностей на удовлетворение некоторых более гуманных общественных потребностей.

О таких видах потребностей писали многие современные аналитики. Примерный их перечень таков: реконструкция жилья (строительство миллионов новых жилых комплексов), расширение и улучшение народного образования и здравоохранения, развитие городского и междугородного общественного транспорта, строительство десятков тысяч больших и малых центров развлечений и отдыха (парков, спортплощадок, бассейнов и пр.), развитие культурной жизни — организация драматических, музыкальных, танцевальных, художественных объединений, кружков кинолюбителей и т. д. в тысячах микрорайонов, где люди не имеют порой ни малейшего представления об этой стороне человеческой жизни.

Все это должно способствовать мощному развитию человеческих ресурсов. Огромное преимущество подобных проектов состоит в том, что они нацелены на скорейшее решение проблем бедного меньшинства и одновременно направлены на развитие сознательности и активности небедных слоев населения. Эти проекты также будут смягчать, если не полностью решать проблемы, возникающие в связи с сокращением потребления. Конечно, потребуется общенациональное экономическое и социальное планирование, если эти программы будут реализовываться, поскольку произойдет существенный сдвиг в использовании людских и материальных ресурсов. Другой важный результат подобных усилий заключается в том, что они показали бы, что мы действительно движемся в сторону создания истинно гуманного общества. Мы сделали бы еще один существенный шаг в направлении строительства нового общества, если бы мы могли гарантировать, что сами люди, участвующие в этих программах, будут нести полную ответственность за их осуществление. Правовое законодательство и адекватное финансирование на общенациональном уровне необходимы, однако, при осуществлении этого наиважного минимума первостепенное значение будет иметь и максимальное участие самих людей, и наличие разнообразных проектов.

При подобном сдвиге от частного сектора потребления к общественному сектору личные расходы, видимо, сократились бы, поскольку большая часть доходов покрывала бы возросшие налоги

и таким способом осуществлялся бы заметный переход от отупляющего, дегуманизирующего частного потребления к новым формам общественного потребления, которое приобщило бы людей к творческой активности. Само собой разумеется, что такой переход потребовал бы тщательного планирования во избежание тяжелых последствий для экономической системы. В этом отношении мы сталкиваемся с теми же проблемами, как и при трансформации военного производства в мирное.

Психологическое обновление

Во всех главах этой книги мы утверждаем, что система «человек» не может нормально функционировать, если удовлетворяются только материальные потребности, но не удовлетворяются чисто человеческие и не развиваются способности любить, быть нежным, способность думать, способность радоваться и т. д. Поскольку человек одновременно и животное, ему прежде всего необходимо обеспечить его материальные нужды, но вся история человечества — это история поисков способов удовлетворения его сверхматериальных потребностей, таких как потребность выразить себя в рисунке, скульптуре, в мифе и драме, в музыке и танце. Религия практически была единственной системой, которая объединила в себе все эти стороны человеческого существования.

Но с развитием науки религия в ее традиционной форме становится все менее эффективной в этом плане, и даже возникла опасность, что те моральные ценности, которые Европа создавала в рамках теистической системы координат, могут быть утеряны. Достоевский подчеркнул подобную опасность своим знаменитым афоризмом: «Если Бога нет, то все позволено». В XVIII–XIX вв. многие мыслители стали понимать необходимость создания нравственного эквивалента тому, чем была религия. Робеспьер пытался создать новую религию и потерпел неудачу, потому что его просвещенный материализм и идолопоклонническое обожание потомков не позволили увидеть те базовые предпосылки, которые были необходимы для создания искусственной религии, если это вообще

можно было бы сделать. Точно так же представление Конта о новой религии и его позитивизм не позволили ему найти удовлетворительный ответ. Во многих аспектах социализм Маркса в XIX в. представлял собой наиболее значительное народно-религиозное движение, хотя он был сформулирован на светском языке.

Предсказание Достоевского о том, что все моральные ценности погибнут, если исчезнет вера в Бога, оправдалось лишь отчасти. Этические ценности современного общества, одобренные законом и обычаем, такие как уважение к частной собственности, к человеческой жизни и другие, сохранились неизменными. Однако те ценности, которые остаются за рамками требований социального порядка, действительно потеряли свое влияние и значение. Но Достоевский ошибся в другом и более важном смысле. Развитие общества за последнее десятилетие и особенно за последние пять лет в Европе и Америке обнаружило сильную тенденцию в сторону осознания более глубоких ценностей гуманистической традиции. Новые поиски смысла жизни возникли не только в отдельных малых группах, но превратились в настоящее движение в странах с совершенно различными социополитическими системами, как и в рамках католических и протестантских церквей. Верующих и неверующих в этих поисках объединяет убеждение в том, что идеи вторичны по отношению к делам и поступкам людей.

Здесь весьма уместно вспомнить рассказ о хасиде. Приверженца хасидизма спросили: «Зачем ты ходишь слушать своего учителя? Чтобы внимать его мудрым словам?» Ответ был: «Нет, я хожу, чтобы посмотреть, как он завязывает шнурки своих ботинок». Едва ли стоит это комментировать. В человеке важны не мысли и убеждения, которые он признает правильными, потому что воспринял их с детства или потому что они общепринятые образчики мысли, в человеке важен его характер, поступки, интуитивные основы его мыслей и убеждений. Великий Диалог покоится на идее о том, что общие заботы и общие переживания важнее, чем общие понятия. Это не означает, что разные группы, о которых здесь идет речь, отказываются от своих понятий и идей или начинают считать, что они не важны. Все они приходят к убеждению, что общие заботы и общие переживания приводят их к пониманию того, что между ними больше общего и меньше отличий. Аббат Пире выразил эту мысль очень просто и ясно: «Все, что сегодня происходит, связано не с

тем, что одни веруют, а другие нет, это связано с тем, что одним людям все безразлично, а другим нет».

Это новое отношение к жизни можно выразить и таким образом: развитие человека требует от него большого усилия, чтобы преодолеть тесную тюрьму его тщеславия, алчности, эгоизма, его отчужденности, а в итоге — чтобы преодолеть его одиночество. Преодоление всего этого является условием того, чтобы человек стал открытым миру, ощутил свою связь с ним, понял бы свою идентичность и целостность, почувствовал бы способность радоваться всему живому, показал бы миру свои способности, интересовался бы всем, т. е. он понял бы, что лучше быть, чем иметь — и это был бы шаг в сторону преодоления алчности и эгоизма¹.

Сторонники радикального гуманизма, стоящие в этом вопросе на совершенно иных позициях, также разделяют принцип отрицания идолопоклонства в любом его проявлении. Они отрицают поклонение вещам как идолам, раболепие перед вещами, сделанными собственными руками человека, что превращает его самого в вещь. Идолы, против которых боролись пророки Ветхого Завета, были сделаны из камня или дерева, это были деревья или холмы, идолы же нашего времени — это и политические лидеры, и институты, особенно государство, нация, производство, закон, порядок — все, что создано человеком. Верит ли человек в Бога или не верит — это вторично, главное — не поклоняется ли он идолам. Концепция отчуждения, по сути, та же, что и концепция идолопоклонничества — это подобострастное отношение человека к вещам и обстоятельствам, которые он сам создал. Верующих и неверующих объединяет одно — их общая борьба против идолопоклонства и убеждение в том, что ни вещь, ни институт никогда не должны занимать место Бога или, как предпочтут сказать неверующие, то место, которое предназначено для Небытия.

Третье положение, тоже разделяемое радикальными гуманистами, это убежденность в том, что существует иерархия ценнос-

¹ Известно, что этот принцип («лучше быть, чем иметь») является основным как в буддистской, так и в иудео-христианской философии. Например, марксистский философ Адам Шафф в книге «Общество и индивид» пишет, что преодоление эгоизма — это основной принцип марксистской этики.

тей, в которой более низкие ценности следуют за более высокими и что эти ценности суть скрепляющие и сдерживающие принципы практики жизни — и личной, и социальной. Радикализм в утверждении роли этих ценностей в жизни человека может быть разным и в христианстве, и в буддизме, как среди тех, кто ведет монашескую жизнь, так и среди тех, кто не ведет такую жизнь. Эти различия в радикализме не очень важны, но есть определенные ценности, в соблюдении которых компромисс недопустим. Я убежден, что если бы люди действительно руководствовались в своей жизни Десятью христианскими Заповедями или шли Восьмью буддийскими путями, то во всей нашей культуре могли бы произойти коренные изменения. Здесь нет необходимости обсуждать те ценности, которыми стоит руководствоваться, главное собрать вместе людей, для которых важна не столько *преданность идеологии*, сколько *практическая деятельность*.

Другой важный принцип — это солидарность людей, их любовь к жизни и человечеству, она должна быть выше их преданности любой сепаратной группе людей. Но сформулированный таким образом этот принцип тоже неверен. Настоящая любовь к другому человеку имеет особое качество: я люблю в этом человеке не только одного этого человека, но и все человечество или, как сказал бы христианин или иудей: «Я люблю Бога». Точно так же, если я люблю свою страну, это тоже любовь к человеку и человечеству одновременно, если же это не так, то это не любовь, а обожание, в основе которого лежит неспособность человека быть независимым и в конце концов это опять-таки проявление идолопоклонства.

Важно понять, каким образом эти «новые — старые» принципы могут быть активизированы. Верующие убеждены, что они могут трансформировать свою религию в практический гуманизм, однако многие также знают, что, если даже это можно осуществить в некоторых группах населения, существует множество людей, которые по многим причинам не могут принять теистические идеи и ритуалы слишком серьезно. Какая им остается надежда, если они не могут присоединиться к церковной пастве?

Можно ли создать новую религию без тех предпосылок, которые имелись в Откровении Иоанна Богослова или в любых мифах? Очевидно, что религии — это проявление духа в пределах кон-

кретного исторического процесса и в определенных социокультурных ситуациях жизни общества. Невозможно создать религию только на основе набора принципов. Даже «нерелигиозный» буддизм невозможно применить в Западном обществе, хотя многие его принципы не противоречат рациональной и реалистической мысли и полностью свободны от мифологии¹. Обычно религии создаются исключительными личностями с харизматическим характером и чрезвычайно сильным духом. Сегодня на горизонте пока еще не появилась такая личность, хотя нет оснований полагать, что она еще не родилась. Но в ближайшее время мы не можем ожидать появления нового Моисея или Будды. Вероятно, в данный момент истории мы должны быть довольны тем, что есть, потому что новый религиозный лидер может быстро превратиться в идола, а его религия — в идолопоклонничество раньше, чем она успеет проникнуть в умы и сердца людей.

Значит ли это, что у нас ничего не остается, кроме общих принципов и ценностей? Я так не считаю. Если все конструктивные силы индустриального общества, задавленные отупляющей бюрократией, искусственно стимулируемым потребительством и скукой, вдохновятся новыми надеждами, социокультурной трансформацией, о которой пишется в этой книге, если отдельная личность снова поверит в себя и если все люди спонтанно объединятся в сообщества и начнут жить подлинной жизнью, то возникнут новые формы духовных практик, которые, объединившись, могут

¹ Известный чешский философ Файзер в своей выдающейся книге о буддизме подчеркивал, что буддизм, в отличие от марксизма, — это единственная философия в истории, которая сразу овладела умами масс и как философская система превратилась в то, что на Западе называется религией. Но он также отмечает, что невозможно скопировать буддизм и принять его в существующей форме в качестве религии для индустриального общества. То же самое можно сказать и о дзэн-буддизме, который является самой утонченной, антиидеологической, рациональной, духовной среди всех известных мне систем, которая развивала все формы «нерелигиозной» религии. Не случайно дзэн-буддизм вызвал столь острый интерес среди интеллектуалов и молодежи и родил надежду, что он окажет глубокое влияние на западный мир. Я убежден, что его идеи действительно могут оказать такое влияние, однако они должны будут претерпеть глубокую трансформацию, прежде чем стать религией, равнозначной западным.

образовать общую, социально приемлемую духовную систему. И здесь (с учетом всего, что уже было сказано) все будет зависеть от мужества отдельного человека, способного стать активным и искать решение своих проблем, не рассчитывая на бюрократов или на идеологию.

Вероятно, отдельные виды религиозных ритуалов будут широко и сознательно использованы населением. Это можно увидеть и сегодня на примере исполнения такой песни, как «Мы преодолеем!», которая фактически является религиозным гимном, а не просто песней. Ритуал коллективного молчания, практикующийся в Центре друзей (квакеров) как главный момент их религиозной службы, мог бы также быть использован, когда собирается большая группа людей, он мог бы стать даже обычаем и использоваться в начале или в конце встречи во время важных собраний, таким, как пяти- или пятнадцатиминутное общее молчание, посвященное медитации или концентрации внимания. И не будет слишком неестественно предложить, чтобы все молитвы или патриотические призывы, уроки в школах и особые события в университетах также начинались бы с момента общего молчания.

У нас тоже есть символы, например голубь или силуэт человека как символы мира и уважения к человеку.

Не стоит здесь и дальше рассуждать о возможности использования религиозных ритуалов и символов, поскольку почва уже подготовлена. Я мог бы только добавить, что в области искусства и музыки существуют бесчисленные возможности для создания новых ритуалов и символов¹.

Однако какие бы новые духовные системы ни возникали, они не будут «воинствующими» религиями, хотя и могут бросить вызов тем сторонникам религий, которые превращают религиозные учения в идеологии, а Бога — в идола. Тем, кто обожает «Живого Бога», нетрудно будет почувствовать, что у них больше общего с «неверующими», они испытают чувство искренней солидарности с теми, кто хотя и не поклоняется идолам, но старается делать то, что соответствует «воле Божьей».

¹ Интересно отметить, что колледж имени А. Швейцера организовал конференцию в 1969 г. на тему: «Пути оживления религии с помощью искусства» (*Roads to a Revitalization of Religion Throught the Arts*).

Вполне возможно, что для многих высказанные здесь надежды на новое проявление духовных потребностей покажутся слишком расплывчатыми, чтобы стать основой движения. Те, кто хочет ясности и доказательности подобных надежд, чтобы принять их всерьез, правильно поступают, когда негативно реагируют на них. Однако те, кто верит в возможность того, что еще не родилось, больше надеются на то, что человек найдет новые способы выражения своих жизненных потребностей, хотя сегодня только голубь с оливковой ветвью свидетельствует о конце потопа.

Некоторые условия

Радикальные изменения системы, предложенные в предыдущей главе, могут быть реализованы в течение будущих двадцати лет. Главная проблема заключается в возможности их осуществления демократическими методами при существующей структуре власти и при современном общественном мнении и образе мысли. Вполне очевидно, что если они неосуществимы, то оказываются не чем иным, как благодушным пожеланием и идеалистическими мечтами. С другой стороны, должно стать ясным, что это вопрос не из области статистической вероятности. Как я отмечал ранее, когда речь идет о жизни — все равно, имеется ли в виду жизнь индивида или жизнь общества, — не имеет значения, есть ли 51% возможности выживания или же 5%. Жизнь опасна и непредсказуема, и единственный способ выжить — это прилагать все усилия для спасения жизни до тех пор, пока есть возможность так поступать.

Следовательно, вопрос не в безусловной определенности осуществления этих изменений и даже не в том, насколько они вероятны, а в возможности их проведения вообще. Действительно, «это доля вероятности в невероятных случаях», как излагал это Аристотель. Если пользоваться гегелевским термином, это вопрос «реальной возможности». Под «возможным» здесь имеется в виду не абстрактная возможность, не возможность, имеющая предпосылки, кото-

рых не существует. Реальная возможность означает, что есть психологические, экономические, социальные и культурные факторы, которые могут быть предъявлены если не по количеству, то по крайней мере по их распространению как основы для возможности изменения. Цель этой главы — обсуждение различных факторов, составляющих такую реальную возможность для осуществления изменений, предложенных в предыдущей главе.

Прежде чем обсуждать эти факторы, мне бы хотелось обратить внимание на ряд средств, которые совершенно неприемлемы в качестве условия для изменения в желаемом направлении. Первое из них — это насильственная революция во французском стиле или в стиле революции в России, что означает насильственное свержение правительства и захват власти революционными лидерами. Это решение невозможно по нескольким причинам. Во-первых, нет массовой основы для такой революции. Даже если бы все радикальные студенты, включая воинствующих чернокожих, были за такую революцию — хотя, конечно, это не так — все равно массовая основа будет полностью отсутствовать, т. к. они все вместе составляют только очень малую часть американского населения. Если бы небольшая отчаянная группа попыталась организовать *путч* или какую-либо разновидность партизанской войны, их обязательно подавили бы. Те, кто помышляет о партизанской войне в городах черных против белых, забыли основной тезис Мао Цзедуна о том, что партизанские войны могут оказаться успешными, только если они ведутся там, где население относится к партизанам с сочувствием. Нет необходимости подчеркивать, что реальные обстоятельства прямо противоположны этому условию. Сомнительно, чтобы при отсутствии этих двух факторов, указанных ранее, все равно произошла бы насильственная революция. Столь сложное общество, как общество Соединенных Штатов, состоящее из больших категорий квалифицированных менеджеров и менеджерской бюрократии, не могло бы функционировать, если бы той же квалификации люди не пришли вместо тех, кто управляет сегодня индустриальной машиной. Ни студенты, ни чернокожие в массе не могут выдвинуть много людей с такой квалификацией. Следовательно, «победоносная революция» привела бы просто к крушению индустриальной машины Соединенных Штатов и уничтожила бы сама себя даже без насилия со стороны государства, которому не потребовалось бы подавлять ее. Веблен в «Инженерах и

системе цен» уже описал этот существенный момент почти сорок пять лет назад. Он писал: «Ни одно движение за отчуждение капиталовложений в Америке не может надеяться даже на временный успех, если его осуществляет организация, неспособная управлять производительными силами страны в целом и осуществлять их администрирование, начав с более эффективного планирования, чем то, которое сегодня ведется инвесторами; и нет такой организации ни в поле зрения, ни в ближайшей перспективе»¹. Он приводит еще одно наблюдение, особенно характерное для сегодняшнего дня, когда говорят о революции, совершаемой путем саботажа и партизанской войны. «За исключением тех стран, где машинная индустрия показала убедительные результаты, например в Америке и в двух или трех промышленных регионах Европы, все сообщество живет впроголодь и таким образом, что его уровень жизни зависит от эффективного ежедневного труда. В таком случае всегда легко наступает серьезное нарушение и разбалансирование уравновешенного процесса производства, а это всегда тяжело отражается на жизни большей части сообщества. Действительно, именно таково состояние дела — простота, с которой промышленность может быть разрушена и несчастье постигнет большую часть людей, — главная цена за такие партизанские организации, как АФТ. Таково положение вещей, делающее саботаж мало осуществимым, но эффективным, придающим ему широту и размах. Но саботаж это не революция. Если бы было иначе, то АФТ, IWW, чикагских рабочих и сенат США можно бы было причислить к революционерам»².

И далее: «Чтобы произвести эффект и продержаться хотя бы на данном этапе, любое движение, выступающее за переворот, должно заранее обеспечить достаточно продуктивную работу индустриальной системы, от которой зависит материальное благосостояние общества, и компетентное распределение товаров и услуг в обществе. Если этого нет, то при существующих индустриальных условиях ничего другого не может быть, кроме эфемерного волнения в переходный период непомерно тяжелой жизни. Даже незначительный провал в желании улучшить менеджмент индустриальной сис-

¹ *Veblen T. The Engineers and the Price System. N.Y.: Harcourt, Brace and World, Inc., 1963, p. 97.*

² *Ibid., p. 99.*

темы должен немедленно привести к поражению всякого движения, выступающего за переворот, в любой развитой индустриальной стране. В этой точке уроки истории не идут впрок, потому что современная индустриальная система и образ тесно связанной с ней общественной жизни, навязанный этой индустриальной системой, не имеет примеров в истории»¹.

Очень важно учитывать различие между техническими аспектами промышленной революции в 1968 г. и русским обществом в 1917 г. или даже немецким обществом в 1918 г. Это были общества, которые, при сравнении, выглядели намного менее сложными, и действительно, их аппарат управления в индустриальном секторе состоял из интеллигентных и способных людей, привлеченных извне. Но в 1968 г. в Соединенных Штатах ситуация совершенно иная, чем она была в России в 1917 г.

Здесь мы снова касаемся проблемы насилия. Самым удивительным и ошеломляющим парадоксом оказывается то, что в ситуации, когда насилие теряет свое рациональное зерно — в международных отношениях из-за существования термоядерного оружия, а внутри государства из-за сложности его структуры — на него смотрят как на действенный метод, разделяемый, правда, небольшим меньшинством. Такая популярность насилия — это результат психического и духовного отчаяния и пустоты и вытекающее из этого состояние ненависти к жизни. Во многом такому настроению способствовала литература, рисующая человека, приведенного к насилию внутренним, почти неконтролируемым инстинктом разрушения.

С другой стороны, изменение в обществе нельзя осуществить посредством издания книг, защищающих его, или посредством распространения идей одаренными лекторами или ораторами. Без воплощения таких идей в специальные планы и действия они не могут завоевывать симпатии части людей, которые, однако, более или менее разочаровываются в них, когда видят, что эти идеи сами по себе не влияют на действительность.

Тогда какова же основа для «реальной возможности»? Вообще говоря, эту реальную возможность можно сформулировать весьма просто: нужно, чтобы в принятии решений исполнительными и

¹ *Veblen T. The Engineers and the Price System. N.Y.: Harcourt, Brace and World, Inc., 1963, p. 100.*

законодательными органами власти учитывалось общественное мнение; чтобы под его влиянием сдерживалась экспансия политики, которая сегодня у нас принята; чтобы в какой-то момент оно завоевало голоса большинства; и таким образом те, кто представляет идеи этого нового движения, станут политическими лидерами в стране.

Каковы условия, формирующие реальную возможность прийти к осуществлению этой цели? Прежде всего существуют некие психологические условия, например такие, которые в некоторый момент времени находятся на подъеме, как те, что стали наиболее видны в ходе кампании Маккарти. Я имею в виду широко распространенное недовольство людей всех классов и всех возрастов нашим образом жизни — ее скукой и отсутствием радости. Но это отрицательное психологическое условие не дало бы такого эффекта, если бы не нашлось позитивного условия, а именно — стремления к новым направлениям, к обновлению ценностей, к окончанию дегуманизированного, бюрократического метода, к новой психодуховной ориентации — к тем стремлениям, которые я подробно описал в предыдущих главах.

Второе условие — это дальнейшее функционирование нашей демократической системы. Хотя она еще не полностью оправдывает надежды, все же не остается в стороне от главных устремлений общественного мнения. Даже наша профессиональная политическая бюрократия пытается — многие ее представители может быть, — хочет быть вновь избранной, а поэтому ей приходится обращать внимание на то, что хотят и о чем думают люди. Первое конкретное условие для достижения нашей цели — сохранить этот минимум демократической структуры, которой нам удалось добиться, и повсюду бороться за нее там, где ей угрожают.

Уже появились силы, которые хотят видеть новое направление в американской жизни. Это большая потенциальная мощь, не ограниченная одной политической партией, социальным классом или возрастным показателем, она включает широкий сектор американского населения, от консерваторов до радикалов.

Но этот сектор, хотя и включает в себя, вероятно, 25% американцев (консерватор догадается, что имеется в виду результат кампании Маккарти и, в некоторой степени, кампании Кеннеди¹),

¹ Вместе они завоевали около 80% голосов демократов на праймерис в Орегоне, Калифорнии и во многих других местах.

не столь сильно влиятелен в деле коренного изменения нашей политики. Таким образом, вопрос в том, каковы наши шансы в завоевании других 25%, которые нам будут необходимы. Если учитывать власть прессы, системы коммуникации, образовательной системы, то ожидание увеличения меньшинства до такой точки, где оно станет большинством, выглядело бы донкихотством. Однако вспомним, что 10 лет назад даже эти 25% выглядели фантастическими. В то время каждый посчитал бы совершенно нелепым, что сенатор без имени, известного всей нации, без денег, без мишуры, которую по мнению людей, принадлежащих к аппарату общественных связей, часто считают абсолютным условием, смог победить или почти победил на демократических праймерис в штатах столь различных, как Калифорния, Нью-Йорк, Нью Хэмпшир и Орегон. Однако этого аргумента недостаточно, хотя он и впечатляет, для получения большинства голосов в Соединенных Штатах.

Среди условий, превращающих победу новой ориентации в реальную возможность, отмечается факт, что средний класс начал прислушиваться и приходить в движение. Это стало возможным благодаря нескольким элементам: материальное изобилие позволило среднему классу приобрести опыт, подсказывающий, что еще большее потребление не ведет к счастью. Более высокий уровень образования позволил среднему классу осваивать новые идеи и сделал их более отзывчивыми к рациональным аргументам. Благоприятное экономическое положение делает их более уверенными в решении многих личных проблем. Подсознательно они задаются вопросом: почему мы, имеющие все, что только можно пожелать, несчастны, одиноки, тревожны? Есть ли в нашем образе жизни, в структуре или в системе ценностей нашего общества что-то порочное? Существует ли другая и лучшая альтернатива?

Кроме того, есть еще один важный фактор: связь молодежи со своими родителями.

В недавние годы случалось снова и снова, что молодые люди в возрасте от двенадцати до двадцати лет вступали в конфронтацию со своими родителями, высказывая свои сомнения в искренности того, что проповедуется, тех чувств, которые вызывает происходящее. Многие родители подпадают под влияние своих детей. Если можно признать печальным знаком то, что родители не верят ни в

авторитарные, ни в прогрессивные ценности, все же это отсутствие веры, по крайней мере теперь, имеет большое преимущество, потому что в таком случае дети могут повлиять на них. Дети, приобретая опыт разочарования и не привыкая к фальши и двойному стандарту, выступают против своих родителей, против условий своей собственной жизни. Очень часто они открывают глаза своим родителям и не менее часто склоняют их к принятию более искреннего и менее безнадежного взгляда на мир. Некоторые родители даже проявили новый интерес к политической деятельности, которую ранее считали бесполезной.

Возможно, самый важный фактор среди тех, что формирует основу для реальной возможности перемены — тот, которому не уделяется достаточного внимания в общей дискуссии. Я имею в виду силу идей. Необходимо отметить различие между *идеями* и *идеологиями*. Идеологии — это идеи, сформулированные для общественного потребления, для удовлетворения потребности каждого в облегчении своего виноватого сознания путем убеждения, что он действует во благо чего-то, кажущегося добром или чего-то желаемого. Идеологии — это готовый «мыслительный товар», распространяемый прессой, ораторами, идеологами для того, чтобы манипулировать массой людей с целью, ничего общего не имеющей с идеологией и очень часто совершенно ей противоположной. Иногда такие идеологии вырабатываются *ad hoc* — например, когда войну делают популярной, описывая ее как войну за свободу, или когда религиозные идеологии используются для рационализации *статус-кво*, даже когда они полностью противоположны подлинным идеям религии, во имя которой проповедуются эти идеологии. Идеология по своей природе не обращается к активному мышлению и не обращается к активному чувству. Она подобна таблетке, которая или возбуждает, или усыпляет. Гитлер понимал это очень четко, когда замечал в «Майн Кампф», что лучшее время для публичного собрания — вечер, когда люди устали, и поэтому они более подвержены влиянию. Идея же, напротив, относится к тому, что реально. Она открывает глаза. Она пробуждает людей от дремоты. Она заставляет людей активно думать, и чувствовать, и видеть что-то, что они не видели прежде. Идея имеет власть пробуждать тех, кто встречается с ней, обращаясь к человеческому разуму и к другим способностям человека, описанным мною в предыдущей главе как «гума-

нистические опыты». Если идея трогает человека, она становится самым модным оружием, потому что она создает энтузиазм, преданность, поднимает и передает человеческую энергию. Важно то, что идея — это не что-то смутное и общее, а нечто специфическое, связанное с человеческими потребностями. Сила идеи возрастает в ситуации, когда те, кто защищает *статус-кво*, не имеет идей, и настоящая ситуация — это именно тот случай. По самой природе нашей бюрократии и по виду организаций, которые мы поддерживаем, в лучшем случае мы получаем эффективную бюрократию, но не идеи. Если сравнить нашу ситуацию с ситуацией XIX в., нельзя игнорировать тот факт, что романтики и реакционеры XIX в. были полны идей, очень часто глубоких и привлекательных, хотя их часто могли использовать в целях, совершенно иных, чем обещаемое этими идеями. На сегодня нет идей, которые помогали бы защитникам *статус-кво*. Этот статус-кво повторяет старые формулы свободного предпринимательства, индивидуальной ответственности, закона и порядка, чести страны и т. д., и некоторые из них прямо противоположны действительности, на которую они ссылаются, а другие — не что иное, как смутные идеологии. Сегодня примечательно, что новые идеи следует искать почти всегда среди людей, стоящих за радикальное изменение *статус-кво*: ученых, художников, дальновидных людей из сферы бизнеса и политики. Большие возможности для тех, кто ищет новое направление, заключаются в том, чтобы иметь идеи, а те, кто выступает их оппонентами, владеет устаревшими идеологиями, которые могут успокаивать людей, но не стимулируют их и не питают их энергией.

А что же средства массовой информации? Образуют ли они препятствия на пути распространения новых идей? Было бы свехупрошенным говорить, что если средства массовой информации поддерживают истеблишмент, то они блокируют публикацию идей, способствующих радикальному изменению. Средства массовой информации, будучи частью истеблишмента, нуждаются в потребителях, и вместе с тем пресса, нуждаясь в издании новостей, должна публиковать идеи, привлекающие людей, и ей приходится вступать в конкуренцию за новые источники актуальных новостей. Те, кто верит, что масс-медиа препятствуют распространению новых идей, рассуждают в слишком доктринальной и абстрактной манере и не принимают во внимание сложные реальности, присущие бизнесу

телевидения, радио и прессы в такой стране, как Соединенные Штаты. Там, где средства массовой информации полностью контролируются государством, действуют иные правила, чем в странах, где масс-медиа приходится продавать свои продукты.

Распространение идей, к счастью, не полностью зависит от благосклонности средств массовой информации. Издательское дело изменило методы своей работы коренным образом. Многие издатели хотят публиковать идеи, которые нашли бы достаточное число читателей (а таковыми может быть незначительное меньшинство из среды всей читающей публики) иногда потому, что они заинтересовались самой идеей, но чаще всего потому, что им нужно продавать книги. Книга за шестьдесят центов экономически выгодна, как любой из журналов, и может легко стать средством распространения идей, если ее текст интересен и привлекает внимание.

Другой путь распространения идей, уже в значительной степени применяющийся, но все еще имеющий перспективы расширения, — газеты с новостями, которые относительно дешево издавать и отправлять ограниченному кругу подписчиков. Некоторые радиостанции также много больше объема вещания отдают новым и прогрессивным идеям. В целом новые технические факторы работают в пользу распространения новых идей. Развивается множество разнообразных недорогих технологий печатания и организуется множество недорогих соседствующих друг с другом радиостанций.

Идея обретает мощь, только когда она свежая. Идея, которой не руководствуются ни индивиды, ни группы, в лучшем случае остается параграфом или отпечатком в книге — даже если она оригинальна и уместна. Она подобна семени, упавшему на сухую почву. Если идея оказывает влияние, ей нужна почва, и эта почва — люди и группы людей.

По идее государство и церковь предназначены быть воплощением социальных и религиозных идей. Но это истинно только в самом узком смысле. В лучшем случае эти организации воплощают минимум провозглашаемых ими идей. Именно по этой причине они не выполняют функцию, состоящую в помощи индивиду развивать и реализовывать провозглашаемые ими ценности. Сегодня политические партии заявляют, что они выражают ценности и идеи более определенно, чем государство, но по своей бюрократической структуре и необходимости идти на компромиссы они не в состоянии

предложить гражданину место, где бы он чувствовал себя как дома в интеллектуальном и духовном смысле, где бы он смог проявить свою активность сверх просто организационно-бюрократических функций. Это мнение не отрицает важности активности внутри политических партий. Оно только говорит, что эта активность недостаточна для того, чтобы дать индивиду случай ощутить участие, чувство дома, понимания, что его идеи представляют собой стиль жизни, разделяемый другими и выражаемый в общих действиях.

Далее, я не верю, что формы действенной демократии, уже описанные в предыдущей главе, сами по себе достаточны для того, чтобы произвести необходимые изменения. Встречаясь лицом к лицу, малые группы, описанные мною выше, должны подходить к решению проблем в новом духе и с новыми идеями, но эти идеи нужно культивировать и распространять так, чтобы они влияли на эти группы.

Движение

Неизбежным кажется вывод, что идеи активности, ответственности, участия, т. е. гуманизации технологического общества, могут получить полное выражение только в *движении*, не бюрократическом, не связанном с политическими партиями, возникшем в результате активных и впечатляющих усилий тех, кто разделяет одни и те же цели. Само также движение по своей организации и методам должно стать выражением цели, которой оно предано: научить своих членов жизни в новом типе общества, в процессе стремления к нему.

Далее я попытаюсь описать три различные формы этого движения.

Первым шагом должно стать формирование национального совета, который носил бы название «Голос американского сознания». Я полагаю, что это будет группа, скажем, из пятидесяти американцев, чьи способности и честность не подвержены сомнению. У них могут быть разные религиозные и политические убеждения, но все они должны разделять одни гуманистические цели, которые будут служить основой для гуманизации технологического

общества. Они будут обсуждать и выпускать заявления, которые благодаря авторитету тех, кто их издает, будут новым словом, для большей части американского народа из-за истинности и разумности их содержания. Такой совет можно также создать на местном уровне. Он будет заниматься общими вопросами, но особенно практическими вопросами соответствующего города или штата. Вообразите, какова может быть целая организация советов «Голоса американского сознания» с представительными национальными группами и множеством локальных групп, в основном преследующих одни и те же цели.

Национальный совет будет иметь дело с широкими аспектами национальной политики, т. е. с внешней и внутренней политикой, а местные советы возьмут на себя решение вопросов, связанных с государством и сообществами, опять-таки с учетом широких аспектов, а не с подробностями исполнения. Например, национальный совет обсуждает проблемы вьетнамской войны, внешней политики в Азии, помощи бедным нациям в их развитии, реконструкции наших городов, проблемы ценностей, образования и культуры. Местные советы должны будут обсуждать проблемы охраны природы, планирования города, уборки мусора, перемещения промышленных производств и т. д. Эти дебаты не должны проходить на общем и абстрактном уровне. Напротив, они должны продемонстрировать лучшие замыслы лучших умов Америки. Совет будет создавать подкомитеты по изучению специальных проблем и обращаться за советами к специалистам. Это нужно «Голосу американского сознания» 1) для прояснения проблем; 2) для показа реальных возможностей и альтернатив; 3) для поручения исполнения решений; 4) для ответов на заявления и действия других важных социальных организаций и на любую критику их собственных рекомендаций. Исследование проблем и рекомендованных решений будет исходить из учета разумности и гуманистических ценностей, за которые выступает лучшая часть Америки. Эти советы должны стать балансом структуры, основанной на политической власти, представленной правительством, судебными органами, политическими партиями. Они станут голосом разума и сознания, обращенного к органам власти и в целом к населению. Пока советы не придут к единодушному решению, обсуждаться будут все отчеты или сообщения.

Легко понять, что таким советам предстоит делать, если по определению у них не будет власти. Это вполне ясно в общем смысле, не совсем так в более тонком смысле. Технологическое общество более, чем какое-либо общество прежде, опирается на знание, на образование и науку, рациональную мысль. Так как средний профессионал не настоящий ученый, а просто техник, то развитие научных идей зависит от развития всей системы рациональной мысли и разума. Развитие техники базируется на развитии научной теории, это означает, что экономический и политический прогресс обусловлен длительным периодом прогресса культуры. Те, кто представляет культуру, не обладают прямой властью. Но поскольку прогресс общества зависит от их вклада, то их голоса будут серьезно восприняты новым классом людей с высшим образованием (учителями, технологами, программистами, лаборантами, научными работниками, профессионалами и т. д.), чье сотрудничество — жизненная необходимость для функционирования социальной системы.

Что касается состава советов, то он не должен представлять только разные оттенки политических, религиозных и философских убеждений, но отражать и разные сферы деятельности. Среди их членов должны быть ученые естественники и обществоведы, представители правительства, бизнеса, менеджмента, философы, теологи и деятели искусства. Но самый важный принцип — цельность и благородство членов, что выше принципа правильного составления совета. Вряд ли следует добавлять, что члены этих советов должны быть личностями, глубоко заботящимися об общественных нуждах и желающими ради этого тратить время и энергию на свою работу.

Не очень сложно понять, что моральный и интеллектуальный вес таких групп смог бы оказать значительное влияние на мышление американцев и привлечь к себе большое внимание свежестью подхода к делу.

Как будут избираться члены совета? Совершенно ясно, что их не будут выбирать как выбирают кандидатов в политической партии. Их также не может назначать самая выдающаяся личность, т. к. это давало бы ей несправедливую власть. Однако формирование национального совета и местных советов кажется столь сложным делом только для того, кто пойман в сети выбора старой альтернативы между свободным выбором и авторитарным назначением. Если человек освободился от этой альтернативы и думает самостоятельно, то он

увидит, что существуют методы, вполне выполнимые, может быть не столь ясные, как традиционные. Существует целая категория людей, известных своей честностью и своими достижениями, и совершенно не составит труда группе, скажем, из десяти человек, согласовать имена сорока или пятидесяти человек, которых следует привлечь с просьбой назвать и других, сочетающих в себе мудрость и интеллигентность, кому бы они отдали предпочтение. Естественно, сорок или пятьдесят человек, к которым обратились, сами назвали бы, кто из предложенных ими кандидатур неприемлем и кого другого они могли бы предложить. В результате такой процедуры можно бы было составить национальный совет, который не удовлетворял бы каждого, но все же в основном представлял бы сознание Америки. Такой метод формирования совета оказался бы небюрократическим, персоналистическим, конкретным и именно по этой причине более эффективным, чем традиционные методы. Региональные и местные советы можно формировать таким же путем, возможно пользуясь при этом предложениями от членов национального совета.

Конечно, советы не удовлетворяют потребностей, упоминаемых ранее: не отменяет активную работу вместе с другими, беседы, планирование, совместные действия в повседневной жизни помимо делания денег. Формирование социальной группы нового типа необходимо для того, чтобы общаться в менее отчужденной манере, чем это обычно бывает в отношениях с посторонними, совершать жертвенные поступки, воплощать на практике нормы и ценности в повседневной жизни, быть открытыми, «ранимыми», с богатым воображением, доверять суждениям и решениям экспертов.

Я предлагаю осуществлять этот род совместной деятельности и интереса на двух уровнях: в более крупных группах, состоящих из членов в количестве от 100 до 300 человек¹, объединенных в «клубы», и в менее крупных «группах» из 25 членов, которые будут следовать тем же принципам, но более интенсивно и заинтересованно.

Клубы, по возможности, должны иметь членов разных возрастов и социальных слоев, но только практика покажет, в какой степени будут затруднения при таком смешении. Необходимо, чтобы

¹ Это число не определено, а величина клуба очерчивает круг его функций. Можно представить и такую возможность, как объединение клубом нескольких секций.

клубы были относительно однородными, но этот дефект можно исправить путем их организации, поскольку клубы с разными видами членства могут регулярно организовывать встречи друг с другом, обмениваясь взглядами и вступая в личные контакты. У клубов должны быть постоянные помещения для встреч. Таковыми могут стать вестибюль магазина или пустое помещение на первом этаже (что возможно даже для беднейших секций) или же школа, церковь и другие здания, которые можно снимать за плату, собранную за счет взносов членов клуба. Собrania могут устраиваться раз в неделю, на них должны происходить обмен информацией, дискуссии, планирование способов распространения идей движения. Соответствующая практическая работа должна найтись всем членам, например участие в политических кампаниях, организация дискуссионных групп среди соседей и друзей, вовлечение политических лидеров в общественные дебаты, помощь в ориентировании в общественных функциях и имуществе сообщества, забота о людях — стариках, детях, людях, попавших в трудное положение — в духе поддержки и стимуляции помощи, а не бюрократическими методами. (Широко известно, что существует множество людей без степеней, но талантливых и квалифицированных, которые хорошо и умело работают с людьми и для них, чем это делают специалисты. В качестве всего одного примера я упомяну программу майора Джона Линдсея по реабилитации наркоманов в Нью-Йорк Сити. В этой программе особенно одаренные люди — а не профессиональный персонал — и бывшие наркоманы получили очень удачные результаты в осуществлении самой важной образовательно-терапевтической функции.) У групп должна быть собственная культурная жизнь: демонстрации кинофильмов, обсуждение книг и идей, танцы, музыкальные вечера, искусство — все это активного и непотребительского типа.

Очень важно, чтобы эти клубы пытались найти свой собственный стиль, отличный от стиля традиционных политических или культурных клубов. Дискуссии нужно проводить таким образом, чтобы фразеология и идеология служили прояснению задаваемых вопросов, а не их затуманиванию. В каждом клубе должно быть достаточное число людей, хорошо знающих ловушки языка и стоящих на страже, не пропуская двусмысленные или идеологические выражения и обучая языку, соответствующему действительности. Пользуясь этим стилем самовыражения, члены клуба значительно

сгладят недопонимание и сопровождающее его агрессивные отношения; люди научатся сосредоточивать внимание в разговоре на своих интересах, а не на своих эго, отстаивая свое мнение как флаг, требующий защиты. Можно предположить, что из всего этого разовьется личное общение, более серьезное, чем то, что обычно бывает среди условных групп, или даже образуется то, что часто называют персональной дружбой.

Нет нужды напоминать, что организация этих клубов должна быть свободна от всякой бюрократической процедуры. В каждом из них должен быть председатель и секретарь, и эти должности должны каждый год исполняться другими членами. Могло бы быть полезным, чтобы каждые шесть месяцев или раз в год представители клуба, — скажем, по одному от каждого клуба — смогли встречаться на региональном и национальном уровне, чтобы обмениваться опытом и демонстрировать остальному населению ценность и полезность этого рода организации.

Они могут объединяться через свободную и неформальную организацию, которая помогала бы устанавливать контакт между клубами, отвечала бы на просьбы в оказании совета и помощи, организовывала бы общие собрания и представляла клубы общественности. Но каждый клуб должен будет сохранять полную автономность и быть полностью свободным от вмешательства и контроля сверху. Учитывая эту автономность, различные клубы будут отличаться друг от друга, и каждый человек сможет выбрать, к какому клубу ему присоединиться, чей дух и программа более всего подходят для него. Что касается создания клубов, то единственный уместный способ для этого — спонтанное действие. Один человек или двое, серьезно заинтересованные в создании такого клуба, могут пригласить пять или десять других людей, и из этого ядра может вырасти большая группа в 100 или 300 человек.

Может возникнуть вопрос, почему клубы не должны входить в политические партии, наподобие, например, Тэммэни Холлу внутри Демократической партии. Существуют в основном две причины, почему это было бы ошибкой. Первая и самая очевидная причина — ни одна из существующих партий не представляет философии или позиции, подобных тем, которые будут проводить клубы. У двух партий (и даже если есть третья, то и у нее) будут члены и лица, им сочувствующие, при этом разделяющие цели клубов, но отли-

чающиеся от членов клуба тем, что они придерживаются своего партийного курса. Объединить клубы политически означало бы потерю многих людей, которые либо принадлежат другой партии, либо совсем не имеют расположения к политическим партиям.

Вторая причина базируется на самой природе движения и клубов. Их функцией будет не просто воздействие на политическое действие, а создание нового отношения, стремление преобразить людей, показать новизну свежих идей и таким образом повлиять на других более эффективно, чем возможно это сделать через политические концепции. Новое движение будет культурным движением. Ставя своей целью преобразование личностей и всей нашей культуры, оно будет озабочено социоэкономическими и политическими проблемами, в том числе межличностными отношениями, искусством, языком, стилем жизни и ценностями. Предполагается, что клубы будут культурными, социальными и персоналистическими центрами и таким образом будут предлагать гораздо больше возможностей, чем те, которые предоставляет политический клуб. Они создадут более прочный или по крайней мере другой тип связи, чем это делают политические клубы.

Поскольку новые клубы будут отличаться от политических организаций, они не останутся безразличными к политике. Напротив, они постараются приобщиться к серьезным и разъяснительным дискуссиям по политическим вопросам. Их задачей станет указание на реальные проблемы и разоблачение лживой риторики. Члены клубов попытаются повлиять на политические организации, к которым они окажутся причастными, и внести новый дух в политику.

Также есть вероятность, что число клубов увеличится за счет уже существующих групп, таких, как некоторые религиозные, политические или профессиональные группы и что первые клубы будут тоже в основном состоять из членов уже сложившихся групп или что эти члены станут ядром групп, которые попытаются привлечь людей из их организаций.

Я полагаю, что эти клубы смогут создать основу для массового движения. Они станут домом для тех, кто искренне заинтересован в целях движения и кто хочет помогать ему, но не столь всецело и радикально отдается делу, как это может делать только небольшое число людей. Такому более радикально преданному меньшинству подходит и кажется необходимой другая форма общественной жиз-

ни, которую можно назвать, по причине отсутствия лучшего слова, «Группой».

Любое покушение на новые формы жизни или групповой активности, которые рассматривались в «Группах», обязательно потерпит крах. В некоторой степени это же истинно для описания клубов. Если говорить о «Группах», то у тех, кто постарается достичь нового стиля жизни, нового сознания, нового языка более радикальным способом, чем это сделали бы клубы, просто не нашлось бы нужных слов, чтобы определить ту степень качества жизни в «Группах» — насколько она нова. Конечно, проще сказать, на что *не должны* быть похожи «Группы». В последнее время возникало множество групп разных видов деятельности — от групп «терапии» до групп «контакта» с различными группами хиппи. Предложенные здесь «Группы» совершенно иные. Их члены будут разделять новую философию, философию любви к жизни, ее проявления в человеческих отношениях, политике, искусстве, социальной организации. Для этих областей человеческой активности будет характерно то, что все они не будут изолированы друг от друга, каждый их аспект окажется значимым, будучи связанным со всеми другими.

Эти «Группы» будут отличаться от клубов в том смысле, что каждый член пожелает внести в дело еще большую жертву, преобразовать свою личную жизнь в соответствии с понятиями и общими принципами движения. Они должны стать настоящим домом для каждого участника, домом, где он найдет заботу в смысле воспитания и межличностного общения и где у него вместе с этим появится возможность самому отдавать. Целью их жизни станет развитие из отчужденной личности в личность активного участника. Естественно, «Группы» будут критиковать образ жизни, установленный отчужденным обществом, но они попытаются найти в качестве замены ему оптимум личностного неотчуждения, и не будут постоянно попусту выражать свое негодование.

В «Группах» будет складываться новый стиль жизни — лишенный сентиментальности, реалистичный, честный, мужественный и активный. Следовало бы заметить, что отсутствие сентиментальности, граничащее, если хотите, с цинизмом, необходимо соединить с глубокой верой и надеждой. Обычно они существуют раздельно. Люди веры и надежды часто бывают нереалистичны, а реалисты мало верят и надеются. Мы найдем выход из этой ситуации,

только если реализм и вера снова соединятся, как это было в учениях некоторых великих учителей человечества.

Члены «Групп» будут говорить на новом языке — конечно, на английском, но который выражает, а не затемняет мысли, на языке человека-субъекта своих действий, а не отчужденного хозяина вещей, которыми он управляет в рамках категорий «иметь» или «пользоваться». У них будет другой стиль потребления, не обязательно минимального, но содержательного, служащего жизненной необходимости, а не потребностям производителей. Они попытаются достигнуть личного изменения. Становясь ранимыми, активными, они начнут практиковать созерцание, медитирование, искусство оставаться спокойными, разумными и неалчными. Чтобы понять мир вокруг себя, они попытаются понять, какие силы мотивируют их поведение. Они постараются подняться над своим эго и стать открытыми миру. Они станут полагаться на свои мысли и чувства, выносить свои собственные суждения и принимать свои решения. Они попытаются достичь оптимума свободы, т. е. реальной независимости и отказаться от поклонения или сосредоточенности на каком-либо из идолов. Они должны будут преодолеть инцестные связи с прошлым, из которого вышли, с семьей и землей и заместить их любящей, тщательной заботой. Они должны будут проявлять бесстрашие, которое им может дать только глубокая уверенность в своей правоте и родственное отношение к миру.

Нет нужды говорить, что у «Групп» будут собственные планы, которые они станут интенсивно разрабатывать, собственная культурная жизнь; они будут заниматься своим образованием до уровня, который современному истеблишменту недоступен. Отношения между членами «Группы» станут глубоким контактом, когда люди позволяют себе обращаться друг с другом без враждебности и притворства — «видеть», «чувствовать», «читать» друг друга без любопытства и навязчивости.

Я не собираюсь говорить о различных путях достижения этих целей. Те, кто серьезно относится к этому вопросу, сами их найдут. Для тех же, кому это неинтересно, что бы я еще ни говорил далее, стало бы просто словами, ведущими к иллюзиям и взаимным заблуждениям. Я не знаю, достаточно ли существует людей, стремящихся к новой форме жизни, которые были бы достаточно сильными и серьезными, чтобы создать такие «Группы». Хотя в одном я уверен: если бы такие «Группы» существовали, они бы пользова-

лись значительным влиянием среди своих сограждан, потому что они продемонстрировали бы силу и радость людей, имеющих глубокие убеждения без фанатизма, любящих без сентиментальности, мечтающих, не будучи идеалистами, бесстрашными без презрения к жизни, дисциплинированными без покорности.

Исторически важные движения начали свое существование с небольших групп. Неважно, думаем ли мы о первых христианах, первых квакерах, масонах. Я имею в виду тот факт, что группы, выражающие идею в ее чистоте и без компромиссов, представляют собой историческую колыбель. Они сохраняют живую идею независимо от степени распространения, которую она приобретает среди большинства. Если идея больше не имеет «плоти» хотя бы у малой группы, то ей действительно грозит смерть.

«Группы» должны будут соблюдать автономность, но при этом держать связь с клубами через свободную общую организацию, облегчающую коммуникацию между участниками, помогающую им в их работе, когда это нужно «Группе». В идеале они должны состоять из людей разного уровня — возраста, образования, общественного слоя и, конечно, цвета кожи.

Существенно, чтобы «Группы» не требовали определенных формулировок при изложении своих концепций, которые каждый член должен выучить для того, чтобы его приняли в «Группу». Главным должны стать практика жизни, отношение в целом, а не специфическая концептуализация. Все это не означает, что «Группы» должны быть невыразительными, не должны спорить или критиковать концепции, но их объединяющим звеном станет отношение и деятельность каждого члена «Группы», а не концептуальный лозунг, под которым он подписывается. У «Группы», конечно, должна быть общая цель, ранее провозглашенная как основная цель движения. Однако они сами могут очень сильно отличаться друг от друга в том, что касается методов. Я могу себе представить, что одна «Группа» выступает в защиту гражданского неповиновения, а другая — против гражданского неповиновения. Каждый индивид смог бы иметь возможность присоединиться именно к той «Группе», чьи взгляды были бы более всего близки его собственному мнению и вместе с этим быть частью более крупного движения, позволяющего себе иметь столь значительное разнообразие мировоззрений, как различие между гражданским неповиновением и его противоположностью.

Что касается вопроса о связи между «Голосом американского сознания», клубами и «Группами», то я полагал бы, чтобы здесь не было формального бюрократического отношения, возможно, за исключением того, что клубы и «Группы» могли бы пользоваться ресурсами, предоставляемыми общим бюро информации и/или публикаций, служащих как клубам, так и «Группам». Также вполне возможно, чтобы индивидуальные члены «Групп» могли выбирать для себя работу в клубах как свой специальный проект.

Это описание движения подразумевает очень пробное предложение того, как все начинать. Может быть, в процессе обсуждения этих проектов будет предложено что-нибудь лучшее. В действительности уже существует большое число добровольных целеустремленных общественных групп, чей опыт подскажет многое. Наблюдается постоянно растущая тенденция в направлении индивидуальной инициативы в деятельности группы во всех слоях населения, от студенческих сообществ до фермерских организаций, подобных национальной организации фермеров. Есть целенаправленные сельскохозяйственные сообщества, многие из которых успешно действуют в экономическом и гуманистическом плане, а также много форм сообществ городских жителей. Спонтанная форма образования целенаправленных групп глубоко коренится в американской традиции. Нет недостатка в примерах и фактах, которые могли бы оказаться полезными в построении описанного движения.

Это движение воспринимается как важный элемент в преобразовании общества, что, возможно, позволит индивиду найти пути для непосредственного участия и деятельности и даст ответ на его вопрос: что я могу сделать? Оно позволит индивиду выступить из своей хронической изоляции.

Мы находимся в самой середине кризиса современного человека. У нас осталось очень мало времени. Если сегодня мы не начнем, то, возможно, потом будет уже слишком поздно. Но есть надежда — есть реальная возможность, что человек вновь заявит о себе, что он сможет превратить технологическое общество в гуманистическое. «Нам не по силам завершить эту задачу, но у нас нет права уклониться от ее решения»¹.

¹ Мишна.

Мировые перспективы

Человек находится в процессе развития нового сознания, которое, вопреки очевидной духовной и моральной обособленности, может со временем поднять человеческую расу за пределы страха, невежества и изолированности, которые сегодня его окружают. *Мировые перспективы* посвящены этому начавшемуся периоду сознания, концепции человека, рожденного из универса, постигаемого через свежее видение действительности.

Человек вошел в новую эру эволюционной истории, а главное следствие этого — быстрое изменение. Он борется за фундаментальные перемены, поскольку вовлечен в эволюционный процесс. Ему сегодня приходится оценивать этот факт, прилагая всю мудрость, чтобы направлять этот процесс к его осуществлению. Человек, применяя свое понимание физического мира к практическим целям, повышает свои внутренние способности, и ему необходима коммуникация, отвечающая его способности мыслить и творить. В результате борьбы с препятствиями, создаваемыми окружающей средой, он замещает целенаправленный эволюционный процесс медленной, но эффективной биологической эволюцией, которая продуцирует современного человека через мутацию и естественный отбор. Путем интеллектуальной интервенции в эволюционный процесс человек в большой мере увеличил и расширил диапазон своих

* Заключительный раздел книги написан женой Э. Фромма Рут Нанда Аншен.

возможностей. Но неизменным остается факт, что этот процесс опасен и чреват ошибками, т. к. угрожает выбором пути, ведущим к пустоте ума и сердца, моральной апатии и интеллектуальной инерции, даже производством социальных динозавров, не годящихся для жизни в развивающемся мире.

К участию в нашей серии приглашены только духовные и интеллектуальные лидеры нашей эпохи, имеющие право авторства на такое расширение человеческих горизонтов: те, кто знает истину, что за разделенностью между людьми существует первичная объединяющая сила, так что мы все вместе связаны общей человечностью, которая более фундаментальна, чем любой догматический союз. Те, кто признает, что центробежную силу, разбросавшую и атомизировавшую человечество, нужно заменить интегрирующей структурой и процессом, способным дать существованию смысл и цель. Те, кто понимает, что наука, не сдерживаемая собственной методологией, наказывает и усмиряет, ввергая человека в сферу непредсказуемых последствий, которые еще и представить трудно, но которые будут результатом этого.

Эта серия предполагает указать на действительность, только один аспект которой открыт научной теорией. Приверженность этой действительности придает универсальную направленность самой оригинальной и исключительной мысли. Искренне признавая это, мы возвратим науку в большую семью человеческих чаяний, которые, как надеется человек, позволят ему почувствовать себя частью мирового сообщества как думающее и чувствующее существо. Наша проблема — раскрыть принцип разделения и установить связь, достаточно ясную для того, чтобы оправдать и очистить научное, философское и всякое другое знание, как дискурсивное, так и интуитивное, в их взаимодействии. Кризис в сознании делается отчетливее через кризис в науке. Это новое осознание.

Каждый том предоставляет читателю мысль и кредо автора и указывает на путь, которым религия, философия, искусство, наука, экономика, политика и история могут стать видом человеческой деятельности, которая даст наиболее полно и точно выразить их разнообразие, возможности, сложность и затруднения. Таким образом, *Мировые перспективы* берут на себя труд определить экуменическую власть разума и сердца, которая награждает человека таинственным величием в пересоздании своей жизни.

Эта серия предназначена для пересмотра всех тех сторон человеческих усилий, от которых, по уверению специалистов, он смог бы легко отказаться. В ней есть попытка показать структурное родство между субъектом и объектом, взаимоприсутствие одного в другом. В ней интерпретируются настоящие и прошлые события, вторгавшиеся в человеческую жизнь в течение веков, и предугадывается, чего еще может достичь человек, когда им движет непреклонная внутренняя необходимость. Ее цель — предложить новый взгляд на мировое и человеческое развитие, при этом не нарушая соотношения между универсальностью и индивидуальностью, динамикой и устойчивой формой, свободой и судьбой. Каждый из авторов с гораздо большим пониманием осознает, что дух и природа неразделимы и неразрывны; что интуиция и разум должны вновь вернуть себе важность как средства восприятия и совмещения внутренней сущности с внешней действительностью.

Мировые перспективы предпринимают попытку показать, что понятие целостности, единства организма выше и конкретнее, чем понятие материи и энергии. Таким образом, в этой серии придается большое значение жизни, биологии не в том виде, как в лабораторной пробирке, а в том, какие эксперименты ставит сама жизнь внутри организма. Ведь принцип жизни состоит в напряжении, связывающем дух с областью материи, объединенными симбиотически. Элемент жизни главенствует в самой ткани природы, превращая жизнь, биологию в трансэмпирическую науку. Законы жизни имеют начало за пределами их простых физических проявлений и заставляют нас считаться с их духовным источником. Действительно, расширение концептуальных рамок служило не только восстановлению порядка внутри соответствующей отрасли знания, но также обнаружению аналогий в экспериментах отдельных областей познания и предлагало возможность все более всеохватного объективного предоставления о смысле жизни.

Знание, как показано в этих книгах, более не состоит в манипулировании понятиями человека и природы как оппозиционными силами и не в сведении данных к статистическому порядку, оно становится средством освобождения человечества от разрушительной силы страха, указывая путь к осуществлению цели по реабилитации человеческой воли и возрождению веры и доверия к человеческой личности. Опубликованные в этой серии работы наводят

нас на открытие, что воззвания к образам, системам и властям становятся слабее, но при этом растет желание как на Востоке, так и на Западе снова обрести достоинство, целостность и самореализацию, которые становятся неотъемлемыми правами человека, теперь имеющего возможность проводить изменения, стремясь к осознанной цели в свете рационального опыта.

Труды этой серии должны показать, что только в обществе, где есть уверенность в осуществлении проблем науки, ее открытия могут быть стартом больших изменений в человеческой культуре, происходящих таким образом, что они смогут углубить и не нарушить чувство универсального человеческого сообщества. Различие между дисциплинами, их эпистемологическая исключительность, разнообразие исторических опытов, различия в традициях, культурах, языках, искусствах должны быть защищены и сохранены. Но вместе с этим взаимосвязь и единство целого должны быть признаны.

Авторы *Мировых перспектив*, конечно, уверены, что окончательные ответы на надежды и страхи, распространенные в современном обществе, покоятся на моральных качествах человека, на мудрости и ответственности тех, кто содействует курсу развития. Но моральные решения не могут освободить нас от внутренней взаимосвязи объективных элементов, предлагаемых и ограничиваемых принятым выбором. Понимание, что за издание перед нами, хотя и не достаточное условие, но все же необходимая предваряющая акция, определяющая направление к конструктивным решениям.

Здесь также исследовались жизненно важные вопросы, имеющие отношение к проблемам межнационального понимания, к проблемам, связанным с предрассудками и вытекающими из этого напряженностями и антагонизмами. Растущее понимание и ответственность в наш век указывают на новую действительность, когда индивид и совокупность личностей дополняют друг друга и создают целостность; на то, чем пленяет тоталитаризм как левых, так и правых, — универсальной смесью желания захватить авторитетом истины все человечество. Человечество наконец может довериться не пролетарскому авторитаризму, не секуляризованному гуманизму, которые оба предали духовное качество истории, а сакраментальному братству и единству знания. Это новое сознание создало возможность расширить человеческие горизонты за все преграды,

и революция в человеческом мышлении сравнима с главным положением Древних греков о суверенитете разума, с лучезарным светом моральной истины, сформулированной библейскими пророками; с аналогом фундаментальных постулатов христианства; с началом новой научной эры, науки о движущихся силах, экспериментальное основание которой заложил Галилей в эпоху Ренессанса.

Важным стремлением серии стало переосмысление противоречивых значений и определений, даваемых сегодня таким понятиям, как «демократия», «свобода», «справедливость», «любовь», «мир», «братство» и Бог. Цель таких исследований — прояснить путь к созданию истинной *мировой* истории не через понятия нации, или расы, или культуры, а в понятиях связи человека с Богом, с самим собой, со своими собратьями и со вселенной, которые выходят далеко за пределы собственных интересов. Итак, смысл нашего века состоит во внимании к надеждам и мечтаниям человека, что ведет к более глубокому пониманию основных ценностей всех людей.

Мировые перспективы ставят перед собой задачу проникновения в суть человека, которого не только определяет история, но который и сам определяет историю. История может быть понятна не только как имеющая отношение к жизни человека на планете, но и как включающая в себя космические влияния, проникающие в наш человеческий мир. Это поколение открыло, что история не согласуется с социальным оптимизмом современной цивилизации и что организация человеческих сообществ и установление свободы и мира являются не только интеллектуальными достижениями, но также духовными и моральными, нуждающимися в заботе человеческой личности, в «непосредственной целостности чувства и мысли» и представляющими собой бесконечный вызов человеку, рождаясь из первичного хаоса бессмысленности и страдания, чтобы вновь обновлять и восстанавливать полноту его жизни.

Сама справедливость, находясь «в состоянии странника и распятости на кресте», сейчас медленно освобождается от плена социальных и политических демонологий как на Востоке, так и на Западе и начинает отвечать на свои собственные замыслы. Современные революционные движения, бросившие вызов сакральным институтам общества, заменяющим социальную несправедливость во имя социальной справедливости — предмет анализа и переоценки в данной книге.

В этом случае у нас нет другого выбора, кроме как предположить, что *не-свободу*, на фоне которой измеряется свобода, нужно воспринимать в сравнении, а именно — как истину ночного видения, которую сумерки нашего времени немного рассеивают, означая продвижение человеческих субъективных представлений. Так два источника человеческого сознания нераздельны не потому, что они мертвы, а потому, что они живы и взаимодополняемы — через «принцип взаимодополняемости» Нильс Бор пытался объединить квант и волну, то, из чего состоит сама ткань излучаемой жизнью энергии.

Сегодня у человечества существует сила, противоположная пустоте и опасности количественного увеличения анонимной массовой культуры; новое, если иногда и незначительное духовное совпадение человека с миром станет священной для каждой человеческой личности основой множественности культур. Все более растет уверенность, что равенство нельзя оценивать в системе чисел, но оно соразмерно и аналогично реальности. Когда равенство приравнено к взаимозаменяемости, уничтожается не индивидуальность, а человеческая личность.

Мы стоим на пороге такого мира, где человеческая жизнь устремлена вперед, к утверждению новых форм. Разделение человека и природы, времени и пространства, свободы и безопасности признано ложным, и теперь мы стоим перед лицом нового взгляда на человека, его органического единства и истории, богатства и разнообразия свойств, до сих пор беспрецедентных по величию. *Мировые перспективы* стремятся помочь возрождению надежды в обществе и гордости за решение человека относительно того, какой должна быть его судьба, связывая накопленную человеческую мудрость с новой реальностью нашего века.

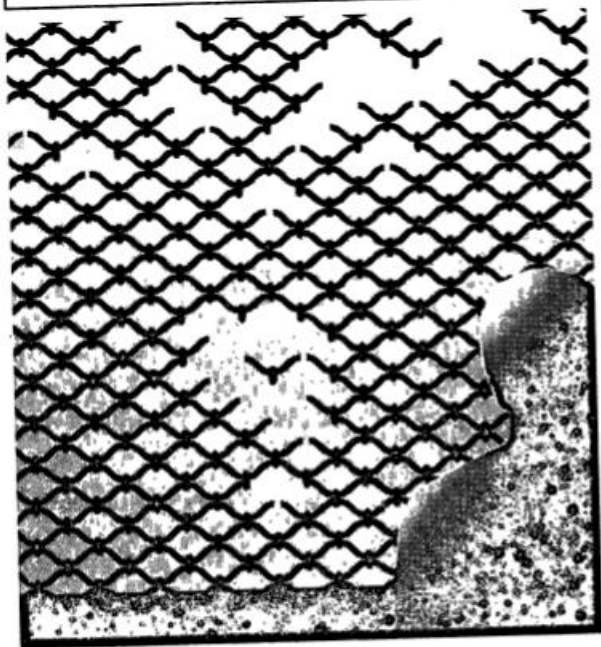
Мировые перспективы вынуждены признать, что всем большим изменениям предшествуют чрезвычайная интеллектуальная переоценка ценностей и реорганизация. Наши авторы знают, что греха *гордыни* можно избежать, показывая, что сам творческий процесс не есть свободная деятельность, если под свободой мы понимаем произвольный или не связанный с космосом закон. Творческий процесс в человеческой памяти развивается как естественный процесс и основные законы неорганической сферы могут быть не чем иным, как разнообразными выражениями универсального формообразующего процесса. Таким образом, *Мировые перспективы* надеются

показать, что хотя сегодняшний апокалипсический период — чрезвычайно напряженное время, все же наблюдается исключительно интенсивное движение к компенсирующему единству, которое отвергает насилие моральной власти, действующей во вселенной, от которой в конечном счете должно зависеть все человечество. Таким образом, мы приходим к пониманию, что существует внутренняя независимость духовного и умственного роста, который хотя и обусловлен обстоятельствами, никогда им не подчиняется. Великое изобилие человеческого знания может быть соотнесено с человеческим естеством, будучи созвучным широкому и глубокому диапазону человеческой мысли и человеческого опыта.

Несмотря на то что власть людей конечна, несмотря на непримиримость националистов, бесприютность сильных страстей, порожденных узостью научного мироздания, вопреки смятению и переворотам настоящего, из трансформаций этого динамического периода разворачивается мировое сознание и *Мировые перспективы* ставят перед собой цель помочь убыстрить «равнодушное сердце обтекаемой истины» и показать значительные элементы нашего века, выступающие из корпуса той бесконечности творческого процесса, который восстанавливает человека для человечества путем углубления и усиления его общения со вселенной.

ИЗБАВЛЕНИЕ ОТ ИЛЛЮЗИЙ

Сопоставление взглядов
Маркса и Фрейда



Требование отказа от иллюзий о своем положении есть требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях.

Критика оторвала воображаемых гребцов от цепи не для того, чтобы люди носили цепи без фантазии или утешения, но чтобы он избавился от цепей и выбрал живой цветок.

Карл Маркс

Люди не могут вечно оставаться детьми; они должны, в конце концов, вступить во «враждебную жизнь». Мы можем назвать это «обучением реальности».

Нет, наша наука вовсе не иллюзия. Но иллюзией было бы предполагать, что то, что не может нам дать наука, мы можем добыть в другом месте.

Где есть Ид, должно быть и Эго.

Зигмунд Фрейд

Глава первая

Несколько предварительных заметок

Нелегко ответить на вопрос, почему человеком овладевает интерес к какой-либо области знаний, предназначенной занять важное место в его жизни. Возможно, он родился с задатками, побуждающими его к определенному поприщу, или сыграло свою роль влияние известных учителей, или современных идей, или личного опыта, который вывел его на дальнейший путь интересных ему занятий — кто знает, какой из этих факторов определил ход его жизни? Действительно, если вам хотелось бы узнать относительное влияние всех этих факторов, нет ничего проще, чем обратиться к подробной исторической автобиографии и таким образом попытаться ответить на вопросы.

Поскольку цель данной книги отнюдь не исторический очерк, а интеллектуальная автобиография, я постараюсь отыскать несколько примеров из моей юности, которые позднее вызвали мой интерес к теориям Фрейда и Маркса и к связи между ними.

Если мне хочется понять, как смысл человеческих поступков приобретает первостепенный интерес для меня, единственного ребенка в семье с беспокойным и упрямым отцом и склонной к депрессии матерью, вполне достаточно появление интереса к странным и таинственным причинам, вызывающим человеческие реакции. Так, я живо вспоминаю один случай (мне, вероятно, было лет двенадцать), заставивший меня задуматься о том, что подготовило мой интерес к Фрейду, обнаружившийся только десять лет спустя.

Вот этот случай: я знал молодую женщину, она была другом нашей семьи. Наверное, ей было лет двадцать пять; она была красива, привлекательна и к тому же была художницей, первой художницей, которую я когда-либо знал. Я вспоминаю, что слышал о ее помолвке, но затем помолвка была расторгнута; я помню, что она была почти постоянно в компании своего овдовевшего отца. Я помнил его старым, неинтересным, непривлекательно выглядывшим мужчиной, или это мне так казалось (может быть, мое суждение было отчасти вызвано ревностью). Однажды я услышал ужасную новость: умер ее отец, и сразу после этого она покончила с собой и оставила завещание, в котором было оговорено в качестве основного условия похоронить ее вместе с отцом.

Я никогда не слышал об Эдиповом комплексе или о кровосмешении между дочерью и отцом. Я был совершенно пленен этой молодой женщиной, испытывал отвращение к ее непривлекательному отцу; никогда прежде я не мог предположить, что кто-то может совершить самоубийство. Я был поражен мыслью: «Как это возможно?», как могло случиться, что красивая, молодая женщина влюбилась в своего отца, что она предпочла умереть с ним, вместо того чтобы радоваться жизни и искусству?

Конечно, я не знал ответа, но все время думал: «Как это возможно?» И когда я познакомился с теориями Фрейда, они мне показались ответом на этот приведший меня в замешательство и напугавший меня случай в то время, когда я был подростком.

Мой интерес к идеям Маркса имеет совершенно другую основу. Я воспитывался в еврейской религиозной семье, и тексты Ветхого Завета трогали меня и подбадривали больше, чем что-либо еще, с чем я сталкивался. Не все из них в одинаковой степени; мне не нравилась и даже была нелюбимой история покорения Ханаана иудеями, не принимал я истории о Мардохее или Эсфири; не оценил — в то время — «Песнь песней». Но история о неповиновении Адама и Евы, об обращении Авраама к Богу с мольбой о спасении жителей Содома и Гоморры, о миссии Ионы в Ниневию и многие другие части Библии производили на меня глубокое впечатление. Но более всего я был захвачен пророчествами Исайи, Амоса, Осии; не столько их предостережениями и предсказаниями бед, сколько их обещанием «конца дней», когда народы «перекуют мечи свои на орала, и копыя свои — на серпы; не поднимет народ на народ меча,

и не будет более учиться воевать»; и тогда «земля будет наполнена ведением Господа, как волны наполняют море». Видение мира и гармонии между всеми народами сильно меня потрясло в мои лет двенадцать—тринадцать. Вероятно, непосредственной причиной для этого обращения к идее мира и интернационализма была та ситуация, в которой я оказался: еврейский мальчик, воспитанный в христианской среде, переживающий некоторые эпизоды антисемитизма, но самое главное — ощущение чужеродности и клановости с той и с другой стороны. Я ненавидел больше всего, наверное, клановость, потому что меня переполняло огромное желание переступить эмоциональную изолированность одинокого, домашнего мальчика. Что могло быть прекраснее для меня, чем пророческое видение всеобщего братства и мира?

Возможно, все эти личные переживания не влияли бы на меня так глубоко долгое время, если бы не событие, определившее более чем что-либо еще мое развитие: Первая мировая война. Когда война началась летом 1914 г., я был четырнадцатилетним подростком, для которого увлечение войной, празднование побед, трагическая смерть солдат, о которой я узнавал, были моим главным жизненным опытом. Я не интересовался проблемой войны как таковой; меня не потрясала ее бесчеловечная жестокость. Но скоро все изменилось. Помогли мне несколько случаев с моими учителями. Учитель латинского языка, который на уроках в течение двух лет до войны провозглашал в качестве своего излюбленного афоризм «*Si vis pacem, para bellum*» («Если хочешь мира, готовься к войне»), выразил восхищение разразившейся войной. Я понял, что его пресловутое желание мира не могло быть истинным. Возможно ли, чтобы человек, который всегда, казалось бы, так беспокоился о сохранении мира, радовался войне? С этих пор я обнаружил, как трудно поверить в принцип, что вооружение сохраняет мир, даже когда его выдвигают люди, наделенные большей доброй волей и честностью, чем мой учитель латинского языка.

Я также был поражен истерией ненависти, направленной против Англии, которая в те годы охватила всю Германию. Вдруг англичане оказались негодными наемными солдатами, злыми и бессовестными, стремящимися уничтожить наших невинных и слишком доверчивых немецких героев. В этой национальной истерии одно главное событие врезалось в мою память. В нашем английском классе мы

получили задание выучить наизусть английский государственный гимн. Это задание было дано нам до летних каникул, когда еще был мир. Когда занятия были возобновлены, мы, мальчики, отчасти по злобе, отчасти потому, что мы были заражены настроением «ненависти к Англии», сказали учителю, что мы отказываемся учить государственный гимн Англии, так как теперь она наш злейший враг. Я до сих пор вижу, как стоял перед классом учитель, отвечая на наши отказы иронической улыбкой, и говорил спокойно: «Не обманывайте себя, Англия давно не проигрывала войн!» Это был голос здравого смысла и знания реальности среди безумной ненависти — и это был голос уважаемого учителя! Даже одно это высказывание и невозмутимая и спокойная форма его произнесения стали для меня откровением. Оно прорвалось сквозь безумный образчик ненависти и национального самовосхваления, заставило меня сомневаться и подумать: «Как это возможно?»

Я стал старше, и мои сомнения возросли. Кое-кто из моих дядей и двоюродных братьев, а также старших школьных товарищей были убиты на войне; победа, предсказанная генералами, оказалась ошибочной, и скоро я научился понимать двойной смысл «стратегических отступлений» и «победоносной защиты». И произошло кое-что еще. Немецкая пресса с самого начала описывала войну как навязанную немецкому народу завистливыми соседями, которые хотели задушить Германию и избавиться от успешного соперника. Война преподносилась как борьба за свободу; разве Германия не боролась против высшего воплощения угнетения — русского царя?

По временам это звучало убедительно, особенно до тех пор, пока не было слышно голосов возражения, но моя вера в эти утверждения начала подвергаться сомнениям. Во-первых, налицо был факт увеличения числа социалистически настроенных депутатов, голосовавших против военного бюджета в рейхстаге, критически высказывавшихся против официальной позиции немецкого правительства. Циркулировал памфлет, первоначально называвшийся «Я обвиняю», в котором обсуждался вопрос о том, кто виноват в войне, насколько я помню, в основном с позиции западных союзников. В нем говорилось, что имперское правительство ни в коем случае не было невинной жертвой нападения, вместе с австро-венгерским правительством оно в значительной степени ответственно за войну.

Война продолжалась. Окопы тянулись от швейцарской границы до Северного моря. Из разговоров с солдатами выяснялось

их положение: из окопов и блиндажей, под сплошным артиллерийским огнем вражеских войск они снова и снова пытались атаковать, но им это не удавалось. Год за годом здоровые мужчины без различия национальностей, живущие как звери в клетках, убивали друг друга с помощью винтовок, ручных гранат, автоматов, штыков; кровопролитие продолжалось, сопровождаемое лживыми обещаниями скорой победы, фальшивыми заявлениями о своей невинности, обвинениями в адрес дьявольского врага, ложными предложениями мира и лицемерными декларациями условий этого мира.

Чем дольше это длилось, чем более я превращался из мальчика в мужчину, тем более остро вставал вопрос: «Как это возможно?» Как возможно, что миллионы мужчин продолжают оставаться в окопах, убивать других мужчин и сами быть убитыми и таким образом причинять глубокую боль родителям, женам, друзьям? За что они сражаются? Как возможно, что обе стороны верят в то, что они сражаются за мир и свободу? Как стало возможным, что война вспыхнула, когда каждый утверждал, что он не хочет войны? Как возможно, что война продолжается, когда обе стороны утверждают, что они желают не победы, а лишь хотят сохранить свои национальные владения и целостность своих границ? Если, как показали события, обе стороны хотели завоеваний и известности своих политических и военных лидеров, то как оказалось возможным, что миллионы людей с обеих сторон позволили себя убивать ради каких-то территорий и тщеславия отдельных лидеров? Является ли война результатом бессмысленного случая, или она есть результат определенных социальных и политических событий, следствие собственных законов, которые можно понять — и даже предвидеть, — если кто-то знает природу этих законов?

Когда война окончилась в 1918 г., я был глубоко обеспокоенным молодым человеком, которого мучил вопрос: почему возможна война; я желал понять иррациональность человеческого массового поведения; страстно желал мира и понимания между народами. Более того, я абсолютно не доверял официальным идеологиям и декларациям и был переполнен убеждениями, что «каждый должен во всем сомневаться».

Я старался показать, какие события, происшедшие в моей юности, создали условия для моего страстного интереса к учениям Фрейда и Маркса. Меня глубоко волновали вопросы индивидуаль-

ных и социальных феноменов, и я стремился найти ответы на эти вопросы. Я нашел ответы в системах и Маркса, и Фрейда. Но я также был увлечен анализом различий между этими двумя системами и желанием разрешить эти противоречия. В конечном счете, чем старше я становился и чем больше учился, тем более сомневался в истинности некоторых предположений внутри этих систем. Мой основной интерес был четко обозначен. Я хотел понять законы, которые управляют жизнью отдельного человека, и законы общества, т. е. человека в его социальном существовании. Я пытался увидеть конечную истину фрейдовских концепций, в то же время предполагая, что они нуждаются в пересмотре. Я попытался сделать то же самое с теорией Маркса и, наконец, добиться синтеза, который должен был стать следствием понимания и критики обоих мыслителей. Теоретические размышления не были единственным способом реализации этой попытки. Не то чтобы я придавал мало значения чистым размышлениям (это зависит от того, кто размышляет); но я верю в наиболее высокую ценность смешения эмпирического наблюдения с размышлением (многие трудности современной социальной науки объясняются тем, что она часто содержит данные эмпирических наблюдений без их обдумывания). Я всегда старался давать своей мысли в руководство наблюдения за фактами и проверял ими свои теории на достоверность.

Что касается моих психологических теорий, то у меня был отличный наблюдательный пост. Более тридцати пяти лет я был практикующим психоаналитиком. Я ежеминутно изучал поведение, свободные ассоциации и мечты людей, которых я подвергал психоанализу. Нет ни единого теоретического заключения о человеческой психике ни в этой, ни в других моих работах, которые не основывались бы на критическом наблюдении за поведением человека, проводимом в ходе психологической практики. Что касается моего изучения социального поведения, то здесь я был менее активным, чем в области психоанализа. Если я страстно интересовался политикой в возрасте одиннадцати—двенадцати лет (когда я беседовал о политике с одним социалистом, работавшим в бизнесе моего отца) и до сих пор интересуюсь, то я также знал, что я по характеру не пригоден к политической активности. Я не принимал участия ни в каких политических акциях вплоть до недавнего времени, когда я вступил в американскую социалистическую партию и стал актив-

ным участником движения за мир. Я сделал это не потому, что изменил мнение о своих способностях, а потому что я чувствовал, что мой долг не оставаться пассивным в мире, который, кажется, движется к выбранной им самим катастрофе. Я спешу добавить, что в этом поступке было нечто большее, чем чувство долга. Чем более безрассудным и бесчеловечным становился наш мир, тем более люди ощущали потребность быть вместе, работать вместе с теми мужчинами и женщинами, которые разделяют общечеловеческое беспокойство. Я, конечно, почувствовал эту потребность благодаря тем людям, которые помогли мне и поддержали меня, и рад судьбе, что она позволила мне работать с ними. Но даже в мыслях я не был активным участником в политике, и мои социологические идеи основывались исключительно на книгах. Действительно, без Маркса и (в меньшей мере) без других исследователей в области социологии моя мысль лишилась бы самого важного стимула. Но исторический период, в течение которого я жил, стал социальной лабораторией, которая не имела недостатка в событиях. Первая мировая война, немецкая и русская революции, победа фашизма в Италии и медленно приближающаяся победа нацизма в Германии, увядание и перерождение русской революции, гражданская война в Испании, Вторая мировая война и гонка вооружений — все это представляло собой область эмпирического наблюдения, позволившего создавать гипотезы и проверять их истинность или отклонять их. Будучи страстно заинтересован в понимании политических событий и всегда сознавая, что по своему характеру я не могу быть их активным участником, я был в какой-то степени объективным, хотя никогда не был беспристрастным, а некоторые политики уверяют, что беспристрастие — самое главное качество объективности.

Таким образом, я попытался дать возможность читателю разделить со мной некоторые мои переживания и мысли, которые сделали меня в двадцать лет очень восприимчивым к идеям Фрейда и Маркса. На последующих страницах я хотел бы отойти от обсуждения моего личного развития и поговорить об идеях и теоретических концепциях Фрейда и Маркса, о различиях между ними и о моих собственных обобщениях, которые начинались с попытки понять и разрешить противоречия между ними.

Однако существует необходимость сделать еще одно замечание до того, как я приступлю к обсуждению систем Маркса и Фрейда.

Вместе с Эйнштейном Маркс и Фрейд были архитекторами современной эпохи. Все трое были пропитаны убежденностью в фундаментальной упорядоченности реальности, основные положения которой просматриваются в трудах о природе, где человек — часть природы, где секреты не просто были открыты, а исследованы на образцах и конструкциях. По этой причине их труды, уникальные в своем роде, имеют характер наивысшего искусства, так же, как наука — наивысшее выражение человеческого желания все понять — выражение потребности в познании. Однако моя цель в этой книге — только Маркс и Фрейд. Употребляя их имена вместе, я не хочу создать впечатления, что рассматриваю их как двух людей, равных по положению и их историческому значению. Я хотел бы пояснить в самом начале, что это не так. Маркс — это фигура мирового исторического значения, с которым Фрейд вряд ли может быть сопоставим по масштабу, и об этом едва ли нужно говорить. Если даже кто-то, так же как я, глубоко сожалеет о том факте, что искаженный и упрощенный «марксизм» проповедуется почти в одной трети мира, то этот факт не умаляет уникальности исторического значения Маркса. Маркс — мыслитель более глубокий и гораздо более масштабный, чем Фрейд. Маркс связал духовное наследие гуманизма Просвещения и немецкого идеализма с реальностью экономических и социальных фактов и таким образом заложил основы новой науки о человеке и обществе, которая, являясь эмпирической, в то же время пропитана духом западной гуманистической традиции. Несмотря на то что этот дух гуманизма отвержен и искажен большинством систем, которые заверяют, что будто бы говорят от имени Маркса, я полагаю (как я постараюсь разъяснить в этой книге), что ренессанс западного гуманизма вернет Маркса на его выдающееся место в истории человеческой мысли. Но даже когда все сказано, было бы наивным не обращать внимания на важность трудов Фрейда только потому, что он не достиг вершин Маркса. Он является основоположником истинно научной психологии, его открытие бессознательных процессов и динамической природы черт характера стало уникальным вкладом в науку о человеке, изменившей картину человечества на все грядущие времена.

Глава вторая

Общее основание

До начала подробного обсуждения марксистской и фрейдовской теорий я бы хотел кратко описать основные предпосылки того общего, что есть у обоих мыслителей, общую почву, какой она была, на которой возросла их мысль.

Эти основные идеи могут быть лучше всего выражены в трех коротких утверждениях, два из них латинские, одно христианское. Эти утверждения такие: 1. *De omnibus es dubitandum* (Из всех один должен сомневаться); 2. Из Теренция: *Nihil humani a mi alienum esse puto* (Ничто человеческое мне не чуждо)¹. 3. Истина делает свободным.

Первый афоризм выражает то, что может быть названо «критическим настроением». Это настроение характерно для современной науки. Но в то время как в естественных науках сомнение относится главным образом к очевидности, касающейся чувств, доказательств, основанных на слухах и традиционных мнениях, в философии Маркса и Фрейда сомнение относится к мыслям человека о самом себе и о других. Как я постараюсь показать подробнее в главе о сознании, Маркс полагал, что большинство из того, что мы думаем о себе и о других, абсолютная иллюзия, «идеология». Он верил, что наши индивидуальные мысли возникают из суммы

¹ Эти два утверждения упоминались Марксом как самые любимые афоризмы. См.: *Fromm E. Marx's Concept of Man*. N.-Y. Frederick Ungar Publishing Co., Inc., 1961.

идей, созданных общественным развитием, что они определяют структуру и способ функционирования общества. Настороженное, скептическое, сомневающееся отношение ко всем идеологиям, идеям и идеалам характерно для Маркса. Он всегда подозревал в них маскировку экономических, социальных интересов, его скептицизм был таким сильным, что он едва ли даже мог использовать такие слова, как «свобода», «истина», «справедливость», именно из-за того, что они употреблялись неправильно, а не потому что свобода, справедливость, истина не были высшей ценностью для него.

Фрейд мыслил в том же критическом духе. Весь его психоаналитический метод мог бы быть описан как «искусство сомнения». Находясь под впечатлением экспериментов с гипнозом, которые показывали, насколько человек в состоянии транса может верить в реальность того, что нереально, он открыл, что большинство идей индивидов, которые не находятся в трансе, так же не соответствуют действительности и что, с другой стороны, многое из того, что реально, не осознается. Маркс полагал, что основной реальностью должна быть социально-экономическая структура общества, в то время как Фрейд считал, что ею является либидная организация индивида. Однако они оба нисколько не доверяли шаблонам и штампам, идеям, целесообразности идеологий, которые заполняют мысли людей и которые создают основу для их ошибочного понимания реальности.

Этот скептицизм, касающийся «общего мнения», несомненно, был связан с верой в освободительную силу истины. Маркс хотел освободить человека от оков зависимости, от отчуждения, от рабского служения экономике. Каким был его метод? Не сила, как многие считали. Он хотел завоевать умы большинства людей. В то же время, согласно Марксу, силу можно применять, если меньшинству придется противостоять силе большинства, но главным вопросом для Маркса был не механизм получения власти в государстве, а завоевание умов людей. В своей «пропаганде» Маркс и его легитимные преемники использовали метод, противоположный тому, какой использовался всеми другими политиками — буржуазного, фашистского или коммунистического толка. Он хотел влиять не посредством демагогии, убеждая полугипнотическими заявлениями, подкрепленными боязнью террора, а апеллируя к чувству

реальности, правде. Основание, на котором базируется «орудие правды» Маркса, является таким же, как у Фрейда: человек живет иллюзиями, потому что эти иллюзии помогают ему вынести страдания реальной жизни. Если он сможет понять, что такое иллюзии, для чего они существуют, т. е. если он сможет очнуться от своего полусонного состояния, тогда он может прийти в чувство, осознать присущие ему силы и власть и изменить реальность таким образом, что иллюзии ему больше не будут нужны. «Ложное сознание», или, иначе говоря, искаженная картина реальности, ослабляет человека. Вступление в контакт с реальностью, представление ее адекватной картины делает его сильным. Следовательно, Маркс полагал, что его самое важное орудие — правда, указание на реальность за пределами иллюзий и идеологий, которые скрывают ее. В этом состоит причина уникальности марксовской пропаганды: это эмоциональный призыв к определенным политическим целям, соединенный с научным анализом социальных и исторических явлений. Наиболее известный пример этого соединения — это, конечно же, «Коммунистический манифест». Он содержит в краткой форме блестящий и ясный анализ истории, влияния экономических факторов, классовых отношений. И в то же время он является политическим памфлетом, заканчивающимся пылким эмоциональным призывом к рабочему классу. Тот факт, что политический лидер должен быть одновременно социальным ученым и писателем, был доказан не только Марксом, Энгельсом, Бебелем, Жоресом, Розой Люксембург, Лениным, но и многими другими лидерами социалистического движения, которые были писателями и учеными социальной науки и политики. (Даже Сталин, человек с небольшим литературным и научным талантом, был вынужден писать книги или иметь кого-то, кто бы их писал за него, для того чтобы доказать, что он является законным преемником как Маркса, так и Ленина.) Однако фактически при Сталине этот элемент социализма был полностью изменен. Как только советская система перестала быть главным предметом научного анализа, советские ученые-обществоведы превратились в апологетов своей системы и выполняли научную функцию лишь в технических вопросах, связанных с производством, распределением, организацией и т. д.

В то время как для Маркса истина была средством, стимулирующим социальные изменения, для Фрейда она была средством,

вызывавшим изменения в индивиде; *осознание* было основным средством в терапии Фрейда. Как обнаружил Фрейд, если пациент может проникнуть в вымышленную суть его осознаваемых идей, если он может понять реальность, стоящую за этими идеями, если он может сделать неосознанное осознанным, то он найдет в себе силы избавиться от иррациональности своих представлений и изменить себя. Цель Фрейда — «где есть ИД, там должно быть эго» — может быть осуществлена только через усилие разума проникнуть в вымысел и оказаться на уровне осознанной реальности. Именно эта функция разума и истина обеспечивают психоаналитической терапии ее уникальный характер среди всех форм терапии. Каждый анализ больного — это новое и оригинальное рискованное предприятие в исследовании. Конечно, существующие общие теории и принципы могут использоваться, но все же нет эталона «формулы», которые могли бы применяться к индивидуальному больному или могли бы помочь ему, если бы они применялись. Так же как для Маркса политический лидер должен быть ученым-обществоведом, так и для Фрейда терапевт должен быть ученым, способным проводить исследования. Для обоих истина — это основное условие изменения, ответственное обществу и индивиду; осознание есть ключ к социальной и индивидуальной терапии.

Утверждение Маркса: отказ от иллюзий условий существования есть требование отказаться от условий, в которых необходимы иллюзии» — также могло бы принадлежать Фрейду. Оба хотели освободить человека от оков иллюзий, чтобы предоставить ему возможность опомниться и действовать как свободный человек.

Третьим основным элементом, общим для обеих систем, является их гуманизм. Гуманизм в том смысле, что каждый человек является представителем всего человечества; отсюда и нет ничего человеческого, что могло бы быть ему чуждо. Маркс укоренен в этой традиции, лучшие представители которой Вольтер, Лессинг, Гердер, Гегель и Гёте. Гуманизм Фрейда выразился прежде всего в его концепции бессознательного. Он допускал, что все люди имеют одни и те же бессознательные влечения и, чтобы понять друг друга, они рискуют погрузиться в глубь бессознательного мира. Он мог исследовать бессознательные фантазии своего пациента, не испытывая ни возмущения, ни осуждения и ни даже удивления. «Материал, из которого сделаны сны», а также целый мир бессозна-

тельного стали предметом исследования именно потому, что Фрейд осознавал его глубоко человеческие и всеобщие качества.

Сомнение и власть истины и гуманизма являются руководящими и движущими принципами трудов Маркса и Фрейда. Однако эта вводная глава, которая касается общей основы, из которой обе идеи возникли, была бы неполной, если бы не имела дела по крайней мере с другой особенностью, общей для обеих систем: их динамического и диалектического подхода к реальности. Обсуждение этой темы становится все более важным, потому что в англосаксонских странах философия Гегеля была мертвым грузом в течение долгого времени, так что динамический подход Маркса и Фрейда не был сразу понят. Давайте начнем с нескольких примеров, как из области психологии, так и из области социологии.

Давайте предположим, что мужчина трижды был женат. Образец всегда был один и тот же. Он влюбился в миловидную девушку, женился на ней и, испытывая восторг, был счастлив в течение короткого времени. Потом он начал жаловаться, что его жена деспотична, что она ущемляет его свободу и т. д. После периода чередующихся ссор и примирений он влюбился в другую девушку — фактически она была очень похожа на его жену. Он развелся и женился по «большой любви» второй раз. Однако с незначительными изменениями произошло то же самое, он снова влюбился в девушку такого же типа, снова развелся и женился на своей третьей «большой любви». Но происходит тот же самый случай, и он влюбляется в четвертую девушку в уверенности, что на этот раз это преданная и настоящая любовь (забывая, что он был уверен в этом каждый раз в прошлом), и хочет жениться на ней. Что следовало бы сказать последней девушке, если бы она спросила у нас мнение о возможности счастливого брака с ним? Существуют несколько подходов к этой проблеме. Первый — чисто бихевиористский: метод этого подхода состоит в выводе о будущем поведении из поведения прошлого. Этот аргумент гласил бы: поскольку он оставил уже трех жен, то вполне вероятно, что он сделает это и в четвертый раз, поэтому слишком рискованно выходить за него замуж. В пользу этого эмпирического и здравого подхода можно сказать многое. Но мать девушки, пользуясь этим доводом, может обнаружить затруднение, прежде чем ответить на аргумент своей дочери. Этот аргумент заключается в том, что хотя совершенно ясно, что он поступал од-

ним и тем же образом трижды, из этого не следует, что он поступит так же и на этот раз. Этот контраргумент в пользу того, что он изменился — а кто скажет, что человек не может измениться? Другие женщины действительно не были им сильно любимы, а она, последняя женщина, подходит ему по духу. Нет убедительного доказательства, каким мать могла бы опровергнуть это рассуждение. Когда она увидела этого мужчину и заметила, что он очень увлечен ее дочерью и что он говорит с большой искренностью о своей любви, мать изменила свое мнение и склонилась на сторону дочери.

Доводы и матери, и дочери нединамичны. Они либо строят предположения, исходя из прошлых действий либо исходя из слов и поступков настоящего времени, но у них нет способа доказать, что их предположения не лучше, чем гадание.

Что представляет собой, в противовес первому, динамический подход? Существенный момент в этом подходе состоит в том, чтобы проникнуть сквозь поверхность прошлого или настоящего поведения и выявить *силы*, которые создали образец прошлого поведения. Если эти силы все еще существуют, то можно предположить, что четвертый брак не будет отличаться от предыдущих. Если, с другой стороны, были изменения в силах, лежащих в основе его поведения, то можно предположить нечто близкое другому результату, несмотря на прошлое поведение. О каких силах мы говорим здесь? В них нет ничего мистического, нет вымысла отвлеченных рассуждений. Они познаются эмпирически, если индивид изучает поведение человека должным образом. Мы можем предположить, например, что у мужчины не ослабела привязанность к его матери; что он очень нарциссическая личность, глубоко сомневающаяся в собственной мужественности; что он, выросший подросток, постоянно нуждающийся в восхищении и любви и поэтому, когда он знакомился с женщиной, которая отвечала на эти его желания, она ему скоро надоедала после того, как он ее покорял. Он нуждался в новых доказательствах своей привлекательности, и с этого момента он должен был искать другую женщину, которая могла бы вновь поддержать его уверенность в себе. В то же время он действительно зависел от женщин, боялся их; поэтому длительная близость заставляла его чувствовать себя заключенным в тюрьме, скованным узами семейной жизни. Силы, вступившие здесь в действие, — это его нарциссизм, его зависимость, его потребности, рожденные его

сомнением в себе, ведущие к тем поступкам, которые мы описали. Эти силы, как я сказал, ни в коем случае не результат отвлеченных рассуждений. Их можно проследить, анализируя сновидения, свободные ассоциации, фантазии, изучая выражение лица, жесты, манеру говорить и т. д. Однако часто они не очевидны, а должны быть обнаружены. Более того, они могут быть обнаружены только внутри теоретической системы, где они имеют место и значение. Еще более важно, что эти силы не только неосознанны как таковые, но и противоположны осознанной мысли увлеченного ею человека. Он искренне убежден в том, что полюбил девушку навсегда, что у него независимый характер, что он сильный, уверенный в себе. Обычно человек думает: если мужчина искренне чувствует, что он любит женщину, может ли кто-то предсказать, что он оставит ее через короткое время, исходя только из упоминания каких-то мифических комплексов вроде «привязанности к матери», «нарциссизма» и т. д.? Разве чьи-то глаза и уши не лучшие судьи, чем подобные дедукции?

Проблема марксистской социологии точно такая же. Пример будет лучшим введением в нее. Германия начала две войны, одну в 1914 и другую в 1939 г., в которых она почти добилась успеха в завоевании своих западных соседей и потерпела поражение от России. После первоначальных успехов Германия была разбита дважды в определенной степени благодаря участию Соединенных Штатов; экономике Германии был нанесен сильный ущерб, однако оба раза она быстро восстанавливалась и через пять—десять лет, прошедшие после войны, страна достигла экономической и военной мощи, подобной той, которой она обладала до войны. Прошло около пятнадцати лет после поражения, которое было более сокрушительным, чем поражение, испытанное в войне 1914—1918 гг., Германия снова стала самой мощной индустриальной и военной силой (после Советского Союза) в Европе. Она потеряла значительную часть своей прежней территории, однако стала более процветающей, чем когда-либо прежде. В современной Германии демократический режим; у нее небольшая армия, военно-морской флот и воздушные силы; она заявляет, что не будет пытаться вновь отвоевывать утраченные территории, хотя она не отказалась от своего права на эти территории. На эту новую Германию смотрит с подозрением и содроганием Советский Союз и немногие из западных стран. Аргу-

менты, выдвигаемые этими кругами, таковы: Германия нападала на своих соседей дважды, перевооружилась, несмотря на двойное поражение, генералы «новой» Германии те же, что служили Гитлеру, следует ожидать, что Германия осуществит третью попытку и на этот раз нападет на Советский Союз, чтобы возвратить утраченные территории. На этот аргумент лидеры стран НАТО и общественность этих стран отвечают, что эти подозрения ни на чем не основаны и фактически совершенно беспочвенны: разве новая демократическая Германия и ее лидеры не заявляли, что они хотят мира, а немецкая армия так мала (двенадцать дивизий), что она не может быть угрозой для кого бы то ни было? Если надеяться только на высказывания немецкого правительства (даже веря, что оно говорит правду) и на теперешнюю силу Германии, тогда действительно позиция НАТО покажется вполне убедительной. Если кое-кто утверждает, что немцы нападут снова, потому что они делали это раньше, то здесь также имеется довольно веский аргумент, исключаящий опровержение, что Германия может полностью измениться. Здесь как и в психологическом примере, приведенном выше, переход из сферы догадок возможен только в том случае, если начинать анализ сил без учета развития Германии.

Германия последней среди крупных западных индустриальных систем начала свой захватывающий рост после 1871 г. В 1895 г. ее производство стали уже достигло уровня производства стали в Великобритании; а к 1914 г. Германия была уже далеко впереди Англии и Франции. Германия имела самый мощный производственный потенциал (поддерживаемый умеренно настроенным, трудолюбивым, образованным рабочим классом), но имела недостаток в сырьевых ресурсах и мало колоний. Для того чтобы максимально реализовать свой экономический потенциал, ей пришлось расширять, завоевывать территории, богатые сырьевыми материалами в Европе и Африке. В то же время прусская традиция обеспечила Германии чиновничий аппарат с давними порядками, дисциплиной, лояльностью и преданностью армии. Производственный потенциал с присущей ему тенденцией к развитию, смешанный с тренированностью и властолюбием военной касты, был взрывчатой смесью, что привело Германию к ее первой войне, разразившейся в 1914 г. Хотя правительство Германии при Бетманн-Гольвеге (Bethmann-Hollweg) не искало войны, военные толкнули ее

в войну, и уже через три месяца после начала войны она признала военные цели, предложенные правительству представителями немецкой тяжелой индустрии и крупных банков. Эти военные цели были более или менее такими же, как цели, предъявляемые *Все-германским союзом* — политическим главой этих индустриальных кругов, поставленные в девяностых годах: французский, бельгийский и люксембургский уголь и запасы железа, колонии в Африке (особенно Катанга) и некоторые территории на Востоке. Германия проиграла войну, но те же самые промышленники и военные сохранили свою силу, несмотря на революцию, которая, казалось, была угрозой этой власти в течение короткого времени. В тридцатые годы Германия снова добилась высокого экономического положения, которое она удерживала до 1914 г. Но великий экономический кризис с шестью миллионами безработных угрожал капиталистической системе. Как социалисты, так и коммунисты были не слишком далеки от того, чтобы получить половину голосов на выборах и вдобавок к этому нацисты объединили миллионы, заявив о своей якобы антикапиталистической платформе. Промышленники, банкиры и генералы приняли предложение Гитлера разгромить левые партии и профсоюзы и внести националистический дух в новую сильную армию. В обмен на это Гитлеру позволили выполнять его расистскую программу, которая его промышленным и военным союзникам совершенно не нравилась, но против которой они не слишком и возражали. Только нацисты могли договориться с промышленниками и армией о разгроме южноафриканского войска и убийстве большого числа лидеров в 1934 г. Цель Гитлера состояла в выполнении той же программы, которую ставил перед собой Людендорф (Ludendorf) в 1914 г. В то время генералы с большой неохотой занимались планированием войны. Но поддерживаемый симпатиями западных государств Гитлер был способен убедить генералов в своем исключительном таланте и в правильности своего военного плана. Он получил их поддержку, начиная войну в 1939 г., осуществляя те же самые цели, которые были у кайзера в 1914 г. Несмотря на то, что Запад симпатизировал Гитлеру до 1938 г., там почти не протестовали против его расистских и политических преследований, но ситуация изменилась, когда Гитлер перестал действовать с осторожностью, таким образом вынудил Англию и Францию вступить в войну. С того времени и далее стало ясно, что

война против Гитлера является войной против диктатуры, подобно войне 1914 года, войной против наступления на экономические и политические позиции западных держав.

После поражения Германия прибегла к легенде, что Вторая мировая война была направлена против нацистской диктатуры, поскольку избавилась от наиболее одиозных нацистских лидеров с выплатой больших сумм денег евреям и правительству Израиля в качестве репараций и заявила, что новая Германия будет совершенно отличной от кайзеровской или гитлеровской. Но на самом деле основная ситуация не изменилась. Немецкая промышленность так же сильна сегодня, как до Второй мировой войны, несмотря на то что ее территория сильно уменьшилась. Немецкий военный класс все тот же самый, хотя юнкеры потеряли свою экономическую базу в Восточной Пруссии. Силы немецкого экспансионизма, существовавшие в 1914 и в 1939 гг., остались теми же, на этот раз они обеспечены более мощным зарядом эмоционального динамизма: громкими требованиями по поводу возврата «украденных» территорий. Немецкие вожди поумнели; на этот раз они выступают в союзе с Соединенными Штатами и не хотят иметь своими потенциальными противниками сильные западные державы. На этот раз они заключили договоры со всей Западной Европой с намерением оказаться ведущей силой объединенной Европы, уже являясь сильнейшей властью в экономическом и военном отношении. Новая Европа, руководимая Германией, будет такой же экспансионистской, какой была старая Германия; желая вернуть себе прежние немецкие территории, она станет даже еще большей угрозой миру. Это не значит, что Германия хочет войны, и тем более термоядерной войны. Вот что я имею в виду. Новая Германия надеется добиться своих целей без войны, представляя угрозу своей превосходящей силой, какой она однажды достигла¹. Но этот расчет, вероятнее всего, приведет к войне, поскольку советский блок не станет равнодушно смотреть, как Германия становится все сильнее и силь-

¹ Аденауэр в своем радиointerview 6 марта 1952 г. сказал: «Однажды, как только Запад станет сильным, начнется настоящий исходный момент для мирных переговоров с целью освободить мирным путем не только Советскую зону, но и весь порабоженный Европейский восток от «железного занавеса».

нее — так же как небольшие государства вроде Великобритании и Франции в 1914 и в 1939 гг.

Снова укажем, что существуют экономические, социальные и эмоциональные силы, находящиеся в действии, которые спровоцировали две войны, длившиеся в течение двадцати пяти лет, и которые, похоже, начнут новую войну. Дело не в том, что кто-то *хочет* войны; эти силы действуют за спиной народа и ведут к определенному развитию событий, провоцирующих войну. Только анализ этих сил может помочь нам понять прошлое и предвидеть будущее, но не взгляд, ограниченный наблюдением за явлениями, существующими в данный момент.

Маркс, как и Фрейд, имел предшественников. Однако каждый из них впервые приступил к предмету исследования с научных позиций. Они сделали для общества и соответственно для индивида то, что физиолог сделал для живой клетки и теоретический физик — для атома. Маркс представлял себе общество как сложную структуру с разнонаправленными, но все же доступными анализу силами. Знание этих сил позволяет понять прошлое и предвидеть (по крайней мере в некоторой степени) будущее, предвидеть не в смысле событий, которые обязательно произойдут, а скорее ограниченных альтернатив, между которыми человеку придется выбирать.

Фрейд открыл, что человек как разумная целостность есть структура сил, многие из которых противоречивы, заряжены энергией. Здесь также дело науки определить качества, интенсивность и направленность этих сил, для того чтобы понять прошлое и предсказать альтернативы на будущее. И снова изменение возможно лишь тогда, когда данная структура сил позволит это сделать. Более того, настоящее изменение в смысле изменения энергии внутри данной структуры нуждается не только в полном понимании этих сил и законов, согласно которым они действуют, но также большого усилия и воли.

Общая почва, на которой мысль Маркса и Фрейда выросла и вылилась в последующий анализ, — концепция гуманизма и гуманности, исходящая из иудео-христианской и греко-романской традиции, вошедшая в европейскую историю во времена Ренессансом и полностью развернувшаяся в XVIII–XIX вв. Гуманистическим идеалом Ренессанса было открытие картины целостного универсального человека (*homo universalis*), который рассматривался как наи-

высшее достижение природы. Фрейдовская защита права человека на естественное стремление выступать против социальных условностей так же, как его идеал — благоразумие, контролирующее устремления, — часть традиции гуманизма. Протест Маркса против социального порядка, при котором человек искалечен своей подчиненностью экономике, является частью той же самой гуманистической традиции. Фрейдовское видение было сужено его механистической материалистической философией, в которой потребности человеческой природы интерпретировались как потребности сексуального существа. Видение Маркса было более широким главным образом потому, что он видел, как классовое общество калечит людей, а поэтому он мог представить себе человека полноценного и возможности его развития, когда общество станет человеческим. Фрейд был либеральным реформатором; Маркс радикальным сторонником революционной теории. Сколь бы разными они ни были, общим для них остается бескомпромиссное желание освободить человека, бескомпромиссная вера в истину как в средство его освобождения и вера в то, что условие для этого освобождения лежит в способности человека прорвать оковы иллюзии.

Глава третья

Концепция человека и его природы

Общеизвестно, что все люди обладают идентичными основными анатомическими и физиологическими признаками, и ни один врач не будет думать, как ему лечить любого человека, принадлежащего к разным расам или цвету кожи, методами, какие он применяет к людям своей расы. Но имеют ли люди общую психическую организацию? Имеют ли люди общую человеческую природу? Существует ли такое явление, как «человеческая природа»?

Эти вопросы не носят чисто академического характера. Если бы люди отличались по основной психической и умственной структуре, то как можно было бы говорить о гуманности более, чем в психологическом и анатомическом смысле? Как мы смогли бы понять «незнакомца», если бы он основательно отличался от нас? Как мы могли бы понять искусство совершенно разных культур, мифы, драму, скульптуру, если бы не было фактом, что мы все обладаем одной человеческой природой?

Концепция гуманности и гуманизма основана на идее человеческой природы, к которой принадлежат все люди. Эта концепция была предпосылкой буддизма, а также иудео-христианской мысли. Первый создал экзистенциалистское и антропологическое описание человека и признавал, что одни и те же психические законы действительны для всех людей, потому что «человеческое состояние» является одинаковым для всех нас; что все мы живем иллюзией обособленности и неразрушимости каждого отдельного эго;

что все мы пытаемся найти ответ на проблему существования, алчно присваивая вещи, включая особую вещь — «Я»; что мы все страдаем, потому что этот ответ, обращенный к жизни, ложный, что мы можем избавиться от страданий, только давая правильный ответ о преодолении иллюзии отдельности, о преодолении алчности, следуя фундаментальным истинам, которые управляют нашей экзистенцией.

Иудео-христианская традиция, будучи концептуализированной относительно верховного создателя и правителя — Бога, определяла человека иным способом. Один мужчина и одна женщина являются предками целого человеческого рода, и эти предки так же, как все последующие поколения, созданы «по образу и подобию Бога». Все они обладают одинаковыми основными чертами, которые делают их людьми и наделяют их возможностью познавать и любить друг друга. Это и есть предпосылка для пророческого прихода Мессии, возвещающего мирное единство всего человечества.

Среди философов Спиноза, отец современной динамической психологии, теоретически обосновал природу человека как «модель человеческой натуры», установив и определив следующие из нее законы поведения человека и его реакции. Человек, а не люди той или иной культуры, может быть понят подобно любому другому природному существу, потому что человек есть человек и те же самые законы ценны для всех нас во все времена. Философы XVIII—XIX вв. (особенно Гёте и Гердер) считали, что гуманность, присущая человеку, ведет его ко все более высоким стадиям развития; они полагали, что каждый индивид несет в себе самом не только свою индивидуальность, но также индивидуальность всего человечества со всем его потенциалом. Они считали задачей жизни развитие в направлении от индивидуальности к единству; они верили, что голос гуманности дан каждому и может быть понят каждым человеческим существом¹.

В настоящее время идея природы человека, или сущности человека, приобрела дурную славу, частично потому, что стали более скептически относиться к метафизическим и абстрактным поняти-

¹ Сравни: *Korff A. Geist der Goethezeit*. Leipzig: Koehler and Amelang, 1958, 4th edition и выдающаяся работа о Goethe's. *Iphigenia and the Humane Ideal*; *Seidline O. Essays in German Comparative Literature*. Chapel Hill, N.-C.: University of North Carolina Press, 1961.

ям наподобие «сущности человека», но частично также и потому, что утерян опыт гуманности, на котором основаны буддистские, иудео-христианские, Спинозовские и просветительские концепции. Современные психологи и социологи склонны рассматривать человека как чистый лист бумаги, на котором каждая культура пишет свой текст. Хотя они не отрицают исключительности человека, они с трудом соглашались с каким-либо содержанием и сущностью этой концепции гуманности.

В противоположность этой тенденции Маркс и Фрейд предполагали, что поведение человека вполне постижимо, потому что оно есть поведение *человека*, вида, который может быть определен как психологический и умственный характер.

Маркс, допуская существование природы человека, не разделял общее заблуждение о ее частных проявлениях. Он отличал «природу человека вообще» от «природы человека, видоизменяющейся в каждую историческую эпоху»¹. Природу человека вообще мы можем никогда не увидеть, конечно, как таковую, потому что мы наблюдаем специфические ее проявления в разных культурах. Но мы можем сделать вывод, основываясь на этих различных проявлениях, что же такое эта «человеческая природа вообще», что за законы управляют ею, каковы потребности, которые человек имеет как человек.

В своих ранних трудах Маркс все еще называет «природу человека вообще» «сущностью человека». Позднее он отказался от этого термина, потому что хотел ясно дать понять, что «сущность человека не есть абстракция, существующая в каждом индивиде»^{2,3}. Маркс также не хотел, чтобы создалось впечатление, будто бы он думал о

¹ Marx K. Capital. V. I. Chicago: Chariss H. Kerr Co., 1906, p. 668.

² Marx K., Engels F. German Ideology. N.-Y. International Publishers Co., Inc., 1939. P. 198. (Курсив Э. Фромма.)

³ Представителями советского марксизма и немарксистами было сказано, что взгляды молодого Маркса, выраженные в «Философских рукописях», в корне отличаются от рассуждений «зрелого Маркса». Однако я считаю вместе с большинством несоветских марксистов и социалистов гуманистов, что эта интерпретация несостоятельна и служит только цели нахождения советской идеологии в идеях Маркса. Ср. обсуждение этой точки зрения в работах: Fromm E. Marx's Concept of Man. N.-Y. Frederick Ungar Publishing Co., Inc., 1961, p. 66 и Tucker K. Philosophy and Myth in Karl Marx. Cambridge University Press, 1961.

сущности человека как о внеисторической субстанции. Согласно Марксу, природа была дана человеку потенциально как условие, как необработанный материал, который как таковой не мог быть изменен просто потому, что величина и структура человеческого мозга оставалась без изменений с начала цивилизации. Однако человек *все же* меняется в ходе истории. Он продукт истории, изменяющий себя в процессе истории. Он становится тем, что он есть потенциально. История — это процесс создания человеком самого себя посредством развития — в процессе труда, тех потенций, которые даны ему от рождения. «*Все, что называется мировой историей*, — говорит Маркс, — есть не что иное, как творение человека человеческим трудом и выявление природы человека; поэтому он имеет очевидное и неопровержимое доказательство своего *самосотворения*, его собственной уникальности»¹.

Маркс противостоял двум позициям: неисторической, утверждавшей, что природа человека есть субстанция, существующая с начала возникновения истории, и релятивистской позиции, состоявшей в том, что природа человека не наследует какие бы то ни было качества и она не что иное, как отражение социальных условий. Но он никогда не настаивал на полной законченности своей теории относительно природы человека, выйдя за пределы как неисторической, так и релятивистской позиций; в результате он оказался открытым для разных и противоречивых интерпретаций.

Несмотря на это, из его концепции человека вытекают определенные идеи о патологии и здоровье человека. Как об основном проявлении психической патологии Маркс говорит об *искаленном* и *отчужденном* человеке, о человеке, демонстрирующем здоровье, он говорит как об активном, плодотворном, независимом человеке. К этим концепциям мы еще вернемся, после того как обсудим концепцию человеческой мотивации у Маркса и Фрейда.

Здесь, однако, мы должны обратиться к концепции природы человека в фрейдовской философии. Вряд ли нужно объяснять

¹ Marx K. Economic and Philosophical Manuscripts, перевод Боттомора Т.Б. в книге: Fromm E. Marx's Concept of Man. N.-Y. Frederick Ungar Publishing Co., Inc., 1961, p. 139. На следующих страницах цитаты из «Экономических и философских рукописей» К. Маркса, ссылки даются в книге Фромма "Man's Concept of Man" с соответствующим указанием страниц.

кому-либо знакомому с системой Фрейда, что предметом его исследования был человек как человек или, повторяя Спинозу, что Фрейд построил «модель природы человека». Эта модель была сконструирована в духе материалистической философии XIX столетия. Человек рассматривается как машина, приводимая в движение посредством относительно постоянным количеством сексуальной энергии, называемой «либидо». Либидо вызывает болезненное напряжение, которое ослабляется только благодаря акту физического расслабления; это освобождение от болезненного напряжения Фрейд назвал «удовольствием». После снятия напряжения либидное напряжение возрастает снова из-за химических процессов, происходящих в теле, вызывая новую потребность в ослаблении напряжения, что есть приятная удовлетворенность. Этот динамизм, ведущий от напряжения к расслаблению и к новому напряжению, от боли к удовольствию и снова к боли, Фрейд назвал «принцип удовольствия». Он противопоставлял его «принципу реальности», который говорит человеку, чего добиваться и чего избегать в реальном мире, в котором он живет, для того чтобы продолжить выживание. Принцип реальности часто противоречит принципу удовольствия, а определенное равновесие между ними служит условие психического здоровья. С другой стороны, если любой из этих принципов утрачивает противовес, то результатом такой ситуации оказываются невротические или психопатические проявления.

Глава четвертая

Эволюция человека

Фрейд, подобно Марксу, рассматривает развитие человека как эволюцию. В идеях о *развитии индивида* Фрейд допускает, что основная движущая сила — сексуальная энергия — сама претерпевает эволюцию, которая развертывается от рождения и до половой зрелости каждого индивида. Либи́до проходит через определенные стадии: вначале оно сосредоточено вокруг сосательных и кусательных действий младенца, затем вокруг процесса анального и уретрального выбрасывания, в конце концов вокруг генитального аппарата. Либи́до одно и то же и все же разное в истории каждого индивида; его потенциал тот же самый, но его проявления изменяются в процессе индивидуальной эволюции.

Фрейдовская картина *развития человеческого рода* в некоторых аспектах имеет сходство с картиной развития индивида, в то же время отличаясь в других аспектах. Фрейд считает примитивным человеком того, кто удовлетворяет все свои инстинкты полностью, в том числе и порочные инстинкты, которые являются частью примитивной сексуальности. Но этот примитивный человек, полностью удовлетворивший свои инстинкты, не является творцом культуры и цивилизации. Однако такой человек по причинам, которые Фрейд не удалось осветить, начинает создавать цивилизацию. Это творчество заставляет его воздерживаться от непосредственного и полного удовлетворения инстинктов; подавленный инстинкт, превращенный в несексуальную умственную и психологическую энергию, является строительным камнем для цивилизации (Фрейд назвал это

превращение энергии из сексуальной в несексуальную «сублимацией», используя аналогию из химии). Чем далее развивается цивилизация, тем больше человек воздерживается от появления примитивных инстинктов, тем больше он утрачивает свои первоначальные либидные чувства, импульсы. Он становится мудрее и культурнее, но также в некотором смысле менее счастливым, чем был первобытный человек, и все более и более склонным к неврозам, которые являются результатом слишком сильного подавления инстинктов. Таким образом, человек испытывает недовольство самой цивилизацией, которую он создает. В то время как историческое развитие есть позитивное явление, если смотреть на него с точки зрения продуктов цивилизации, это развитие вызывает возрастающее недовольство и способствует увеличению вероятности неврозов.

Другой аспект исторической теории Фрейда связан с Эдиповым комплексом. В работе «Тотем и табу» он развивает гипотезу, что решающий шаг от первобытной к цивилизованной истории проявляется в бунте сыновей против отца, в убийстве ненавистного отца. В дальнейшем сыновьями создается система общества, основанная на соглашении, которое исключает отцеубийство среди соперников, и предусматриваются меры для установления морали. Развитие ребенка, согласно Фрейду, идет подобным же путем. Маленький мальчик в возрасте пяти или шести лет очень ревнует своего отца и подавляет желание убить его только под давлением угрозы кастрации. Для того, чтобы освободить себя от постоянного страха, он переводит внутрь табу инцеста и строит ядро, вокруг которого растет его «совесть» (суперэго). Позднее запрещения и приказания, провозглашенные другими авторитетами и обществом, добавляются к первоначальному табу, провозглашенному отцом.

Маркс не пытался обрисовать в общих чертах развитие индивида. Его интересовало только развитие человека в истории.

История, согласно Марксу, детерминирована непрерывными противоречиями. Производительные силы растут и вступают в конфликт со старыми экономическими, социальными и политическими формами. Этот конфликт (например, между паровой машиной и предыдущей социальной организацией мануфактурного производства) приводит к социальным и экономическим изменениям. Однако новой стабильности снова бросает вызов дальнейшее развитие производительных сил (например, от паровой машины к примене-

нию газа, электричества, атомной энергии), ведущее к новым социальным формам, которые больше соответствуют новым производительным силам. Наряду с конфликтом между производительными силами и социально-политическими структурами разворачивается конфликт между социальными классами. Класс, основанный на старых формах производства, вступает в конфликт с новым классом мелких промышленников и бизнесменов; этот средний класс обнаруживает себя в борьбе против рабочего класса так же, как в более поздний период руководители больших монополий душили существовавшие до них более мелкие предприятия.

Психологическое развитие человека происходит в ходе исторического процесса. Основная концепция в эволюционной теории Маркса заключается в связи человека с природой и в развитии этой связи. В начале истории он полностью зависит от природы. В процессе эволюции он становится все более независимым, начинает управлять природой и изменять ее в процессе труда, и, изменяя природу, человек сам изменяется. Зависимость человека от природы ограничивает его свободу и его способность мыслить; он во многих отношениях похож на ребенка. Человек медленно растет, и только когда он полностью овладевает природой, он становится независимым существом, способным развивать все свои интеллектуальные и эмоциональные дарования. Для Маркса социалистическое общество то, где зрелое человеческое существо раскрывает все свои способности. Следующий параграф, взятый из «Капитала», представляет некоторые идеи Маркса на эту тему: «Древние социальные организации производства являются, если сравнить их с буржуазным обществом, крайне простыми и понятными. Но они основаны или на незрелом индивидуальном развитии человека, *который еще не порвал родственные узы, соединяющие его с братьями в примитивном родовом сообществе*, или на прямых отношениях подчинения. Они могут возникать и существовать, только когда развитие производительной силы труда еще остается на низком уровне и когда, следовательно, социальные отношения в сфере материальной жизни между человеком и человеком и между человеком и природой соответственно ограничены. Эта ограниченность отражается в архаичном поклонении Природе и в других элементах известных религий. Во всяком случае религиозное отражение реального мира только тогда исчезает окончательно, когда практические отноше-

ния каждодневной жизни складываются не сами по себе, а как совершенно понятные и разумные по отношению к их творцам и природе. Жизненный процесс материального производства не срывает свой мистический покров до тех пор, пока он не рассматривается как производство свободно объединенных людей, сознательно регулирующих его согласно установленному плану. Однако это требует от общества фундаментальной работы и приведения в порядок условий существования, которые в свою очередь являются непосредственным продуктом долгого и болезненного процесса развития»¹.

Человек, как народ в целом, медленно освобождает себя от матери-природы через процесс труда, и в этом процессе освобождения он развивает свои интеллектуальные и эмоциональные силы и совершенствуется, становится независимым и свободным. Когда он приведет природу под свой полный разумный контроль и когда общество утратит свой антагонистический классовый характер, «предыстория» завершится и начнется подлинно человеческая история, в которой свободные люди планируют и организуют свой обмен с природой и в которой целью и средством всей социальной жизни является не работа и производство, а развитие человеческих способностей как средство само по себе. По Марксу, это область свободы, в которой человек будет союзником природы.

Различие между Марксом и Фрейдом в их отношении к истории совершенно понятно. Маркс непоколебимо верил в совершенство и прогресс человека, которые уходят корнями в мессианскую традицию Запада, от пророков через христианство, Ренессанс и Просвещение. Фрейд, особенно после Первой мировой войны, был скептиком. Он понимал проблему эволюции человека как абсолютно трагическую. Что бы человек ни сделал, это заканчивалось фрустрацией; если бы ему пришлось вернуться к примитивному состоянию, то он был бы доволен, но он не был бы мудрым; если бы он продолжил свою деятельность как создатель более сложных цивилизаций, то он стал бы мудрее, но оставался бы несчастным и больным. Согласно Фрейду, эволюция — это амбивалентное благодеяние, принесшее обществу столь же много зла, как и добра. По Марксу, история — движение вперед к человеческой самореализа-

¹ Marx K. Capital. V. 1. Chicago: Charies H.Kerr. Co., 1906, p. 91–92. (Курсив Э.Фромма.)

ции; общество, какие бы злые силы данное общество ни могло производить, есть условие для человеческого самосозидания и развития. «Хорошее общество», по Марксу, становится идентичным обществу хороших людей, т. е. обществом полностью развитых, здоровых и плодотворных индивидов.

Какие существуют мотивации, заставляющие человека действовать определенным образом, вынуждающие его прилагать усилия, выбирая определенные направления?

Представляется, что, отвечая на этот вопрос, Маркс и Фрейд оказались бы очень далеко друг от друга и что существует неразрешимое противоречие между их теориями. «Материалистическая» теория истории Маркса обычно понимается в том значении, что основной мотивацией человека является его желание материального удовлетворения, его страсть потреблять и иметь больше и больше. Эта алчность к материальному как сущность мотивации противопоставляется концепции Фрейда, согласно которой именно сексуальные склонности составляют его самую сильную мотивацию действия. Желание собственности, с одной стороны, и желание сексуального удовлетворения, с другой, кажется, становятся основой двух противоположных теорий, когда речь идет о человеческой мотивации.

Когда речь идет о теории Фрейда, то это утверждение слишком упрощено, о чем можно заключить на основании того, что уже было сказано об этой теории. Фрейд рассматривает человека, действия которого мотивированы противоречиями, противоречивыми стремлениями к сексуальному удовольствию и выживанию и освоению окружающей среды. Этот конфликт даже более усложнился, когда позднее Фрейд выдвинул другой фактор, который противоречит уже упомянутому — суперэго, включающее

авторитет отца и нормы, которые он представляет. Тогда, по Фрейду, человек побуждается к действию силами, вступающими в конфликт друг с другом, а не только одним желанием сексуального удовлетворения¹.

Стереотип теории мотивации Маркса является даже более ужасающим искажением его мысли, чем стереотип Фрейда. Искажение начинается с неправильного понимания термина «материализм». Этот термин и его противоположность «идеализм» имеют два совершенно разных значения, в зависимости от контекста, в котором они употребляются. Применяемый к человеческим отношениям, он приписывается «материалисту», в основном интересующемуся удовлетворением материальных потребностей; «идеалист» — тот, кто действует во имя идеи, руководствуется духовными или этическими мотивами. Но «материализм» и «идеализм» имеют совершенно разные значения в философской терминологии, «материализм» должен употребляться, когда ссылаются на «исторический материализм» Маркса (термин, который фактически Маркс никогда сам не использовал). «Идеализм» в философском смысле означает, что допустимы идеальные формы основной реальности и что материальный мир, постигаемый нами при помощи наших чувств, не является реальностью как таковой. Согласно материализму, распространенному в конце XIX в., действительность была реальной, а не идеи. Маркс в противоположность этому механистическому материализму (который также стоял за фрейдовской мыслью) не касался причинного отношения между действительностью и представлением о ней, но понимание всех явлений реальности относил за счет *активности реальных людей*. «В прямую противоположность немецкой философии, — писал Маркс, — которая спускается с небес на землю, здесь мы поднимаемся с земли на небеса. То есть это означает, что мы не исходим из того, что люди воображают, чувствуют, для того чтобы понять человека во плоти. Мы исходим от реальных активных

¹ В дальнейшем развитие своих теорий, которые я упомянул только мимоходом, Фрейд снова мыслил в терминах противоречия, которое существует между «инстинктом-жизни» и «инстинктом-смерти», как между двух сил, постоянно борющихся внутри, определяющих его действия.

людей и на основе их реального жизненного процесса мы показываем развитие идеологических рефлексий и отображений этого жизненного процесса»¹.

«Материализм» Маркса подразумевает, что мы начинаем изучение человека с реального человека, как мы понимаем его, а не его идеи о самом себе и о мире, посредством которых он пробует объяснить себя. Чтобы понять, как эта путаница между личностным и философским материализмом могла произойти в случае с Марксом, мы должны продолжить дальше обсуждение и рассмотреть так называемую «экономическую теорию истории» Маркса. Этот термин был неправильно понят в том смысле, что, согласно Марксу, только экономические мотивы определяют поступки человека в историческом процессе; другими словами, «экономический» фактор понимался как соизмеримый с психологическим субъективным мотивом, т. е. с экономическими интересами. Но Маркс никогда не имел это в виду. Исторический материализм — это совсем не *психологическая* теория; его основной постулат состоит в том, что средства производства определяют практическую жизнь человека, его способ бытия и эта практика жизни определяет его мышление и социальную и политическую структуру его общества. Экономика в этом контексте ссылается *не на психологическое побуждение, а на способ производства; не на субъективно-психологический, а на объективный социоэкономический фактор*. Идея Маркса, что человек формируется посредством практики жизни, не была новой. Монтескьё обосновал ту же самую мысль в словах: «институты формируют людей»; Роберт Оуэн выразил эту идею подобным же образом. Новым в системе Маркса было то, что он исследовал подробно, что это за институты, вернее сказать, что сами по себе институты должны быть поняты как часть целой системы производства, характеризующей данное общество. Разные экономические условия могут вызывать различные психологические мотивации. Одна экономическая система может привести к формированию аскетических тенденций, как было в период раннего капитализма; другая экономическая система — к преобладанию желания сберегать и накапливать, как поступал капитализм XIX в.;

¹ Marx K., Engels F. German Ideology. N. Y. 1939, p. 14. (Курсив Э. Фромма.)

третья — к преобладанию желания тратить и постоянно увеличивать потребление, как капитализм делает в XX в. Существует лишь одна полупсихологическая предпосылка в системе Маркса: человек прежде всего должен есть и пить, иметь жилище и одежду и только потом заниматься политикой, наукой, искусством, религией и т. д. Поэтому производство вещей первой необходимости означает наличие и, следовательно, степень экономического развития, достигнутого данным обществом, создает основание, на котором разворачиваются социальные и политические институты и даже искусство и религия. Человек сам по себе в каждый период истории формируется в условиях существующей практики жизни, которая в свою очередь определяется способом производства. Однако все это не означает, что стимул производить или потреблять является главной человеческой мотивацией. Напротив, основная критика капиталистического общества Маркса состоит именно в том, что это общество превращает желание «иметь» и «потреблять» в самое главное желание в человеке; Маркс считал, что человек, в котором преобладает желание иметь и потреблять, — искаженный человек. Целью его теории было устройство социалистического общества, организованного таким образом, что не выгода и не частная собственность, а свободное развитие человеческих сил индивида становится его основным назначением. Не тот человек, кто много *имеет*, а тот, кто полностью развит.

Один из самых красноречивых примеров человеческой способности к извращению логики состоит в том, что Маркса критиковали представители капитализма за его якобы «материалистические» цели. Это не только неверно, но и парадоксально, ведь те же самые защитники капитализма боролись с социализмом, говоря, что стремление к выгоде, на котором основан капитализм, является единственным сильным мотивом для творческой активности человека и что социализм не может быть эффективной системой, потому что он отрицает стремление к выгоде как основной стимул в экономике. Все становится еще более сложным и парадоксальным, если верить, что русский коммунизм усвоил это капиталистическое мышление и что для советских управленцев, рабочих и крестьян мотивация выгоды — самая предпочтительная и является важным стимулом для сегодняшней советской экономики. Не только на практике, но также часто в теоретических по-

ложениях о человеческой мотивации советская и капиталистическая системы уживаются одна с другой, обе совершенно противореча теориям и целям Маркса¹.

¹ Такер неверно предполагал, что Маркс считал, что принуждение, превращающее свободную творческую самореализацию в отчужденный труд, есть принуждение с целью накопления богатства. Ошибка Такера основана на ошибочном переводе текста Маркса, на который он ссылается. Маркс в «Экономических и философских рукописях» говорит «die einzigen Raeder, die die National Oekonomie in Bewegung setzt, sind die Hadsucht. Это означает: «единственный механизм, который политическая экономика *приводит* в движение — это жадность», а не так, как переводит Такер: «единственный механизм, который *приводит* политическую экономику в движение — это жадность». Субъект и предикат переставлены местами.

Глава шестая

Больной индивид и больное общество

Какова концепция психической патологии у Фрейда и у Маркса? Концепция Фрейда хорошо известна. Она предполагает, что если человек потерпел неудачу, решая Эдипов комплекс или его разновидность, если человек не преодолел свои детские устремления, но созрел для генитальной ориентации, он внутренне разрывается между желаниями ребенка и требованиями и претензиями взрослого. Невротический симптом представляет компромисс между потребностями ребенка и взрослого, в то время как психоз является формой патологии, при которой детские желания и фантазии переполняют взрослое эго, и в этом случае компромисс между двумя мирами более не существует.

Маркс, хотя никогда и не занимался систематической психопатологией, все же говорит об одной форме психического заболевания, которая для него является наиболее фундаментальным выражением психопатологии и преодоление которой является целью социализма: об *отчуждении*¹.

¹ Концепция отчуждения занимала центральное место в дискуссиях об идеях Маркса в Англии, Франции, Германии, США, так же как и в Югославии и Польше. Большинство вовлеченных в дискуссию являются протестантскими и католическими теологами, также социалистическими гуманистами и придерживаются того мнения, что отчуждение и его преодоление является центром социалистического гуманизма Маркса и целью социализма; более того, здесь имеется полная преемственность между молодым и зрелым Марксом, несмотря на изменение терминологии и рас-

Что понимает Маркс под отчуждением (или «отчужденностью»? Смысл этой концепции, впервые изложенной Гегелем, заключается в том, что для человека мир (природа, вещи, он сам и другие люди) становятся чужими. Он не ощущает себя субъектом собственных действий, мыслящей, чувствующей, любящей личностью, он ощущает себя только в созданных им вещах в качестве объекта внешнего проявления своей силы. С самим собой он соприкасается, только окружая себя продуктами своего творения.

Гегель, беря Бога в качестве субъекта истории, увидел Бога в человеке, в состоянии самоотчуждения и в процессе истории возвращающегося себе Бога.

Фейербах перевернул мысль Гегеля вверх ногами¹; Бог, как он полагал, представляет собой энергию человека, перенесенную от человека, обладающего этой энергией, к существу вне его, так что человек соприкасается со своей энергией, только почитая Бога; чем сильнее и могущественнее Бог, тем слабее и беднее становится человек.

Маркс глубоко интересовался идеями Фейербаха и находился под их влиянием. В введении к «Критике гегелевской философии права» (написанной к концу 1843 г.) он следовал Фейербаху в своем анализе отчуждения. В «Экономическо-философских рукописях» (1844) Маркс переходит от феномена *религиозного отчуждения* к феномену *отчуждения труда*. Параллельно с сделанным Фейербахом анализом религиозного отчуждения Маркс пишет: «Рабочий становится тем беднее, чем больше богатств он производит и чем больше повышается производительность и объем его труда»². И не-

становки акцентов (упомянем только немногих, принадлежащих к этой группе, — это Рубель, Гольдман, Боттомор, Фромм, Петрович, Маркович, Враницкий, Блох, Лукач). Другие авторы, такие как Д. Белл, Л. Фейер и до некоторой степени Ч. Миллс, придерживаются мнения, что отчуждение является бесполезной, хотя и центральной темой у Маркса.

¹ См.: Дискуссию об отчуждении: *Tucker R. Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge: Univ. Press, 1961, p. 85 ff.).

² *Economic and Philosophical Manuscripts*, p. 95. Будет не слишком натянутым полагать, что на ошибочную теорию Маркса о возрастающем обнищании рабочих в процессе развития капитализма повлияла эта аналогия между религиозным и экономическим отчуждением, даже если его экономическое предположение *кажется* не чем иным, как логическим выводом из его экономической теории труда, ценности и других факторов.

сколькими параграфами далее: «Все эти последствия вытекают из того факта, что рабочий относится к *продукту своего труда*, как к *чуждому* объекту. Из этой предпосылки ясно, что чем больше рабочий затрачивает себя на работе, тем более могущественным перед ним предстает мир вещей, которые он создает, тем беднее становится его внутренняя жизнь и тем меньше он принадлежит самому себе; это то же самое, что религия. Рабочий вкладывает свою жизнь в вещи, и затем его жизнь принадлежит уже не ему, а этим вещам. Таким образом, чем больше он работает, тем меньшим он обладает. *Отчуждение* рабочего от продукта своего труда означает не только, что его труд становится вещью, получает внешнее существование, но то, что он существует независимо, вне его, что он противостоит ему в качестве чуждой и враждебной силы»¹. Но, как говорит Маркс, рабочий не только отчужден от создаваемых им продуктов труда; «отчуждение проявляется не только в результате, но также в *процессе*, в производстве, в самой *производственной деятельности*»². И опять он возвращается к аналогии между отчуждением труда и отчуждением в религии. «Совершенно так же, как в религии спонтанная деятельность, (*„Selbsttätigkeit“*), человеческой фантазии, человеческого ума и сердца действуют независимо от чуждой деятельности богов и демонов по отношению к индивиду, так и деятельность рабочего не является его собственной спонтанной деятельностью»³.

Из концепции отчуждения труда Маркс выводит концепцию отчуждения человека от самого себя, от своих близких и от природы. Он определяет труд в его первоначальной, неотчужденной форме как жизненную активность, продуктивную жизнь (*„Lebenstätigkeit, das produktiv Leben“*) и затем переходит к определению этой характерной черты человека как «свободной сознательной деятельности» (*„freie bewusste Tätigkeit“*). При отчужденном труде свободная сознательная деятельность искажается и превращается в отчужденную деятельность и, таким образом, «сама жизнь является только *средством существования*»⁴.

¹ Economic and Philosophical Manuscripts, p. 95–96.

² Ibid., p. 99.

³ Ibid., p. 101.

⁴ Ibid., p. 101.

Как показывает предыдущее утверждение, Маркс ни в коей мере не ограничивается отчуждением человека от произведенного им продукта или отчуждением труда. Он занимается отчуждением человека от жизни, от самого себя и своих близких. Эта идея выражена следующим образом: «Отчужденный труд превращает образ жизни человека, а также природу, как его ментальный вид собственности, в отчужденное бытие и в средство его индивидуального существования. Это отчуждает от человека его собственное тело, окружающую природу, его психическую жизнь и его *человеческую жизнь*. Прямым следствием отчуждения человека от продукта его труда, его жизненной деятельности и его образа жизни является то, что человек *отчуждается* от других людей. Когда человек противостоит сам себе, он также противостоит другим людям. Правда в отношении человека к своей работе, к продукту своей работы и к самому себе, также является правдой в отношении человека к другим людям, к их труду, к цели их труда. В общем, утверждение, что человек отчужден от своего образа жизни, означает, что каждый человек отчужден от других и что каждый из других таким же образом отчужден от человеческой жизни»¹.

Я должен добавить о представленной концепции отчуждения Маркса, как он ее выразил в «Экономическо-философских рукописях», что дух этой концепции, хотя не ее буква, остается центральным во всех его более поздних работах, включая «Капитал». В «Немецкой идеологии» Маркс писал: «До тех пор, пока существует разрыв между частным и общественным интересом, сами поступки человека становятся чуждой силой, которая поработщает его, вместо того чтобы контролироваться им»². И далее: «Эта кристаллизация социальной активности, эта консолидация того, что мы сами производим, в объективную силу над нами, которая уходит из-под нашего контроля, обманывает наши ожидания, сводит к нулю наши расчеты, является одним из главных факторов исторического развития вплоть до сегодняшнего дня»³. Приведем некоторые из многочисленных высказываний об отчуждении в «Капитале»: «И ремесленник, и мастеровой пользуются орудиями; на фабрике машина

¹ Economic and Philosophical Manuscripts, p. 103.

² German ideology, p. 22.

³ Ibid., p. 22–23.

пользуется ими. Там движение инструментов труда исходит от ремесленника; здесь он должен следовать за движением машины. На мануфактуре рабочий является частью живого механизма; на фабрике мы имеем безжизненный механизм, независимый от рабочего, превращенного в живой придаток»¹. Или (образование в будущем)²: «Соединит производительный труд с учебой и занятием спортом не только для того, чтобы увеличить производительность труда, но как единственный способ создания *всесторонне развитого человеческого существа*»³. Или: «Современная промышленность на самом деле под страхом смерти вынуждает общество заменить производящего детали рабочего, *искаленного* пожизненным повторением одной и той же простой операции и низведенного таким образом до простого *фрагмента* человека, на *всесторонне развитого индивида*, для которого различные социальные функции, которые он выполняет, являются не чем иным, как многочисленными *способами для свободной реализации своих природных и приобретенных сил*»⁴. Таким образом, по Марксу, отчуждение болезнетворно для человека. Эта болезнь не нова, поскольку она с неизбежностью возникла вместе с началом разделения труда при смене первобытного общества цивилизацией; наиболее сильно отчуждение развито среди рабочего класса, но болезнетворно оно для каждого. Лечить эту болезнь можно только тогда, когда она достигнет своего пика; только полностью отчужденный человек может преодолеть отчуждение — он вынужден преодолеть отчуждение, т. к. он не может жить как полностью отчужденный человек и оставаться в здравом уме. Ответом является социализм; это общество, в котором человек становится сознательным субъектом истории, ощущает себя субъектом своих сил и таким образом освобождается от рабства вещей и обстоятельств. Маркс выразил идею социализма и реализации свободы в следующем отрывке в конце третьего тома «Капитала»: «В действительности царство свободы не настанет до тех пор, пока не будет пройдена та точка,

¹ Capital. I, p. 461–462.

² Целиком проблема преемственности теории отчуждения у Маркса блестяще рассмотрена у R. Tucker «Philosophy and Myth in Karl Marx». См. также главу по преемственности этой теории у Маркса в моей книге «Marx's Concept of Man» (N.Y.: Fred Ungar Publ., 1961).

³ Marx K. Capital. I, p. 529–533. (Курсив Э. Фромма.)

⁴ Ibid., p. 534.

пока труд, под давлением необходимости и внешних обстоятельств, остается затребованным. По природе вещей такой труд лежит вне сферы материального производства в строгом значении этого термина. Точно так же как дикарь вынужден бороться с природой для удовлетворения своих потребностей, для поддержания жизни и воспроизводства, точно так же цивилизованный человек вынужден это делать, и он должен это делать при всех формах общества и при всех возможных способах производства. С его развитием царство естественной необходимости расширяется, поскольку потребности возрастают, но в то же время возрастают производительные силы, которые удовлетворяют эти потребности. Свобода в этой области не может составлять не что иное, как то, что *социализированный человек, объединенные производители рационально регулируют взаимодействие с природой, ставя это под общественный контроль, вместо того чтобы ими управляла какая-то слепая сила*; они достигают выполнения этой задачи с малой затратой энергии и в условиях, наиболее соответствующих их человеческой природе, и наиболее достойным способом. *Но всегда остается царство необходимости*. Вне его начинается развитие человеческой мощи, которое является его концом, истинным царством свободы, которое, однако, может расцветать, только имея в качестве базиса царство необходимости»¹.

Если мы рассмотрим положения Маркса, изложенные в этих двух отрывках, мы приблизимся к отчуждению как моральной и психологической проблеме. По Марксу, отчуждение портит и извращает все человеческие ценности. Делая экономическую активность и присущие ей ценности, такие как «прибыль, работа, экономия и трезвость»² высшими ценностями жизни, человек не может овладеть истинными моральными ценностями человечества, «богатством чистой совести, добродетели и пр. Как я могу быть добродетельным, если я не живу, и как я могу иметь чистую совесть, если я ничего не осознаю?»³ В государстве отчуждения каждая

¹ Marx K. Capital. III, p. 954.

² Ibid., p. 146. Между прочим эти ценности являются не только ценностями капитализма XIX в., но и основными ценностями современной Советской России. См. детальное обсуждение этого пункта в: Fromm E. *Man Prevail?* N. Y. Doubleday and Anchor Books. 1961.

³ Economic and Philosophical Manuscripts, p. 146.

сфера жизни, экономическая и моральная, независимы друг от друга, «каждая сконцентрирована на специфической области отчужденной деятельности и сама отчуждена от других»¹.

Маркс с удивительной ясностью предвидел, как потребности человека в обществе отчуждения превратятся в настоящую слабость. При капитализме, как его видел Маркс, «каждый думает о том, как бы создать *новые* потребности для другого, чтобы вынудить его к новым жертвам, поставить его в новую зависимость и соблазнить его новыми удовольствиями и таким образом довести до экономического краха. Каждый стремится встать над другими в качестве *чуждой* силы, чтобы найти в этом удовлетворение своих эгоистических потребностей. Вместе с массой разных объектов растет царство отчужденных сущностей, которым подчинен человек. Каждый новый продукт предоставляет новую *возможность* для общей лжи и грабежа. Человек все в большей степени становится беднее как человек; у него возрастает потребность *в деньгах*, чтобы овладеть враждебным бытием. Власть денег ослабляется при росте количества продукции, т. е. человек нуждается в их прибавлении с ростом власти *денег*. Потребность в деньгах, таким образом, является реальной потребностью, созданной современной экономикой, и единственной созданной ею потребностью. Постепенно все возрастающее *количество* денег становится их единственным важным качеством. Как только они сводят каждую объективно существующую реальность к ее абстракции, они низводятся до *количественной* сущности. Избыток и расточительность становятся их истинным стандартом. Частично это субъективно проявляется в том факте, что рост производства и потребления становится *хитрым* и всегда *рассчитанным* содействием негуманным, развращенным, неестественным и *воображаемым* аппетитам. Частная собственность не знает, как изменить грубые потребности на гуманные; ее *идеалами* являются *фантазия*, *каприз* и *мода*. Ни один евнух не льстил своему тирану более постыдно и не искал более бесстыдных средств для возбуждения его пресыщенного аппетита с целью получения выгоды, чем это делает евнух индустрии, предприниматель, с целью получения нескольких сребреников или золота из кошелька своего любимого соседа. (Каждый продукт является

¹ Economic and Philosophical Manuscripts, p. 146.

приманкой, путем которой индивид пытается соблазнить квинтэссенцию другого человека — его деньги. Каждая реальная или потенциальная потребность является слабостью, с помощью которой птичка будет поймана. Поскольку несовершенство человека накладывает на него обязательства перед небесами — пункт, который делает сердце податливым для священника, предоставляя удобный случай окружить ближнего атмосферой дружбы и сказать: «Дорогой друг, я дам тебе то, что ты хочешь, но ты знаешь *condition sine qua non* (непременное условие. — Пер.). Ты знаешь, какими чернилами ты подпишешь договор со мной. Я буду заманивать, доставляя тебе наслаждение». Все это есть устройство универсальной эксплуатации общественной жизни.) Предприниматель потакает наиболее развращенным мечтам ближнего, играя роль сводника между ним и его потребностями, пробуждает в нем нездоровый аппетит и наблюдает за каждой слабостью с тем, чтобы позже потребовать вознаграждения за этот труд любви¹. Человек, который таким образом попадает в подчинение к своим отчужденным потребностям, является «*психически и физически дегуманизированным существом автоматическим товаром, обладающим сознанием*»². Этот человек-товар знает только один способ связи с внешним миром — обладание им и потребление (использование) его. Чем больше он отчужден, тем больший смысл приобретает для него в его отношениях с миром обладание и потребление. «Чем меньше вы выражаете свою жизнь, чем больше вы *имеете*, тем более *отчужденной* является ваша жизнь и тем больше накапливаете вы свое отчужденное бытие»³.

При обсуждении концепции отчуждения Маркса может представлять некоторый интерес указание на тесную связь между феноменом отчуждения и феноменом переноса, который является одной из фундаментальных концепций в системе Фрейда. Фрейд наблюдал, что пациенты психоаналитика имеют склонность влюбляться в него, бояться или ненавидеть его, и все это совершенно безотносительно к реальной личности психоаналитика. Фрейд полагал, что он нашел теоретическое объяснение этому феномену, если принять

¹ Marx K. Economic and Philosophical Manuscripts, p. 140–142.

² Ibid., p. 111.

³ Ibid., p. 144.

то, что пациенты переносят чувства любви, страха, ненависти, испытанные ими в детстве по отношению к родителям, на личность психоаналитика. Фрейд полагал, что при «переносе» ребенок в пациенте относится к личности аналитика как к своим отцу или матери. Несомненно, интерпретация Фрейдом феномена переноса во многом справедлива и подкрепляется значительным числом примеров. Все же его объяснение не является исчерпывающим. Взрослый пациент *не ребенок*, и говорить о ребенке в нем или его бессознательном — значит использовать топологический язык, который отнюдь не объясняет всю сложность явления. Невротический взрослый пациент — отчужденное человеческое существо; он не чувствует себя сильным, он испуган и заторможен, поскольку он не ощущает себя субъектом и источником собственных действий и поступков. Он является невротиком *потому*, что он отчужден. С целью преодоления чувства внутренней пустоты и бессилия он выбирает объект, на который проецирует свои человеческие качества: любовь, ум, смелость и пр. Подчиняясь этому объекту, он ощущает в соприкосновении с ним собственные качества, он ощущает силу, мудрость, храбрость и безопасность. Потеря объекта означает опасность потери себя. Этот механизм, творение обожаемого объекта, основанный на факте отчуждения индивида, является центральным двигателем переноса, тем, что придает переносу силу и интенсивность. Менее отчужденная личность также может перенести часть своего детского опыта на аналитика, но в этом будет меньше интенсивности. Страдающий отчуждением пациент в поисках необходимого для себя идола находит аналитика и обычно награждает его качествами своих отца и матери, двух могущественных людей, которых он знал в детстве. Таким образом, *содержание* переноса обычно связано с инфантильными чертами, в то время как *интенсивность* является результатом отчуждения пациента. Излишне добавлять, что феномен переноса не ограничивается аналитической ситуацией. Это можно обнаружить во всех формах идолопоклонства перед авторитетами в политической, религиозной и социальной сферах жизни.

Перенос не единственный феномен психопатологии, который можно понять как выражение отчуждения. Действительно, не случайно, что *aliéné* во французском и *alienado* в испанском языках являются старыми словами для обозначения психически больных, а

английское «специалист по отчуждению» относится к врачу, лечащему потерявших рассудок, абсолютно отчужденных людей¹.

Отчуждение в качестве болезни может рассматриваться как сущность психопатологии современного человека даже в менее крайних формах проявления, чем психозы. Это могут проиллюстрировать некоторые примеры из клинической практики. Возможно наиболее частым и обычным примером отчуждения является мнимая «великая любовь». Мужчина с восторгом влюбляется в женщину; сначала она отвечает на его чувство, потом начинает мучаться все возрастающими сомнениями и разрывает отношения. Он впадает в депрессию, которая подводит его к грани самоубийства. Жизнь более не имеет для него смысла. Он верит, что впервые в жизни понял, что такое настоящая любовь, что с этой женщиной, и только с ней, он мог найти любовь и счастье. И покидая его, она должна знать, что никто и никогда более не пробудит в нем подобного чувства. Он чувствует, что, потеряв ее, он потерял свой единственный шанс на любовь. Следовательно, лучше умереть. Пока он убеждает себя подобным образом, его друзья могут задать несколько вопросов: почему этот человек, который, как казалось, был менее способен на любовь, чем обычно, теперь влюблен до такой степени, что предпочитает лучше умереть, чем жить без своей возлюбленной? Почему, несмотря на то что он поглощен любовью, он не расположен пойти на какие-то уступки, отказаться от определенных требований, которые вызвали конфликт с любимой женщиной? Почему, говоря о своей утрате, он в основном говорит о себе и о том, что случилось с ним, и проявляет относительно небольшой интерес к чувствам женщины, которую он так любит? Детально поговорив с несчастным, не стоит удивляться, если услышишь от него, что он чувствует себя полностью опустошенным, как если бы его сердце осталось у потерянной для него девушки. Если он способен понимать значение своих lamentаций, он должен понять, что происшедшая с ним неприятность есть проявление отчуждения. Он никогда не был способен любить по-настоящему, покинуть магический круг

¹ Ср. мое обсуждение этой темы в "The Sane Society" (p. 121 ff.) и в книге Tucker "Philosophy and Myth in Karl Marx" (p. 144 ff.). Ср. также замечания Карен Хорни в "Neuroses and Human Growth" о чувстве быть ведомым, но не ведущим, и ссылки Такера на Хорни.

своего эго, выйти за его пределы и стать на место другого человека. Он перенес свою жажду любви на эту девушку и ощущал, что, находясь с ней, он испытывает «любовь», в то время как в действительности он испытывал только иллюзию любви. Чем больше он одарял ее не только своей жадой любви, но также жадой жизни, счастья и т. д., тем беднее он становился и тем большую пустоту он ощущал, отделяясь от нее. Он пребывает под влиянием иллюзии любви, в действительности же он сделал из женщины идола, богиню любви, и верит, что, соединяясь с нею, он переживает любовь. Он оказался способным вызвать в ней отклик, но оказался неспособным преодолеть собственную внутреннюю смуту. Потеря ее не является, как он думает, потерей человека, которого он любил, но потерей себя самого как потенциально способного любить.

Отчуждение мысли не отличается от отчуждения сердца. Часто полагают, что добрались до сути чего-либо, что идеи являются результатом собственной умственной деятельности; фактически же эти мысли принадлежат кумирам общественного мнения, газетам, правительству или политическому лидеру. Человек верит, что они выражают его мысли как свои собственные, потому что он избрал их в качестве своих идолов, своих богов мудрости и познания. Именно по этой причине он зависит от своих идолов и не способен отказаться от своего поклонения. Он их раб, потому что доверил им свой ум.

Другим примером является отчуждение надежды, в котором будущее трансформируется в идола. Подобное превращение истории в идола можно ясно проследить во взглядах Робеспьера. «О потомки, сладкая и нежная надежда человечества, вы не посторонние для нас, это для вас мы храбро сокрушили тиранию; ваша надежда — вот цена нашей мучительной борьбы: будучи часто обескураженными окружающими нас обстоятельствами, мы чувствовали необходимость в вашем утешении; это вам мы вверили задачу завершения наших трудов и судьбу всех нерожденных поколений человечества!.. Поторопитесь же, о потомки, приблизить наступление часа равенства, справедливости, счастья!»¹ Сходным образом с тем же смыслом коммунисты часто используют искаженную версию философии ис-

¹ Цит. по: *Becker C. L. The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers.* Yale: Univ. Press, 1932, p. 142–143.

тории Маркса. Логика этого аргумента следующая: все, что находится в согласии с историческим развитием, является необходимым, следовательно, хорошим и *vice versa* (и наоборот. — *Пер.*). С этой точки зрения, будь то доводы Робеспьера или коммунистов, не человек делает историю, а история делает человека. Не человек надеется и верит в будущее, но будущее судит его и решает, правильно ли он верил. Маркс очень сжато изложил противоположный взгляд на историю и на отчужденного человека, который я процитирую. «История, — писал он в «Священном семействе», — *ничего* не делает, она не владеет несметными богатствами, она не выигрывает *ни одной битвы!* Скорее, человек, реальный, живой человек делает все это; «история» не использует человека в качестве средства для достижения *своей* цели, как будто он отдельная личность; ничего, кроме активности человека, преследующего свои цели».

Феномен отчуждения имеет и другие клинические аспекты, которые я могу кратко рассмотреть. Не только все формы депрессии, зависимости и идолопоклонства (включая «фанатизм») являются прямым выражением или компенсацией отчуждения; феномен неспособности ощутить собственную идентичность, который является центральным в причинах психопатологических проявлений, также есть результат отчуждения. Как раз потому, что отчужденная личность передала свои функции чувствования и мышления внешнему объекту, она не является сама собой, у нее нет чувства «Я», идентичности. Нехватка чувства идентичности имеет много последствий. Основным и главным является то, что это препятствует интеграции личности, следовательно, это приводит к внутреннему разладу человека с самим собой, он или утрачивает способность «желать что-нибудь»¹, или, если ему кажется, что он чего-то хочет, его желание утрачивает аутентичность.

В широком смысле каждый невроз можно рассматривать как проявление отчуждения, поскольку невроз характеризуется тем, что одно желание (например, денег, власти, женщин и т. д.) становится доминирующим и отделяется от целостной личности, начиная управлять человеком. Эта страсть становится идолом, которому он подчиняется, даже если он может понять природу этого идола и дать ему много разных и часто звучных названий. Человеком

¹ См.: Kierkegaard S. Purity of Heart is to Will One Thing. Torch Books.

управляет отдельное желание, он переносит все, что он упустил, на свое желание, он тем слабее, чем «оно» становится сильнее. Он отчуждается от самого себя как раз потому, что «он» превратился в раба части себя самого.

Рассматривая отчуждение как патологический феномен, нельзя, однако, оставлять в тени тот факт, что Гегель и Маркс рассматривали его как *неизбежный* феномен, один из тех, что были унаследованы человечеством в процессе эволюции. Это справедливо по отношению к отчуждению рассудка, так же как и к отчуждению любви. Только когда я могу отделить от себя внешний мир, т. е. только если внешний мир становится *объектом*, я могу понять его и сделать его своим миром, объединившись с ним. Ребенок, для которого мир еще непостижим как «объект», вследствие этого еще не может понять его своим умом и воссоединиться с ним. Человек вынужден становиться отчужденным для того, чтобы преодолеть этот раскол в деятельности своего рассудка. То же самое справедливо и для любви. До тех пор, пока ребенок не отделяет себя от внешнего мира, он все еще является его частью и, следовательно, не может любить. Для того, чтобы полюбить, «другой» должен быть посторонним, а в любовном акте посторонний становится мною. Любовь предполагает отчуждение — и в то же время преодолевает его. Ту же мысль мы находим в учении пророков о времени, которое настанет с приходом Мессии, и в концепции социализма Маркса. В раю человек все еще слит с природой, он еще не осознает себя отдельно от природы и своего ближнего. Через акт слушания человек обретает самосознание, мир оказывается отчужденным от него. Согласно учению пророков, в процессе истории человек разовьет свои способности так полно, что в конце концов достигнет новой гармонии с другими людьми и природой. Социализм, по Марксу, может наступить только тогда, когда человек сбросит прежние оковы, когда он достигнет полного отчуждения и, таким образом, обретет способность заново воссоединиться с людьми и природой, не жертвуя своей целостностью и индивидуальностью.

Концепция отчуждения уходит своими корнями еще в более ранний период западной традиции, в учение ветхозаветных пророков, более точно — в их концепцию идолопоклонства. Пророки монотеизма не отвергали языческие религии как идолопоклонство только из-за того, что вместо поклонения одному богу язычники поклоня-

лись нескольким богам. Существенное различие между монотеизмом и политеизмом заключается не в *количестве* богов, но в факте отчуждения. Человек тратит свою энергию, свои артистические способности на сотворение идола и затем поклоняется этому идолу, который есть не что иное, как результат его человеческих усилий. Его жизненные силы перетекли в «вещь», и эта вещь, став идолом, воспринимается не как результат его собственной продуктивной деятельности, а как что-то далекое от него, находящееся над ним и враждебное ему, чему он поклоняется и чему он подчиняется. Как говорит пророк Осия (XIV, 8): «Ассур не будет уже спасать нас; не станем садиться на коней; и не будем более говорить творению рук наших: “боги наши”; потому что у Тебя милосердие для сирот». Идолопоклонник простирается ниц перед творением своих рук. *Идол представляет его собственные жизненные силы в отчужденной форме.*

В противоположность этому принципом монотеизма является то, что человек неопределен, что в нем нет отдельных самостоятельных качеств, которые можно было гипостазировать в целое. Бог в концепции монотеизма непознаваем и не поддается определению; Бог не является «вещью». Человек, созданный по образу и подобию Божьему, является носителем неопределенных качеств. В идолопоклонстве человек поклоняется и подчиняется проекции одного своего качества. Он не ощущает себя центром, из которого исходят животворные акты любви и разума. Он превращается в вещь, его ближний превращается в вещь, так же как и его боги есть вещи. «Языческие идолы из серебра и золота есть творение рук человеческих. У них есть рты, но они не говорят; глаза у них есть, но они не видят; у них есть уши, но они не слышат; также нет и дыхания в их устах. Те, что сделали их, походят на них; также и каждый, кто верит в них».

Современный человек в индустриальном обществе изменил форму и интенсивность идолопоклонства. Он превратился в объект воздействия слепых экономических сил, которые управляют его жизнью. Он поклоняется творению своих рук, он трансформировался в вещь. Не один только рабочий класс отчужден (в действительности квалифицированный рабочий кажется менее отчужденным, чем тот, кто манипулирует людьми и символами), но каждый человек. Этот процесс отчуждения, имеющий место в европейско-американских

индустриальных странах независимо от их политической структуры, дал толчок к новым движениям протеста. Ренессанс социалистического гуманизма является одним из симптомов этого протеста. Именно потому, что во всем индустриальном мире отчуждение достигло точки, когда оно граничит с безумием, подмывая и разрушая его религиозные, духовные и политические традиции и угрожая всеобщим уничтожением посредством ядерной войны, многие обретают большую способность увидеть, что Маркс распознал основной результат современной болезни человека; что он не только видел, как Фейербах и Кьеркегор, эту «болезнь», но что он показал, что современное идолопоклонство коренится в современном способе производства и может быть изменено только полной сменой социально-экономических устоев вместе с духовным освобождением человека.

При обзоре взглядов Фрейда и Маркса на психические заболевания становится ясно, что Фрейд прежде всего занимался индивидуальной патологией, а Маркс — патологией общества и вытекающими из нее конкретными особенностями такого общества. Абсолютно ясно, что содержание психопатологии у Маркса и Фрейда совершенно различно. Фрейд видит патологию в основном в отсутствии должного баланса между ИД и эго, между инстинктивными требованиями и требованиями реальности; Маркс видит болезнь в основном в том, что XIX в. называет *la maladie du siècle* (болезнью века. — *Пер.*), в отчуждении человека от его человеческой природы и, следовательно, от своего ближнего. Все же часто не замечают, что мыслью Фрейда ни в коей мере не была исключительно индивидуальная патология. Он также говорил о «социальном неврозе». «Если эволюция цивилизации, — писал он, — имеет столь далеко идущее сходство с развитием индивида и если в обоих случаях используются те же методы, не будет ли верным диагностировать то, что многие системы цивилизации — или их эпохи, возможно даже целый человеческий род — превратились в «невротиков» под давлением развития цивилизации? Анализ этих неврозов по терапевтическим рекомендациям может представлять большой практический интерес. Я не буду говорить о том, что подобная попытка применить психоанализ к цивилизованному обществу окажется фантастической или обреченной на провал. Но это обязывает нас быть очень осторожными, не забывая, что в конце концов мы имеем дело только

с аналогиями и вырывать их оттуда, где они родились и возмужали, опасно не только для человека, но также и для концепции. Диагноз «коллективный невроз», кроме того, встретится с особыми трудностями. При неврозе индивида мы в качестве отправного пункта используем представляющее перед нами противоречие между пациентом и его окружением, которое мы принимаем как «нормальное». Подобного фона нельзя найти для сходным образом пораженного общества; необходимо искать подоплеку в чем-то ином. И что касается любого терапевтического применения наших знаний, будет ли польза от самого тонкого анализа социальных неврозов, если никто не обладает властью заставить общество принять лекарство? Несмотря на все эти трудности, мы можем ожидать, что однажды некто займется этим рискованным делом — *исследованием патологии цивилизованного общества*¹.

Несмотря на интерес Фрейда к «социальным неврозам»², остается одно фундаментальное различие между Фрейдом и Марксом; Маркс считал, что человека сформировало общество и соответственно видел корни патологии в специфике социальной организации. Фрейд считал, что человека прежде всего сформировал опыт семейных отношений; он придавал мало значения тому, что семья тоже является представителем и агентом общества, и рассматривал разные общества в основном с точки зрения *величины* подавляющей силы, а не *качества* их организации и влияния этого социального качества на мышление и чувство членов данного общества.

В этом кратком рассмотрении различий взглядов Маркса и Фрейда на психопатологию необходимо упомянуть еще один важный аспект, метод которого использует и тот и другой мыслитель. Для Фрейда состояние первоначального нарциссизма ребенка, а позднее оральные и анальные стадии развития либидо являются «нормальными», поскольку они представляют собой необходимые стадии в процессе эволюции. Зависимый, жадный ребенок не больной. Тем не менее зависимый, жадный взрослый, «зафиксированный»

¹ Freud S. Civilization and its Discontents. L.: The Hogarth Press Ltd., 1953; p. 141–142. (Курсив Э. Фромма.)

² В своей книге «The Sane Society» (N.Y.: Rinehart and Co Inc., 1955) я попытался проанализировать «социальные неврозы» нашего времени, «патологию нормальности».

на чем-то или мысленно возвращающийся к оральной стадии развития — больной взрослый. Основные потребности и стремления у ребенка и взрослого одни и те же; тогда почему один здоров, а другой болен? Совершенно очевидно, что ответ лежит в теории эволюции. То, что является нормальным на определенной стадии, патология — на другой; или: что является *необходимым* для одной стадии, также нормально и рационально. То, что *не является необходимым* с точки зрения эволюции, иррационально и патологично. Взрослый, «повторяющий» детскую стадию развития, в то же время не повторяет и не может ее повторить просто потому, что он уже не ребенок.

Маркс, вслед за Гегелем, использует тот же метод в рассмотрении эволюции человека в обществе. Первобытный, средневековый и отчужденный человек индустриального общества болен и в то же время не болен, потому что каждая стадия развития является *необходимой*. Так же как ребенок должен физиологически созреть, чтобы стать взрослым, так и человеческий род должен социологически созреть в процессе покорения природы и создания общества, чтобы стать полностью человеческим. Все иррациональное в прошлом, как это ни прискорбно, является рациональным настолько, насколько оно было *необходимым*. Но когда человечество останавливается на стадии развития, которую оно должно было пройти, когда обнаруживается, что оно находится в противоречии с возможностями, которые ему предлагает историческая ситуация, тогда способ его существования является иррациональным или, по терминологии Маркса, патологическим. Концепции патологии и Маркса и Фрейда могут быть полностью поняты только на основании их эволюционной теории индивидуальной и человеческой истории.

Глава седьмая

Концепция психического здоровья

До сих пор мы имеем дело со сходством и различиями во взглядах Маркса и Фрейда на индивидуальную и социальную *патологию*. Сейчас мы рассмотрим сходство и различия в их взглядах на концепцию *психического здоровья*.

Давайте начнем с Фрейда. Согласно ему, только первобытного человека можно назвать «здоровым». Он удовлетворял все свои инстинктивные потребности, не испытывая их подавления, фрустрации или сублимации. (Представленная Фрейдом картина первобытного общества, где человек ведет жизнь без каких-либо запретов и ограничений, удовлетворяя свои инстинкты, является романтической сказкой, как неоднократно отмечали современные антропологи.) Но когда Фрейд от исторических экскурсов обращается к клиническому изучению современного человека, эта картина психического здоровья первобытного человека едва ли существенна. Если даже мы будем держать в уме, что современный человек не может быть полностью здоров (или, что имеет к этому отношение, счастлив), Фрейд тем не менее имеет определенные критерии относительно того, что составляет психическое здоровье. Эти критерии можно понять в рамках его эволюционной теории. В этой теории два главных аспекта: эволюция либидо и эволюция человеческих связей. В теории эволюции либидо Фрейд полагает, что либидо, являясь энергией сексуального влечения, претерпевает развитие. Первоначально оно сконцентрировано вокруг оральной активности ребенка — сосания и кусания, а позднее — вокруг анальной ак-

тивности. Лет в 5–6 либидо в первый раз концентрируется вокруг половых органов. Но в этом раннем возрасте сексуальность еще не полностью развита, и между первой «фаллической фазой» (около 6 лет) и началом полового созревания лежит «латентный период», во время которого сексуальное развитие находится как бы в застое, и только с началом половой зрелости процесс развития либидо подходит к своему осуществлению.

Процесс развития либидо, однако, довольно сложен. Во многих случаях, особенно при чрезмерном удовлетворении желаний или чрезмерной фрустрации, ребенок «фиксируется» на более раннем уровне и, таким образом, никогда не достигает полностью развитой генитальной стадии или уже после достижения стадии полного полового развития регрессирует на более ранний уровень. В результате у взрослых могут проявляться невротические симптомы (подобно импотенции) или характерные черты невротического характера (как у сверхзависимой пассивной личности). По Фрейду, «здоровая личность» — это личность, достигшая «генитального уровня», не регрессируя, та, что ведет взрослый образ жизни, т. е. может работать и получать адекватное сексуальное удовлетворение или, если разделить это, образ жизни, при котором она может производить вещи и воспроизводить потомство.

Другой аспект «здоровой» личности лежит в сфере ее связей с объектами. У новорожденного еще нет таких связей. Он находится в состоянии «первоначального нарциссизма», при котором единственной реальностью является его собственный телесный и психический опыт, а представление об окружающем мире еще не существует даже эмоционально. Далее у ребенка развивается сильная привязанность к матери, которая, во всяком случае у мальчиков, переходит в сексуальную, исчезающую с появлением страха перед угрозой кастрации со стороны отца. Ребенок заменяет фиксацию на матери преданностью отцу. Однако в то же время он идентифицирует себя с отцом посредством слияния с его приказами и запретами. Этот процесс ведет к независимости от отца и матери. Итак, здоровая личность, по Фрейду, та, которая достигла генитального уровня и стала самостоятельной, независимой от отца и матери, полагающаяся на собственный ум и собственные силы. Но даже ясность главных черт концепции психического здоровья, по Фрейду, вызывает некоторые сомнения, ей определенно не хватает чет-

кости и глубины проникновения в психические заболевания. В действительности эта концепция хорошо функционирующего представителя среднего класса начала XX в., обладающего сексуальной и экономической потенцией.

Описание здорового человека у Маркса уходит корнями в гуманистическую концепцию независимого, активного, продуктивного человека, разработанную Спинозой, Гёте, Гегелем.

В одном аспекте представления Маркса и Фрейда о здоровом человеке совпадают — это *независимость*. Но концепция Маркса выходит за пределы ограниченной фрейдовской концепцией независимости; сын делает своей независимую отцовскую систему приказов и запретов; он несет в себе отцовский авторитет, оставаясь покорным ему и зависимым и от отца, и от властей. Для Маркса независимость и свобода коренятся в акте сотворения себя. «Человек, — писал Маркс, — не считает себя независимым до тех пор, пока не станет творцом самого себя, а собственным творцом он станет только тогда, когда будет обязан своим существованием самому себе. Человек, который живет по милости другого, считает себя зависимым существом. Но я полностью живу по милости другого, когда я обязан ему не только продолжительностью своей жизни, но также *ее творением*, когда он является *ее источником*. Моя жизнь неизбежно имеет такую причину вне себя, если она не является моим собственным творением»¹. Или, как указывает Маркс, человек независим, только «если он подтверждает свою индивидуальность цельного человека в каждой из своих связей с миром, видя, слыша, обоняя, осязая, чувствуя, думая, желая, любя — короче, если он подтверждает и выражает свою индивидуальность всеми органами», если он свободен не только *от*, но и *для*. По Марксу, свобода и независимость не просто политическая и экономическая свобода в духе либерализма, но *позитивная реализация индивидуальности*. Концепция социализма Маркса определяет социальный строй, который служит реализации человеческой личности. Маркс писал: «[Этот незрелый коммунизм] проявляется в двух формах; преобладание материальных благ видится таким огромным, что эта цель разрешает все, что неспособно заставить любого существовать как частный собственник. Талант ликвидируется

¹ Marx K. Economic and Philosophical Manuscripts, p. 138.

силой. Немедленное физическое обладание представляется единственной целью жизни и существования. Обязанности *рабочего* не упраздняются, а распространяются на всех. Отношение к частной собственности остается отношением общества к миру вещей. Наконец, эта тенденция противопоставления общей собственности частной находит свое выражение в животной форме; брак (неоспоримо являющийся формой *исключительно частной собственности*) противопоставляется общности женщин¹, когда каждая женщина становится общинным и общим имуществом. Можно сказать, что идея *общности женщин* является *секретом полишинеля* этого вполне незрелого и бездумного коммунизма. Совершенно так же, как женщины должны перейти от брака к всеобщей проституции, так же и весь мир вещей (т. е. объективное бытие человека) должен перейти к отношениям универсальной проституции со всем обществом. Этот коммунизм, который *отрицает личность человека в любой сфере*, является всего лишь логическим выражением частной собственности, которая и есть это отрицание. Всеобщая *зависть*, сделавшая себя силой, является всего лишь закамуфлированной формой алчности, которая над различными видами восстанавливает и удовлетворяет себя. Мысль об индивидуальной частной собственности, в наименьшей степени направленной против какого-либо благосостояния, оказывается формой зависти и требованием свести все к общему уровню; фактически именно зависть и уравнивание составляют сущность конкуренции. Незрелый коммунизм является всего лишь кульминацией этой зависти и уравниловки на базе *предписанного* минимума. Упразднение частной собственности имеет мало общего с подлинным владением, это демонстрирует абстрактное отрицание целого мира культуры и цивилизации и возврат к *неестественной* простоте бедного и не имеющего желаний индивида, который не только не перерос частную собственность, но даже и не приблизился к ней. Общность заключается в *работе* и *равенстве зарплаты*, выплачиваемой общиной как универсальным капиталистом. Для достижения *предполагаемой* одинаковости культивируются два типа отношений: *труд* как

¹ Тут Маркс говорит о спекуляциях некоторых эксцентричных коммунистических мыслителей своего времени, полагавших, что если все является общей собственностью, то и женщины тоже.

условие, в которое поставлен каждый, и *капитал* как признание общности и власти общины»¹.

Независимый человек Фрейда освободился от своей зависимости от матери; независимый человек Маркса освободился от зависимости от природы. Существует одно важное различие между двумя концепциями независимости. Независимый человек Фрейда в основном самодостаточный человек. Другие нужны ему только как средство удовлетворения его инстинктивных желаний. Поскольку мужчины и женщины нуждаются друг в друге, это удовлетворение является обоюдным. Эти отношения являются социальными только вторично (но никак не первично), подобно отношениям продавцов и покупателей на рынке, объединенных общей заинтересованностью в обмене. По Марксу, человек — прежде всего социальное существо. Он нуждается в ближнем не в качестве средства удовлетворения своих желаний, но потому что он является человеком, полностью связанным со своими близкими и с природой².

Независимый, свободный человек, по Марксу, является в то же время активным, общительным, связанным с другими людьми и с природой, продуктивным человеком. Спиноза, оказавший на Маркса, так же как и на Гегеля, и Гёте значительное влияние, считал, что центральной проблемой для понимания человека является активность — пассивность. Он проводил различие между активными и пассивными эмоциями. Активные (сила духа, великодушие) берут начало в индивидуальности человека и сопровождаются адекватными идеями. Пассивные управляют человеком; он становится рабом своих страстей, которые связаны с неадекватными иррациональными идеями. Эта связь между познанием и аффектом была обогащена Гёте и Гегелем, подчеркивавшими природу истинного познания. Познание достигается не с позиции отстранения субъекта от объекта, а только в их взаимосвязи. Как говорил Гёте: «Человек знает себя ровно настолько, насколько он знает мир. Он знает мир только внутри себя самого, и он осознает себя самого только внутри мира. Каждый новый объект, правильно распознанный, открывает

¹ Marx K. Economic and Philosophical Manuscripts, p. 124–126.

² Альфред Адлер подчеркивал основополагающее значение социальной природы человека, хотя он и не создал концепцию, равную по глубине Марксу и мыслителям германского просвещения.

нам новый орган внутри нас»¹. В «Фаусте» Гёте дал наиболее яркое выражение концепции «всегда борющегося» человека. Ни знания, ни власть, ни секс не могут дать всеобъемлющего ответа на вопрос, который человек задает себе сам фактом своего существования. Только свободный и продуктивный человек в единстве со своими близкими может дать правильный ответ на смысл человеческого бытия. Концепция человека у Маркса была динамичной. Человеческие страсти являются, говорил он, «основной силой человека, энергично борющегося за достижение своей цели». Собственные силы человека развиваются только в процессе взаимосвязи с миром. «Глаза становятся *человеческими* глазами, когда их *объектом* становится человек, социальный объект, созданный человеком и предназначенный для него. Таким образом, чувства становятся теоретическим направлением в практике. Они связывают себя с вещью ради вещи, но вещь сама по себе выражает *объективную* человеческую связь с человеком и *vice versa*. Таким образом, потребности и удовольствия теряют свой *эгоистический* характер, а природа утрачивает явную выгодность, потому что ее использование становится *гуманным* использованием. (На практике я могу связывать себя с вещью только человеческим способом, когда вещь гуманно относится к человеку.)»².

Подобно тому как наши чувства развиваются и становятся человеческими в процессе продуктивной связи с природой, наша связь с другими людьми, говорит Маркс, становится человеческой связью через акт любви. «Давайте предположим, что *человек* является *человеком* и его отношение к миру является человеческим. В этом случае любовь можно менять только на любовь, доверие на доверие и т. д. Если вы хотите наслаждаться искусством, вы должны быть художественно образованным человеком; если вы желаете влиять на других людей, вы должны быть человеком, который реально может побудить их к чему-то и поддержать их. Каждая из ваших связей с другим человеком или природой должна быть *специфическим проявлением*, соответствующим вашей цели, вашей *реальной индивидуальной жизни*. Если вы любите, не получая в ответ любовь, т. е. если вы не способны *проявлением* себя в качестве любящего

¹ Goethe J. W. Conversations with Eckermann, 1826, Jan. 29.

² Marx K. Economic and Philosophical Manuscripts, p. 132.

человека стать любимым человеком, тогда ваша любовь бессильна и несчастна»¹.

Всесторонне развитый и, следовательно, здоровый человек является продуктивным человеком, человеком, который искренне интересуется миром, связан с ним; это богатый человек. По контрасту с этим всесторонне развитым человеком Маркс рисует портрет человека при капитализме. «Производство чрезмерного количества полезных вещей ведет к появлению большого количества *бесполезных людей*»². При современной системе человек *имеет* многое, но сам он *ничтожен*. Всесторонне развитый человек — это богатый человек. «Коммунизм», по Марксу, «это *позитивное* освобождение от *частной собственности*»³, от *человеческого самоотчуждения*; и таким образом, истинное *предназначение* человеческой природы — в человеке и для человека. Он, следовательно, является возвращением человека к себе как к *социальному*, т. е. истинно человеческому существу, полным и сознательным возвращением, вобравшим в себя все богатство предыдущего развития. Коммунизм как всесторонне развитая природность является гуманизмом и как всесторонне развитый гуманизм находит выражение в природности. Это *окончательное* разрешение антагонизма между человеком и природой и между человеком и человеком. Это истинное разрешение конфликта между бытием и сущностью, между овеществлением и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между личным и общим. Это решение загадки истории, и он знает, что является этим решением»⁴.

¹ Marx K. Economic and Philosophical Manuscripts, p. 168.

² Ibid., p. 145.

³ Под выражением «частная собственность», примененным тут и в других высказываниях, Маркс никогда не подразумевал личную собственность на необходимые вещи (такие, как дом, стол и пр.). Он имеет в виду собственность «имущих классов», т. е. капиталистов, которые, владея средствами производства, могут вынудить менее зажиточных индивидов работать на себя в таких условиях, которые те вынуждены принять. Термин «частная собственность» у Маркса всегда относится к *частной собственности капиталистического классового общества* и, следовательно, является *социальной и исторической категорией*; этот термин не относится к необходимым вещам, к «личной собственности».

⁴ Marx K. Economic and Philosophical Manuscripts, p. 127.

Глава восьмая

Индивидуальный и социальный характер

Маркс постулировал взаимосвязь между экономическим базисом общества и его политическими и законодательными институтами, его философией, искусством, религией и пр. Согласно марксистской теории, первое определяет второе, т. е. базис определяет «идеологическую надстройку». Но Маркс и Энгельс не показали, по признанию Энгельса, *как* экономический базис влияет на идеологическую надстройку. Я полагаю, что, используя методы психоанализа, это упущение в марксистской теории можно исправить и что при помощи психоанализа можно продемонстрировать механизм взаимодействия базиса и надстройки. Одним из проявлений этого взаимодействия является то, что я назвал *социальным характером*; другим — *социальное бессознательное*, которое мы рассмотрим в следующей главе.

Для объяснения концепции «социального характера» мы прежде всего должны рассмотреть одно из наиболее значительных открытий Фрейда: его *динамическую* концепцию характера. До Фрейда черты характера рассматривались психологами-бихевиористами как синоним стиля поведения. С этой точки зрения характер определяли как «набор поведенческих характеристик данного индивида»¹, в то время как другие авторы, такие как У. Макдуглас, Р. Гордон и Э. Кречмер,

¹ Hinsie L. E., Shatzky J. Psychiatric Dictrnary. N. Y.: Oxford. Univ. Press, 1940.

подчеркивали способность к изменениям, динамический элемент в характере человека.

Фрейд не только впервые, но и наиболее последовательно и глубоко разработал теорию характера как систему устремлений, лежащих в основе характера, но не идентичных ему. Для оценки фрейдовской динамической концепции характера будет полезно сравнение черт поведения и черт характера. Черты поведения описываются как действия, наблюдаемые третьим лицом. Так, например, «быть храбрым» означает поведение, направленное на достижение определенной цели без опасения потерять комфорт, свободу или жизнь. Или скупость как поведение, направленное на накопление денег или других материальных благ. Однако же если мы обратимся к мотивации, и особенно к бессознательной мотивации названных поведенческих черт, мы обнаружим, что черты *поведения* покрывают многочисленные и совершенно разные черты *характера*. Храбрость может быть мотивирована амбициями, человек рискует своей жизнью, чтобы стать объектом восхищения; она может быть мотивирована импульсом самоубийства, приводящим человека к пренебрежению опасностью, поскольку, сознательно или бессознательно, он не дорожит жизнью и хочет себя уничтожить; она может быть мотивирована недостатком воображения, непозволяющим представить угрожающую опасность; наконец, искренней преданностью идее или цели, ради которой действует человек, и эта мотивация традиционно считается основой смелости. На первый взгляд, поведение при всех обстоятельствах одинаково, несмотря на разную мотивацию. Я говорю «на первый взгляд», поскольку если кто-то будет наблюдать подобное поведение хотя бы минуту, он обнаружит, что разные мотивации также сказываются в чуть заметной, но все же существенной разнице в поведении. Например, офицер в бою будет вести себя совершенно иначе, если его смелость мотивирована преданностью идее, чем когда мотивацией служат его амбиции. В первом случае он не пойдет в атаку, если риск непропорционален тому тактическому результату, который может быть достигнут. Если же им руководит тщеславие, то он может не заметить угрожающей ему и его солдатам опасности. Очевидно, что в последнем случае проявление такой черты поведения, как «храбрость», является весьма двусмысленным. Другим примером является скупость. Человек может быть бережливым, потому что его

экономические обстоятельства делают это необходимым; или же он может быть скупым, потому что скупость у него в характере, что заставляет его экономить ради экономии, безотносительно к реальной необходимости. И здесь также разная мотивация обуславливает некоторые различия в поведении. В первом случае человек хорошо различает ситуацию, когда мудро экономить, от ситуации, когда более мудро тратить деньги. Во втором случае он будет экономить, несмотря на отсутствие объективной необходимости. Другим фактором, который определяется различиями в мотивации, является прогнозирование поведения. В случае с «храбрым» солдатом, которым движут амбиции, можно предсказать, что он будет вести себя храбро только в том случае, если его храбрость будет вознаграждена. В случае же с солдатом, чьей храбростью движет преданность идее, мы можем предсказать, что получит он за свою храбрость награду или нет, это мало повлияет на его поведение.

Фрейд удалось распознать нечто уже знакомое великим романистам и драматургам. Бальзак, например, говорил, что изучение характера связано с «силами, которые движут человеком», — то, каким образом человек действует, чувствует, думает, во многом определяется особенностями его характера, а не является просто результатом взвешенного ответа на реальную ситуацию. Фрейд указал на динамические свойства характера, на то, что структура характера человека представляет собой особую форму распределения энергии в жизненном процессе.

Фрейд пытался рассмотреть эту динамическую природу черт характера при помощи своей характерологической теории и теории либидо. Посредством значительного количества сложных и блестящих предположений он объяснял различные черты характера как «сублимацию» разных форм сексуального влечения или «формирование реакции» против них. Он интерпретировал *динамическую природу* черт характера как выражение их *источника — либидо*.

Ориентация характера, по Фрейду, является источником действий человека и источником многих его мыслей. Характер является эквивалентом животной инстинктивной детерминации, утраченной человеком. Человек действует и мыслит в соответствии со своим характером, и именно по этой причине «характер человека является его судьбой», как говорил Гераклит. Поступки и мысли человека в определенной степени мотивированы его характером и в то же

время он получает удовлетворение от самого факта, что он поступает подобным образом.

Структура характера определяет действия человека так же, как и его мысли и идеи. Давайте рассмотрим несколько примеров. Для анально-накопительского характера идеал экономии является наиболее привлекательным, и действительно такой человек склонен рассматривать экономию как одну из основных добродетелей. Он предпочтет образ жизни, при котором бережливость поощряется, а траты осуждаются. Он будет оценивать любую ситуацию с точки зрения своей доминирующей страсти.

Например, решение купить книгу, пойти в кино или что-то съесть в основном будет принято, исходя из того, «что дешевле», безотносительно к тому, вынуждают ли его к подобному выбору экономические обстоятельства или нет. Таким же образом он будет интерпретировать различные идеи. Равенство для него заключается в одинаковом для всех количестве материальных благ, а не в том, что означает равенство для человека с другим характером, — ни один человек не может быть средством достижения целей другого.

Личность с орально-рецептивной ориентацией характера ощущает, что «источник всех благ» находится вне его, и такой человек считает, что единственный способ получить то, что он хочет — будь то нечто материальное, или нежность, или любовь, или знание, или удовольствие, — состоит в извлечении этого из внешнего источника. У лиц этой ориентации проблема любви сводится исключительно к тому, чтобы «быть любимыми», а не любить самим. Они неразборчивы в выборе объекта любви, поскольку быть кем-то любимым является для них таким захватывающим переживанием, что они «влюбляются» в любого, кто дарит им любовь или то, что выглядит как любовь. Они исключительно чувствительны к тому, что их могут оставить или отказать в любви. В сфере мышления у них та же ориентация. Если это интеллигенты, то они самые лучшие слушатели, поскольку их ориентацией является приобретение, а не производство идей; если их предоставить самим себе, они будут парализованы. Характерной чертой этих людей является то, что они прежде всего думают, как бы найти кого-нибудь, кто предоставит им необходимые сведения, вместо того чтобы сделать самим хоть малейшее усилие. Если они религиозны, они ждут, что все им даст Бог, и ничего не ждут от своей деятельности. Если они не религи-

озны, их отношение к людям и социальным институтам во многом остается таким же; они всегда пребывают в поисках «волшебного помощника». Они демонстрируют определенный вид верности, в глубине которой — благодарность кормящей их руке и страх когда-нибудь потерять поддержку. Поскольку для того чтобы чувствовать себя в безопасности, они нуждаются во многих кормящих их руках, они вынуждены быть верными многим. Для них трудно сказать «нет», и они легко запутываются во взаимоисключающих обещаниях и верности конфликтующим между собой людям. Поскольку они не могут сказать «нет», они любят говорить «да» всем и каждому, и в результате этого паралич их способности к критике делает их все более зависимыми. Они зависят не только от авторитетов в поисках знания и помощи, но от людей вообще в поисках любой поддержки. Они чувствуют себя потерянными, когда остаются в одиночестве, потому что чувствуют, что они ничего не могут сделать без посторонней помощи. Эта беспомощность особенно значительна, когда касается тех действий, которые по своей природе могут совершаться только самим — принятие решений и взятие на себя ответственности. В личных отношениях, например, они спрашивают совет у того же человека, в отношении которого они должны принять решение.

Эксплуататорская ориентация, как и рецептивная, имеет своей базовой предпосылкой ощущение того, что источник всех благ находится вне их и что желающие добиться их должны стараться, не имея возможности произвести их индивидуально. Разница между этими двумя типами характера состоит в том, что эксплуататорский тип не ждет подарков от других, а берет то, что ему надо, силой или хитростью. Эта ориентация распространяется на все сферы деятельности. В сфере любви и нежности эти люди склонны захватывать и воровать; они имеют обыкновение влюбляться в тех, кто привязан к кому-нибудь еще. То же самое отношение мы наблюдаем в мышлении и интеллектуальном труде. Эти люди не производят идеи, а воруют их. Это может быть сделано непосредственно в форме плагиата или более тонко — пересказом своими словами чужих идей, настаивая на том, что эти идеи новы и являются их собственными. Удивительно, что часто люди, обладающие огромным умом, предпочитают идти этим путем, хотя, если бы они положились на свои способности, они могли бы вырабатывать собствен-

ные идеи. Нехватка оригинальных идей или собственной продукции у одаренных в других областях людей скорее объясняется ориентацией их характера, чем врожденной нехваткой оригинальности. Это справедливо и в их отношении к материальным предметам. То, что они могут взять у других, всегда кажется им лучше того, что они могут произвести сами. Они используют и эксплуатируют все и всех, от кого или от чего они могут выжать хоть что-то. Их лозунг «украденные плоды слаще». Поскольку они хотят использовать и эксплуатировать людей, они «любят» тех, кто явно или тайно является многообещающим объектом эксплуатации, и «пресыщены» людьми, которых они выжали досуха. Крайним проявлением этого является kleptomания, когда kleptomан наслаждается только теми вещами, которые он может украсть, хотя у него есть деньги на их покупку.

Для того чтобы подготовить почву для описания социального характера, необходимо детально изложить фрейдовскую динамическую концепцию характера.

Индивиды в данном обществе, конечно, отличаются по своим личным характерам; не будет преувеличением сказать, если принять во внимание малейшие различия, что не существует двух людей с идентичной структурой характера. Все же если мы пренебрежем незначительными отличиями, мы сможем выделить определенные типы структуры характеров, которые, хотя и грубо, репрезентативны для разных групп индивидов. Этими типами характеров являются рецептивная, эксплуататорская, накопительская, рыночная, продуктивная¹.

По своему значению проблема структуры характера выходит далеко за рамки проблемы индивидуального, если можно показать, что национальный, социальный или групповой характеры внутри данного общества обладают соответствующей структурой характера, несмотря на то что индивиды отличаются друг от друга самыми разнообразными чертами и даже несмотря на то что всегда будет насчитываться определенное число людей, чей характер не укладывается в рамки структуры характера, общего для группы в целом. Типичный для общества характер я называю «социальным характером».

¹ Ср. детальную дискуссию по ориентации характеров в: *Fromm E. Man for Himself*. N.Y.: Rinehart and Co., Inc., 1947.

Как и индивидуальный характер, «социальный характер» представляет собой специфический канал направления энергии; отсюда следует, что, если энергия большинства людей в данном обществе устремляется в одном и том же направлении, они имеют одни и те же мотивации и, более того, они восприимчивы к одним и тем же идеям и идеалам. Я попытаюсь продемонстрировать, что «социальный характер» является существенным элементом в функционировании общества и одновременно приводным ремнем между экономической структурой общества и преобладающими идеями.

Что такое социальный характер? Под этим я понимаю *основные черты характера, свойственные большинству представителей одной и той же культуры*, в противоположность *индивидуальному характеру, которым принадлежащие к одной и той же культуре люди отличаются друг от друга*. Концепция социального характера не является статистической, т. е. это не просто сумма черт характера, свойственных большинству представителей данной культуры. Ее можно понять только в связи с *функцией* социального характера, которую мы тут будем обсуждать¹.

Каждое общество структурировано и приводится в действие определенными способами, которые вызваны рядом объективных условий. Эти условия включают способ производства, который в свою очередь зависит от наличия сырья, техники, климата, численности населения, политических и географических факторов, культурных традиций и тех влияний, которым подвергается общество. Не существует «общества» вообще, существует специфическая социальная структура, которая действует в отличие от других установленным способом. Хотя эти социальные структуры изменяются в ходе исторического развития, они относительно неподвижны в данный исторический период; любое общество может существовать, только действуя в рамках своей определенной структуры.

¹ Ниже я обращаюсь к своей статье: *Psychoanalytic Characterology and its Application to the Understanding of Culture* // *Culture and Personality*. Ed. by G.S. Sargent and M. Smith, Viking Fund, 1949, p. 1–12. Концепция социального характера получила оригинальное развитие в моей книге «*The Evolution of the Dogma of Christ*». Vienna: Intern. Psychoanalytischer Verlag, 1931, и в «*Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für die Soziologie*», опубликованной в «*Zeitschrift für Sozialforschung*». I. Hirschfeld, Leipzig, 1932.

Члены общества и/или различные классы и социальные группы внутри него должны вести себя так, чтобы быть способными функционировать в согласии с требованиями социальной системы. Функцией социального характера является преобразование энергии членов общества таким образом, чтобы их поведение было не результатом сознательного решения (следовать или не следовать социальным установкам), но чтобы человек *хотел действовать так, как он должен*, и в то же время находил удовлетворение, поступая согласно требованиям культуры. Другими словами, функцией социального характера является *формирование и направление человеческой энергии внутри данного общества для того, чтобы общество продолжало функционировать*.

Современное индустриальное общество, например, не достигнет своих целей, пока не использует трудовую энергию свободного человека до беспрецедентного уровня. Человек должен сформироваться в личность, которая желает тратить большую часть своей энергии на работу, при этом обладает дисциплинированностью, аккуратностью, пунктуальностью в неизвестных большинству других культур масштабах. Недостаточно, чтобы индивид держал в голове и ежедневно осознанно повторял, что он хочет работать, хочет прийти вовремя и т. д., поскольку такая обдуманность приведет к гораздо большему количеству исключений, чем то, которое может себе позволить благополучно функционирующее общество. Ни угроза, ни сила не будут достаточной мотивацией труда, т. к. высококвалифицированные задачи современного индустриального общества могут выполняться только трудом свободных людей, а не быть работой из-под палки. Социальная *необходимость* работы, пунктуальности, аккуратности должна трансформироваться во внутреннюю *потребность* человека. Это означает, что общество должно создать социальный характер, которому присущи эти потребности.

В то время как потребности в пунктуальности и аккуратности являются чертами, необходимыми для функционирования любой индустриальной системы, есть и другие потребности, отличающие, скажем, капитализм XIX в. от современного. Капитализм XIX в. все еще в основном был занят накоплением капитала, и отсюда вытекала необходимость его экономии; он был вынужден укреплять дисциплину и стабильность при помощи авторитарных принципов в семье, религии, индустрии, государстве и церкви. Именно по-

этому социальный характер представителя среднего класса в этот период можно назвать «накопительно ориентированным». Воздержание от потребления, экономия и уважение к власти были не только добродетелями, они приносили удовлетворение среднестатистическому представителю среднего класса; структура его характера заставляла его любить то, что в целях той экономической системы он вынужден был делать. Современный социальный характер совершенно иной; современная экономика основывается не на ограничении потребления, а на его полнейшем развитии. Наша экономика столкнется с тяжелейшим кризисом, если народ — представители рабочего и среднего классов не будут тратить большую часть своего дохода на потребление, а будут экономить. Потребление не только превратилось в страстную цель жизни большинства людей, но также и в добродетель. Современный потребитель — человек, покупающий вещи в соответствии с установками общества, — должен казаться своему деду безответственным и аморальным мотом, так же как дед кажется своему внуку жалким скупцом. Социальный характер XIX в. сейчас можно обнаружить только в наиболее отсталых социальных слоях Европы и Северной Америки; определить этот социальный характер можно как имеющий своей основной целью *обладание*; основной целью для социального характера XX в. является *пользование*.

Сходное различие существует и в отношении форм власти. В XX в., по крайней мере в развитых капиталистических странах Запада, достаточно материальных благ для удовлетворения нужд каждого, отсюда вытекает меньшая необходимость контроля со стороны власти. В это же время контроль переместился к бюрократической элите, которая правит, не столько заставляя повиноваться, сколько добиваясь согласия, которым, однако, в значительной степени манипулирует современная психология и «наука», называемая «общественными отношениями».

Пока объективные условия общества и культуры остаются стабильными, социальный характер выполняет доминирующую функцию стабилизации. Если же внешние условия меняются таким образом, что они более не соответствуют традициям социального характера, появляется *отставание*, которое часто превращает социальный характер в элемент дезинтеграции общества, в динамит, вместо элемента стабилизации, цементирующего общество.

Говоря о том, что социально-экономическая структура общества формирует характер индивида, мы говорим только об одном полюсе взаимоотношений между человеком и социальной организацией. Другим полюсом, который надо принимать во внимание, является природа человека, формируемая социальными условиями, в которых он живет. Понять социальные процессы можно только в том случае, если мы будем отталкиваться от познания реального человека, его физических и физиологических свойств, и если мы исследуем связи между природой человека и спецификой внешних условий, в которых он живет и которые он должен преодолеть, если хочет выжить.

Хотя справедливо, что человек может адаптироваться почти к любым условиям, он не является чистым листом бумаги, на котором культура пишет свой текст. Его натуре присущи такие потребности, как стремление к счастью, обладания любви, свободе. Это также динамические факторы исторического процесса. Если социальный порядок пренебрегает основными человеческими потребностями или разрушает их сверх определенного уровня, члены общества попытаются изменить социальный порядок так, чтобы сделать его более соответствующим человеческим нуждам. Если же такие изменения невозможны, общество впадет в коллапс из-за нехватки жизненных сил и из-за их деструктивности. Социальные изменения, ведущие к большему удовлетворению человеческих потребностей, легче производить при достижении определенного уровня материальных условий, облегчающих подобные изменения. Из этого следует, что связи между социальными и экономическими изменениями лежат не только в том, как подчеркивал Маркс, в изменении социально-политических условий, в интересах новых классов, но что в то же время социальные изменения определяются основными человеческими потребностями, которые как бы создают благоприятные условия для их реализации. Победивший во Французской революции средний класс хотел свободы от пут старого режима для своей экономической деятельности. Но им также руководила искренняя жажда свободы, присущая его представителям как человеческим существам. В то время как большинство было удовлетворено ограниченной концепцией свободы после победы революции, самые лучшие умы стали осознавать ограниченность буржуазных свобод и в поисках более удовлетворительного ответа на нужды

человека подошли к концепции, рассматривающей свободу как условие всестороннего развития человека.

При условии, что эта концепция генезиса и функционирования социального характера правильна, мы сталкиваемся с головоломной задачей. Разве не противоречит утверждение о том, что структуру характера формирует роль, которую вынужден играть в своей культуре индивид, утверждению о том, что характер индивида формируется в детстве? Могут ли обе точки зрения быть правильными, принимая во внимание, что ребенок в ранние годы жизни имеет относительно ограниченный контакт с обществом как таковым? На этот вопрос совсем не так сложно ответить, как это может показаться на первый взгляд. Мы должны отличать факторы, которые отвечают за конкретное *содержание* социального характера, от *методов*, которыми вырабатывается социальный характер. Можно считать, что структура общества и функции индивида в социальной структуре определяют содержание социального характера. С другой стороны, семья может рассматриваться как *психический агент общества*, как институт, в функции которого входит передача требований общества подрастающему ребенку. Семья выполняет эту функцию двумя способами: 1) тем влиянием, которое оказывает характер родителей на формирование характера подрастающего ребенка; поскольку *характер* большинства родителей является выражением социального характера, они передают ребенку основные черты желательной для общества структуры характера; 2) в добавление к характерам родителей *методы воспитания ребенка*, принятые в данной культуре, также выполняют функцию формирования характера в желательном для общества направлении. Таким образом, различные методы и приемы воспитания детей направлены к осуществлению одной и той же цели, с другой стороны, могут быть методы, которые *кажутся* идентичными, но которые тем не менее являются совершенно разными из-за структуры характера тех, кто пользуется этими методами. Сфокусировав внимание на методах воспитания детей, мы никогда не сможем объяснить социальный характер. Методы воспитания ребенка важны только в качестве механизма *передачи* и могут быть правильно поняты только тогда, когда мы осознаем, какие типы личности в первую очередь являются желательными и необходимыми в данной культуре.

До сих пор мы рассматривали социальный характер как структуру, через которую человеческая энергия выливается в такую специфическую форму, которая полезна для целей данного общества. Теперь мы продемонстрируем, что он также является базисом, из которого определенные идеи и идеалы черпают силу и привлекательность. Упоминавшуюся связь между характером и идеями легко увидеть на примере структуры индивидуального характера. Индивида с накопительной (анальной, по Фрейдю) ориентацией характера будет привлекать идеал экономии, его будет отталкивать то, что он назовет «безрассудной тратой денег». Человек с продуктивным характером будет считать философию, концентрирующуюся вокруг экономии, «грязной», и бросится в объятия идеи, выражающей творческие усилия и использование материальных благ настолько, насколько они обогащают жизнь. Та же связь с идеей справедлива и для социального характера. Несколько примеров ясно демонстрируют эту связь. С окончанием эры феодализма частная собственность превратилась в решающий фактор социально-экономической системы. Конечно, частная собственность существовала и раньше. Но при феодализме частная собственность в основном представляла собой землю и была связана с социальным положением своего владельца в системе иерархии. Поскольку она являлась частью социального имиджа владельца, она не продавалась на рынке. Современный капитализм разрушил феодальную систему. Частной собственностью является не только земля, но и средства производства. Вся собственность может отчуждаться; она может быть продана и куплена на рынке, и ее ценность выражается в абстрактной форме — форме денег. Земля, машины, золото, бриллианты имеют одно общее качество — выражение своей ценности в абстрактной денежной форме. Любой, независимо от своего социального положения, может приобрести частную собственность. Можно получить частную собственность трудолюбием, творчеством, везением, безжалостностью, по наследству — на обладание частной собственностью не влияет способ ее получения. В отличие от времен феодализма, безопасность, власть, чувство могущества современного человека зависят не от его относительно неизменного социального положения, а только от владения частной собственностью. Если человек в наше время теряет частную собственность, то в социальном смысле он никто; феодальный собствен-

ник не мог ее потерять до тех пор, пока оставалась нетронутой феодальная система. В результате соответствующие идеалы капитализма и феодализма различны. Для феодального собственника и даже для входящего в гильдию ремесленника основной заботой была стабильность традиционного порядка, гармоничные отношения с вышестоящими, концепция Бога как высшего гаранта стабильности феодальной системы. Если какая-либо из этих идей подвергалась нападкам, член феодального общества был готов рисковать своей жизнью для защиты того, что он считал своими глубочайшими убеждениями.

У современного человека совсем другие идеалы. Его судьба, безопасность и власть основаны на частной собственности; следовательно, для буржуазного общества частная собственность неприкосновенна, и идеал незыблемости частной собственности является краеугольным камнем его идеологического здания. Хотя большинство населения в капиталистическом обществе не владеет частной собственностью в том смысле, в котором мы употребляем здесь этот термин (собственность на средства производства), а владеет только «личной» собственностью, такой как автомобиль, телевизор и пр., т. е. товарами широкого потребления, великая буржуазная революция против феодализма тем не менее сформулировала принцип незыблемости частной собственности, так что даже те, кто не принадлежит к экономической элите, по этому вопросу испытывают те же чувства. Как член феодального общества рассматривал нападки на феодальную систему, считая их аморальными и даже бесчеловечными, так и средний человек в капиталистическом обществе рассматривает нападки на частную собственность как признак варварства и бесчеловечности. Он часто не скажет этого прямо, но облачит свою ненависть против осквернителей частной собственности в термины «безбожно», «несправедливо» и т. д.; в действительности же, часто неосознанно, эти осквернители кажутся ему бесчеловечными, поскольку они посягают на святость частной собственности. Суть дела не в том, что они наносят ему экономический вред или даже реально угрожают его экономическим интересам; суть дела в том, что они угрожают жизненным идеалам. Представляется, в частности, что отвращение и ненависть, испытываемые большинством населения капиталистических стран по отношению к коммунистическим странам, в значительной степени основано на том самом

отвращении, которое они испытывают по отношению к беззаконным осквернителям частной собственности.

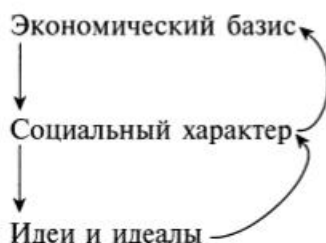
Существует так много других примеров идей, чьи корни уходят в социально-экономическую структуру общества, что трудно выбрать из них наиболее яркий. Так, свобода становится главенствующей идеей среднего класса, борющегося против ограничений, навязанных ему классом феодалов. «Частная инициатива» становится идеалом капитализма XIX в. с высоко развитой конкуренцией. Работа командой и «человеческие отношения» становятся идеалами капитализма XX в. «Честность» становится самой популярной нормой капиталистического общества, поскольку честность является основным законом свободного рынка, при котором товары и труд обмениваются без насилия и обмана. В то же время идея честности отождествляется с более старой нормой — «возлюби ближнего своего» посредством популярной версии этой нормы в виде золотого правила: «поступай с другими так, как ты хочешь, чтобы поступали с тобой».

Я хотел бы еще раз подчеркнуть, что теория обусловленности идей формами социально-экономической жизни не означает, что они не имеют собственной ценности или что они являются всего лишь «отражением» экономических условий. Например, идеал свободы свойствен самой природе человека, и именно по этой причине свобода была идеалом евреев в Древнем Египте, рабов в Древнем Риме, немецких крестьян XVI в. и немецких рабочих, боровшихся с диктаторами в Восточной Германии. С другой стороны, идея власти и порядка также глубоко укоренилась в сущности человека. Именно поэтому любой социальный строй может апеллировать к идеям, которые так обоснуют необходимость порядка, что они станут весьма привлекательными для человеческих сердец и весьма могущественными. Все же почему определенные идеи становятся популярными и господствующими, можно понять при историческом подходе, т. е. с точки зрения социального характера, выработанного данной культурой.

Надо сделать еще одну оговорку. Не только «экономический базис» создает определенный социальный характер, который в свою очередь культивирует определенные идеи. Однажды появившись на свет, идеи также влияют на социальный характер и косвенным образом на экономическую структуру. Я хочу подчеркнуть, что со-

циальный характер является посредником между социально-экономической структурой и идеями и идеалами, превалирующими в обществе. Он осуществляет посреднические функции в обоих направлениях, от экономического базиса к идеям и от идей к экономическому базису¹.

Эту концепцию выражает следующая схема:



¹ В своей работе "Escape from Freedom" (N.Y.: Rinehart and Co. Inc., 1941) я пытался детально продемонстрировать этот механизм на примере связи протестантизма и зарождающегося капитализма. В своей книге "The Sane Society" (N.Y.: Rinehart and Co. Inc., 1955), я занимался той же проблемой на примере XIX и XX вв.

Глава девятая

Социальное бессознательное

Социальный характер, который заставляет людей действовать и думать так, как они должны действовать и думать с точки зрения нормального функционирования общества, в котором они живут, является только одним связующим звеном между социальной структурой и идеями. Другой связью будет определение обществом мыслей и чувств, которым разрешено достигнуть сознательного уровня, а какие должны остаться на бессознательном уровне. Совершенно так же, как существует социальный характер, существует *«социальное бессознательное»*.

Под «социальным бессознательным» я понимаю те зоны подавления, которые являются общими для большинства членов данного общества; подавляемые элементы представляют собой такое содержание, которое данное общество сознательно не может разрешить своим членам, если хочет, чтобы это специфическое неодобрение действовало успешно. *«Индивидуальное бессознательное»*, которым занимался Фрейд, это те содержания, которые подавляет индивид по причине личных обстоятельств, специфичных для каждой жизненной ситуации. До некоторой степени Фрейд занимался «социальным бессознательным», когда говорил о подавлении инцестуальных стремлений, характерном для всех цивилизаций; но в своих клинических работах он в основном занимался индивидуальным, и большинство психоаналитиков уделяют мало внимания «социальному бессознательному».

Прежде чем я начну рассматривать «социальное бессознательное», необходимо вкратце представить концепцию бессознательного по Фрейд и соответствующую концепцию Маркса.

По сути, у Фрейда нет более фундаментального открытия, чем открытие бессознательного. Психоанализ можно определить как систему, основывающуюся на допущении, что мы подавляем наиболее значительные переживания; именно конфликт между бессознательной реальностью внутри нас и отказом от этой реальности в нашем сознании часто приводит к неврозам, и именно, сделав бессознательное сознательным, можно излечить невроз или невротические черты характера. Между тем как Фрейд полагал, что открытие бессознательного дало самый важный инструмент для терапии неврозов, его открытие вышло за рамки терапевтических интересов. Он видел, насколько не соответствует действительности большая часть того, что мы думаем о себе; как мы последовательно обманываем себя относительно себя самих и относительно других; им двигало страстное желание прикоснуться к реальности, спрятанной под нашим сознательным мышлением. Фрейд установил, что *большая часть из того, что является реальным внутри нас, является бессознательным, а большая часть сознательного не является реальным*. Так стремление открыть внутреннюю реальность привело к новому измерению истины. Незнакомые с феноменом бессознательного полагают, что они говорят правду, если они говорят то, что знают. Фрейд показал, что все мы в большей или меньшей степени обманываемся в отношении истины. Даже если мы искренни по отношению к тому, что мы осознаем, возможно, что мы все-таки лжем, поскольку наше сознание «фальшиво», оно не отражает лежащий глубоко внутри нас реальный опыт.

Фрейд начал с наблюдений в масштабе личности. Вот несколько произвольных примеров: человек может получать тайное удовольствие, разглядывая порнографические открытки. Он не признается себе в интересе к ним, но сознательно убеждает себя, что считает эти открытки постыдными и что его долг состоит в их просмотре, чтобы не допустить их выставления напоказ. Таким образом, он постоянно имеет дело с порнографией, считает изучение этих открыток частью кампании по борьбе с их распространением и таким способом удовлетворяет свое желание. Но у него совершенно чистая совесть. Его истинные желания бессознательны, а сознатель-

ным является логическое обоснование, полностью скрывающее то, что он не желает знать. Таким образом, он может удовлетворять свое желание без конфликта со своими моральными установками. Другим примером является отец с садистскими наклонностями, сурово наказывающий своих детей. Он утверждает, что бьет их потому, что это единственный способ научить их добродетели и отвести от зла. Он не осознает удовлетворения от своих садистских поступков, он осознает только их рациональное обоснование, свое понимание долга и правильности методов воспитания детей. Вот еще один пример: политический лидер проводит политику, ведущую к войне. Его мотивацией может быть стремление к славе и известности, хотя он утверждает, что его действия продиктованы патриотизмом и чувством ответственности за страну. Во всех этих примерах глубинное и бессознательное желание так хорошо обосновывается моральными установками, что желание не только не скрыто, но ему помогают и его смягчают тем самым логическим обоснованием. В нормальных условиях такой человек никогда не откроет противоречия между реальностью своих желаний и фикцией своих обоснований, и, следовательно, он будет продолжать действовать в соответствии со своими желаниями. Если кто-нибудь скажет ему правду, допустим, упомянет о том, что за его ханжескими обоснованиями скрываются те самые желания, которые он так резко осуждает, он будет искренне негодовать и считать это недоразумением и ложным обвинением. Этот страстный отказ признавать существование подавленного Фрейд назвал «сопротивлением». Его сила прямо зависит от силы подавленных стремлений.

Хотя любое переживание может быть подавлено, из теоретических указаний Фрейда следует, что наиболее жестко подавляются те сексуальные желания, которые несовместимы с нормами цивилизованного человека, и прежде всего инцестуозные устремления. Однако, согласно Фрейду, враждебные и агрессивные желания подавляются также из-за того, что они конфликтуют с существующими нравами и суперэго. Какими бы особенными содержаниями подавленные желания ни были, с точки зрения Фрейда, они всегда представляют «темную» сторону человека, асоциальные, примитивные черты, которые не были сублимированы и которые противоречат тому, что их обладатель считает цивилизованным и достойным. Надо еще раз подчеркнуть, что, согласно фрейдовской

концепции бессознательного, подавление означает, что было подавлено *осознание* импульса, а не сам импульс; в случае с садистским импульсом, например, это значит, что я не осознаю своего желания причинять боль другим. Однако это необязательно означает, что я не причиняю боль другим, если я могу обосновать это в качестве своего долга, или что я причиняю боль другим, не осознавая, что они страдают от моих действий. Также существует возможность того, что импульс не действует определенно, потому что я не могу помешать себе его осознать или не могу найти подходящее обоснование. В этом случае импульс еще существует, но подавление его осознания ведет к его запрещению в такой степени, насколько значимо воздействие на него. В любом случае подавление означает искажение человеческого сознания, а не удаление запретных импульсов из жизни. Это означает, что силы бессознательного ушли в подземелье и скрытно определяют действия человека.

Что является причиной подавления, по Фрейду? Мы уже говорили, что от осознания убегаются те импульсы, которые несовместимы с существующими социальными или семейными нормами. Это относится к *содержанию* подавления; но какой *психологический механизм* делает возможным акт подавления? Согласно Фрейду, таким механизмом является *страх*. Наиболее ярким примером в теории Фрейда является подавление стремления мальчика к инцесту со своей матерью. Фрейд предполагает, что мальчик боится своего соперника — отца — и особенно того, что отец его кастрирует. Этот страх заставляет его подавлять осознание этого желания и помогает ему сосредоточить желания в другом направлении, хотя шрамы от первой битвы никогда полностью не исчезают. «Страх кастрации» является наиболее элементарным страхом, ведущим к подавлению, другие страхи, такие как боязнь не быть любимым, быть убитым или быть брошенным, обладают, по Фрейду, той же силой, что и первоначальный страх кастрации, и заставляют человека подавлять свои глубинные желания.

Хотя в психоанализе индивида Фрейд рассматривал личные факторы подавления, будет ошибкой полагать, что его концепцию подавления можно понять только в личностных пределах. Напротив, теория подавления Фрейда имеет также и социальное значение. Чем большего развития достигают высшие формы цивилизации общества, тем больше инстинктивных желаний становится не-

совместимым с существующими социальными нормами и, следовательно, усиливается подавление. По Фрейду, развитие цивилизации означает увеличение подавления. Но Фрейд никогда не выходил за пределы этой количественной и механистической концепции общества и не исследовал специфику структуры общества и ее влияние на подавление.

Если силы, вызывающие подавление, настолько могущественны, каким образом Фрейд мог хотя бы надеяться сделать бессознательное сознательным? Хорошо известно, что применяемый им метод психоаналитической терапии служил именно этой цели. При помощи анализа снов и метода «свободных ассоциаций», не подвергаящихся цензуре спонтанных мыслей пациента, Фрейд пытался достичь вместе с пациентом знания того, что больной прежде не знал: его бессознательного.

Каковы теоретические предпосылки использования анализа снов и свободных ассоциаций в открытии бессознательного?

Несомненно, в первые годы психоаналитических исследований Фрейд разделял общее рационалистическое представление о том, что знание является интеллектуальным теоретическим знанием. Он полагал, что достаточно объяснить пациенту, почему определенные проявления имели место, и сообщить ему, что психоаналитик открыл в его бессознательном. Это интеллектуальное знание, названное «интерпретацией», как предполагалось, должно было вызвать перемену в пациенте. Но вскоре Фрейд и другие психоаналитики открыли истинность утверждения Спинозы, что рассудочное знание приводит к переменам настолько, насколько оно является еще и *эмоциональным* знанием. Стало очевидно, что рассудочное знание как таковое не вызывает никаких перемен, за исключением, может быть, того, что при помощи рассудочного осознания своих бессознательных желаний человек может лучше контролировать их, что, однако, скорее является задачей традиционной этики, чем психоаналитика. Пока пациент оставался в положении стороннего наблюдателя себя, он не соприкасался со своим бессознательным, за исключением *размышлений* о нем; он не *ощущал* реальность внутри себя шире и глубже. Открытие собственного бессознательного является, следовательно, не только интеллектуальным актом, но еще и эмоциональным переживанием, которое трудно, если вообще возможно, облечь в слова. Это не означает, что размышления и пред-

положения не могут привести к акту открытия; но сам акт открытия является не актом размышления, а актом *осознания*, а может быть, еще лучше, просто актом видения. Осознать пережитое, мысли и чувства не значит думать о них, но значит видеть их, подобно тому как осознавать себя дышащим не значит *думать* об этом. Осознание бессознательного является переживанием, которое характеризуется спонтанностью и внезапностью. Глаза внезапно открылись; человек и мир вокруг него предстали в разном цвете, рассматриваются с разных точек зрения. Обычно во время эксперимента присутствует чувство глубокой тревоги, сменяющееся после него новым ощущением силы. Процесс открытия бессознательного можно описать как серию все расширяющихся приключений, которые глубоко переживаются и которые превосходят теоретическое, рассудочное знание.

В вопросе о возможности превращения бессознательного в сознательное первостепенное значение имеет выявление факторов, препятствующих этому процессу. Множество факторов затрудняют проникновение в бессознательное. Это психическая ригидность, отсутствие должной ориентации, безнадежность, невозможность изменить реальные условия и пр. Но вряд ли какой-либо другой фактор больше мешает осознанию бессознательного, чем механизм, названный Фрейдом «сопротивление».

Что такое *сопротивление*? Подобно большинству открытий, оно очень просто, и можно сказать, что кто угодно мог это сделать, но для того, чтобы его распознать, требовался великий исследователь. Давайте возьмем такой пример. Вашему другу предстоит поездка, которой он явно боится, все знают, что он боится, но *он* этого не знает. В один прекрасный день он заявляет, что плохо себя чувствует, на следующий день — что нет никакой необходимости в этой поездке, на третий — что есть гораздо лучшие способы добиться цели, чем эта поездка, на четвертый — что ваши настойчивые напоминания ему о поездке являются попыткой насильно заставить его ехать и что он не желает, чтобы им командовали, и так далее, до тех пор, пока он не заявит, что уже слишком поздно ехать и поэтому лучше об этом больше не думать. Если же, однако, вы заметите ему, хотя и в наиболее тактичной форме, что он не хочет ехать потому, что он боится этой поездки, то, скорее всего, в ответ вы услышите не просто «нет», а целый взрыв протестов и обвинений, которые приведут

к тому, что вы начнете извиняться или даже, если теперь *вы* боитесь потерять друга, заявить, что вы не хотели сказать, будто он чего-то боится, и закончить разговор восторженной хвалой его решительности.

Что произошло? Реальной мотивацией для нежелания отправляться в поездку является страх. (Для нашего анализа не имеет значения, чего он боится; достаточно сказать, что его страх может быть объективно обусловлен или же иметь воображаемые причины.) Это бессознательный страх. Однако ваш друг должен найти «разумное» объяснение для своего нежелания ехать, дать ему «логическое обоснование». Каждый день он может изобретать новое обоснование (любой, кто пытался бросить курить, знает, как легко приходят доводы) или придерживаться одного главного довода. В действительности не имеет значения, так ли уж ценны приводимые доводы; зато имеет значение то, что для его отказа нет достаточных причин. Однако наиболее удивительным является его бурная реакция, сила сопротивления, в ответ на упоминание о действительной причине его отказа. Разве не должны мы были ожидать, что он обрадуется или даже поблагодарит нас за наше замечание, поскольку оно позволит ему совладать с истинным мотивом его противодействия? Но что бы мы ни думали о том, что он должен почувствовать, на деле *он* не чувствует этого. Он явно не выносит предположения, что он боится. Но почему? Существует несколько возможных объяснений. Не исключено, что он страдает нарциссизмом, составной частью которого является отсутствие страха, и если этот образ нарушен, его самоуважение и вследствие этого его представление о собственной значимости и его уверенность будут поколеблены. Или возможно, его суперэго, его внутренний свод правил (что хорошо и что плохо) сурово осуждает страх и трусость; следовательно, признать, что он боится, означает признание в нарушении этих правил. Или, возможно, он ощущает потребность выступать перед своими друзьями в образе человека, которого ничем не испугаешь; он настолько не уверен в их дружбе, что боится, что они будут хуже относиться к нему, если узнают о его страхе. Любая из этих причин может быть настоящей, но *почему* они так действенны? Один из ответов состоит в том, что его чувство идентичности связано с этими образами. Если они не являются «истинными», тогда кто же он? Что тогда *есть* истина? Где его место в мире? Как только возникают эти вопросы,

человек ощущает угрозу. Он утрачивает привычные границы ориентации и вместе с ней уверенность. Появившаяся тревога представляет собой не только страх чего-то специфического, как страх утраты гениталий, жизни и пр., как считал Фрейд, но и страх утраты идентичности. Сопротивление является попыткой защититься от страха, сравнимого со страхом, вызванным небольшим землетрясением, — везде небезопасно, все содрогается; я не знаю, ни кто я, ни где я. Фактически эти ощущения схожи с небольшим психическим расстройством, во время которого, даже если оно длится несколько секунд, чувствуешь себя более чем неудобно.

Далее мы еще поговорим о сопротивлении и страхах, которые вызывают подавление, но прежде рассмотрим некоторые другие аспекты бессознательного.

Психоаналитическая терминология, ставшая ныне весьма популярной, говорит о «бессознательном», как будто это нечто, скрытое внутри личности, как подвал в доме. Эта мысль получила поддержку в результате знаменитого разделения Фрейдом личности на 3 части: ИД, эго и суперэго. ИД является суммой инстинктивных желаний и одновременно, поскольку большинству из них не разрешается достичь уровня осознания, его можно определить как «бессознательное». Эго представляет собой организованную личность человека в той степени, насколько она замечает реальность и реально оценивает ее, если не полностью, то в необходимой для выживания степени, и может быть определено как «сознательное». Суперэго, представляющее собой усвоение приказов и запретов отца (и общества), может быть и сознательным, и бессознательным и в соответствие с этим не может быть отождествлено ни с тем, ни с другим. Все большее топографическое использование бессознательного в наше время стимулируется, безусловно, общей современной тенденцией — думать в терминах *обладания*, о чем еще будет позднее сказано в этой же главе. Люди, вместо того чтобы сказать, что они *не спят*, говорят, что они имеют бессонницу или что у них *имеются* проблемы с депрессией, а не депрессия; совершенно так же у них *имеется* машина, дом, ребенок, проблемы, чувства, психоаналитик и бессознательное.

Именно по этой причине множество людей сегодня предпочитают говорить о «подсознательном»; это более похоже на область, чем на функцию; я могу сказать, что не осознаю то или это, нельзя

сказать, что «я подсознаю это»¹. Другая сложность в фрейдовской теории бессознательного состоит в том, что в ней отождествляется определенное *содержание* (инстинктивные стремления ИД) с определенным состоянием *осознанности* (*неосознанности*), бессознательного, хотя Фрейд тщательно разграничивал концепцию бессознательного и концепцию ИД. Нельзя упускать из виду, что здесь мы имеем дело с двумя явно различными концепциями; одна рассматривает определенные инстинктивные импульсы, другая — определенное состояние восприятия — осознанное или неосознанное. Так уж случилось, что сегодня средний человек в нашем обществе не осознает свои инстинктивные потребности. Но каннибал совершенно отчетливо осознает свое желание слиться с другим человеческим существом, так же как и психопат осознает это и другие архаичные желания, и так же как и большинство из нас осознает свои мечты. Если мы настаиваем на разделении концепции архаичного желания и концепции состояния осознания и неосознания, необходимо разъяснение, что понимается под «определенным» бессознательным.

Понятие «определенное бессознательное» в действительности является мистификацией (даже если оно применяется для удобства, в чем повинен и я в этой работе). Такого явления, как «определенное бессознательное», не существует. Существуют переживания, которые мы осознаем, и переживания, которые мы не осознаем, т. е. *относительно которых мы бессознательны*. Если я ненавижу человека, потому что я его боюсь, и если я осознаю свою ненависть, но не свой страх, можно сказать, что моя ненависть осознанна, а мой страх бессознателен; однако мой страх не находится в загадочном месте, в «определенном» бессознательном.

Но мы подавляем не только сексуальные импульсы или такие аффективные состояния, как ненависть и страх; мы также подавляем осознание тех фактов, которые противоречат определенным идеям и интересам и которые могут представлять угрозу для этих идей и

¹ Применение Юнгом термина «подсознательное» не способствует развенчанию топографического использования этой концепции. В то время как для Фрейда подсознательное — это подвал, полный пороков, подсознательное у Юнга — скорее, пещера, заполненная забытыми сокровищами первобытной человеческой мудрости (хотя не только), сложенными туда интеллектуализацией.

интересов. Примеры данного вида подавления можно найти в сфере международных отношений. Мы обнаружим здесь множество примеров подавления знания фактов. Не только обычный человек, но и политики забывают факты, противоречащие их политическим рассуждениям. Например, во время обсуждения берлинского вопроса весной 1961 г. с очень умным и знающим журналистом-газетчиком я упомянул о том, что мы дали Хрущеву основания полагать, будто мы хотим компромисса по берлинскому вопросу, заявив на конференции министров иностранных дел в Женеве в 1959 г. о символическом сокращении войск западной коалиции в Западном Берлине и об уступках по ведению оттуда антикоммунистической пропаганды. Журналист же настаивал на том, что такой конференции не было и что вопросы о сокращении западных войск в Германии и уступки в антикоммунистической пропаганде из Западного Берлина никогда не обсуждались. Он полностью подавил в себе осознание факта, ставшего ему известным менее двух лет назад. Подавление не всегда бывает столь же сильным, как в этом случае. Чаше, чем подавление хорошо известного факта, подавляется «потенциально известный» факт. Примером этого феномена являются заявления миллионов немцев, в том числе многих ведущих политиков и генералов о том, что они не знали об ужасающих зверствах нацистов. Средний американец был склонен (я говорю «был», поскольку за время написания этой книги немцы превратились в наших ближайших союзников и поэтому на все эти вещи сейчас смотрят совсем иначе, чем когда они еще были нашими «врагами») считать это ложью, поскольку вряд ли можно не заметить того, что творится у тебя на глазах. Те, кто так говорил, однако, забывали о способности человека не замечать то, чего он не хочет замечать; поэтому немцы могут быть искренни в своих заявлениях о том, что они ничего не знали, хотя, если бы они только захотели, они бы это знали. (Для этого феномена Г. С. Салливан подобрал очень удачное определение «избирательное внимание».) Другой формой подавления является запоминание только определенных аспектов произошедшего. Когда сегодня говорят об «умиротворении» тридцатых годов, то вспоминают, как Англия и Франция, боясь вооружающейся Германии, попытались удовлетворить требования Гитлера в надежде, что, получив малое, он не потребует большего. При этом, однако, забывают о том, что консервативные правительства Анг-

лии под руководством Болдуина и Чемберлена симпатизировали нацистской Германии и Италии Муссолини. Если бы не было этих симпатий, можно было бы остановить военное развитие Германии задолго до того, как появилась необходимость в умиротворении; официальное негодование по поводу нацистской идеологии было результатом политического разлада, а не его причиной. Еще одной формой подавления является подавление не самого факта, а его эмоционального и морального значения. На войне, например, жестокость врага рассматривается как еще одно доказательство его дьявольской порочности; те же самые, или сходные, действия своей стороны рассматриваются как достойные сожаления, но понятные реакции; не упоминаем о тех, кто, считая вражеские действия исключительно жестокими, те же самые действия своей стороны считает не только не достойными сожаления, но и полностью оправданными.

Подведем итоги: центральным пунктом в учении Фрейда было то, что *субъективность* человека на деле детерминирована *объективными* факторами — объективными настолько, насколько это относится к сознанию человека — которые скрыты от человека, как определяющие его мысли и чувства, и косвенно его действия. Человек, гордый свободой мысли и выбора, на деле является марионеткой, управляемой находящимися сзади и сверху него веревочками, за которые дергают неведомые его сознанию силы. Чтобы создать иллюзию того, что он действует по своей воле, человек придумывает рациональное обоснование, которое явствует, что он делает то, что должен, он сам сделал свой выбор и делает это по моральным причинам или потому, что это разумно. Но Фрейд не останавливался на фаталистической ноте, подтверждающей внутреннюю беспомощность человека перед лицом детерминирующих его поступки сил. Он постулирует, что человек может осознать те самые силы, которые действуют за его спиной, и в процессе их осознания он расширяет царство свободы и превращается из беспомощной куклы, которой двигают бессознательные силы, в осознающего себя свободного человека, определяющего свою судьбу. Эту цель Фрейд выразил в словах: «Там, где сейчас находится ИД, должно быть Эго».

Концепция бессознательных сил, управляющих сознанием человека и его выбором, уходит корнями в западную философию XVII в. Первым мыслителем, давшим четкую концепцию бессознательного, был Спиноза. Он полагал, что человек «осознает свои

желания, но игнорирует причины, которые определяют эти желания». Другими словами, средний человек не является свободным, а живет только иллюзией свободы, поскольку его поступки мотивированы не осознанными им силами. Спиноза считал, что само существование неосознанных мотиваций поработают человека, но не остановился на этом; достижение свободы для Спинозы базируется на все расширяющемся осознании действительности как внутри человека, так и вне его.

В совершенно другом контексте идея бессознательной мотивации встречается у А. Смита, писавшего, что экономический человек «ведом невидимой рукой для достижения цели, не входящей в его намерения»¹.

Еще в одном контексте мы встречаем изложение концепции бессознательного в знаменитом изречении Ницше: «Моя память говорит, что я сделал это; моя гордость говорит, что я этого не делал; моя память сдается».

По сути дела, направление, занимающееся скрытыми объективными факторами, определяющими человеческое сознание и поведение, надо рассматривать как часть общего направления, стремящегося объяснить реальность разумно и научно, как это свойственно западной мысли с конца Средних веков. Средневековый мир был хорошо упорядочен и казался прочным. Человека создал Бог, который наблюдал за ним; мир человека был центром вселенной; сознание человека было последней психической, не подверженной сомнениям, сущностью, так же как атом был мельчайшей, невидимой физической сущностью. В течение нескольких сот лет этот мир разлетелся на куски. Земля перестала быть центром мироздания, человек оказался продуктом эволюционного развития, начавшегося с наиболее примитивных форм жизни, физический мир разрушил все казавшиеся незыблемыми еще поколение назад концепции пространства и времени, а сознание стали рассматривать,

¹ *Smith A. An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations. N.Y.: The Modern Library, 1937, p. 423.* Этой цитатой, так же как и предположением о роли Смита в развитии концепции бессознательного, я обязан блестящему анализу этой проблемы, сделанным Робертом Такером в книге «*Philosophy and Mytn of Karl Marx*» (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1961, p. 66).

скорее, как инструмент для сокрытия мыслей, чем как бастион истины.

Писателем, внесшим наиболее значительный вклад в ниспровержение господствующего положения сознания, исключая Спинозу до него и Фрейда после него, был Маркс. Возможно, он находился под влиянием Спинозы, чью «Этику» он внимательно изучал. Что еще важнее, на него оказала решающее влияние гегелевская философия истории, содержащая идею о том, что человек служит целям истории, не зная этого. Согласно Гегелю, именно «уловки ума» (*“die List der Vernunft”*) превращают человека в агента абсолютной идеи, хотя субъективно им руководят осознаваемые цели и личные страсти. Индивид и его сознание, по Гегелю, являются марионетками на определенной стадии развития истории, а Идея (или Бог) дергает марионетку за веревочки.

Спустившись с небес гегелевской идеи на землю человеческой деятельности, Маркс оказался в состоянии дать намного более конкретное и последовательное выражение идеи функционирования человеческого сознания и влияющих на него объективных факторов.

В «Немецкой идеологии» Маркс писал: «Не сознание определяет бытие, а бытие определяет сознание». В этом он видит решающее различие между своей идеологией и идеологией Гегеля. Позже он писал: «Не сознание человека определяет его бытие, а наоборот, его социальное бытие определяет сознание»¹. В то время как человек полагает, что мышление формирует его социальное бытие, факты говорят об обратном: социальное бытие формирует его мышление. «Производство идей, — писал Маркс, — концепций, сознания непосредственным образом переплетено прежде всего с материальной деятельностью и материальными связями человека, языком реальной жизни. Размышления, обдумывание, духовные связи между людьми на этой стадии являются прямым следствием их материальной деятельности. То же относится и к продукту мыслительной деятельности человека, выраженного языком политики, законодательства, морали, религии, метафизики. Человек является творцом своих концепций, идей и т. д. — реальный, активный человек, поставленный в определенные условия определенным развитием производительных сил и связями между ними, включая и самые

¹ Preface to a Contribution to the “Critique of Political Economy”.

отдаленные формы их проявления. Сознание не может быть нечем иным, как сознательным бытием и существованием человека в его реальном жизненном процессе. Если во всех идеологических учениях человек и его обстоятельства кажутся поставленными вверх ногами, как *в камере обскура*¹, этот феномен обусловлен их историческим, жизненным процессом в той же степени, как и перевернутое изображение предметов на сетчатке глаза обусловлено физически существующими предметами». Более того, используя теорию «уловов рассудка» Гегеля в своей концепции социальных классов, Маркс в «Немецкой идеологии» отмечает, что класс достигает независимо бытия над индивидами и против них, а бытие индивидов и развитие личности определено их классом².

Маркс заметил связь между сознанием и языком и подчеркнул социальную природу сознания. «Язык так же стар, как и сознание, язык есть практическое сознание, так как существует для других, и по этой причине он начинает реально существовать лично для меня; язык, как и сознание, вырастает из потребности и необходимости связи с другими людьми. Когда существует связь, она существует для меня: у животного нет «отношений» с кем-либо, оно не может их иметь. Отношения животного с другими не существуют как отношения. Таким образом, сознание с самого начала является социальным продуктом и остается им до той поры, как существует человек. Прежде всего сознание, конечно, является просто сознанием в отношении непосредственного чувственного окружения и осознанием ограниченности связей с другими людьми и вещами вне индивида, развивающего самосознание. В то же время оно является осознанием природы, которая сначала предстает перед человеком как полностью враждебная и всемогущая сила, с которой у человека устанавливаются такие же животные отношения и которая внушает ему благоговейный страх; таким образом, это чисто животное осознание природы (первобытная религия)»³.

¹ Любимый инструмент позднего Средневековья, показывающий при помощи зеркал изображение сцены на ровной местности. Широко применялся артистами для установления правильных пропорций предметов или сцены. Изображение появилось на экране перевернутым, хотя впоследствии применение линз исправило этот недостаток.

² German Ideology, p. 13–14.

³ Ibid., p. 19.

В то время как Маркс всегда использовал в «Немецкой идеологии» термин «подавление (*Verdrängung*) заурядных естественных желаний»¹, одна из самых блестящих марксистов предвоенного периода (до войны 1914 г.) Роза Люксембург изложила марксистскую теорию о детерминирующем воздействии исторического процесса на человека в строго психоаналитических терминах. «Бессознательное, — пишет она, — идет перед сознательным. Логика исторического процесса идет перед субъективной логикой человеческого существа, участвующего в историческом процессе»². Эта формулировка выражает марксистские воззрения с полной ясностью. Человеческое сознание, т. е. «субъективный процесс», определяется «логикой исторического процесса», которую Р. Люксембург приравнивает к «бессознательному».

Здесь и марксистское, и фрейдовское «бессознательное» могут показаться не более чем общим термином. Только если мы рассмотрим более глубоко взгляды Маркса по этому вопросу, то выяснится, что, хотя марксистская и фрейдовская теории не являются идентичными, между ними много общего.

Большую пищу для размышлений о роли бессознательного в жизни индивида дает Маркс в отрывке, где он употреблял термин «подавление». Он называет нонсенсом, если кто-то полагает, «что можно удовлетворить одно свое желание, отделить его от других, не удовлетворив целиком себя, живого человека. Если это желание рассматривается как абстрактная отдельная черта, т. е. если удовлетворение индивида происходит как удовлетворение единственного желания, тогда причину нельзя найти в *сознании*, она только в *существовании*; она не в мышлении, а только в жизни; это можно

¹ MEGA, 1, 5, p. 123. Я благодарен Максимилиану Рубелю за то, что он привлек мое внимание к этому высказыванию. Рубель цитирует этот отрывок в своей книге «Karl Marx, Essay de Biographie Intellectuelle» (Paris, 1957, p. 225). В том же контексте Рубель делает некоторые очень интересные замечания о связи между теорией Маркса и философией психоанализа.

² *Luxemburg R. Leninism or Marxism* (впервые опубликована в русской «Искре» в 1904 г. и в немецкой «Neue Zeit» под первоначальным названием «Organizational Questions of the Russian Social Democracy»); недавно опубликована в «The Russian Revolution and Leninism or Marxism?» (Mich.: The Univ. of Michigan Press, 1961, p. 93).

обнаружить в эмпирическом развитии и самовыражении индивида, которое в свою очередь зависит от мира, в котором он живет (*“die wiederum von der Weltverhältnissen abhängt”*)¹. В этом отрывке Маркс относит к разным полюсам осмысление и существование, параллельные сознанию и бытию. Социальные условия, о которых он говорит выше, формируют, как он говорит тут, бытие индивида и соответственно косвенным образом его мышление. (Этот отрывок интересен еще и тем, что Маркс здесь развивает наиболее серьезную проблему психопатологии. Если человек удовлетворяет только одно отдельно взятое желание, в целом он остается неудовлетворенным; как мы сказали бы сейчас, он становится невротиком именно из-за того, что он превратился в раба одной страсти и утратил ощущение себя как цельной, живой личности.) Подобно Фрейду, Маркс считает, что сознание человека в большинстве случаев является «искаженным сознанием». Человек считает, что его мысли аутентичны и являются продуктом *его* мыслительной деятельности, которая в действительности определяется объективными силами, действующими скрытно; по Фрейду, эти объективные силы отражают физиологические и биологические потребности; по Марксу, они отражают социально-экономические силы истории, определяющие бытие и таким образом косвенно сознание индивида.

Давайте разберем следующий пример: промышленный способ производства последних десятилетий основывается на существовании крупных централизованных предприятий, управляемых элитой менеджмента; на этих предприятиях слаженно трудятся вместе сотни тысяч рабочих и служащих. Эта бюрократически-индустриальная система формирует характер как управленцев, так и рабочих. Кроме того, она формирует их образ мыслей. Управленец консервативен и избегает риска. Его основным желанием является достижение слаженной работы предприятия; этот принцип является основным и руководит его действиями; он делает все возможное для этого, избегая рискованных решений. С другой стороны, рабочие и служащие склонны находить удовлетворение в том, что они являются частью организации, при условии, что их материальное и психологическое вознаграждение делают это возможным. Их профсоюзы во многом напоминают их предприятие: это крупные бюро-

¹ MEGA. I, 5, p. 242. (Перевод Э. Фромма.)

кратические организации, во главе которых находятся хорошо оплачиваемые руководители, а рядовые члены почти не принимают участия в их работе. Развитие крупной промышленности сопровождается возникновением большого по численности централизованного правительства и большой армии, при этом и армия, и правительство следуют в своей деятельности тем же принципам, которые существуют в промышленных корпорациях¹. Этот тип социальной организации приводит к формированию элит — деловой, правительственной, военной и до некоторой степени профсоюзной. Деловая, правительственная и военная элиты тесно связаны между собой личным составом, позициями по разным вопросам и способам мышления. Несмотря на социально-политические различия между «капиталистическими» странами и «коммунистическим» Советским Союзом, чувства и образ мышления их элитарных слоев сходны именно потому, что у них сходный способ производства².

Сознание представителей какой-либо из элит является продуктом их социального бытия. Они считают, что способ организации и ценности, заключенные в нем, служат «интересам человека», их представление о человеческой натуре делает этот тезис правдоподобным, они враждебно относятся к любой идее или системе, которые задают вопросы их системе или угрожают ей; они против разоружения, если чувствуют, что для их организации оно несет угрозу; они подозрительно и враждебно относятся к системе, которая заменит их класс другим, новым классом управленцев. Они сознательно и искренне верят, что ими движут патриотические интере-

¹ Забавно, что те консерваторы, которые выступают (или делают вид, что выступают) против большого по численности правительственного аппарата, не выступают против крупного бизнеса или большой армии.

² Ч. Р. Миллс назвал эти элиты «правляющими» и мастерски проанализировал их в своей книге «The Power Elite». Однако он не осознал в полной мере, что эти элиты являются продуктом определенного способа производства и социальной организации, и, следовательно, их существование скорее подтверждает, чем опровергает, основной тезис марксизма. В своей последней блестящей работе «The Marxists» (New York, 1962) он критикует экономический детерминизм марксизма и предполагает, что военный и политический детерминизм в не меньшей степени важны (р. 126). Я полагаю, что эти элиты и их роль лучше всего могут быть поняты с позиций марксизма.

сы страны, долг, моральные и политические принципы и пр. Элиты с обеих сторон равным образом цепляются за мысли и теории, вытекающие из характера и способов их производства, и они абсолютно искренни в своих мыслях. Именно потому, что они искренни и не осознают реальных мотиваций, стоящих за их мыслями, им трудно изменить свой способ мышления. Этими людьми руководит не всепоглощающая жажда власти, денег или престижа. Безусловно, эти движущие силы также присутствуют, но люди, для которых это является всепоглощающим мотивом действий, скорее, представляют собой исключение из правил. Каждый представитель этих элит воображает себя справедливым, желающим принести себя в жертву и отказаться от собственной выгоды. Движущей силой тут является то, что их социальные функции формируют их сознание, а отсюда их убеждение в собственной правоте, в том, что их цели, без сомнения, справедливы. Это объясняет еще один, приводящий в замешательство, феномен. Мы видим, что элиты двух мощных блоков вступают в конфликт и что существуют большие трудности в достижении договоренности, которая в состоянии спасти мир. Нет сомнений в том, что атомная война означает гибель большинства представителей элит, большей части их семей и разрушение большинства их организаций. Если бы ими руководила главным образом жажда денег и власти, разве она не уступила бы страху смерти, за исключением чрезмерно нервных индивидов? Дело заключается именно в сложности изменения своей точки зрения. Ведь они считают, что их образ мыслей является разумным, благопристойным, честным и если атомный холокост всех уничтожит, этому нельзя помешать, поскольку нет другого курса, чем курс на «разум», «порядочность», «честность».

До сих пор я пытался показать, как по теории Маркса социальное бытие определяет сознание. Но Маркс не был «детерминистом», хотя это часто утверждают. Его позиция во многом схожа с позицией Спинозы: мы детерминированы силами, находящимися вне нашего сознания, страстями и интересами, скрытно управляющими нами. Пока это верно, мы не свободны. Но мы можем вырваться из этих оков и расширить царство свободы, если полностью осознаем действительность и, следовательно, необходимость, если отбросим иллюзии и превратимся из сомнамбулической, невольной, детерминированной, зависимой, пассивной личности

в очнувшуюся от иллюзий, осознающую действительность, активную, независимую. И для Спинозы, и для Маркса цель жизни определяется освобождением от оков, а способом достижения этой цели является преодоление иллюзий и полное использование наших творческих возможностей. По сути позиция Фрейда та же; он говорит о свободе и путях меньше, чем о психическом здоровье и психических болезнях. Он тоже полагает, что человек детерминирован объективными факторами (либидо и своей судьбой), но считает, что человек может преодолеть эту детерминированность, освободившись от иллюзий, начав осознавать то, что является реальным, но бессознательным. Принцип Фрейда-терапевта заключался в излечении психического заболевания путем осознания бессознательного. Как социальный философ он верил в тот же принцип: только осознав реальность и преодолев иллюзии, мы получаем достаточно сил, чтобы совладать с жизнью. Может быть, наиболее четко Фрейд выразил эти идеи в «Будущем одной иллюзии». «Возможно, — пишет он, — те, кто не страдал от невроза, не испытывали потребности в опьянении, чтобы его заглушить. Они окажутся в трудном положении. Им в полной мере придется ощутить свою беспомощность и незначительность в масштабе вселенной; они более не центр мироздания, не объект нежной заботы благословенного провидения. Они оказываются в том же положении, что и ребенок, потерявший родительский дом, где было так тепло и уютно. Но инфантилизм, безусловно, необходимо преодолеть. Человек не может вечно оставаться ребенком; в конце концов ему придется выйти во «враждебную жизнь». Мы можем назвать это «обучением реальности»¹. И далее: «Наш бог, логос, возможно, не совсем всемогущ и может исполнить только малую часть того, что обещали его предшественники. Если мы будем это знать, то воспримем это со смирением. Поэтому мы не утратим интереса к миру и жизни нет, наша наука не иллюзия. Но будет иллюзией полагать, что то, что не может нам дать наука, мы получим где-нибудь еще»².

Для Маркса осознание иллюзий является условием свободы и человеческой деятельности. Он блестяще выразил эту идею в своих

¹ Freud S. The Future of an Illusion. The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud. L.: The Hogarth Press, 1961 (Vol. XXI, p. 49).

² Ibid., p. 54–56.

ранних работах, в контексте анализа функции религии: «Религиозные страдания являются в то же время *выражением* реальных страданий и *протестом* против реальных страданий. Религия — это вздох подавленного создания, сердце бессердечного мира, совершенно так же как и душа бездушной обстановки. Это *опиум* народа».

«Запрет религии как *иллюзорного* счастья народа необходим для его *реального* счастья. Требование отказаться от условий, порождаемых иллюзией, является *требованием отказаться от условий, в которых необходимы иллюзии*. Таким образом, критика религии в *зачатке является критикой долины скорби, окруженной ореолом религии*».

«Критика срывает воображаемые цветы с оков не для того, чтобы человек надел цепи, лишённые каких бы то ни было фантазий и утешений, а для того, чтобы он освободился от цепей и собирал живые цветы. Критика религии разрушает иллюзии, заставляет человека думать и действовать, создавать свою реальность, соответствующую человеку, который освободился от иллюзий и пришел к разуму так, чтобы он стал вращаться вокруг себя и вокруг солнца истины. Религия всего лишь иллюзорное солнце, которое вращается вокруг человека до тех пор, пока он не начинает вращаться вокруг себя»¹.

Как человек может достичь этой цели — освободиться от иллюзий? Маркс полагал, что эту цель можно достичь путем *реформы сознания*. «*Реформа сознания* состоит единственно в том, что мир становится осознаваемым своим сознанием, что мир пробуждается от снов, которые он видит о себе, что интерпретируются как собственные действия мира нашим девизом должно стать: реформа сознания не через догмы, но через анализ мистической затуманенности сознания, будь то политическое или религиозное содержание. Тогда можно увидеть, что мир уже давно овладел тем, что было когда-то мечтой и что нужно только осознать это и привести в порядок в реальности. Тогда станет ясно, что мы имеем дело не с огромной пропастью между прошлым и будущим, а с реализацией (*Vollziehung*) мечтаний прошлого. Окончательно станет ясно, что человечество не начинает какую-то новую работу, а завершает выполнение ста-

¹ Из: Marx K. Toward the Critique of Hegel's Philosophy of Right (Zur Kritik Hegelschen Rechtsphilosophy, MEGA I, 1, p. 607–608. Перевод цит. по: Feuer L. S. Marx and Engels (N.Y.: 1959, p. 263).

рой... с признания вины. Для того, чтобы отпустили грехи человеку, всего лишь нужно объяснить, что они есть»¹.

Подведем итоги сопоставления между Марксом и Фрейдом по проблеме бессознательного: оба считают, что большая часть из того, что думает человек, детерминировано действующими за его спиной силами, о которых он не знает; человек объясняет сам себе свои поступки как рациональные или моральные, и это логическое обоснование (даваемое искаженным сознанием, идеологией) его субъективно удовлетворяет. Но управляемый силами, неведомыми ему, человек несвободен. Он может достичь свободы (и здоровья), только осознавая эти побуждающие реальные силы, становясь хозяином своей жизни (в рамках реального), а не рабом слепых сил. Фундаментальное различие между Марксом и Фрейдом лежит в их концепциях природы сил, воздействующих на человека. Для Фрейда это физиологические (либидо) или биологические (инстинкт жизни и смерти) силы. Для Маркса это исторические силы, эволюционирующие в процессе социально-экономического развития. По Марксу, сознание человека определяется его бытием, его бытие — его практикой жизни, его практика жизни — способом производства средств к существованию, т. е. способом производства и социальной структурой и проистекающим отсюда способом распределения и потребления².

Концепции Маркса и Фрейда не являются взаимоисключающими именно потому, что Маркс исходил из реальной деятельности человека и базиса его жизнедеятельности, включающему, естественно, биологические и психологические условия. Маркс признавал, что сексуальное влечение существует при всех обстоятельствах, которые могут изменяться социальными условиями, только в отношении формы и ориентации.

Несмотря на то что теорию Фрейда определенным образом можно включить в теорию Маркса, между ними имеются два фундаментальных

¹ Marx K. Letter to R. // MEGA I, 1. September, 1843, p. 575. (Перевод Э. Фромма.)

² Карл Мангейм был первым, кто указал на то, что учение социализма является «новым интеллектуальным оружием» по своей способности «срывать маски с бессознательного» (своих оппонентов). Он также полагал, что «коллективное бессознательное и вызываемая им деятельность служат маскировке некоторых сторон социальной действительности» (*Manheim K. Ideology and Utopia*. N.Y.: Harvest Book, — Harcourt, Brace and Co., p. 33 ff.).

отличия. По Марксу, бытие и сознание человека детерминированы структурой того общества, к которому он принадлежит; по Фрейду, общество влияет на бытие человека, только в большей или меньшей степени подавляя врожденные физиологические и биологические потребности. Из этого первого отличия следует второе: Фрейд убежден, что человек может преодолеть подавление без социальных перемен. Маркс, со своей стороны, был первым мыслителем, который видел, что появление всесторонне развитого, полностью осознающего реальность человека может произойти только вместе с социальными переменами, которые приведут к новой, по-настоящему гуманной социально-экономической организации человечества.

Маркс только в общих чертах наметил теорию детерминации сознания социальными силами. В дальнейшем я постараюсь продемонстрировать, как эта детерминированность проявляется в конкретных условиях¹.

¹ *Fromm E. The Archetypes and the Collective Unconscious. N.Y.: Pantheon Books, 1959, p. 47.*

Поскольку существует определенное сходство между этими концепциями и концепцией Юнга, несколько слов по этому поводу. Прежде всего надо сказать, что Юнг в большей степени, чем Фрейд, подчеркивал социальный характер неврозов. Он полагал, что «неврозы в большинстве случаев являются не только личными, но и социальными феноменами». Далее он отмечал, что под личным бессознательным более глубоко находится слой «коллективного бессознательного», которое «является не индивидуальным, а всеобщим; в противоположность личной душе человека оно состоит из тех удовольствий и обычаев, которые в большей или меньшей степени являются общими для всех индивидов. Другими словами, оно идентично для всех и составляет, таким образом, общий душевный суррогат надличной природы, присутствующей в каждом из нас». Я согласен с Юнгом именно в основном тезисе об универсальном характере психической субстанции, имеющейся в каждом из нас. Разница между термином Юнга «коллективное бессознательное» и применяемого здесь «социальное бессознательное» следующее: «коллективное бессознательное» прямо означает универсальную душу, большую часть которой вряд ли когда-нибудь удастся осознать. Концепция социального бессознательного начинается с замечания о репрессивном характере общества и относится к той особой части человеческого переживания, которое данное общество не разрешает осознать; это та часть человеческого в человеке, которое его общество от него отчуждает; социальное бессознательное — это социально подавляемая часть универсальной души.

Для того чтобы любой опыт стал осознанным, его надо привести в соответствие с теми категориями, которыми оперирует сознательная мысль. Я смогу осознать все, что произошло внутри меня или извне только тогда, когда произошедшее связано с системой категорий, при помощи которых я постигаю мир. Некоторые из этих категорий, как, например, пространство и время, могут быть универсальными и могут образовывать категории восприятия, общие для всех. Другие, такие как причинность, могут быть значимой категорией для многих форм сознательного восприятия, но не для всех. Еще менее общие категории меняются от культуры к культуре. Например, в культуре преиндустриального общества люди могут не воспринимать коммерческую ценность определенных вещей, в то время как в индустриальном обществе они это ценят. Однако может быть и так, что переживание станет осознанным только при условии, что оно будет воспринято, приведено в соответствие с концептуальной системой¹ и ее категориями и привязано к ним. Сама эта система является результатом социальной эволюции. Каждое общество собственной практикой жизни, способом отношений, чувств и восприятий развивает систему или категории, которые определяют формы сознания. Фактически эта система действует, как *социально обусловленный фильтр*: переживание не дойдет до сознания, пока не пройдет сквозь этот фильтр².

Вопрос в том, чтобы понять, как работает этот «социальный фильтр» и как получается, что одним переживанием он дает пройти через себя и достигнуть сознания, а другим — нет.

¹ Впервые эта мысль была изложена Э. Шехтелем в статье "Memory and Childhood Amnesia" (Psychiatry, Vol. X, № 1, 1947) относительно амнезии у детей. Как указывает название, эта работа посвящена весьма специфичной проблеме амнезии у детей и разнице в категориях («схемах»), используемыми детьми и взрослыми. Он приходит к выводу, что «несовместимость переживаний в раннем детстве с категориями и организацией памяти у взрослых происходит во многом благодаря традиционности памяти у взрослых». По моему мнению, то, что он сказал о памяти у детей и взрослых, верно, но мы можем найти различия не только в категориях, которыми оперируют дети и взрослые, но также и в категориях, существующих в разных культурах; хочу добавить, что это проблема не только памяти, но и сознания в целом.

² Далее я ссылаюсь на мое рассмотрение этого предмета в книге «Дзэн-буддизм и психоанализ».

Прежде всего, мы должны принять во внимание, что многие переживания с трудом воспринимаются сознанием. Боль, являющаяся физическим переживанием, возможно, легче всего поддается осознанному восприятию; сексуальное желание, голод и пр. тоже легко воспринимаются; совершенно очевидно, что все чувства, относящиеся к личному или групповому выживанию, легко достигают сознания. Но когда дело доходит до более тонкого или сложного переживания как, например, *«созерцание бутона розы ранним утром, капля росы на нем, пока воздух еще прохладен, восходящего солнца, поющей птицы»*, — подобные переживания являются доступными для осознания в некоторых культурах (например, в Японии), в современной же западной культуре они обычно не проникают в сознание, потому что они недостаточно «важны» или случайны, для того чтобы быть замеченными. Может или нет тонкое волнующее переживание достигнуть сознания, зависит от того, в какой степени эти переживания одобряются в данной культуре. Существует множество эмоциональных переживаний, для которых в данном языке нет обозначений, в то время как в другом языке может быть много слов, выражающих эти чувства. В языке, в котором различные эмоциональные переживания выражаются одним словом, почти невозможно прийти к ясному осознанию этих переживаний. Вообще говоря, переживание редко доходит до сознания, если в языке нет соответствующего слова.

Это имеет особую важность по отношению к тем переживаниям, которые не соответствуют нашей интеллектуальной, рациональной схеме мышления. В английском языке, например, слово «страх», «awe» (как «нора» в древнееврейском) означает две различные вещи. «Страх» — это чувство сильного испуга, что выражает его производное «awful» — ужасный, вызывающий трепет, но «awe» также означает нечто вроде сильного восхищения, и мы найдем отражение этого в производных «awesome» (величественный) и «awed by» (внушающий благоговение).

С точки зрения сознательного рационального мышления страх и восхищение являются разными чувствами, поэтому они не могут обозначаться одним и тем же словом; и если такое слово, как «awe», используется в одном или другом смысле, это означает, что забыто, что оно в действительности означает «страх и восхищение». В нашем чувственном восприятии, однако, страх и восхищение

ни в коей мере не являются взаимоисключающими. Напротив, в качестве внутреннего переживания страх и восхищение часто являются частями одного сложного чувства, которое, однако, современный человек обычно не осознает в качестве такового. Представляется, что в народном языке, где меньше подчеркивается интеллектуальный аспект переживания, больше слов, выражающих чувство как таковое, в то время как наши современные языки склонны выражать только те чувства, которые могут сдать тест по логике в нашем понимании. Между прочим этот феномен представляет собой одну из самых больших трудностей для динамической психологии. Наш язык содержит слова, необходимые для описания многих внутренних переживаний, не укладывающихся в нашу схему мышления. Поэтому в действительности в распоряжении психоанализа нет адекватного языка. Он делает то, что вынуждены делать другие науки, и использует символы для обозначения определенных сложных чувств. Например, «*a/t*» должно означать сложное чувство восхищения и ужаса, которое когда-то выражалось одним словом. Или «икс + игрек» должно обозначать чувство «агрессивного неповиновения, превосходства, обвинения + оскорбленную невинность, мученичество, подвергшиеся гонениям и ложным обвинениям». Опять-таки это последнее чувство не является синтезом различных чувств, как может заставить в это поверить наш язык, но одно определенное чувство, которое может наблюдать в себе и в других каждый, кто перешагнет через барьер утверждения, что ничто нельзя почувствовать, если об этом не «подумать». Если не пользоваться абстрактными символами, то, хотя это и довольно парадоксально, наиболее адекватным языком для психоанализа является язык символов, поэзии или мифологии (Фрейд часто избирал последний способ). Но если психоаналитик думает, что он будет выглядеть ученым, если будет использовать искусственные термины нашего языка для описания эмоциональных феноменов, он сам себя будет обманывать, говоря об абстрактных конструкциях, не имеющих отношения к реально пережитым ощущениям.

Но это только один аспект фильтровальной функции языка. Разные языки отличаются не только разным количеством слов для обозначения определенных волнующих переживаний, но и синтаксисом, грамматикой и первоначальным значением слов. Язык в целом

содержит жизненную позицию, он является замороженным выражением определенным образом пережитой жизни¹.

Приведем несколько примеров. Существуют языки, в которых глагольная форма «идет дождь», например, спрягается по-разному в зависимости от того, говорю ли я, что идет дождь, потому, что я попал под дождь и промок, или потому, что я видел, что он идет, находясь дома, или потому, что кто-то мне сказал, что идет дождь. Совершенно очевидно, что ударение, которое делает язык на этих разных *источниках* получения факта (в данном случае, что идет дождь), имеет глубокое влияние на *способ*, которым люди ощущают факт. (В нашей современной культуре, например подчеркивающей чисто интеллектуальную сторону знания, имеет мало значения, как я узнал об этом событии — прямым или косвенным путем или из слухов.) В древнееврейском языке основной принцип спряжения заключается в определении, является ли действие законченным (перфект) или незаконченным (имперфект), в то время как определение времени, в котором произошло данное действие — прошедшее, настоящее, будущее, — имеет второстепенное значение. В латыни оба принципа (время и завершенность) применяются вместе, а в английском мы в основном ориентируемся на чувство времени. Опять-таки это происходит без упоминания о том, что эти различия в спряжении отражают различия в переживании².

Еще один пример можно обнаружить в различном употреблении глаголов и существительных в разных языках или даже разными людьми, говорящими на одном языке. Существительное относится к «вещи»; глагол относится к действию. Все возрастающее число людей предпочитают думать в терминах *обладания вещами*, они предпочитают существительные глаголам.

¹ Ср. вклад исследователя Бенджамина Уорфа, сделанный его работой "Collected Papers on Metalinguistics" (Washington, D. C.: Foreign Service Institute, 1952).

² Значение этих различий совершенно отчетливо проявляются в английском и немецком переводе Ветхого Завета. Часто, когда в древнееврейском тексте употребляется перфект для передачи такого эмоционального состояния, как любовь, выражение "I love fully" переводчик неправильно понимает и пишет "I loved".

Язык в словах, грамматике, синтаксисе, всем духом, который в нем заморожен, определяет, какие ощущения дойдут до нашего сознания.

Вторая грань фильтра, который делает возможным осознание, является *логика*, управляющая мышлением людей данной культуры. Совершенно так же, как большинство людей считает свой язык «естественным» и что другие языки просто используют разные слова для обозначения тех же вещей, они считают установленные правила мышления естественными и универсальными и что то, что алогично в одной культуре, алогично в любой другой, поскольку вступает в противоречие с «естественной» логикой. Хорошим примером этого является разница между логикой Аристотеля и логикой парадокса.

Логика Аристотеля основывается на законе тождества, который утверждает, что А есть А, законе противоречий (А не есть не-А), и законе исключенного третьего (А не может быть А и не-А, ни А или не-А). Аристотель утверждал: «Невозможно для одной и той же вещи в одно и то же время быть и одновременно не быть собой что есть самое несомненное во всех принципах»¹.

Логике Аристотеля противостоит то, что можно назвать *парадоксальной логикой*, которая полагает, что А и не-А не исключают друг друга в качестве предикатов Х. Парадоксальная логика более всего была распространена в китайской и индийской философии, в философии Гераклита, а позже под названием «диалектика» в философии Гегеля и Маркса. В общих чертах основной принцип этой логики изложил Лао-цзы: «Слова, которые совершенно правдивы, кажутся парадоксальными». И у Чжуан-цзы: «То, что есть единица, есть единица. И то, что есть не-единица, также есть единица»².

Для человека, принадлежащего к культуре, в которой истинность логики Аристотеля не вызывает сомнений, очень трудно, если не невозможно, осознать опыт, противоречащий логике Аристотеля — с точки зрения его культуры, он является абсурдным. Хороший пример можно найти в концепции амбивалентности Фрейда, утверждавшего, что можно одновременно испытывать любовь и не-

¹ Цит. по: Aristotle. *Metaphysics*. Book Gamma, 1005 b 20 Transl. by R. Hope. N.Y.: Columbia Univ. Press, 1952.

² Lao-tse. *The Tzu Teh King*. The Sacred Books of the East Ed. by. F. Max Müller Vol. XXXIX. L.: Oxf. Univ. Press, 1927, p. 120.

ненависть по отношению к одному и тому же человеку. Это переживание, совершенно «логичное» с точки зрения парадоксальной логики, не имеет смысла с точки зрения логики Аристотеля. Для большинства людей исключительно трудно осознавать амбивалентность своих чувств. Если они осознают любовь, они не в состоянии осознать ненависть, так как было бы совершенно абсурдным одновременно испытывать два противоречащих друг другу чувства по отношению к одному и тому же человеку¹.

Хотя язык и логика являются составными частями социального фильтра, который делает трудным или невозможным дойти ощущению до сознания, третья часть социального фильтра является наиболее важной, поскольку она *не разрешает* определенным чувствам достичь сознания и имеет обыкновение изгонять их из этой сферы, если те до нее добиваются. Это делается при помощи социальных табу, которые объявляют определенные идеи и чувства непристойными, запретными, опасными и не дают им достигнуть даже порога сознания.

Пример из жизни первобытного племени может послужить введением к обозначенной здесь проблеме. В племени воинов, существующем за счет убийств и грабежа членов других племен, может найтись индивид, испытывающий отвращение к грабежам и убийствам. Маловероятно, что он осознает свои чувства, поскольку они несовместимы с чувствами целого племени; осознание этого несовпадения чувств означает угрозу полной изоляции и остракизма. Поэтому индивид, испытывающий отвращение, вполне вероятно будет развивать у себя такие психосоматические симптомы, как рвота, вместо того чтобы дать чувству отвращения проникнуть в сознание. Совершенно иную реакцию найдем мы у представителя миролюбивого племени, занимающегося сельским хозяйством, если у него появится импульс пойти и убить и ограбить членов другого племени. Вероятно, он тоже не позволит себе осознать этот импульс; у него разовьется другой симптом — может быть, сильный страх.

Еще один пример, уже из нашей цивилизации: в больших городах многие владельцы магазинов должны быть имеют постоянных покупателей, которые очень нуждаются в подходящей одежде,

¹ См. мое детальное обсуждение этой проблемы в статье "The Art of Loving" в "World Perspective Series" (N.Y.: Harper and Brotners, 1956, p. 72 ff.).

но которым не по карману даже самая дешевая. Среди этих владельцев магазинов, особенно среди зажиточных, найдется несколько человек, ощущающих естественное человеческое желание отдать постоянному покупателю одежду за те деньги, которые он в состоянии заплатить. Но сколько из них позволят себе осознать этот импульс? Полагаю, что очень немногие. Большинство его подавят, и мы найдем среди них совсем мало людей, которым следующей ночью приснится сон, в той или иной форме отражающий подавленный импульс.

Другой пример: современный «организованный человек» может почувствовать, что его жизнь имеет мало смысла, что ему надоело то, что он делает, что он не может думать и поступать так, как ему хочется, что он гоняется за иллюзией счастья, которая никогда не станет реальностью. Но если он осознает эти чувства, это сильно помешает ему должным образом выполнять социальные функции. Поскольку осознание этого будет представлять реальную угрозу социальному устройству, такие чувства подавляются.

Или еще: должно быть, многие ощущают бессмысленность покупки новой машины каждые два года, и кто-то даже испытывает чувство огорчения, поскольку машина стала частью его быта, «близкой». Если многие осознают это чувство, появится опасность того, что они начнут поступать в соответствии с ним — и что станет с нашей экономикой, основывающейся на безудержном потреблении? Опять же, возможно ли, чтобы большинству людей не хватало природной смекалки понять поразительную некомпетентность многих из наших руководителей, понять, как они пришли к власти, как выполняют свои обязанности? Но где окажется социальная сплоченность общества и единство действий, если подобные факты будет осознавать не только незначительное меньшинство? Отличается ли в этом отношении реальность от той, что существовала в сказке Андерсена о голем короле? Хотя тот факт, что король голый, заметил только маленький мальчик, а остальные полагали, что у короля прекрасный костюм.

Алогичность какого-либо данного общества приводит к необходимости для его членов подавлять осознание многих своих чувств и наблюдений. Эта необходимость возрастает в той мере, в какой общество не представляет интересы всех своих членов. Греческое общество не претендовало на соответствие интересам всего населения. Даже для Аристотеля рабы не были полноценными челове-

скими существами; поэтому ни гражданам, ни рабам не приходилось подавлять многое в их отношениях. Но в тех обществах, которые декларируют, что они заботятся о благосостоянии всех своих членов, эта проблема появляется, когда заботиться о всеобщем благосостоянии не удастся. На протяжении всей истории человечества, за исключением, может быть, наиболее примитивных обществ, стол всегда накрывался для немногих, а подавляющее большинство не получало ничего, кроме крошек. Если большинство полностью осознает тот факт, что его обманывают, негодование может развиваться до угрожающих существующему порядку размеров. Следовательно, подобные мысли необходимо подавлять, а те, в ком процесс подавления идет неадекватно, должны опасаться за свою жизнь или свободу.

Наиболее революционным изменением нашего времени является факт осознания народами своих стремлений к достойной в материальном отношении жизни, открытие технических возможностей для удовлетворения этих стремлений. Достижение этой стадии развития на Западе и в Советском Союзе занимает относительно короткий период времени, а в неиндустриальных странах Азии, Африки и Латинской Америки — значительно более продолжительный.

Означает ли это то, что в богатых индустриальных странах больше нет необходимости в подавлении? В самом деле, подобная иллюзия получила широкое распространение среди большинства населения; но все-таки это не так. В этих обществах тоже существует много противоречий и алогизмов. Имеет ли смысл тратить миллионы долларов на хранение избыточного урожая, в то время как миллионы людей в мире голодают? Имеет ли смысл тратить половину национального бюджета на оружие, которое в случае его применения уничтожит нашу цивилизацию? Имеет ли смысл обучать детей христианским добродетелям — скромности и бескорыстию и одновременно готовить их к жизни в мире, где для успеха нужны совершенно иные добродетели? Имеет ли смысл наше участие в двух мировых войнах за «свободу и демократию», закончившихся демилитаризацией «врагов свободы», а всего несколько лет спустя мы снова перевооружаемся для защиты «свободы и демократии», не обращая внимания на то, что прежние враги свободы теперь стали ее защитниками, а прежние союзники превратились во врагов? Имеет ли смысл глубоко негодовать по поводу отсутствия свободы слова и политической деятельности в ряде государств и в то же время назы-

вать такие же государства и даже более авторитарные «свободолюбивыми», если они являются нашими союзниками? Имеет ли смысл то, что, живя в изобилии, мы ощущаем нехватку радости? Имеет ли смысл то, что хотя мы все грамотны, имеем радио и телевизоры, мы все же страдаем хронической скукой? Мы можем продолжать на протяжении многих страниц описывать алогичность, мифы и противоречия нашего западного образа жизни. Тем не менее все эти алогизмы принимаются как само собой разумеющиеся и вряд ли кем-то замечаются. Это ни в коем случае не из-за недостатка способности к критике; все эти алогизмы и противоречия мы совершенно отчетливо видим у наших оппонентов — мы только отказываемся разумно и критически отнестись к себе.

Подавление осознания определенных фактов сопровождается и должно дополняться одобрением многочисленных мифов. Брешь, существующая потому, что мы отказываемся видеть многое из того, что нас окружает, должна быть заполнена, чтобы получилась цельная картина. Что за идеологии питают нас? Поскольку их очень много, я упомяну только о некоторых: мы христиане; мы индивидуалисты; наши руководители мудры; мы хорошие; наши враги (кто бы ими ни были в данный момент) плохие; наши родители любят нас, и мы любим их; наша система семейно-брачных отношений удачна; и так далее, и так далее. Советское государство создало другой идеологический набор: что они — марксисты; что у них социалистическая система; что она выражает волю народа; что их лидеры мудры и трудятся во имя человечества; что в их обществе заинтересованы в «социалистической» прибыли, которая отличается от «капиталистической»; что их отношение к собственности является уважением «социалистической» собственности и совершенно отличается от отношения к «капиталистической» собственности; и так далее, и так далее. Все эти идеологии внушаются людям с детства родителями, школой, церковью, кино, телевидением, газетами и держатся в человеческой памяти, как если бы были результатом собственных размышлений или наблюдений. Если этот процесс имеет место во враждебных нам обществах, мы называем это «промыванием мозгов», или, в менее агрессивной форме, «догматизмом», или «пропагандой»; у нас мы называем это «просвещением» и «информацией». Даже если верно, что общества различаются по степени осознания и промывания мозгов, и даже, несмотря на то что

в этом отношении Запад несколько лучше Советов, разница не настолько велика, чтобы изменить фундаментальную картину подавления осознания фактов и согласия мифами¹.

Почему люди подавляют осознание того, что они осознали бы в противном случае? Несомненно, главной причиной является страх. Но страх чего? Страх кастрации, как утверждал Фрейд? Для принятия этого утверждения нет убедительных данных. Страх быть убитым, попасть в тюрьму или страх голода? Это может быть удовлетворительным ответом при условии, что подавление имеет место только в государствах террора и угнетения. Но поскольку это не так, мы вынуждены продолжать наше расследование дальше. Существуют ли менее заметные страхи, которые порождает общество, например, такое, как наше? Подумаем о молодом администраторе или инженере в большой корпорации. Если у него есть соображения, которые не «звучат», он должен их подавлять, в противном случае он может упустить шанс продвижения по службе, которое получили остальные. Само по себе это не было бы трагедией, если бы ни он сам, ни его жена, ни его друзья не посчитали его «неудачником», отставшим от конкурентов. Итак, страх оказаться неудачником становится достаточной причиной для подавления.

Но существует еще один, и как мне представляется, самый мощный мотив для подавления: *страх перед изоляцией и остракизмом*.

Для человека, поскольку он *человек*, то есть поскольку он выделился из природы и стал осознавать себя, и смерть, и полное одиночество, и изоляция от других по смыслу близки умупомешательству. Человек как человек боится помешательства, так же человек, как и животное, боится смерти. Человек должен быть с кем-то связан, он должен быть в союзе с другими, для того чтобы быть здоровым. Потребность быть с другими является самым сильным его желанием, более сильным, чем секс, и часто даже более сильным, чем желание жить. Именно страх изоляции и остракизма, а не «страх кастрации» заставляет людей подавлять осознание того, что является табу, так как это осознание будет означать, что он не

¹ Несколько удачных примеров этого положения вещей в политическом мышлении приводит W. S. Ledererb в "A nation of Sheep" (N.Y.: W.W. Norton and Co. Inc., 1961).

такой, как остальные, особенный, и поэтому будет подвергнут остракизму. По этой причине индивид должен ослепнуть и не видеть того, что его группа объявила несуществующим, или принять за правду то, что провозглашает правдой большинство, хотя его глаза говорят ему, что это ложь. Стадо настолько жизненно важно для индивида, что взгляды, верования, чувства этого стада составляют для него реальность, большую, чем та, о которой сообщают его разум и чувства. Так же как при гипнозе человек временно теряет контроль над своим сознанием, и голос гипнотизера и его слова занимают место реальности, так и социальные образцы составляют реальность для большинства людей. То, что человек считает истинным, реальным, здоровым, является клише, принятыми его обществом, и многое из того, что не подходит под эти клише, исключается из сознания, становится бессознательным. Не существует почти ничего, во что бы человек ни поверил или что бы он ни подавил, перед лицом явной или скрытой угрозы остракизма. Возвращаясь к страху утраты идентичности, о котором я говорил раньше, я хочу подчеркнуть, что для большинства людей их идентичность определенно уходит корнями в их приспособление к социальным клише. «Они» являются теми, какими они, как предполагается, должны быть, следовательно, страх остракизма подразумевает страх утраты идентичности, и само сочетание обоих страхов обладает самым мощным воздействием.

Концепция остракизма в качестве основания для подавления может привести к достаточно безнадежному мнению о том, что любое общество может дегуманизировать и деформировать человека как только пожелает, поскольку любое общество всегда угрожает ему остракизмом. Но принять это означает забыть другой факт. Человек является не только членом общества, но и членом человеческого рода. Хотя человек боится быть полностью изолированным от своей социальной группы, он также боится быть изолированным от человечества, которое внутри него представлено его сознанием и его умом. Перспектива стать полностью бесчеловечным пугает, даже если все общество приняло бесчеловечные нормы поведения. Чем гуманнее общество, тем меньше необходимости для индивида делать выбор между изоляцией от общества и человечеством. Чем острее конфликт между целями общества и человечества, тем больше индивид мечется между двумя опасными полюсами изоляции. До той сте-

пени, до которой человек — в зависимости от его интеллектуального и духовного развития — ощущает свою солидарность с человечеством, он может противостоять остракизму общества и *vice versa*. Способность действовать согласно собственному самосознанию зависит от того, станет ли человек гражданином мира и насколько преодолены им ограничения своего общества.

Средний человек не позволит себе осознать мысли или чувства, несовместимые с эталонами его культуры, и, следовательно, он вынужден подавлять их. *Формально* говоря, что есть бессознательное, а что сознательное зависит от структуры общества и тех примеров чувств и мыслей, которые оно производит. Что касается *содержания бессознательного*, то тут невозможны никакие обобщения. Но можно утверждать одно: оно всегда представляет всего человека, со всеми его потенциями, как темными, так и светлыми; оно является базой для различных ответов, которые человек способен дать на вопросы, выдвигаемые перед ним бытием. В регрессивных культурах, склонных к возвращению к животному существованию, именно это желание является доминирующим и осознанным, хотя все желания, всплывающие с этого уровня, подавляются. В культурах, которые переходят с регрессивной к духовно-прогрессивной цели, силы, представляющие темные желания, являются бессознательными.

Но у человека любой культуры все потенции внутри него; он архаичный человек, жертвенное животное, каннибал, идолопоклонник, и он существо, способное на размышления, любовь, справедливость. Содержание бессознательного, таким образом, не является ни добрым, ни злым, ни рациональным, ни иррациональным; оно и то и другое; оно все, что есть человек. *Бессознательное есть весь человек, минус та его часть, которая соответствует нормам его общества.* Сознательное, представляющее человека социального, — случайные ограничения, поставленные исторической ситуацией, в которую брошен индивид. Бессознательное представляет универсального человека, всего человека, чьи корни уходят в космос; в нем скрыто растение, животное, дух; оно представляет его прошлое, опускаясь к заре человеческого существования, и отображает его будущее, вплоть до того дня, когда человек станет полностью человеческим и когда природа станет гуманизированной, а человек «натурализованным». Осознать бессознательное — значит войти в

полный контакт с человечеством и убрать прочь барьеры, которые общество воздвигает внутри каждого человека и, следовательно, между каждым человеком и его ближним. Полностью достигнуть этой цели трудно; это исключительное явление; приблизить ее во власти каждого, узаконившего освобождение от социально обусловленного отчуждения и самого человека, и человечества. Национализм и ксенофобия являются другими полюсами гуманитарного опыта, вызванного осознанием бессознательного.

Какие факторы приводят к большему или меньшему осознанию социального бессознательного? Прежде всего совершенно ясно, что надо учитывать различный индивидуальный опыт. Сын авторитарного отца, восставший против родительской власти, но не подавленный ею, лучше подготовлен к тому, чтобы видеть, что стоит за логическими обоснованиями общества, и осознать социальную реальность, которая для большинства является бессознательной. Сходным образом зачастую более чем вероятно, что представители расовых, религиозных или социальных меньшинств, подвергающиеся дискриминации со стороны большинства, часто не доверяют социальным клише; то же справедливо по отношению к представителям эксплуатируемого и угнетенного класса. Но это положение своего класса ни в коей мере не делает индивида обязательно более критичным и независимым. Очень часто его социальный статус делает его неуверенным, страстно желающим соответствия с клише большинства, чтобы стать приемлемым и чувствовать себя в безопасности. В течение минуты можно проанализировать многие личные и социальные факторы, определяющие, почему одни члены меньшинств или эксплуатируемого большинства реагирует со все возрастающей критикой на господствующие эталоны мышления, а другие — со все возрастающей покорностью.

В добавление к этим факторам XVIII в. имеются чисто социальные, определяющие силу сопротивления осознанию социальной действительности. Если у общества или социального класса нет шансов как-то использовать свою проницательность, поскольку объективно нет надежды на перемены к лучшему, не остается ничего другого, как держаться существующих мифов, т. к. осознание истины будет только ухудшать их самочувствие. Разлагающимися обществами и классами являются обычно те, которые наиболее яростно держатся за мифы, поскольку они не дают добраться до правды.

В противоположность этому общества или социальные классы, нацеленные на лучшее будущее, создают условия, которые делают осознание реальности более легким, особенно если это осознание может обеспечить вероятность успеха. Хорошим примером здесь является класс буржуазии. Даже до завоевания политической гегемонии над аристократией буржуазия развенчала многие мифы прошлого и создала новое понимание социальных реалий прошлого и настоящего. Писатели, вышедшие из среднего класса, могли проникать сквозь мифы феодализма потому, что они не нуждались в этих мифах — напротив, их поддерживала истина. Когда класс буржуазии укрепился и начал борьбу против атак рабочего класса, а позднее против колониальных народов, ситуация повторилась; представители среднего класса отказывались видеть социальную реальность, представители передовых новых классов были склонны освободиться от многих иллюзий. Однако очень часто индивиды, развивавшие новый взгляд на мифы в поддержку групп, борющихся за свое освобождение, были выходцами из тех самых классов, против которых они боролись. Во всех этих случаях надо проверить личные причины, которые заставляли человека критиковать свою социальную группу и заставляли его стать на сторону группы, к которой он не принадлежал по рождению.

Социальное и индивидуальное бессознательное тесно связаны друг с другом и находятся в постоянном взаимодействии. В действительности, как показал последний анализ, бессознательное / сознательное неделимы. Важно, что подавляется не столько *содержание*, сколько *состояние ума*, и, если быть более точным, индивидуальные степень осознанности и реализма. Если индивид в данном обществе не в силах постичь социальную действительность и вместо этого забивает себе голову мифами, его способность видеть реальность, касающуюся его самого, его семьи, его друзей, будет тоже ограничена. Он живет в полусне, готовый воспринять советы от всех сторон, и верит, что предлагаемые ему мифы являются правдой. (Конечно, индивид будет особенно склонен подавлять осознание реальности, касающейся его личной жизни, в тех областях, где подавление со стороны общества особенно заметно. Например, в обществе, культивирующем послушание властям и, следовательно, подавление осознания критики, отдельно взятый сын будет больше склонен бояться своего отца, чем сын, представляющий обще-

ство, где критика властей еще не стала неотъемлемой частью подавления со стороны общества.)

Фрейд в основном занимался вскрытием индивидуального бессознательного. Хотя он соглашался с тем, что общество принуждает к подавлению, но считал, что это подавление исходит от инстинктивных сил и не является социальным подавлением, каким оно является в действительности — подавлением осознания социальных противоречий, социально обусловленных лишений, несостоятельности властей, ощущения *нездоровья* и неудовлетворенности и пр. Анализ, сделанный Фрейдом, доказал, что есть возможность делать индивидуальное бессознательное до определенной степени сознательным, не затрагивая социального бессознательного. Однако, как следует из приводившихся здесь доводов, любая попытка «дерепрессии», попытка освободиться от подавления, исключаящая социальную сферу, будет ограниченной. Полное осознание того, что было подавлено, возможно, только если выйти за рамки индивидуального бессознательного и включить в анализ социальное бессознательное. Основания для подобного утверждения следуют из сказанного ранее. Пока личность неспособна выйти за рамки своего общества и понять, каким образом оно ускоряет или тормозит развитие человеческих возможностей, она не сможет в полной мере общаться по-человечески. Социально обусловленные табу и ограничения должны казаться ей «естественными», человеческая натура должна представлять перед ней в искаженном виде до тех пор, пока не обнаружится, что общество, в котором ей случилось жить, искажило эту натуру. Если открытие бессознательного означает приближение к ощущению собственной человечности, тогда действительно нельзя останавливаться на открытии индивидуального бессознательного, необходимо расширить этот процесс до открытия социального бессознательного. Это подразумевает понимание социальной динамики и критический подход к собственному обществу с позиции общечеловеческих ценностей. Само проникновение в сущность общества, которое дал нам Маркс, является условием осознания социального бессознательного и, следовательно, для полного осознания («дерепрессии») индивидуального бессознательного. Если «должно быть Эго, там где было ИД», гуманистическая социальная критика является необходимой предпосылкой. Иначе личность начнет осознавать только определенные аспекты своего

индивидуального бессознательного, а в других аспектах ей будет гораздо труднее действовать как цельной личности, чем остаться в неподвижности. Надо добавить, что не только критическое понимание общества важно для аналитического понимания человека, но и аналитическое понимание индивидуального бессознательного тоже является серьезным вкладом в понимание общества. Только если будет понято участие бессознательного в личной жизни, можно вполне оценить, как стало возможным то, что социальная жизнь детерминирована идеологией, которая не является ни правдой, ни ложью или, если оценивать их содержание в идеологии порознь, является *и* правдой, *и* ложью, правдой в том смысле, что люди искренне верят в нее, а ложью в том смысле, что рациональное обоснование ее ставит своей задачей скрыть истинные мотивы социальных и политических актов.

Как бы ни взаимодействовали между собой индивидуальное и социальное бессознательное, если мы сравним концепции подавления в зависимости от социальной эволюции у Маркса и Фрейда, то обнаружим фундаментальное расхождение. По Фрейду, как мы уже указывали, развитие цивилизации означает развитие подавления, следовательно, социальная эволюция ведет не к ослаблению, а, скорее, к усилению репрессий. С другой стороны, по Марксу, подавление является обычным результатом противоречий между потребностью в полном развитии человека и данной социальной структурой, следовательно, всесторонне развитое общество, в котором исчезла эксплуатация и классовые конфликты, не нуждается в идеологии и может обойтись без подавления. В полностью гуманизированном обществе не будет необходимости в подавлении, следовательно, не будет социального бессознательного. Согласно Фрейду, подавление увеличивается; согласно Марксу, оно уменьшается в процессе социальной эволюции.

Существует еще одно различие между философией Фрейда и Маркса, которое не получило достаточного освещения. Хотя я уже рассуждал о сходстве между «логическим обоснованием» и «идеологией», необходимо указать на их отличия. При помощи рационального обоснования можно представить дело так, как если бы имеющие место действия были мотивированы разумными и моральными причинами, скрыв, что они вызваны мотивами, противоположными осознанному мнению индивида. Рациональность обосно-

вания по большей части является ложным и выполняет отрицательную функцию, разрешая человеку совершать дурные поступки, хотя и без осознания того, что он действует иррационально или аморально. У идеологии похожая функция, однако в одном пункте существует важное отличие. Возьмем, например, христианское учение: учение Христа, идеалы смирения, братской любви, справедливости, милосердия и пр. были когда-то истинными идеалами, которые настолько тронули сердца людей, что они были готовы отдать жизнь во имя этих идеалов. Но с течением времени эти идеалы стали служить рациональным обоснованием их прямо противоположных целей. Дух независимости и бунтарства был убит, крестьян стали эксплуатировать и угнетать, войны благословлялись, ненависть к врагам поощрялась во имя этих самых идеалов. Принимая во внимание, что все это имело место, можно сказать, что идеология не отличалась от рационального обоснования. Но история показывает нам, что идеология имеет и собственную жизнь. Несмотря на то что слова Христа были искажены, они остались жить, сохраняясь в памяти людей, и снова и снова они воспринимаются всерьез и превращаются в то, чем они были — из идеологии в идеалы. Это случилось в протестантизме до и после Реформации; это происходит и сегодня среди небольшого числа протестантов и католиков, которые борются за мир и против ненависти в мире, которые верны идеалам христианства, хотя и используют эти идеалы как идеологию. То же самое можно сказать об «идеологизации» буддистских идей, философии Гегеля, марксистской философии. Задачей критики является не развенчание идеалов, а демонстрация их превращения в идеологию и вызов на дуэль идеологии во имя погрязших идеалов.

Глава десятая

Судьба двух теорий

Вырождение идей в идеологии, скорее, правило, чем исключение в историческом процессе; слова замещают человеческую реальность; эти слова используются управляющей бюрократией, которая таким образом успешно контролирует людей и добивается власти и влияния. И обычно результат таков, что идеология, продолжая пользоваться словами первоначальной идеи, на самом деле выражает противоположное значение. Такая судьба постигла великие религии и философские идеи; это случилось с идеями Маркса и Фрейда.

Какой же была первоначально система Фрейда?

Прежде всего это была *радикальная* философия в первоначальном смысле слова, идущим от корней, и, как говорил Маркс, поскольку корень — это человек, то идущим от самой природы и сущности человека. Психоанализ Фрейда был *критической* мыслью; критической прежде всего по отношению к существующим психиатрическим идеям, которые рассматривали сознание как базисные данные психиатрии. Но фрейдовская мысль была критической еще и в более широком смысле. Она критиковала многие ценности и идеологии викторианского периода; она критиковала представления, что секс не предмет рационального научного исследования; она критиковала лицемерие викторианской морали; она критиковала сентиментальное понятие «чистоты» и «невинности» ребенка. Но, как было отмечено ранее, ее самая решительная критика была направлена против представления, что не существует психического содер-

жения, которое выступало бы за пределы сознания. Система Фрейда была вызовом существующим идеям и предрассудкам; она открыла новую эру мысли, соответствующую новому развитию в естественных науках и искусстве. В этом смысле она может быть названа революционной, хотя, несмотря на критику некоторых аспектов общества, Фрейд не выходил за рамки существовавшего социального порядка, и он не думал о новых социальных и политических возможностях.

Что стало с этой радикальной критикой после первых тридцати лет существования?

Прежде всего психоанализ стал очень успешной теорией особенно в протестантских странах Европы и в Соединенных Штатах, хотя до конца Первой мировой войны над ним шутили и его высмеивали самые «серьезные» психиатры и общество в целом. Существовало много причин для растущей популярности психоанализа, которые будут обсуждены далее. Факт, что психоанализ, высмеиваемый в первые двадцать лет своего существования, был признан в психиатрии, принят многими учеными-обществоведами и стал популярным среди образованных людей, таких как, например, Томас Манн, что является почти выдающимся случаем. Но академическим и интеллектуальным признанием дело не ограничилось; психоанализ стал популярным у публики; оказалось, что психоаналитики не могут принять всех пациентов, обратившихся за помощью; фактически профессия психоаналитика стала одной из самых прибыльных с точки зрения экономики, исходя из ее престижности.

Это успешное развитие тем не менее не означало аналогичного роста богатства и продуктивности психоаналитических открытий, рассматриваемых как теория и терапия. Можно предполагать, что фактически именно успех психоанализа стал причиной его заката. Психоанализ в целом потерял подлинный радикализм, свой критический и вызывающий характер. Приблизительно в начале столетия теории Фрейда — хотя они, может быть, не все были правильные — бросили вызов нравам и идеям; в них непременно были нападки на людей, подвергавших их критике, они были частью критического движения, существовавшего в других сферах интеллектуальной, политической и художественной жизни в западном обществе. Но к 1930 г. социальные нравы изменились (частично под влиянием психоанализа, но главным образом через развитие обще-

ства потребления, которое одобряет потребление во всех сферах и критикует все то, что мешает исполнению желаний). Секс больше не был табу; и свободные разговоры об инцестуальных желаниях, о сексуальных извращениях и т. д. перестали быть чем-то шокирующим для городского среднего класса. Все эти темы, о которых средний «благопристойный» человек не отваживался бы подумать примерно до 1910 г., утратили свои качества табу и были приняты как самые последние и не особенно возбуждающие результаты «науки». Различными способами психоанализ вместо того, чтобы бросить вызов обществу, приспособился к нему, не только в том явном смысле, что со времени выхода книг Фрейда «Будущее одной иллюзии» и «Неудовлетворенность цивилизацией» психоаналитики, за очень небольшим исключением, не проявили никакого социального критицизма. Напротив, огромное большинство психоаналитиков, представляющих интересы городского среднего класса, склонялись к рассмотрению невротика как человека с отклонением либо влево, либо вправо. Очень немногие психоаналитики имели серьезные политические, философские или религиозные интересы, выходящие за рамки привычных для городского среднего класса. Именно этот факт указывает на другой аспект ухудшения отношения к психоанализу: вместо того, чтобы быть радикальным движением, он стал заменой радикализма в политике и религии. Его сторонники были людьми, которые по той или иной причине не интересовались серьезными политическими или религиозными проблемами, и, таким образом, их жизнь была лишена таких смыслов, которые имели значение для предыдущих поколений. Однако с тех пор как человек испытал потребность в философии, которая придавала смысл его жизни, психоанализ оказался очень удобным для этого класса. Он обещал представить всеобъемлющую философию жизни (хотя Фрейд полностью отрицал такое намерение). Многие люди, подвергнутые психоанализу, верили, что он разрешил все загадки жизни при помощи концепций Эдипова комплекса, страха кастрации и т. д.; что если бы весь мир подвергнуть психоанализу или по крайней мере всех его лидеров, то тогда не было бы серьезных политических проблем, которые надо бы было решать человеку.

Современный индивид, даже более изолированный и одинокий, чем был его дедушка, находит решение в психоанализе. Прежде всего он является отчасти членом эзотерического культа; он один

из «посвященных», прошедших через ритуал анализа, и теперь знает все секреты, заслуживающие знания, и таким образом является частью культа. Кроме того, он удовлетворен тем, что нашел кого-то, кто слушает его сочувственно и не обвиняет его. Этот фактор особенно важен в обществе, где вряд ли кто-то слушает кого-то. В то время, когда люди *говорят* друг с другом, они не *слушают* друг друга, за исключением поверхностного, вежливого «слушания» того, о чем другие говорят. Вдобавок значение психоаналитика повышает лицо, уже подвергнутое анализу (в результате «переноса»); аналитик превращается в героя, чья помощь в жизни оказывается столь же важной, какой была помощь священника в религиозном мире или крупного или мелкого фюрера в определенных политических системах. Помимо этого, психоанализ с его особым обращением к раннему детскому опыту, ставшему причиной дальнейшего развития, освобождал людей от чувства ответственности. Они верили, что все, что от них требовалось, — это говорить и говорить до тех пор, пока не припомнятся все детские травмы, после чего настанет счастье как нечто само собой разумеющееся. Многие люди верили в это достижение «счастья через беседу» и забывали, что ничто в жизни не достигается без усилия, без смелости пойти на риск и часто через некоторые страдания. Платили психоаналитику за беседу в течение пяти часов в неделю, во время которой пациент лежал на кушетке, и за некоторое беспокойство, возникавшее, когда пациент проявлял упорство, часто рассматриваемое как эквивалент усилия и смелости. Но, вообще говоря, это недостаточные эквиваленты. Это утверждение особенно верно для верхушки среднего класса, для которого ни деньги, ни время не представляют какой-либо жертвы.

Что хочет пациент? Если у него серьезные симптомы, такие как психогенетические головные боли, или отвращение к мытью, или он страдает от сексуальной импотенции, то он хочет вылечиться. Это именно то, что побуждало большинство пациентов Фрейда обратиться за помощью к психоаналитику. Вообще не слишком трудно лечить такие симптомы психоаналитически и, если брать эти случаи, не будет преувеличением допустить, что по крайней мере 50% таких пациентов вылечиваются. Но за последние двадцать лет пациенты с такими симптомами больше не составляют большинства из тех, кто ищет помощи у психоаналитика. Все большее число людей, обратившихся к психоаналитику — те, кто не страдает от

каких-либо «симптомов» в традиционном смысле, но те, кто страдают от того, что примерно столетие назад Френч (French) называл *la maladie du siècle* (болезнью века). Они страдали от всеобщего несчастья, от неудовлетворенности своей работой, от отсутствия счастья в их браках, от того, что у них «нет радости от изобилия», по библейскому выражению. Новый тип пациента часто ничего не просит, кроме утешения, которое психоаналитическая процедура может дать ему, даже когда она проходит неудачно; получить удовлетворение от того, что ты с кем-то поговоришь, от поклонения вещам, от «философии» обладания. Цель терапии часто состоит в том, чтобы помочь пациенту лучше приспособиться к существующим обстоятельствам, к «реальности», как она часто называется; умственное здоровье нередко рассматривается именно как такое приспособление или, говоря иначе, состояние сознания, в котором несчастье пациента сведено до уровня всеобщего несчастья. Настоящая же проблема — одиночество и отчуждение человека, отсутствие у него творческого интереса к жизни, а этого психоанализ не касался хотя бы поверхностно.

Нельзя обсудить такую цель, как «приспособление», которую имеет современный психоаналитик, по крайней мере без упоминания проблемы предназначения психологии в современном индустриальном обществе. Это такое общество, которое требует от человека приспособляться к сложной и иерархически организованной системе производства с минимумом конфликтов. Оно создает организованного человека, человека без сознания и убеждений, но гордого тем, что он винтик, даже если он очень маленький винтик в большой и внушительной организации. Он не должен задавать вопросы, не должен думать критически, не должен иметь страстных увлечений, потому что это может помешать ровному функционированию организации. Но человек создан не для того, чтобы быть вещью, не для того, чтобы остерегаться задавать вопросы. Однако, несмотря на «безопасную работу», «пенсию по старости» и удовлетворенность принадлежностью к большому и всемирно известному производству, человек все же обеспокоен и даже несчастлив. Здесь психолог начинает свою деятельность. Посредством тестов он уже вычислил самых авантюрных и непокорных типов, а тем, кто все же еще не нашел счастья в организации жизни, он предлагает утешение, позволив им «выразить» себя, доставляя им удовлетво-

рение от того, что кто-то слушает их, и затем — что самое важное — давая ясно понять их неумение приспособиться к этой разновидности невроза, и таким образом помогает им устранить установку, ставшую на пути их полного приспособления. Психологи, используя «правильные» слова от Сократа до Фрейда, становятся священниками индустриального общества, помогая выполнять его цели, оказывая помощь индивиду стать совершенно приспособленным, организованным человеком.

Чтобы переключиться с роли психолога в индустриальном обществе к специфической проблеме психоанализа и его ослаблению, следует упомянуть еще один фактор: бюрократизацию самого психоаналитического движения. Верно, что Фрейд был отчасти авторитарен по отношению к чистоте собственной системы. Однако следует учитывать, что он создал самую оригинальную систему, которая испытывала противодействие со всех сторон. Было бы проще защитить ее от открытых врагов, но было чрезвычайно трудно защитить ее от тех сторонников, которые вроде бы сознательно соглашались с Фрейдом, но уступали соблазну сделать теорию более приемлемой для общества и таким образом извратили ее. Фрейд, озабоченный сохранением чистоты и радикализма своего учения, назначил секретный совет семерых, чтобы наблюдать за развитием психоанализа. Но этот совет скоро развил в себе черты, характерные для правящей бюрократии. Существовала неистовая зависть среди членов совета. Хорошо известны конфликты между Джонсом (Jones), с одной стороны, и Ференци (Ferenczi) и Ранком (Rank) — с другой. Это соперничество нашло ужасающее выражение в том, что Джонс после смерти обоих писал в биографии Фрейда, что оба соперника были душевнобольными. Это высказывание противоречит фактам¹.

Чем более разрасталось движение, тем сильнее руководящая бюрократия, состоявшая из множества новых членов, старалась контролировать его. Оно больше не было защитой от тех, кто из-за недостатка смелости старался принизить учение Фрейда. Напротив, как было сказано, официальный психоанализ потерял свой радикальный

¹ Ср. детальное обсуждение этого вопроса: *Fromm E. Sigmund Freud's Mission. World. Perspective Series*, edited by Ruth Nanda Anshen. N.-Y.: Harper and Brothers. 1959.

характер, и очень часто целью бюрократии становилось удаление наиболее радикальных психоаналитиков и отстраненность от них. Контроль идеологии означал контроль движения и его членов и так использовался. Старые члены, которые не совсем были согласны с догмой, были исключены или были вынуждены пересмотреть свои взгляды, других критиковала власть Лондона даже за «скачущее выражение» во время слушания речи ортодоксального представителя бюрократии. Психоаналитикам (фактически, но не формально) было запрещено — совсем недавно в 1961 г. — читать лекции на научных семинарах групп аналитиков, которые не являлись членами официальной организации. Неудивительно, что бюрократизация психоаналитического движения привела к соответствующему ослаблению научного творчества. Многие новые идеи в психоанализе были выражены аналитиками, которые рано или поздно рвали свои связи с бюрократией и продолжали свою работу вне ее юрисдикции.

Что стало с философией Маркса за более чем столетие с момента ее существования? Здесь снова мы должны начать со сделанного первоначально заявления, имеющего особое значение в период с середины XIX в. до начала мировой войны 1914 г. Марксизм, так же как социалистическое движение, был радикальным и гуманистическим — радикальным в вышеупомянутом смысле движением к корням, и корнями был человек; гуманистическим в том смысле, что именно человек являлся мерой всех вещей, что его полное развитие должно было стать целью и критерием социальных усилий. Освобождение человека из крепкого капкана экономических условий, мешающих его полному развитию, стало целью всей философии Маркса и его усилий. Социализм в эти первые пятьдесят или шестьдесят лет был, хотя я говорю это не на теологическом языке, самым важным, аутентичным духовному движением в западном мире.

Что из этого вышло? Он стал успешной, осуществленной силой и в этом процессе уступил своему оппоненту — духу капитализма. Подобное развитие не слишком удивительно. Капитализм имел успех во всем, где проступал ранний социализм. Вместо того чтобы привести ко все возрастающей нищете рабочих, прогресс технологии и организации в капиталистическом обществе сделал возможным для рабочих извлечь выгоду из этого наступления. Говоря по правде, это произошло в какой-то мере за счет колониальных народов; более того, это произошло в некоторой мере посредством борьбы

социалистических партий и трейд-юнионов за большую долю в социальном продукте. Но какой бы ни была роль этих разных факторов, результат такой, что рабочие и их лидеры все более и более попадали в сети духа капитализма и начали интерпретировать социализм в согласии с капиталистическими принципами. В то время как марксизм стремился к гуманистическому обществу, превосходящему капитализм, к обществу, которое имело бы своей целью полное раскрытие индивидуальной личности, большинство социалистов рассматривало социализм как движение за улучшение экономической и социально-политической ситуации *в рамках* капитализма. Они рассматривали социализацию средств производства плюс принцип государства всеобщего благоденствия как достаточный критерий социалистического общества. Принципы этого типа «социализма» были по существу такими же, как принципы капитализма: максимум экономической эффективности, крупномасштабная бюрократически организованная промышленность и субординация индивида этой бюрократической, но экономически эффективной системе.

В основном большинство социалистов на Западе и на Востоке разделяли это капиталистическое толкование социализма, но, согласно позициям в отношении экономики и политики, они пришли к разным решениям. Западные лидеры начали заключать мир с капитализмом в начале войны 1914 г. Вместо того чтобы оставаться верными основной доктрине мира и интернационализма, социалистические лидеры обоих лагерей поддерживали свои правительства, выдвигая требования поддержки войны ради свободы, потому что это удачный случай в борьбе с кайзером и царем. Когда империалистическая система в Германии потерпела крах в результате продолжения фактически проигранной войны, без какого-либо разумного обоснования, те же самые лидеры создали тайный союз с генералами, для того чтобы нанести поражение революции. Они способствовали сначала возрождению рейхсвера и секретных и полусекретных, полувоенных организаций, которые стали основой власти нацистов — они фактически полностью капитулировали перед растущей гнетущей силой нацизма и силами национального правого крыла. Французские социалистические лидеры пошли в сходном направлении, которое привело французскую социалистическую партию под руководством Ги Молле (Guy Mollet) к открытой под-

держке алжирской войны. В Англии так же, как в скандинавских странах, ситуация была немного другой. В этих странах социалисты завоевывали поддержку большинства либо временно, либо более или менее постоянно и использовали свои победы для обеспечения социальных гарантий. Высокоразвитая система социальной безопасности, и особенно социального здравоохранения, привела к полному осуществлению целей системы, начало которой положили консерваторы Европы в XIX в. — Дизраэли в Англии, Бисмарк в Германии — и которая стартовала в Соединенных Штатах под руководством Ф. Д. Рузвельта в тридцатые годы. К тому же английская лейбористская партия социализировала некоторые ключевые предприятия, полагая, что социализация средств производства — пробный камень настоящего социализма. Но в то время как они удовлетворили экономические интересы рабочих, их представления о социализме перестали быть примером фундаментальных изменений условий жизни человека. Они проигрывали одни выборы за другими и поняли, что возместить свои потери они могут, только отказавшись почти от всех своих радикальных целей. То же самое произошло в Германии, где социал-демократическая партия не только отказалась почти от всех социалистических целей, но также приняла принципы национализма и перевооружения в такой степени, что социал-демократическая политика стала совсем неотличимой от политики оппонентов.

То, что произошло в России, было явной противоположностью западному развитию, однако имеются и некоторые определенные сходства с ним. Россия в отличие от западноевропейских стран еще не стала полностью индустриальной страной, несмотря на существование высокоразвитых отраслей промышленности; три четверти населения были крестьяне, большинство из них — бедняки. Царская администрация была коррумпирована, некомпетентна в определенных областях, и в добавок ко всему этому мировая война обескровила русский народ. Первая революция 1917 г., приведшая к власти Керенского и других, потерпела неудачу, главным образом из-за нежелания лидеров закончить войну. В результате второй революции Ленин получил власть в стране, где не было экономических условий, которые, согласно мысли Маркса, были необходимы для построения социалистической системы. Логично, что Ленин связывал все свои надежды с разжиганием социалистической

революции в Западной Европе, и особенно в Германии. Но эти надежды не реализовались, и большевистская революция стала перед неразрешимой задачей. К 1922–1923 гг. стало совершенно ясно, что надежда на революцию в Германии не оправдалась; к тому же Ленин тяжело заболел и умер в 1924 г. Ему не было суждено решить последнюю дилемму.

Сталин, используя имена Маркса и Ленина, действительно посвятил себя строительству государственного капитализма в России. Он организовал индустриальную монополию государства, руководимую новой управленческой бюрократией, и использовал метод централизованной, бюрократической индустриализации, которая была развита и в западном капитализме, хотя менее полно и не так решительно. Для того чтобы превратить крестьянство в рабочих, необходимых для современной промышленности, чтобы заставить население смириться с очень низким уровнем потребления, столь необходимым для быстрого накопления капитала для создания базы индустриализации, — использовались два средства. Первое — насилие и террор, хотя из-за его безумной подозрительности и безграничного желания личной власти, — террор, выходявший далеко за пределы, необходимые для упомянутых экономических целей, фактически во многих отношениях ослаблял его экономическую и военную позицию. Другое средство, употребляемое Сталиным, было таким же, как при капитализме: стимулирование роста доходов за счет хорошей и интенсивной работы. Этот стимул является самым важным из всех, и он применяется для повышения эффективности труда рабочих, управленцев и крестьян. Фактически любой капиталистический управляющий уверен, что «мотив выгоды» является единственным эффективным средством для прогресса и будет с удовольствием применен в русской системе, особенно если она оказывает сопротивление вмешательству профсоюзов в управлении¹.

До смерти Сталина Советский Союз создал базу для роста потребления, он также приучил население к трудовой дисциплине, что позволило положить конец террору и создать полицейское

¹ Ср. для более детального анализа этой точки зрения: *Fromm E. May Man Prevail? // An Inquiry into the Facts and Fictions of Foreign Policy. N. Y., 1961, p. 46–86.*

государство, где не позволяется высказывать критические мысли по отношению к системе и проявлять даже небольшую политическую активность.

Деградация Сталина, признанная на съезде Коммунистической партии осенью 1961 г., и новая программа Коммунистической партии, принятая на том же съезде, стали последним шагом, обозначившим переход от сталинской к хрущевской фазе в Советском Союзе. Эта фаза характеризуется несколькими элементами: экономическим — полностью централизованный государственный капитализм, применявший монополистический принцип современного индустриализма в конечном развитии; социальным — государство благосостояния, которое заботится об основных социальных и экономических нуждах всего населения; политическим — полицейское государство, которое ограничивает свободу мнений и политической активности, но при этом имеет значительный рост законности, защищая граждан от случайного произвола. Гражданин знает, что он может делать и чего не может делать, и, действуя в этих пределах, может не бояться за себя. Культурно и психологически система Хрущева провозглашает кальвинистскую этику труда и строгую мораль, в центре которой отношение к отечеству — работа, семья, долг — мораль, более похожая на идеи Анри Петена или Салазара, чем на идеи Маркса. Сегодня Советский Союз — консервативно устроенное государство, более реакционное во многих отношениях, чем «капиталистические» государства, более прогрессивное в одном существенном моменте — а именно, частные корпоративные интересы не могут смешиваться с общими политическими и экономическими планами правительства.

Советская система все еще использует революционные и социалистические идеи, провозглашенные Марксом, Энгельсом и Лениным, как идеологию, которая придает массам чувство значимости. Теперь эти идеи потеряли эффективность, и эту ситуацию можно сравнить с ситуацией Запада, когда христианская идея все еще используется, но главным образом идеологически, без плодотворной основы в сердцах и действиях большинства людей, которые исповедуют эти идеи.

Предшествующее описание истории психоаналитических и социалистических движений завершается на трагической ноте констатации их провала. Однако, хотя это утверждение правильно,

поскольку оно касается укоренившейся бюрократии, в нем не принимаются во внимание более обнадеживающие аспекты.

Психоаналитический радикализм не был уничтожен бюрократией, и психоаналитическая мысль также не была задушена. Ряд психоаналитиков, позиции которых во многом расходятся, старались найти новые пути и создать новые концепции. Все они во фрейдовских классических открытиях бессознательных процессов находят свой источник, но пользуются результатами новых терапевтических опытов, достижений в биологии и медицине, новыми способами мышления, разработанными философией и теоретической физикой. Фактически некоторые из них придерживаются позиции, очень близкой фрейдовской; основные элементы, общие для этих разных тенденций, состоят в том, что они освободились от контроля над процессом мышления со стороны психоаналитической бюрократии и полностью используют эту свободу для творческого развития психоаналитической теории и терапии.

Социализм, будучи движением несравненно большей исторической значимости, чем психоанализ, также не был разрушен ни его врагами, ни его «представителями», правыми или левыми. Во всем мире существуют небольшие группы радикальных гуманистов-социалистов, которые выражают и пересматривают социализм Маркса, стараясь внести свой вклад в развитие гуманистического социализма, который отличается как от советского коммунизма, так и от капитализма. Эти голоса, выражающие дух Маркса, все еще слабы и обособлены, но они существуют и поддерживают надежду, что если человечеству удастся избежать высшей степени безумия ядерной войны, то новое международное социалистическое движение осуществит принципы и обещания западного и восточного гуманизма.

Глава одиннадцатая

Некоторые идеи, близкие теме книги

Остались еще идеи, выступающие предпосылками (или результатами) концепций, обсуждавшиеся в объеме этой книги, но не вписавшиеся ни в одну из названных глав, имеющих отношение к теориям Фрейда и Маркса. Именно в данной главе я попытаюсь обратиться к идеям, связанным с темой этой книги.

Первая из этих идей — связь между «мыслью» и «делом». Как психология, так и социология имеют своим объектом *человека*. Я могу многое узнать о поведении человека, наблюдая за ним, как за любым другим объектом. Я, наблюдатель, стою напротив своего «об-ъекта» (“ob-ject” и “objection” — выступление против — слова одного и того же корня); в немецком языке *gegenstand* = “counterstand” (стоять напротив), чтобы наблюдать за ним, описать, измерить, взвесить его — но я *не понимаю* его, когда он — живое существо, остается «объектом». Я понимаю человека только в ситуации, связанной с ним, когда он перестает быть расколотым объектом и становится частью меня или, если говорить более точно, когда он становится «мной», но при этом остается «не-мной». Если я остаюсь наблюдателем на расстоянии, я вижу только проявляемое им поведение, и если это все, что я хочу знать, я могу считать себя удовлетворенным как наблюдатель. Но в этом положении целостность другой личности, ее реальность ускользают от меня. Я описал человека с этой и с других сторон, но я такого человека никогда не встречал. Только если я открыт ему и отвечаю ему, это значит, что

я связан с ним, — вот тогда я вижу моего собрата, увидеть его — значит знать его.

Как я могу видеть другого, если я занят самим собой? Быть наполненным самим собой означает быть наполненным своими представлениями, своей собственной алчностью, своими собственными заботами. Но это не значит «быть самим собой». На самом деле быть самим собой нужно для того, чтобы видеть другого. Как я могу понимать его страх, его печаль, его одиночество, его надежды, его любовь, если бы я сам не знал собственный страх, свою печаль, свое одиночество, надежду или любовь? Если я не могу сосредоточиться на собственном человеческом опыте, мобилизовать на нем внимание и заинтересоваться своим ближним, все же я смогу узнать *о нем* многое, но я никогда не буду знать *его*. Быть открытым — условие, дающее мне возможность стать занятым им, проникнуться им; и все же я должен быть «Я», иначе как я смогу быть открытым? Мне нужно быть самим собой, аутентичным своей самости, чтобы можно было выйти из себя, чтобы превзойти иллюзию реальности этой уникальной самости. Пока я не установил свою собственную идентичность, пока я полностью не вышел из лона, из семьи, из связей с родом и нацией, другими словами, пока я не стал личностью, свободным человеком, я не смогу отбросить индивидуальный опыт и таким образом испытать чувство, что я всего лишь капля воды в морской пене, отдельная целостность на долю секунды.

Быть связанным, быть причастным означает быть вовлеченным в дело. Если я участник, а не сторонний наблюдатель, я становлюсь заинтересованным лицом (*“inter-esse”* означает «быть-в»). «Быть-в» означает не быть вне. Если «Я»-в, то моей заботой становится весь мир. Эта озабоченность *может* стать делом разрушения. «Интерес» личности, склонной к суициду, сам по себе оказывается интересом к саморазрушению, тогда как «интерес» человека к смертоносному в мире разрушает его. Последний интерес патологический не потому, что «человек добро», а потому что его долг — поддерживать качество жизни; «*быть-в*» мире означает заботиться о жизни, о развитии себя и других живых существ.

Стремление знать, «быть-в» знании ведет к желанию помогать; если говорить в более широком смысле, это знание, ориентированное на терапию. Это качество озабоченности знанием нашло

свое классическое выражение в буддийской философии. Когда Будда видел старого человека, больного или мертвого человека, он не оставался сторонним наблюдателем. У него возникал вопрос, как можно избавить человека от страданий. Именно это стремление помочь привело Будду к открытию, что если человек освободится от алчности и невежества, он освободится от страдания. Когда кем-то овладевает страстное стремление помочь миру, перед ним встает выбор пути, так как все заботящиеся о мире идут разными дорогами. Самый простой пример этого предлагает медицина. Много ли было бы сделано открытий в медицине без желания вылечить? Такое же желание стоит за всеми открытиями Фрейда. Разве ему не подсказало желание лечить умственные заболевания, как открытое бессознательное маскируется и проявляется в разных симптомах и сновидениях? Совершенно ясно, что случайное и безразличное наблюдение редко ведет к значительному знанию. Все вопросы, поставленные интеллектом, определены нашим интересом. Этот интерес, не препятствующий знанию, служит именно его условием, обеспечивая в сочетании с разумом способность видеть вещи как они есть, «позволяет им быть».

Моя деятельность в качестве психоаналитика во многом помогла мне понимать это. Я научился, в соответствии со строго ортодоксальной фрейдовской процедурой, анализировать пациента, сидя за его спиной и слушая его описание своих ассоциаций. Такая техника психоанализа была смоделирована по рекомендации лабораторного эксперимента: пациент был «объектом», аналитик наблюдал за его свободными ассоциациями, сновидениями и т. д. и анализировал материал, представленный пациентом. Предполагалось, что аналитик — сторонний наблюдатель, зеркало, а не участник. Чем больше я работал в этой манере, тем менее удовлетворенным чувствовал себя. Во-первых, я часто уставал и хотел спать в течение аналитической работы; я часто чувствовал облегчение, когда час моей работы заканчивался. Но хуже всего то, что у меня все больше и больше возникало сомнение в том, что я действительно понимаю пациента. Точнее говоря, я научился «интерпретировать», и достаточно хорошо научился так интерпретировать, что обычно ассоциации пациента и сны совпадали с моими теоретическими ожиданиями. Но я все еще говорил *о пациенте*, а не с ним, и я почувствовал, что от меня ускользало многое из того, что мне сле-

довало понять. Сначала я подумал, что все эти сомнения возникли из-за отсутствия у меня опыта, что было вполне естественно. Но по мере накопления опыта мои сомнения росли, а не убывали, и я стал сомневаться в применяемом мною методе. При поддержке и одобрении своих коллег, имевших такой же опыт, я начал на ощупь искать новый путь. К счастью, путь этот оказался простым: вместо того чтобы быть наблюдателем, я стал участником, заинтересованным в пациенте, шел от центра к центру, а не от периферии к периферии. Я открыл, что я могу начать видеть в пациенте такие вещи, которые раньше не замечал, что я начал понимать *его*, а не *интерпретировать* то, что он сказал, и что я с тех пор почти никогда не уставал в течение часа анализа. В это же время я почувствовал, что можно быть совершенно объективным, если полностью заинтересоваться этим делом. «Объективным» здесь означает увидеть пациента таким, каков он есть, а не таким, каким я его хочу видеть. Но быть объективным возможно, только если ты ничего не хочешь для себя, ни восхищения пациента, ни его покорности, ни даже его «лечения». Если последнее звучит противоречием сказанному мной ранее, а именно, что желание помочь укрепляет наши мыслительные способности, то я хочу подчеркнуть, что на самом деле здесь нет противоречия. В искреннем желании помочь я не хочу ничего для себя, мое самоуважение не страдает, если пациенту не становится лучше, и я не окрылен «моим» успехом, когда он начинает поправляться.

То, что справедливо для психологии, имеет силу и для социологии. Если для меня не имеет значение общество, мысли о нем не стоят в центре моих интересов; это значит, что я иду ощупью, вслепую, даже если моя «слепота» спрятана за собранием «фактов» и впечатляющих статистических данных. Если мне интересен человек — а как может интерес к отдельному человеку быть отделен от интереса к обществу, частью которого он является? — меня поражают страдания, причиняемые ему обществом, а желание облегчить страдания подсказывает мне, как по-человечески помочь ему. Интерес к человеку вызывает различные вопросы: что значит быть свободным человеком? как можно стать совершенным человеком, как стать тем, кем человек мог бы стать? Именно такой интерес привел Маркса к его великим открытиям. Они, как и любые другие научные открытия, не все были верны; ведь действительно история на-

уки — это история заблуждений. Это справедливо как в отношении теорий Маркса, так и в отношении теорий Фрейда. Главное не в том, чтобы новый взгляд был обязательно последним словом истины, а в том, чтобы он был плодотворен, чтобы он вел к дальнейшему открытию и даже более этого: открывая истину, человек изменяется сам, потому что еще больше прозревает и может передать эту большую степень прозрения тем, кто следует за ним.

Взаимосвязь между делом и знанием часто выражалась — и это правильно — в понятиях взаимосвязи между теорией и практикой. Как однажды заметил Маркс, нужно не только интерпретировать мир, но и изменять его. Действительно, интерпретация без намерения изменять пуста, изменение без интерпретации слепо. Интерпретация и изменение, теория и практика — это не два отдельных фактора, которые можно смешивать; они взаимосвязаны таким образом, что знание обогащается практикой, а практика является проводником знания; как теория, так и практика изменяют свою природу, как только они перестают быть отдельными.

Проблема взаимосвязи между теорией и практикой имеет еще одну сторону — связь между *умственными способностями и характером*. Говоря точнее, каждый индивид рождается с определенным уровнем понятливости, и не психологические факторы в ответе за то, будет ли он идиотом или гением. Но идиоты и гении — явление исключительное; а меня все больше и больше удивляет тупость огромной массы людей, которые не подпадают ни под одну из этих крайних категорий. Я имею в виду не отсутствие некоторого уровня понятливости, которую измеряют путем тестов на умственные способности, а непонимание очевидных явлений, неумение улавливать противоречия внутри явления, связывать различные и не явно очевидные факторы. Эта тупость наиболее заметна во взглядах людей на личные отношения и общественные дела. Почему люди не могут заменить самые очевидные факты личной и общественной жизни, а вместо этого цепляются за стереотипы, бесконечно повторяющиеся и не отвечающие ни на один вопрос? Умственные способности, помимо врожденных данных, выступают в большой мере как функция независимости, бодрости и жизнеспособности; глупость — в такой же мере результат покорности, страха, внутренней жертвенности. Если существенная часть понятливости состоит в умении осуществлять связи между факторами, которые до этого не воспри-

нимались как связанные, то лицо, придерживающееся клише и условностей, не осмелится признать такие связи; человек, боящийся быть не как все, не посмеет признать фикции за фикции, что будет препятствовать ему в открытии действительности. Маленький мальчик в сказке о голом короле увидел, что король голый не потому, что он умнее взрослых, он просто не стал еще конформистом. Далее, каждое новое открытие — это приключение, а искателям приключений требуются не только определенная степень самоуверенности, но и жизненная энергия и радость, которые можно найти только у тех, для кого жизнь — это нечто большее, чем стремление избежать напряженности и боли. Для того чтобы уменьшить общий уровень глупости, нам нужно не больше «интеллекта», а характер другого рода: нужны люди независимые, решительные, любящие жизнь.

Я не могу оставить тему интеллекта, не поговорив о другом аспекте: об опасности интеллектуализации и о неправильном использовании слов. Слова можно использовать помимо значений, стоящих за ними; слова могут стать пустыми скорлупками, а поэтому, изучая какие-нибудь философские, религиозные и политические идеи, мы часто изучаем их как иностранный язык. *Одна из самых больших опасностей, которую необходимо избегать, это путать слова с фактами; фетишизм слов мешает пониманию действительности.*

Это можно наблюдать во всех областях, возможно, больше всего в религии, политике и философии. Огромное множество американцев верит в Бога; однако, как показывают наблюдения как научных организаций, так и отдельных людей, эта вера имеет очень мало общего с делами и поведением в жизни. Большинство людей озабочено здоровьем, добыванием денег, «образованием» (как частью будущего общественного успеха), а совсем не проблемами, которые возникли бы перед ними, если бы их интересовал Бог. Мы голодны как потребители и горды производством и проявляем именно все черты того материализма, в котором обвиняем «безбожников». Если серьезно подходить к проблеме признания Бога, нужно сказать, что Бог стал идиолом. Он не идол из дерева или камня, которому поклонялись наши предки, он идол из слов, фраз, доктрин. Каждый момент мы нарушаем заповедь не поминать имя Бога всуе, что означает упоминание его имени впустую, а не трепетное выражение невыразимого опыта. Мы считаем людей «религиозными», потому что они говорят, что верят в Бога. Есть ли что-то непра-

вильное в том, как мы *говорим* это? Есть ли в этом истина, а не простое произнесение слов?

Ясно, что я здесь говорю об опыте, когда за словами должна стоять реальность. Что же это за опыт? Он состоит в признании себя частью человечества, жизни в соответствии с системой ценностей, в которой полный опыт любви, справедливости, истины представляет собой преобладающую цель жизни, которой подчинено все остальное. Это означает постоянное стремление к развитию человеческой способности любить и мыслить до вершины, новой гармонии с миром. Это означает стремление к гуманности, к пониманию своей идентичности со всеми существами и отказа от иллюзии отдельного, неразрушимого эго. Это означает не путать то, что принадлежит кесарю, с тем, что принадлежит Богу. Власть кесаря есть власть силы. У одного человека больше власти, чем у другого, больше таланта, больше ума, больше достижений. А в духовной сфере никто не выше других, никто не ниже. Мы все здесь просто люди — святые и преступники, герои и трусы. Нужно найти аутентичное понимание, где царство «кесаря», а где — «Бога», и не путать их в реальном контексте, стоящем за словами: «Кесарю кесарево, а Богу — божье».

Такое разделение между двумя сферами затрагивает другую очень важную область религиозного опыта — отношение к власти. Царство кесаря — область власти. В нашем физическом существовании мы все субъекты власти. Каждый имеющий пистолет может нас застрелить или посадить в тюрьму; каждый, кто контролирует средства нашего жизнеобеспечения, может нас заставить голодать или вынудить нас выполнять его прихоти. Поскольку мы хотим жить, нам приходится либо подчиняться, либо бороться, если у нас есть такой шанс, но часто у нас его нет. Из-за того, что власть решает вопросы жизни и смерти, свободы и рабства, она влияет не только на наши тела, но и на наши умы. Тот, кто стоит у высшей власти, почитаем и признаваем. Предполагается, что он воплощение мудрости и даже всего благого, хотя он нас поработщает. Ведь мы предпочитаем подчиняться «добровольно» «благодару» и «мудрому», чем признать тот факт, что мы не можем отказаться от повиновения тем, кто порочнее нас. Пока мы прославляем власть, мы признаем ценности кесаря, а если мы связываем Бога с властью, то, конечно, совершаем самое большое святотатство, превращая Бога в кесаря.

Но именно так поступает человек тысячи лет. Истинный духовный опыт знает *факты* власти, но он никогда не славит власть как носителя мудрости или добродетели. Его лозунг слова пророка: «Бог говорит, что творит не силой и властью, а своим духом».

Эволюция религии пронизана примерами развития человеческой самоуверенности и обособленности. Кажется, что с развитием самоуверенности человек также развил опыт своего одиночества и обособленности от других. Этот опыт ведет к сильной тревоге, стремясь преодолеть эту тревогу, человек развил в себе страстное желание соединиться с миром, перестать быть обособленным. Сотни тысяч лет он пытался вернуться туда, откуда вышел, снова слиться с природой. Он хотел снова быть с животными, с деревьями; он хотел освободиться от бремени быть человеком, от осознания себя и мира. Он пытался достичь этого союза разными способами. Он поклонялся деревьям и рекам, он идентифицировал себя с животными и искал свое выражение, ощущая и чувствуя себя животным. Или же он пытался устранить свое сознание, забыть, что он человек, и для этого обращался к наркотикам, алкоголю или к сексуальным оргиям. В конце концов он сотворил себе идола, которому передал все, что имел, которому приносил в жертву своих детей и свой скот, чтобы таким образом стать частицей идола и ощутить себя сильным и могущественным в этом симбиозе. Но в один из исторических моментов, на самом деле не очень давно, менее чем четыре тысячи лет назад, человек совершил крутой поворот. Он признал, что никогда не найдет единства через уничтожение своей человечности; что он никогда не вернется к райской непорочности; что ему никогда не решить проблему человеческого бытия, выйдя за пределы природы и все же оставаясь в ней, путем возвращения назад. Он признал, что он может решить свою проблему, только двигаясь вперед, развивая свой разум и свою любовь, становясь полностью гуманным и таким образом находя новую гармонию с людьми и природой, чувствуя себя снова в мире как дома.

Это новое мировоззрение стало осуществляться во многих регионах мира между 1500 годом до Р. Х. и 500 годом по Р. Х. Лао-цзы открыл это в Китае, Будда — в Индии, Эхнатон — в Египте, Моисей — в Палестине, философы — в Греции. Их действия, стоящие за этими открытиями, не были одинаковыми; на самом деле нет даже двух людей, кто поступал бы совершенно одинаково. По сути же

они делали одно и то же, но все же формулировали совершенно по-разному. Лао-цзы и Будда вообще не говорили о Боге. Лао-цзы говорил о «пути», Будда — о нирване и просветлении, греческие философы — о законе, о первичности материи или о постоянном движении. Египтяне и иудеи использовали совсем иные понятия. Имея традиции централизованных, но малых государств с мощной фигурой царя, они предлагали идею верховного существа, правителя небес и земли. Иудеи боролись против идолов, они запрещали создавать какие-либо образы Бога; Маймонид и другие их великие философы тысячу лет спустя заявляли, что упоминание даже положительного качества Бога как выражение невыразимого не разрешается. Кроме того, мыслительная концепция Бога как форма, в которой выражалось невыразимое, сохранялась в иудаизме и христианстве и таким образом стала доминирующей концепцией религиозного опыта в западном мире. Многие в XVIII и XIX вв. протестовали против этой мыслительной концепции и вместе с этим выступали против королей и императоров. Опыт религиозных традиций, не востребованный философией Просвещения и новым гуманизмом, выражался в нетеистических терминах — он имел отношение к человеку, а не к Богу. Все же отношение существовало в заботе о полном развитии человека, о превращении его в цель, а не средство, о создании социальных условий для духовного развития человека. Социализм Маркса, Фурье, Кропоткина, Оуэна, Жореса, Розы Люксембург и Горького стал самым важным «религиозным» движением за последние сто лет.

Упадок гуманистической традиции начиная с Первой мировой войны почти полностью разрушил это нетеистическое «религиозное» движение. Ницше заявил, что Бог умер; а то, что случилось после 1914 г., означало, что человек умер. Только в небольших кружках и среди немногочисленного числа людей все еще продолжала развиваться духовная традиция. Ее величайшие представители нашего времени — люди, подобные Ганди, Эйнштейну и Швейцеру.

Фетишизм слов столь же опасен для сферы политической идеологии, как и для области религиозной идеологии. Слова нужно воспринимать вместе с делами и с личностью того, кто их произносит. Слова имеют смысл только в целом контексте дела и характера. Если нет единства между этими факторами, слова служат об-

ману — себя и других. Вместо того чтобы открывать, они выполняют функцию скрывания. Сознание многих в тот исторический период было забито такими словами. Многие социалистические лидеры, говорившие на языке интернационализма и мира до 2 августа 1914 г., днем позже стали участниками военной истерии. Через четыре года эти же самые лидеры стали препятствовать сколько-нибудь эффективной социализации после немецкой революции, пользуясь лозунгом «социализм наступает». Социалист Муссолини стал вождем фашизма; но вплоть до дня предательства его слова не отличались от слов других социалистов. Гитлер называл свою систему, целью которой было развитие в Германии тяжелой индустрии и экспансионизм на Восток и Запад, «национальным социализмом». Сталин называл свою систему «социализмом», и эта система служила быстрому созданию индустрии в России при полном пренебрежении ко всем человеческим ценностям, характерным для марксистского социализма. Но как друзья Сталина, так и враги приняли эти слова за истину. Мы поступаем также, когда называем Франко и других диктаторов «представителями свободного мира».

Фетишизм слов противоположен постижению реальности, поиску примет этой реальности, росту сознания человека, характеризующего его развитие. Поиски реальности вместе с тем оказываются его отказом от иллюзий. Будда, Моисей, греческие философы, новая наука, философы Просвещения, великие художники, великие физики, биологи, химики, Маркс и Фрейд — у них у всех общее страстное желание прорваться сквозь иллюзорность восприятия мира (майя) к «здравому смыслу» и прийти к пониманию человеческой и естественной, духовной и материальной реальности. Области их деятельности, как и методы, различны, но несомненно, что у них были одни и те же импульс и цель. Все достигнутое человечеством, духовное и материальное, принадлежит разрушителям иллюзий, ищущим действительность.

Поиск действительности и разоблачение иллюзии производит не только видение и знание, но и изменяет человека в процессе поиска. У него открываются глаза, он пробуждается, он видит мир как он есть и соответственно учится, как использовать и развивать свои интеллектуальные и эмоциональные силы, чтобы справиться с реальностью. Только тот, кто прозрел, становится реалистом. Не случайно, что наиболее творчески одаренные мужчины и жен-

щины в области искусства и науки сегодня, за очень малым исключением, занимают одну и ту же позицию. Они убеждены, что необходимо межнациональное понимание, политическая и экономическая эмансипация неиндустриализованных наций, окончание войн и гонки вооружений, нужна вера, что люди способны становиться гуманными, что человек должен выбрать жизнь и быть против смерти. Однако таких лидеров «реалисты» обвиняют в «сентиментальности», «мягкости» и «нереалистичности». Защитники «реализма» заявляют, вопреки всей очевидности истории, что смертоносные виды вооружений могут спасти мир; они играют людьми, подсчитывая цену разрушений, исходя из этих подсчетов, утверждают, что шестьдесят миллионов мертвых американцев — цена «приемлемая», а сто миллионов не может быть «приемлемой» ценой. Они рассуждают о программах создания щита, который должен защитить население, и выдвигают фантастические аргументы, чтобы не признавать за факт то, что если разразится термоядерная война, по всей вероятности почти все обитатели наших больших городов погибнут за часы и секунды, несмотря на щиты или их отсутствие. Эти «реалисты» не знают, что они-то самые настоящие нереалисты. В прошлом разные части человеческого общества были столь независимы друг от друга, что когда «реалисты» одной цивилизации разрушали ее, другие цивилизации имели возможность продолжать свое процветание. Сегодня человечество настолько связано, что одна группа безумных «реалистов» может покончить с доблестными усилиями сотен поколений.

Трудно узнать, насколько человек, рожденный в 1900 г., сможет передать свой опыт людям, рожденным после 1914 г. или после 1929 г., или после 1945 г. Я, конечно, специально выбрал эти даты. Каждый, кто как и я, был по крайней мере в возрасте четырнадцати лет, когда разразилась Первая мировая война, все еще хранил в себе частицу прочного, безопасного мира девятнадцатого века. Говоря точнее, если он был рожден в семье, принадлежавшей к среднему классу, имеющей все необходимое при общем изобилии, то он чувствовал себя более комфортно в этот довоенный период, чем если бы родился в бедной семье.

Но для большинства населения, особенно для рабочего класса, конец последнего и начало настоящего века стали значительным улучшением условий существования по сравнению с преды-

душим пятидесятилетием, и эти люди были полны надежды на лучшее будущее.

Поколениям, рожденным после 1914 г., трудно понять, в какой степени эта война расшатала устои западных цивилизаций. Эта война разразилась против воли человека, но при попустительстве большинства ее участников или, лучше сказать, специально заинтересованных групп в каждой стране, оказывающих существенное давление на события с тем, чтобы война стала возможной. В общем, европейцы, жившие почти сто лет без больших и катастрофических войн и почти пятьдесят лет спустя после германо-французской войны, были склонны думать, что «это не может случиться». Мощный Социалистический интернационал, казалось, был готов предотвратить войну. Антивоенное и пацифистское движения стали могущественной силой. Но даже правительства, как царское, так и кайзеровское, как во Франции, так и в Англии, готовы были не допустить войну. Но этого не случилось. Разум и приличие как бы вдруг оставили Европу. Социалистические лидеры, только несколькими месяцами ранее уверявшие, что они привержены международной солидарности, теперь обрушивали друг на друга яростные националистические эпитеты. Нации, знавшие и уважавшие друг друга, вдруг разразились бешеным пароксизмом ненависти. Англичане стали трусливыми наемниками немцев; немцы оказались подлыми гансами для своих врагов; музыка Баха и Моцарта стала негодной; французские слова в немецком языке предавались остракизму. Не только это, нарушен был и моральный закон, запрещавший убивать мирных граждан. Обе стороны бомбили беззащитные города и убивали женщин и детей; в основном только застой в развитии авиации уменьшил размах и интенсивность этих рейдов. Но и судьба солдат была также противоположна всем требованиям гуманности. По обе стороны миллионы были брошены на штурм неприятельских окопов и при этом были убиты, хотя было ясно, что такая тактика фатальна. Но, наверное, хуже всего то, что кровопролитие было основано на лжи. Немцев убедили, что они сражаются за свободу, и так же думали их западные враги. Когда враг был разбит, особенно когда после 1916 г. возникла возможность заключить мир, обе стороны отказались мириться, та и другая упорствуя в вопросе о захвате территорий, из-за чего на самом-то деле и шла война. Однажды миллионы людей осознали великий обман. Они восстали против

тех, кто заставил их продолжать убийство, удачно выступив в России и Германии, во Франции — частично, прибегнув к мятежам, за что генералы жестоко их наказали.

Что же случилось? Рассеялась вера в бесконечный мир и прогресс, были попорчены нравственные принципы, казавшиеся непоколебимыми. Случилось немыслимое. Но надежда не исчезла. После первого варварского шага снова появилась надежда в умах людей. Важно понять это, потому что ничто не характеризует так западную историю, как принцип надежды, который царил две тысячи лет.

Как я говорил ранее, Первая мировая война разрушила эту надежду, но не уничтожила ее совсем. К людям вернулась энергия вместе с попытками выполнить ту задачу, которую им помешали решить в 1914 г. Многие верили, что Лига Наций сделает возможным начало новой эры мира и разума; другие верили, что русская революция покончит с царским наследием и начнет строить подлинное гуманистическое социалистическое общество; помимо этого, люди в капиталистических странах верили, что их система будет развиваться по прямой линии экономического прогресса. Годы между 1929 и 1933 уничтожили все, что оставалось от этих надежд. Капиталистическая система показала, что она неспособна предотвратить безработицу и нищету большей части населения. В Германии народ позволил Гитлеру взять власть, что положило начало изжившему себя иррациональному режиму жестокости. В России, после того как Сталин превратил революцию в консервативный государственный капитализм, установилась по его воле система террора, ставшая столь же жестокой, как система нацизма. Пока все это происходило, на горизонте уже маячила приближающаяся мировая война. Варварство, начавшееся в 1914 г., за которым последовали системы Сталина и Гитлера, теперь полностью созрело. Германия начала войну бомбардировками Варшавы, Амстердама и Ковентри.

Западные союзники ответили авианалетами на Кёльн, Гамбург, Лейпциг, Токио и в конечном счете бросили атомные бомбы на Хиросиму и Нагасаки. В часы или минуты сотни тысяч мужчин, женщин и детей были убиты в одном городе, и все это без угрызения совести и едва ли с каким-либо раскаянием. Безнаказанное уничтожение человеческой жизни стало законным средством достижения политических целей. Процесс возрастания варварства сделал свою работу. Каждая сторона жестоко уничтожает другую

сторону, следуя логике, «если она бесчеловечна, я должна (могу) быть бесчеловечной тоже».

Война окончилась, и возник новый проблеск надежды, символом ее стало основание Объединенных Наций. Но вскоре после конца войны варварство продолжилось. Оружие уничтожения стало еще более мощным; теперь обе стороны могут уничтожить, по крайней мере, половину населения своего соперника (включая большую часть образованных людей) за один день. Возможность такого массового уничтожения рассматривается повсеместно. С обеих сторон многие люди борются за то, чтобы предотвратить конечный акт сумасшествия; люди объединяются в группы, следуя традициям науки, гуманизма и надежды. Но миллионы поддались процессу варварства, а еще больше людей просто впали в апатию и ушли в тривиальную повседневность.

Утрата надежды и возрастание жестокости стали, к несчастью, не единственным злом, постигшим западную цивилизацию с 1914 г. Другая причина ущербности западной цивилизации связана как раз с ее величайшими достижениями. Индустриальная революция привела к такому развитию материального производства, который обеспечил огромному большинству на Западе стандарты жизни, несравнимые с достигнутыми сотню лет назад. Однако удовлетворение реальных и законных нужд переросло в создание и утоление мощного желания, а именно — в «потребительский голод». Как индивид в состоянии депрессии часто бывает охвачен непреодолимым желанием в одном случае покупать вещи, а в другом — есть, так у современного человека возникает жадный голод. Обладания и пользования новыми вещами, это желание он принимает за выражение своего стремления к лучшей жизни. Он заявляет, что если покупаемые им вещи и не обогащают в прямом смысле его жизнь, то они помогают ему беречь время. Но он не знает, что ему делать с этим сбереженным временем, и тратит часть своего дохода на то, чтобы убивать время, спасением которого он так гордился.

Наиболее ярко это явление можно наблюдать в самой богатой стране мира, в Соединенных Штатах. Но совершенно ясно, что эта тенденция характерна для всех стран. Повсюду целью жизни стало максимальное производство и максимальное потребление. Критерий прогресса показывают цифры потребления. Это справедливо как для капиталистических стран, так и для Советского Союза. На

деле соперничество между двумя системами сосредоточено на вопросе создания более высокого уровня потребления, а не лучшей жизни. В результате человек индустриальных стран превращается все больше и больше в алчного, пассивного потребителя. Вещи не служат совершенствованию человека, он стал слугой вещей, как производитель, так и потребитель.

Индустриальная система дала неутешительные результаты еще и в другом направлении. Значительно изменился метод производства с начала этого века. Производство, как и распределение, организовано большими корпорациями, использующими сотни тысяч рабочих, клерков, инженеров, обслуживающего персонала и т. д. Ими управляет иерархически организованная бюрократия, и каждый человек превращается в маленький (или большой) винтик этой машины. Он живет иллюзией индивидуального бытия, а на самом деле превратился в вещь. В результате мы наблюдаем возрастающий дефицит смелости, предприимчивости, решительности, желания идти на риск. Цель состоит в безопасности быть частью большой мощной машины, чувствовать ее защиту и силу, символическую связь с ней. Все исследования и наблюдения за молодым поколением показывают ту же картину: стремление найти *безопасную* работу, не заботиться о высоком доходе, довольствуясь скромным обеспечением; стремление к ранней женитьбе с перемещением из родительской семьи к удобствам жизни в браке; употребление мыслительных клише, конформизм, подчинение анонимной власти общественного мнения и общепринятым образцам чувствования.

Из борьбы против власти церкви, государства и семьи, характерных для последних веков, мы вернулись, пройдя по кругу, к новой покорности. Но эта покорность не есть подчинение одного лица авторитарным личностям, а подчинение организации. «Человек организации» не знает, что он подчиненный; он верит, что он служит тому, что рационально и практично. На деле неповиновение почти вымерло в обществе организованных людей независимо от их идеологии. Но нужно помнить, что способность неповиновения столь же большая добродетель, сколь и способность повиновения. Нужно помнить, что, согласно иудейским и греческим мифам, человеческая история началась с акта неповиновения. Адам и Ева, жившие в раю, были всего лишь частью природы, как эмбрион во чреве матери. Их глаза открылись только тогда, когда они посмели нару-

шить порядок. Они увидели друг друга как незнакомых друг другу людей и увидели вокруг себя незнакомый и враждебный им мир. Акт непослушания привел их к разрыву первичной связи с природой и сделал их индивидами. Непослушание стало первым актом свободы, началом человеческой истории. Прометей, похитивший огонь у богов, — другой непослушный оппозиционер. Он сказал: «Пусть меня лучше прикуют к этой скале, чем быть послушным рабом богов». Его акт похищения огня — это его дар людям, таким образом он заложил саму основу для цивилизации. Он, как Адам и Ева, был наказан за свое непослушание; но при этом он, как и они, сделал возможной человеческую эволюцию. Человек продолжал совершенствоваться через акты неповиновения не только потому, что его духовное развитие было возможно благодаря людям, осмелившимся говорить «нет» властям во имя их образа мыслей или их веры. Его интеллектуальное развитие также зависело от способности быть непокорным, непокорным авторитетам, которые пытались заставить его замолчать, утаивать новые мысли и любое отклонение от прочно установившихся мнений объявляли нелепостью.

Если стремление к неповиновению было началом человеческой истории, подчинение может оказаться концом человеческой истории. Я говорю не символически и не поэтически. Существует возможность, что человеческий род уничтожит себя и все живое на земле в течение следующих десяти или пятнадцати лет. Безумно и бессмысленно. Но факт таков, что, живя в техническом мире атомного века, множество людей эмоционально остаются в каменном веке, включая большинство из тех, кто стоит у власти. Если человечество совершит самоубийство, то это произойдет потому, что люди покорятся тем, кто скомандует им нажать на смертоносные кнопки, т. к. они подчиняются архаическим страстям страха, ненависти и алчности; подчиняются старым клише государственного суверенитета и национальной гордости. Советские лидеры много говорят о революции, и мы в «свободном мире» много говорим о свободе. Однако в Советском Союзе не приветствуется неповиновение и явно, и с применением силы, а мы в «свободном мире» действуем более тонкими методами убеждения. Эти методы различны, но различия становятся яснее, если принять во внимание, что похвала неповиновению вряд ли может быть опубликована в Советском Союзе, но может быть опубликована в Соединенных Штатах.

Я считаю, что над нами нависла угроза превращения в полностью организованных людей, а это означает, что со временем у нас будет политический тоталитаризм, если мы не вернем себе способность быть непокорными и не научимся сомневаться.

Есть еще один аспект настоящей ситуации, о котором я упомянул вкратце в начале этой книги, но сейчас мне придется обратиться к его более подробному анализу: это проблема ренессанса гуманитарного опыта.

Нетрудно себе представить эволюцию человеческого рода в социологическом плане — от малых единств, таких как клан и племя, через города-государства, национальные государства к мировым государствам и мировым культурам, таким как эллинизм, римская, исламская и современная западная цивилизация. Однако различие между стадиями развития, если речь идет о гуманитарном опыте, не столь фундаментально, каким может показаться. В первобытном племени член своей группы резко отличался от постороннего элемента. Существовавшие нравственные законы управляли членами группы, и без таких законов ни одна группа не могла существовать. Но эти законы не относились к «чужаку». Когда численность группы увеличивается, «чужаки» становятся «соседями». Но вопреки количественному изменению качественное отличие соседа от чужака оставалось. Чужак не человеческое существо, он варвар, его даже до конца понять невозможно.

Задолго до того, как человечество подошло к стадии превращения в *единый мир*, социально и экономически, наиболее продвинутые мыслители предвидели новый человеческий опыт *единичного человека*. Будда мыслил человека как просто человека в мире людей, имеющих одну и ту же структуру, одни и те же проблемы и их решения, не принимая в расчет культуру и род. Ветхий Завет представлял человека как существо, несущее в себе подобие Единого Бога; пророки предвидели день, когда народы «перекуют мечи свои на орала, и копыя свои — на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (Исаия, 2: 4). Они предвидели день, когда не будет больше «избранных» народов. «В тот день из Египта в Ассирию будет большая дорога, и будет приходить Ассур в Египет, и египтяне в Ассирию В тот день Израиль будет третьим с Египтом и Ассирией; благословение будет посреди земли, которую благословит Господь Саваоф, говоря: благословен на-

род мой — египтяне, и дело рук Моих — ассирияне, и наследие мое — Израиль» (Исаия, 19: 23, 24, 25).

Христианство создало концепцию, согласно которой Сын человеческий стал Сыном Бога — и самим Богом. Не тем или другим человеком, но Человеком. Римская церковь была *католической* именно потому, что она была церковью наднациональной, универсальной. Классические греческая и римская философии возникли независимо от иудео-христианской философии, основываясь на понятиях единичного человека и естественного права, определяющего более права человека, чем нужды нации или государства. Антигона жертвует своей жизнью, защищая универсальное (естественное) человеческое право от государственного права. Зенон представил свое видение универсального благосостояния. Ренессанс и Просвещение обогатили греческую и иудео-христианскую традицию и развили их больше в гуманистическом, чем теологическом смысле. Кант установил моральный принцип, имеющий важное значение для всех людей, и обрисовал возможность существования вечного мира. Шиллер писал (сентябрь 1788): «Государство — это только результат человеческих усилий, только работа наших мыслей, но человек — это сила самого источника и создатель мысли». В «Дон Карлосе» Поза говорит «как посланец всего человечества, чье сердце бьется в такт с человечеством; его страсть была миром и будущим поколений».

В философии Гёте проявляется самое полное и глубокое выражение этого гуманизма. Его Ифигения — это голос всего человечества, как и классическая Антигона. Когда король варваров спрашивает ее:

И ты думаешь,
Что дикого скифа посетит
Голос истины и человечности,
Которого Атреус, грек, не слышит?
Она отвечает:
«Его услышит
Всякий, родившийся где бы то ни было,
В ком течет поток жизни,
Чистый и непрекращаемый.

В 1790 г. Гёте писал: «В то время, когда все заняты созданием новых отечеств, отечество для человека, думающего без пред-

рассудков, и способного подняться над своим временем, здесь и повсюду».

Но вопреки идеям, проводимым величайшим представителем западной культуры, история пошла другим путем. Национализм убил гуманизм. Нация и ее суверенитет стали новыми идолами, которым поклоняется индивид.

Однако за минувшее время мир изменился. Революции колониальных народов, воздушное сообщение, радио и т. д. сократили земной шар до одного континента или, лучше сказать, до одного государства, как это было сто лет тому назад. Единый мир, находящийся в процессе рождения, однако, таков не благодаря братским и дружеским отношениям, существующим между его различными частями, а скорее из-за того, что ракеты могут принести смерть и разрушение почти в любую часть мира в считанные часы. Единый мир *един*, так как он одно потенциальное поле сражения, а не новая система мирового гражданства. Мы живем в одном мире, но в своих чувствах и мыслях современный человек все еще живет в национальном государстве. Он все еще предан прежде всего суверенным государствам, а не человечеству. Этот анахронизм может вести только к бедствию. Эта ситуация напоминает период религиозных войн, прежде чем толерантность и сосуществование стали принятыми принципами европейской жизни.

Если единый мир не уничтожит сам себя, ему нужен новый тип человека — человека, вышедшего за узкие рамки своей нации и воспринимающего каждого как своего ближнего, а не как варвара-чужака; человека, чувствующего себя в мире как в своем доме.

Почему этот шаг так труден? Жизнь человека начинается в лоне матери. Даже после рождения ребенок все еще часть матери, как первобытный человек был неотделим от природы. Он начинает все более осознавать свою обособленность от других, но он все еще глубоко привязан к стабильности и безопасности прошлого. Он боится проявлять себя полностью как индивидуальность. Мать, род, семья — все это «семейные» понятия. Чужак тот, кто неизвестен, потому что не связан кровно, не знает традиций, пищи, языка, подпадает под подозрение и считается опасным.

Отношение к «чужаку» неотделимо от отношения к себе самому. Когда я воспринимаю своего собрата как фундаментально отличного от самого себя, пока он остается для меня чужаком, я ос-

таюсь чужим самому себе. Когда я полностью ощущаю себя, я узнаю, что я такой же, как всякий другой человек, что я ребенок, грешник, святой, тот, кто верит, и тот, кто отчаивается, я один из тех, кто может радоваться и печалиться. Я обнаруживаю, что только понятия в моем уме, мои привычки, моя внешность отличны, а человеческая сущность одинакова. Я понимаю, что я как все, что узнаю себя, узнавая другого, и наоборот. Получая этот опыт, я понимаю, что таково человечество, я открываю единого человека.

До сих пор единый человек, возможно, был предметом роскоши, так как еще не возник единый мир. Теперь пришло время единого человека, если единый мир существует. Говоря исторически, это может быть шагом, сравнимым с великой революцией, ознаменовавшей переход от поклонения множеству богов к единому Богу — или к единому Не-Богу. Такому шагу соответствовала идея об окончательном отказе служить идолам, будь то природа или произведение собственных рук человека. Человеку, однако, никогда не удавалось достичь эту цель. Он изменял имена своих идолов и продолжал служить им. Но сам он менялся. Он достиг некоторого прогресса в понимании самого себя и огромного прогресса в понимании природы. Он усовершенствовал свой разум и приблизился к границе, когда мог бы стать полностью человеческим. Но этот процесс вызвал такие деструктивные силы, которые могут уничтожить цивилизацию, не успевшую сделать последний шаг к построению новой человечности.

Разумеется, у нас имеется богатое наследие, которое ждет, когда мы им воспользуемся. Но в отличие от людей восемнадцатого и девятнадцатого веков, обладавших негибимой верой в нескончаемость прогресса, мы наблюдаем такую вероятную ситуацию, когда вместо прогресса мы можем вернуться к варварству или полностью исчезнуть.

Альтернатива социализма или варварства стала сегодня пугающей реальностью, когда силы, работающие в пользу варварства, кажутся сильнее, чем силы, работающие против него. Но мир не спасет от варварства тоталитарно контролируемый «социализм». Спасительным может быть только ренессанс гуманизма, возникающий на новом Западе, пользующийся технической мощностью ради человека и неиспользующий человека ради вещей; возникновение нового общества, где экономика служит развитию человека, а не социальным

и политическим процессам, управляемым слепыми и анархическими экономическими интересами.

В этой борьбе за гуманистический ренессанс идеи Маркса и Фрейда составляют важные вехи. У Маркса был более глубокий взгляд на природу социального процесса, он был более независим, чем Фрейд, от социальных и политических идеологий своего времени. Фрейд глубоко проник в природу человеческих мысли, чувств, страстей, даже притом, что он не поднялся над принципами буржуазного общества. Они оба дали нам интеллектуальные инструменты для проникновения в фиктивные целесообразности и идеологии и для постижения индивидуальной и социальной действительности.

Несмотря на ошибки каждого из них в своих теориях, они сняли покрывало таинственности с человеческой действительности; они заложили основы для новой науки о человеке; и эта новая наука чрезвычайно нужна, если Век Человека стоит у двери, — если, говоря вслед за Эмерсоном, вешам придется перестать эксплуатировать человечество и если человеку придет время вершить делами.

Глава двенадцатая

Кредо

Я верю, что человек — продукт естественного развития; что он часть природы и все же превосходит ее, будучи одаренным интеллектом и самосознанием.

Я верю, что сущность человека познаваема. Однако эта сущность не субстанция, которая характерна для человека во все времена его истории. Сущность человека состоит в упомянутом противоречии, свойственном его существованию, и это противоречие вынуждает его реагировать, чтобы найти решение. Человек не может оставаться нейтральным и пассивным по отношению к этой экзистенциальной дихотомии. Самим фактом того, что он — человеческое существо, он отвечает на вопрос жизни: как преодолеть раскол между ним и внешним миром, чтобы достигнуть единства и согласия с ближними и природой. Человек должен отвечать на этот вопрос в каждый момент своей жизни. Не только — или даже прежде всего — не мыслями и словами, но своим образом жизни и деяниями.

Я полагаю, что есть множество удовлетворительных и убедительных ответов на этот вопрос существования (история религии и философии — каталог этих ответов); все же в основном есть только две категории ответов. Первый: человек пытается снова найти гармонию с природой путем регресса к предчеловеческой форме существования, устраняя специфические человеческие качества — разум и любовь. Другой: его цель — полное развитие сил и способностей, пока человек не достигнет новой гармонии с ближним и с природой.

Я полагаю, что первый ответ несостоятелен. Он ведет к смерти, разрушению, страданию и никогда — к полному развитию человека, никогда к гармонии и силе. Второй ответ требует исключения алчности и эгоцентризма, требует дисциплины, воли и уважения к тем, кто может указать путь. Хотя этот ответ более труден для выполнения, это единственный ответ, который не обречен на неудачу. Фактически даже прежде, чем достигнута окончательная цель, активность и усилия, развитые в процессе приближения к ней, оказывают объединяющее, интегрирующее влияние, которое повышает жизненную энергию человека.

Я полагаю, что основная альтернатива человека — выбор между жизнью и смертью. Каждый поступок предполагает этот выбор. Человек волен совершать его, но эта свобода ограничена. Есть множество благоприятных и неблагоприятных условий, которые склоняют его к тому или иному выбору — психологическая конституция, состояние данного общества, где он рожден, его семья, учителя и друзья, которых он встречает и предпочитает. Задача человека — расширять пределы свободы, укреплять способствующие жизни условия против тех, которые способствуют смерти. Жизнь и смерть, как о них здесь говорится, не биологические состояния, но состояние бытия, отношение к миру. Жизнь означает постоянное изменение, постоянное рождение. Смерть означает прекращение развития, косность, повторение. Несчастливая судьба многих в том, что они не делают выбора. Они ни живы, ни мертвы. Жизнь становится бременем, бесцельным предприятием, а занятость — средством защиты от пытки существования в царстве теней.

Я полагаю, что ни жизнь, ни история не имеют окончательного смысла, который поочередно придает значение жизни индивида или оправдывает его страдание. Ввиду противоречий и недостатков, которые окружают существование человека, весьма естественно то, что он ищет «абсолют», дающий ему иллюзию определенности и освобождает его от конфликтов, сомнений и ответственности. Все же ни Бог, ни кто-либо иной в теологических, философских или исторических покровах не спасет человека и не вынесет ему приговор. Только сам человек может найти цель в жизни и средства для реализации этой цели. Он не может обрести окончательное спасение или абсолютный ответ, но он может стремиться к такой степени интенсивности, глубины и

ясности опыта, который даст ему силу, чтобы жить без иллюзий и быть свободным.

Я полагаю, что никто не может «спасти» своего ближнего, делая выбор за него. Все, что один человек может сделать для другого, это правдиво и с любовью показать ему альтернативы, причем без сентиментальности или иллюзий. Противоборство истинных альтернатив может пробудить все скрытые энергии в человеке и позволит ему выбрать жизнь вместо смерти. Если же он не может выбрать жизнь, никто в него жизнь не вдохнет.

Я полагаю, что есть два способа достигнуть выбора блага. Первый — это долг и подчинение нравственным императивам. Этот путь может быть эффективен, но следует учесть, что в течение тысяч лет лишь немногие следовали требованиям Десяти Заповедей. Многие, напротив, совершали преступления, когда правители заставляли исполнять заповеди. Другой путь состоит в том, чтобы развивать вкус и ощущение успешной деятельности, считая ее благой или справедливой. Под вкусом я не подразумеваю удовольствие в бентамовском или фрейдовском смысле. Я имею в виду чувство повышенной жизненности, при котором я утверждаю свои способности и свое назначение.

Я полагаю, что образование означает усвоение молодежью лучших достижений человечества. Но так как большая часть этого наследия выражена в словах, оно эффективно лишь тогда, когда эти слова обретают реальность в личности учителя, в практике и структуре общества. Только идея, которая осуществилась во плоти, может влиять на человека; идея, которая остается словом, лишь меняет слова.

Я верю в способность человека к совершенствованию. Эта способность означает, что человек *может* достичь своей цели, но она не означает, что он *должен* ее достигнуть. Если индивид не выберет жизнь и не будет развиваться, он неизбежно станет разрушителем, живым трупом. Порок и потеря себя столь же реальны, как добродетель и жизненность. Это вторичные потенциальные возможности человека, если он не решается реализовать свои первичные потенциальные возможности.

Я полагаю, что лишь в исключительных случаях человек рождается святым или преступником. Большинство из нас расположено и к добру, и к злу, хотя относительная доля разных задатков изменяется от индивида к индивиду. Следовательно, наша судьба

в значительной степени определяется теми влияниями, которые лепят и формируют задатки. Самое существенное влияние оказывает семья. Но семья — представитель общества, передатчик тех ценностей и норм, которые общество хочет внушить своим членам. Следовательно, важнейший фактор развития индивида — структура и ценности общества, в котором он был рожден.

Я полагаю, что общество выполняет функцию как содействия, так и торможения. Только в сотрудничестве с другими и в процессе работы человек развивает свои силы, только в историческом процессе он создает себя. Но в то же время большинство обществ до сих пор служило целям тех немногих, кто хотел использовать многих. Следовательно, они должны были использовать свою власть для оглушения и запугивания многих (и тем самым косвенно — и самих себя), препятствуя развитию их силы; по этой причине общество всегда находилось в конфликте с гуманностью, с универсальными нормами, действительными для каждого человека. Только когда цель общества станет идентичной целям человечества, общество прекратит калечить людей и содействовать злу.

Я полагаю, что каждый человек представляет человечество. Мы различаемся интеллектом, здоровьем, талантами. Однако мы все едины. Все мы — святые и грешники, взрослые и дети, и никто никого не превосходит, никто никому не судья. Все мы пробудились с Буддой, все мы были распяты со Христом, все мы убивали и грабили с Чингисханом, Сталиным и Гитлером.

Я верю, что человек может выражать весь универсальный опыт, лишь реализуя свою индивидуальность, и никогда не может этого, пытаясь привести себя к абстрактному общему знаменателю. Задача человека в жизни именно парадоксальное единство реализации его индивидуальности и в то же время выход за ее пределы и достижение опыта универсальности. Только полностью развитое индивидуальное «Я» может отбросить эго.

Я полагаю, что единый мир, который грядет, может осуществиться только с приходом нового человека, который вышел из архаичных связей крови и почвы и который чувствует себя сыном человеческим, гражданином мира, преданным человечеству и жизни, а не какой-либо исключительной части целого; человек, который любит свою страну, потому что он любит человечество, и чье суждение не исковеркано племенными привязанностями.

Я верю, что развитие человека есть процесс непрерывного рождения, непрерывного пробуждения. Мы обычно пребываем в полусне и пробуждаемся только тогда, когда речь идет о нашем деле; но мы недостаточно пробуждены, чтобы обратиться к жизни, которая является единственным делом, имеющим значение для живого существа. Великие лидеры человеческого рода пробуждали человека от его полусна. Великие враги человечества погружают его в сон, и не имеет значения, является ли их снотворное поклонением Богу или поклонением золотому тельцу.

Я считаю, что развитие человека за последние четыре тысячи лет истории поистине внушает благоговейный страх. Он развил свой интеллект до такой степени, что решает загадки природы и освобождает от слепой власти естественных сил. Но в момент своего высшего триумфа, когда он уже на пороге нового мира, он уступил власть самим вещам и организациям, которые он создал. Он изобрел новый метод производства и сделал производство и потребление своим новым идолом. Он поклоняется работе своих рук и превратился в слугу вещей. Он все использует имя Бога, свободы, человечества, социализма; он гордится своими достижениями — бомбами и машинами, — чтобы скрыть свое человеческое банкротство; он хвастается своей способностью уничтожать, чтобы скрыть свое человеческое бессилие.

Я верю, что единственная сила, которая может спасти нас от самоуничтожения, это — разум; способность распознавать нереальность большинства идей, порабошающих человека, и проникать в реальность, скрытую под пластами лжи и идеологий; разум не как орган знания, но как «вид энергии, сила, которая полностью постижима только в ее действии и в результатах...», сила, чья «самая важная функция состоит в ее власти скреплять и расторгать»¹. Насилие и оружие нас не спасут; здравомыслие и разум — могут.

Я полагаю, что разум не может быть эффективным, если человек не имеет надежды и веры. Гёте был прав, говоря, что самое глубокое различие между разными историческими периодами — это разница между верой и неверием, все эпохи, в которых доминирует вера, — блестящие, прогрессирующие и плодотворные, в то время как те, в которых доминирует неверие, — нисходящие, потому что

¹ Кассирер Э. Философия просвещения. Бостон: Бэкон Пресс, 1955, р. 13.

никто не хочет посвящать себя неплодотворному. Несомненно, тринадцатое столетие, Ренессанс, Просвещение были эпохами веры и надежды. Я боюсь, что западный мир в XX столетии ошибается, считая, что он потерял надежду и веру. Действительно, где нет веры в человека, вера в механизмы не спасет нас от исчезновения; напротив, эта «вера» только ускорит конец. Либо западный мир будет способен к созданию гуманизма с полным развитием человечности, а не производства и труда, либо Запад погибнет, как и многие другие великие цивилизации.

Я полагаю, что постижение истины не вопрос интеллекта, но прежде всего характера. Важнейший элемент здесь — мужество сказать «нет», не повиноваться господству власти и общественного мнения; пробудиться и стать человеком; пробудиться и избавиться от чувства беспомощности и тщетности. Ева и Прометей — два великих мятежника, чьи «преступления» освободили человечество. Но способность обоснованно сказать «нет» подразумевает способность обоснованно сказать «да». «Да» — Богу, «нет» — кесарю; «да» — человеку, «нет» — всем тем, кто его порабощает, эксплуатирует и унижает.

Я верю в свободу, в право человека быть собой, утверждать себя и бороться со всеми теми, кто пытается препятствовать ему быть собой. Но свобода больше, чем отсутствие притеснения. Она больше, чем «свобода от». Это «свобода для» — свобода стать независимым; свобода скорее *быть*, чем *иметь*, или *использовать* вещи и людей.

Я полагаю, что ни западный капитализм, ни советский или китайский коммунизм не могут решить проблему будущего. И та и другая система создает бюрократию, которая превращает человека в вещь. Человек должен подчинить силы природы и общества сознательному и рациональному контролю; не контролю бюрократии, которая управляет имуществом и человеком, но контролю свободных объединенных производителей, для кого человек является мерой всех вещей. Альтернатива не между «капитализмом» и «коммунизмом», а между бюрократизмом и гуманизмом. Демократический, децентрализованный социализм является реализацией тех условий, которые необходимы, чтобы сделать развитие всех человеческих сил окончательной целью.

Я полагаю, что одна из самых пагубных ошибок в индивидуальной и социальной жизни состоит в том, чтобы дать себя поймать

стереотипным альтернативам мышления. «Лучше мертвый, чем красный», «отчуждающая индустриальная цивилизация или кустарное доиндустриальное производство», «переворужаться или быть беззащитным» — примеры таких альтернатив. Существуют все новые и новые возможности, которые становятся очевидными лишь тогда, когда мы освобождаемся от смертельной хватки стереотипов и когда мы способны услышать голос гуманности и разума. Принцип «меньшего зла» — это принцип отчаяния. Большей частью он лишь удлинняет отсрочку победы большего зла. Риск делать то, что является правильным и гуманным, и верить в силу голоса человечности и истины более реалистичен, чем так называемый реализм оппортунизма.

Я полагаю, что человек должен избавиться от иллюзий, которые порабащают и парализуют его; он должен познать реальность внутри и вне себя, чтобы создать мир, который не нуждается ни в каких иллюзиях. Свобода и независимость могут быть достигнуты лишь тогда, когда разбиты цепи иллюзии.

Я полагаю, что сегодня есть лишь один главный интерес: вопрос войны и мира. Человек способен уничтожить всю жизнь на земле или уничтожить всю цивилизованную жизнь и оставшиеся от этого ценности и создаст варварскую, тоталитарную структуру, правящую тем, что останется от человечества. Осознавать эту опасность, проникать сквозь всяческую болтовню, препятствующую людям видеть пропасть, к которой они движутся, — единственный долг, единственный моральный и интеллектуальный императив, который человек должен сегодня принимать. Если он этого не сделает, все мы будем обречены.

Если все мы погибнем в ядерном холокосте, то это будет не потому, что человек не был способен стать человеком или он был злым по существу; это будет потому, что консенсус в глупости препятствовал ему видеть реальность и действовать в духе истины.

Я верю в способность человека к совершенствованию, но я сомневаюсь, достигнет ли он этой цели, если он вскоре не пробудится.

«Сторож! сколько ночи? Сторож! сколько ночи?

Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь. Если вы действительно спрашиваете, то обратитесь и приходите» (Исаия, 21: 11, 12).

Указатель имен

Аденауэр Конрад 204
Адлер Альфред 243
Андерсен Ганс Христиан 289
Аншен Рут Нанда 22, 178
Аристотель 79, 158, 287, 289

Бах Иоганн Себастьян 323
Бахофен Й. Я. 87
Бебель Август 197
Бек Лео 40
Белл Даниел 223
Бетманн-Гольвег 202
Бетховен Людвиг ван 124
Бжезинский Збигнев 23, 25, 124
Бисмарк Отто фон 308
Блох Эрнст 41, 223
Бодлер Шарль 18, 50
Болдуин Стэнли 271
Бор Нильс 183
Боттомор Т. 90, 223
Бюффе Ж. 16
Браун Раймонд Г. 22
Брежнев Л. И. 75
Бриффолт Р. 87
Буркхардт К. Я. 18, 50

Вайнвурн Джордж 54
Веблен Торстен 60, 159
Возенкрафт Фрэнк 141
Вольтер (псевд. Мари Франсуа Аруэ) 198
Враницкий 223
Вулдридж Дин 64

Галилей Галилео 182
Ганди Мохатма 310
Гегель Г. В. Ф. 198, 199, 223, 234, 238, 241, 243, 273, 274, 287, 299
Гелбрайт Джон Кеннет 117, 142
Гераклит 248, 287
Гердер Иоганн Готфрид 198, 208

Гёте Иоганн Вольфганг 38, 80, 99, 109, 198, 208, 241, 243, 244, 329, 337
Ги Молле 307
Гитлер Адольф 164, 202, 203, 270, 321, 324, 336
Гоббс Томас 51
Гольдман Люсьен 223
Гордон Р. 246
Горький А. М. 320

Девис Роберт 113
Джонс Э. 305
Дизраэли Б. 50, 308
Дильтей Вильгельм 7
Достоевский Ф. М. 14, 70, 151

Жорес Жан 197, 320

Ибсен Генрик 111

Кальвин Жан 68
Кан Г. 25, 62
Кант Иммануил 329
Кардинер А. 5
Кассирер Э. 337
Кауфман У. 40
Кафка Франц 28, 29
Кеннеди Джон 72, 162
Керенский А. Ф. 308
Кинзи А. 98
Клайнес Манфред 95
Кнопф Альфред 25
Конт Огюст 152
Косыгин А. Н. 75
Кречмер Эрнст 246
Кропоткин П. А. 320
Кьеркегор С. 236

Лао-цзы 287, 319, 320
Ленин (Ульянов) В. И. 51, 197, 308–310
Лессинг Готхольд Эфраим 198

Линдсей Джон 171
Ловенштайн М. 145
Лондон Джек 18
Лоренц Конрад 65, 108
Лукач Дьердь 223
Людендорф Эрих 203
Люксембург Роза 41, 197, 275, 320
Лютер Мартин 68

Маймонид Моисей 320
Макдуглас У. 246
Маккарти Дж. 162
Маккоби Майкл 34, 64
Мамфорд Льюис 25, 26, 51, 66, 78, 93

Манн Томас 30
Мангейм Карл 281
Мао Цзэдун 159
Маркович С. 223
Маркс Карл 13, 17, 30, 41, 50–52, 79, 90, 109, 134, 186–188, 192–199, 205, 206, 209–229, 233, 234, 236–239, 241–246, 255, 262, 273–276, 278–282, 297, 298, 300, 306, 308–312, 315, 316, 320, 321, 332

Маркузе Герберт 30, 31, 125
Маршал Альфред 147–148
Мастерс У. 98
Миллс Ч. Р. 277
Милль Джон Стюарт 50, 147
Мински Марвин Л. 64
Монтескье Шарль 219
Моррис Десмонд 65
Моцарт Вольфганг Амадей 124, 323
Муссолини Бенито 271, 321

Неннинг Г. 41
Ницше Фридрих 272

Озбекхан Гасан 54, 75, 115
Оруэлл Джордж 23, 51
Оуэн Роберт 219, 320

Паскаль Блез 61
Пеон Рауль Эрнандес 95
Петен Анри 310
Петрович 223
Пире, аббат 152
Платон 94
Прудон П. Ж. 18, 50

Ранк 305
Рассел Бертран 94
Рембрандт ван Рейн 95
РикOVER Хайман 132
Робеспьер М. 29, 151, 232, 233
Рубель Максимилиан 223, 275
Рузвельт Ф. Д. 308

Салазар Антониу 310
Салливан Г. С. 270
Сартр Ж.-П. 17, 107
Селберг Пер 69
Смит Адам 272
Сократ 305
Спиноза Борух 37, 208, 241, 243, 265, 271–273, 278, 279
Сталин И. В. 16, 51, 52, 197, 309, 310, 324, 336

Такер Р. 209, 221, 231, 272
Тейяр де Шарден Пьер 40
Теренций Публий 80, 195
Тобин Джеймс 144
Толстой Л. Н. 18, 50, 133
Торо Г. Д. 18, 50
Троцкий (Бронштейн) Л. Д. 51

Уайтхед А. Н. 73, 80
Уилер Харви 71
Уорф Бенджамин 91, 286

Файзер 155
Фейер Л. 223
Фейербах Людвиг 7, 223, 236

Ференци Шандор 305

Фокс У. 104

Форд Генри 57

Франклин Бенджамин 79

Франко Баамонде 321

Фрейд Зигмунд 5, 6, 8, 30–32, 65, 89, 92, 98, 102, 186–188, 192–199, 205, 206, 209–213, 215, 217, 218, 229, 230, 236–241, 243, 246–248, 257, 261–266, 268–271, 276, 279, 281, 282, 285, 287, 292, 297, 298, 300–305, 312, 314, 316, 321, 332

Фрейер П. 134

Френч 304

Фридмен Милтон 144

Фромм Эрих 5–15, 18, 22, 41, 178, 209, 276

Фулбрайт Уильям 132

Хайдеггер М. 12, 16, 17

Хаксли Олдос 23, 51

Холл Тэммэни 172

Хорни Карен 5, 231

Хрушев Н. С. 72, 270, 310

Чемберлен Невилл 271

Черчмен К. Уэст 58

Чжуан-цзы 287

Чингисхан 336

Шафф Адам 153

Швейцер Альберт 108, 109, 156, 320

Шехтель Эрнст Г. 34, 91, 283

Шиллер Фридрих 329

Эйнштейн Альберт 89, 109, 194, 320

Эйрс К. И. 144

Эллюль Жак 25, 26

Эмерсон Р. У. 332

Энгельс Фридрих 197, 219, 246, 310

Эриксон Эрик 103

Юнг К. Г. 269, 282

Ясперс Карл 15

Содержание

Гуревич П. С. Горечь утраченных иллюзий	5
---	---

РЕВОЛЮЦИЯ НАДЕЖДЫ О гуманизации технологического общества

Вступление (Пер. Е. Н. Фединой)	21
Глава первая. Перекресток (Пер. Е. Г. Рудневой)	23
Глава вторая. Надежда (Пер. Н. Г. Кротовской)	28
Что не является надеждой	28
Парадокс и природа надежды	31
Вера	35
Стойкость	37
Воскресение	39
Мессианская надежда	39
Крах надежды	41
Глава третья. Где мы сейчас и куда мы направляемся? (Пер. Е. Г. Рудневой)	47
Где мы сейчас?	47
Картина дегуманизованного общества 2000 года	49
Современное технологическое общество	53
Глава четвертая. Что значит быть гуманным? (Пер. Е. Н. Фединой)	77
Человеческая природа и ее различные проявления	77
Условия человеческого существования	81
Потребность в границах ориентации и подчинения	83
Потребность выживания и трансвыживания	88
«Гуманитарные опыты»	95
Ценности и нормы	106
Глава пятая. Стадии гуманизации технологического общества (Пер. М. А. Султановой)	112
Общие предпосылки	112
Гуманистическое планирование	114
Активизация человека и высвобождение его жизненной энергии ...	118
Гуманизованное потребление	135
Психологическое обновление	151
Глава шестая. Можем ли мы сделать это? (Пер. Е. Н. Фединой) ..	158
Некоторые условия	158
Движение	167
Эпилог. Мировые перспективы (Пер. Е. Н. Фединой)	178

ИЗБАВЛЕНИЕ ОТ ИЛЛЮЗИЙ

Сопоставление взглядов Маркса и Фрейда

<i>Глава первая. Несколько предварительных заметок</i> (Пер. Г. А. Новичковой)	187
<i>Глава вторая. Общее основание</i> (Пер. Г. А. Новичковой)	195
<i>Глава третья. Концепция человека и его природы</i> (Пер. Г. А. Новичковой)	207
<i>Глава четвертая. Эволюция человека</i> (Пер. Г. А. Новичковой)	212
<i>Глава пятая. Человеческая мотивация</i> (Пер. Г. А. Новичковой)	217
<i>Глава шестая. Больной индивид и больное общество</i> (Пер. К. Л. Татариновой)	222
<i>Глава седьмая. Концепция психического здоровья</i> (Пер. К. Л. Татариновой)	239
<i>Глава восьмая. Индивидуальный и социальный характер</i> (Пер. К. Л. Татариновой)	246
<i>Глава девятая. Социальное бессознательное</i> (Пер. К. Л. Татариновой)	261
<i>Глава десятая. Судьба двух теорий</i> (Пер. Г. А. Новичковой)	300
<i>Глава одиннадцатая. Некоторые идеи, близкие теме книги</i> (Пер. Е. Н. Фединой)	312
<i>Глава двенадцатая. Кредо</i> (Пер. И. Е. Добровольского)	333
<i>Указатель имен</i>	340

По вопросам оптовых закупок обращаться:
тел./факс: (095) 785-15-30, e-mail: trade@airis.ru
Адрес: Москва, пр. Мира, 106

Наш сайт: www.airis.ru

Вы можете приобрести наши книги
с 11⁰⁰ до 17³⁰, кроме субботы, воскресенья
в киоске по адресу: пр. Мира, д. 106, тел.: 785-15-30

Адрес редакции: 129626, Москва, а/я 66

Научное издание

Фромм Эрих

РЕВОЛЮЦИЯ НАДЕЖДЫ. ИЗБАВЛЕНИЕ ОТ ИЛЛЮЗИЙ

Ведущий редактор *Е. М. Гончарова*
Художественный редактор *А. М. Драговой*
Оформление обложки *А. М. Кузнецов*
Технический редактор *С. С. Коломеец*
Компьютерная верстка *Г. В. Доронина*
Корректоры *Н. С. Калашиникова, З. А. Тихонова*

Подписано в печать 12.05.05. Формат 60×90/16.
Гарнитура «Ньютон». Печать офсетная.
Печ. л. 22. Усл.-печ. л. 22. Тираж 3000 экз. Заказ № 6965.

ООО «Издательство «Айрис-пресс»»
113184, Москва, ул. Б. Полянка, д. 50, стр. 3.

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов
в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93

«Призрак бродит среди нас, но лишь немногие четко его видят. Это не старый призрак коммунизма или фашизма. Это новый призрак: полностью механизированное общество, посвящающее себя исключительно материальному производству и потреблению и направляемое компьютерами. И в этом социальном процессе человек превращается в часть гигантской машины, хорошо обеспеченную хлебом и зрелищами, но пассивную, неживую и мало способную чувствовать...

... односторонне сосредоточившись на технике и материальном потреблении, человек утратил связь с собой, с жизнью. Потеряв религиозную веру и связанные с ней гуманистические ценности, он сконцентрировался на технических и материальных ценностях и потерял способность к глубоким эмоциональным переживаниям...

Построенная им машина стала такой могущественной, что создала свою собственную программу, которая теперь определяет мышление самого человека».

Эрих Фромм

ISBN 5-8112-1345-X



9 785811 213450

АЙРИС  ПРЕСС