

лософии является процесс ее клерикализации. Оценка малебраншизма, в данном случае, — это зеркало, в котором отражается суть сегодняшней буржуазной религиозно-идеалистической философии. Но это зеркало отражает и то, какой урок хотят извлечь представители современного спиритуализма из изучения историко-философского наследия. «Пришел час, — объявляет А. Гуйе, — показать христианам, что они могут быть философами, и философам, что они могут быть христианами. Пришел час положить конец распрям, которые разрывают Церковь. Мальбранш одним из первых подал пример этому, потому что осознал новую историческую ситуацию»¹⁶. «В этой перспективе, — заканчивает его мысль Ж. Родис-Леву, — его наследниками являются те, кто работает над обновлением христианской философии»¹⁷. Спиритуализм открыто определяет здесь свои глобальные задачи и называет те идейные традиции, наследником которых он является и которые определяют сущность его философской концепции. Сколь актуально в этой связи звучат пророческие слова В. И. Ленина о том, что «в цивилизованной и передовой Европе, с ее блестящей развитой техникой, с ее богатой, всесторонней культурой и конституцией, наступил такой исторический момент, когда командующая буржуазия, из страха перед растущим и крепнущим пролетариатом, поддерживает все отсталое, отмирающее, средневековое. Отживающая буржуазия соединяется со всеми отжившими и отживающими силами, чтобы сохранить колеблющееся наемное рабство»¹⁸.

В условиях углубляющегося кризиса буржуазного общества правящие классы все большее значение придают религиозной идеологии и церкви с их вековой исторической традицией и авторитетом как средству защиты и укрепления основ и ценностей буржуазного миропорядка. Этот социальный заказ и стремится выполнить ныне преданнейший адепт церкви, современный спиритуализм. Однако в борьбе с прогрессивными силами современности, с научно-материалистическим мировоззрением религиозная идеология может рассчитывать только на старые «капиталы», ибо история уже вынесла ей свой приговор. Вот почему спиритуализм, чуждый социальному и научному прогрессу, ищет опору в своих идейных истоках — полузабытых «героях» христианской веры.

¹ См.: Сэв Л. Современная французская философия. — М., 1968, с. 174.

² Cousin V. Histoire générale de la philosophie. — Paris, 1867, p. 446.

³ Blampignon E. Etude sur Malebranche. — Paris, 1862, p. 118.

⁴ Blanc E. Dictionnaire de Philosophie. — Paris, 1906, p. 895.

⁵ Ollé-Laprune L. La philosophie de Malebranche. — Paris, 1870, t. 2, p. 232.

⁶ Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 525.

⁷ Brunschvicg L. Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale. — Paris, t. 1, 1927, p. 207.

⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 265.

⁹ Brunschvicg L., op. cit., p. 207.

¹⁰ Ibid, p. 198.

¹¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 18, с. 327.

¹² Gouhier H. La philosophie Malebranche et son expérience religieuse. — Paris, 1948, p. 68.

¹³ Сахарова Т. От философии существования к структурализму. — М., 1974, с. 113.

¹⁴ Bulletin de la société française de philosophie. — Paris, 1938, № 3, p. 89.

¹⁵ Ibid, p. 91.

¹⁶ Ibid, p. 103.

¹⁷ Rodis-Lewis G. Malebranche. — Paris, 1963, p. 343.

¹⁸ Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 23, с. 166.

В. И. ОВЧАРЕНКО

ПРОБЛЕМА МОРАЛИ В НЕОФРЕЙДИЗМЕ

Исследование этических аспектов культуры и цивилизации является одной из традиционных проблем неопрейдизма — современного направления в немарксистской философии, социологии, психологии и психиатрии, методологической основой которого является психоаналитическое учение Зигмунда Фрейда.

В известном смысле для всех неопрейдистов и главным образом лидеров этого течения (Карен Хорни, Гарри Салливан, Абрам Карднер, Франц Александер, Эрих Фромм и др.) характерно понимание и истолко-

вание морали как совокупности различного рода социальных установлений, посредством которых культура обеспечивает относительно одинаковое поведение своих членов в целях стабилизации социальной системы и сохранения самой себя.

Этические концепции неопрейдистов выступают преимущественно как разнообразие новаций тех или иных постулатов психоаналитического учения, ортодоксальная этическая доктрина которого претерпела существенные изменения, получила более актуальное философско-социологическое звучание и стала одной из важнейших проблем неопрейдизма в целом.

Наиболее типичную и в то же время своеобразную концепцию морали предлагает лидер этого течения Эрих Фромм, стремящийся преодолеть односторонность психоаналитической этической концепции путем дополнения ее различного рода идеями и гипотезами о роли социума в феномене человеческого существования. Разрабатывая основания новой «гуманистической этики», призванной открыть нормы и ценности, ведущие к самореализации человека и его потенций, Фромм исходит из исследования реального положения личности в современном мире и анализа существующих этических доктрин. Пытаясь преодолеть субъективизм распространенных в буржуазном обществе этических систем, он подвергает критике гедонистические и утилитаристские концепции, избравшие критерием добра принципы удовольствия и пользы.

В этой связи он справедливо отмечает индивидуализм данных принципов и их несостоятельность в качестве гуманистических общечеловеческих нормативов. Критикуя буржуазные этические теории, Фромм обращает особое внимание на огромный моральный ущерб, наносимый человеку этическим релятивизмом, поскольку он ведет либо к аморализму, либо к авторитарной этике, сущность которой заключается в использовании отчужденного внешнего авторитета.

Критический анализ предшествующих этических учений занимает значительное место в трудах Э. Фромма, но он является не самоцелью, а средством извлечения и использования рациональных элементов тех или иных этических доктрин для создания собственной этики. В силу этого обстоятельства одной из наиболее характерных черт и основанием его этической концепции является плюралистическая система гуманистических идеалов, почерпнутых им из марксизма, фрейдизма, экзистенциализма, христианства, буддизма, даосизма, индуизма и других учений.

Создание новой этики, естественно, предполагает наличие определенной теории человека, в качестве которой Фромм широко использует реформированную психоаналитическую теорию личности, в границах которой личность выступает как относительно независимый элемент модели анализа социальных изменений¹. Учитывая значимость данных теоретических построений в философии Э. Фромма, позволительно полагать, что этическая концепция его, в конечном счете, может быть понята как разработка проблем морали в прагматическом контексте психоаналитически ориентированного учения о человеке, хотя в отличие от Фрейда, считавшего, что природа человека в этическом плане являет собой результат борения наследуемых «добраго» и «злого» начал, Фромм утверждает, что в этическом отношении природа человека нейтральна и что в каждом конкретном случае она формируется под влиянием совокупности условий человеческого существования².

Совершив этот радикальный поворот, Фромм ставит исследовательские акценты на познании социальной среды и современной социальной ситуации. Именно поэтому в создании своего этического учения он исходит не столько из анализа существующих доктрин, сколько из изучения реального положения личности в современном мире.

К разработке новой «гуманистической этики» и пропаганде ее Фромм обращается почти во всех своих книгах и в первую очередь в таких известных трудах, как «Бегство от свободы» (1941), «Человек для себя. Исследование психологии этики» (1947), «Здоровое общество» (1955), «Искусство любви. Исследование природы любви» (1956), «Сердце человека. Его одаренность для добра и зла» (1964), «Вы должны быть как боги» (1966), «Социалистический гуманизм» (1966), «Революция надежды. Путь к гуманизированной технологии» (1968), «Анатомия человеческой деструктивности» (1973), «Кризис психоанализа» (1973).

Определяя свою философию как «диалектический гуманизм», Фромм

избирает в качестве основного предмета ее положение личности в современном буржуазном мире. Его многосторонний анализ этой проблемы содержит впечатляющую критику капитализма, который диагностируется им как «болезненное», «невротическое», «деструктивное» и «патологическое» общество.

Философский и политический смысл таких оценок (а, если угодно, и приговоров) становится особенно ясен, если учесть, что Фромм неоднократно и публично признает социализм в качестве «здорового общества» и единственно конструктивного решения современной общепланетной социально-политической ситуации.

Фромм четко фиксирует многие черты поведения и психологии человека, верно показывает, как современный капитализм искажает и уродует личность, как успех и материальная выгода превращаются в самоцель, а сам человек — в винтик огромной, всеподавляющей капиталистической машины. При этом Фромм особенно подчеркивает негативное воздействие на личность различных сторон капиталистической действительности. К ним он относит негативную свободу (свободу от чего-то), негативные социальные явления (общественное зло), негативные субъективные чувства (психические страдания отдельной личности и большинства членов капиталистического общества) и пр.

Главным инструментом критики капиталистической действительности у Э. Фромма выступает своеобразно интерпретированная марксова концепция отчуждения. При этом само отчуждение истолковывается им как феномен превращения результатов и продуктов деятельности людей в некую силу, независимую от своих творцов и даже подавляющую их.

В общем-то верно показывая тотальность отчуждения при капитализме, Фромм обращает особое внимание на то, что капиталистическое отчуждение ведет к деперсонализации и деиндивидуализации людей, к установлению безличных и анонимных псевдочеловеческих, манипуляторских отношений, к трагически углубляющемуся разрыву между человеком и природой. В этой связи он выдвигает в качестве основного вопроса современного мира проблему определения того, каким должен быть подлинный человек и каков должен быть характер его взаимоотношений с социальным и природным окружением.

Исходя из анализа «человеческой природы» и специфических особенностей человеческого существования («человеческой» и «экзистенциальной» ситуаций), Фромм полагает, что человеку имманентно присуще «стремление к свободе, справедливости и истине»³, «стремление к счастью, обладанию, любви»⁴, хотя и подчеркивает, что «основные страсти человека коренятся не в инстинктивных потребностях, а в специфических условиях человеческого существования, в потребности найти новую соотнесенность между человеком и природой, после того как человек потерял первичную соотнесенность дочеловеческого существования»⁵.

Известная противоречивость в истолковании природы человека выступает как один из результатов непоследовательности всего учения Фромма, стремящегося зачастую совместить не только разноуровневые, но и диаметрально противоположные концепции.

Одним из оснований «гуманистической этики» Фромма является его представление о том, что в современную эпоху перед человеком стоит дилемма выбора продуктивной и непродуктивной (рыночной) систем ценностных ориентаций. При этом продуктивность, представляющая собой умение человека использовать свои силы и реализовать заложенные в нем способности, выступает в этике Фромма как жизнеутверждающее человеческое начало, тождественное любви к жизни и добру; эта продуктивность есть все то, что укрепляет жизнь и содействует большему разветвлению специфических человеческих потребностей, качеств и свойств. Наиболее совершенным способом решения проблемы человеческого существования является, по Фромму, любовь и основывающаяся на ней продуктивная организация индивидуального и социального характера.

Считая, что главными элементами любви являются знание, забота, ответственность и уважение объекта любви, Фромм особенно подчеркивает, что любовь есть такое единство человека с самим собой и миром, при котором полностью сохраняется собственная человеческая цельность и индивидуальность. Таким образом, Фромм делает акцент на любви как средстве и способе контактности преимущественно потому, что такой способ соединения людей и порожденных ими организаций совпадает с истин-

ной целью человеческого существования и при этом не связан с утратой человеческого «Я». Более того, он полагает, что именно в любви человек разрешает основные проблемы своего бытия и обретает утраченное «Я»⁶. Потеря же «Я» в значительной мере определяется и даже предопределяется существованием так называемого «социального характера», под которым Фромм понимает ядро структуры характера, присущего «большинству членов одной и той же культуры, в отличие от индивидуального характера, который различен у людей той же самой культуры»⁷. По мысли Фромма, главная функция социального характера заключается в том, чтобы «придать энергии членов общества такую форму, чтобы их поведение не было делом мучительного раздумья—следовать или не следовать общественному эталону, чтобы каждый из них хотел бы действовать так, как он должен действовать, получая в то же самое время удовлетворение от действий, соответствующих требованиям культуры»⁸.

Итак, общество, по Фромму, формирует определенные типы социальных характеров, которые соотносятся с его ценностями и социальной структурой, способствуя функционированию и сохранению этого общества. Содействуя эффективному приспособлению индивидов к требованиям общества, социальный характер выступает как психосоциальный феномен, обеспечивающий усвоение индивидами привычек, обычаев, жизненных принципов, поведенческих норм и других моральных стандартов общества.

Таким образом, формирование индивидуальной морали, согласно концепции Фромма, может быть представлено как следствие процесса воздействия на индивида социума вообще (в частности: социального характера и процесса воспитания детей в семье), с одной стороны, и развития посредством социума имманентных качеств и свойств «человеческой природы» — с другой. На основе этого явления, рассуждает Фромм, формируется конформизм личности, который обуславливает отказ человека от собственного «Я», посредством растворения себя в массе людей, их ценностных ориентациях и поведенческих стереотипах. В свете этой идеи фроммовская «любовь» может быть понята как неконформистская сила, изменяющая человека и его мораль.

Следует подчеркнуть, что исследуя этические аспекты культуры и цивилизации, Э. Фромм менее всего озабочен созданием еще одной отвлеченной этической доктрины. Он убежден, что предлагаемая им «гуманистическая этика» любви должна стать одним из важнейших инструментов конструктивного преобразования социальной действительности. Уже в недалеком будущем, считает философ, будет преодолен кризис капитализма и создано новое общество, идеальную социально-экономическую модель которого он видит в бесконфликтном «гуманистическом коммунитарном социализме», т. е. обществе, являющем собой конгломерат коммун, основным принципом деятельности которых будет совместное участие людей в управлении, принятии решений, процессе труда и распределения прибыли.

Эта концепция Э. Фромма, представляющая собой социальную утопию, позволяет лучше понять его этическую доктрину—своеобразное плюралистическое моральное учение, которое характеризуется механистическим соединением разнопорядковых и полинаправленных гипотез, концепций и идей, истолкованных в духе абстрактного гуманизма.

¹ См.: Лейбни В. М. Психоналитическая трактовка структуры личности и неофрейдистская концепция самости.— Вопросы философии, 1977, № 6.

² См.: Гарбузов А. С. Концепция человека в философии Эриха Фромма.— В кн.: Социальная философия франкфуртской школы.— М., 1978; Добренков В. И. Неофрейдизм в поисках «истины» (иллюзии и заблуждения Эриха Фромма).— М., 1974.

³ Fromm E. The Fear of Freedom.— London, 1942, p. 246.

⁴ Fromm E. Beyond the Chains of Illusion.— New-York, 1963, p. 81.

⁵ Fromm E. The Sane Society.— London, 1959, p. 8.

⁶ См.: Уэллс Г. Крах психоанализа. От Фрейда к Фромму.— М., 1968.

⁷ Fromm E. The Sane Society, p. 78.

⁸ Fromm E. Beyond the Chains of Illusion, p. 85.