

---

## ОБМАН ЕВРОПЕЙЦА

Т.Р.ДАВТЯН

Европеец обманут. Это ясно. Ясно потому, что деваться от этой ясности, которая на самом деле очень темна, некуда. Бытие не дает нам формы, мы – в цейтноте: темперовка времени достигла сумасшедших скоростей. С тех пор, как “культура” стала терять форму, вырождаясь в “цивилизацию” (Шпенглер), многое успело произойти. Интеллектуал уже не раз успел побороться за то, чтобы понять, где же в объемлющей гераклитовой болтанке всего (человек и мир перестали расслаиваться) “объективно” мыслящая голова, а где – “субъективно” немыслящее тело<sup>1</sup>. Чья голова? Чье тело? Человека? А есть ли таковой вообще? На чем держалось знание о человеке? На честном слове. И кто-то перестал его давать...

После Канта за мышление о бытии в обход гносеологических прояснений самой способности мыслить стали ругать. Называть догматиком. Прежнюю метафизику с ее рациональной теологией, космологией и психологией почли nonsensom. Ликовало критическое мышление – то, которое без сомнения было достойнейшим поприщем для готовых испробовать свои силы. Абсолютный субъект познания, этакий “гносеологический колобок”, законодательствовал и наводил порядок в системе наук. Это было после Канта... А после того, как спустя время Ясперс указал на Киркегора, Маркса и Ницше как на реаниматоров (пусть столь несхожих!) выдохшейся в прескрипциях европейской мысли, взгляды философов уже были накрепко прикованы к антропологии, философской антропологии – не как дисциплине, а как заданию. Спекулятивный разум глядел в ум, а проглядел человека. В частности, не заметил его выступления, экзистенции. Человек – абсурдный, отчаивающийся, бунтующий, маргинальный – выступал, и понимать это выступание-выступление можно было как угодно: понятнее не делалось. В вопиющем этом ступании вовне зазвучала поистине поступь судьбы Запада, и поступь эта была тяжела – тяжела настолько, что тектонический профиль западной интеллектуальной культуры треснул. Все зашаталось. Тотально. “Отчуждение” (Маркс), “смерть Бога” (Ницше), “либидо” (Фрейд), “жизненный мир” (Гуссерль) – через эти слова зиял надлом: только новоонтологическая косметика могла спасти лицо старой европейской привычки задаваться вопросом, “почему есть нечто, а не ничто”. Человек, экзистируя, выступая, оставлял

---

<sup>1</sup> Ф.И. Гиренко, *Метафизика патя*, М., 1995, с. 165.

за собой бездну, которая была немислима, потому что сама мысль, устремляясь по проторенным дорожкам к этой бездне, начинала искажаться, претерпевать распад. Свайные тавтологии классического мышления в новейших условиях мутировали в оксюморон: он был хорош уже тем, что, провоцируя на вопрошание, требовал преодоления. Мысль, провалившаяся в человека, не могла мыслить и о мире: все говорило за то, что человек и его понимающая мысль оказались событием мира<sup>2</sup>, а не механической его частью, — мир коллапсировал, когда игнорировалось феноменологическое изменение человека.

Вариации на тему “что есть человек?” в заданном пресловутым треугольником Маркс-Ницше-Фрейд интеллектуальном ареале *volens poleps* оттенялись общеинтуитивным сдвигом в гуманитаристике, который произошел касательно оценки инстанции человеческого самосознания<sup>3</sup>. Самосознание как генератор какой бы то ни было очевидности и аподиктичности вдруг попало под подозрение. Подозрение в том, что оно само циркулировало в принципиально обмирщенной системе и не было самодостаточным. Теоретическая ситуация изменилась. Все выглядело так, что, перефразируя Зимовца, “самосознание” отсеклось, его заместил шпион — система продолжила жить<sup>4</sup>. Шпион подставляет и обманывает — система работает...

Модификатор фрейдизма Фромм не был философом. В том смысле, что он никогда не был трансценденталистом (Спиноза — излюбленный персонаж его отсылок). В свое время Фромм, несомненно, испытал влияние Ясперса: на страницах работ американского психоаналитика весьма часто употребляется характерный оборот “человек, заброшенный в мир”. Человек этот, как кажется, носил черты европейца; да и мир, в котором вдруг загоревали о своей в него заброшенности (читай — покинутости, сиротстве), не марсианский, а опять же свой, привычный, устоявшийся, европейский. Маленькое замечание: если раньше европейский мир был “своим” по непреложному осознанию его таковым, то впоследствии он мог быть опознан в качестве “своего” только по мирским феноменам языка, “жизни” или труда — к примеру. И язык, и “жизнь” (допредикативный опыт бывания), и труд — как назло все это нацело в рефлексивное сознание классики не укладывалось и из сознания не раскладывалось. Все это лежало сызнанки и до сознания (не в генетическом, конечно

<sup>2</sup> М.К.Мамардашвили, *Классический и неклассический идеалы рациональности*, Тбилиси, 1984, с. 69.

<sup>3</sup> П.Рикер, *Герменевтика и психоанализ, Религия и вера*. М., 1996, с. 53.

<sup>4</sup> С.Зимовец. *Тела шпионажа. // Встреча с Декартом. Философские чтения, посвященные М.К. Мамардашвили*, 1994, М., 1996, с. 232.

же, смысле), “затылком чувствовалось” и через это “затылком чувствовалось” в обход непосредственного рефлексивного схватывания намекало на то, что вот это-то как раз и значит “свое”. В ситуации экзистенциальной заброшенности мир европейцу “свой” не через неплодотворное удвоение одного и того же в мышлении<sup>5</sup>, а в причастности европейца тому же языку (родному) и вовлеченности в тот же труд (привычный). Что мир “свой” здесь надо понимать не через ссылку на частное отношение обладателя к обладаемому, а по-другому – приблизительно в том же смысле, в каком говорится “армянский – мой родной язык” или “мы за своих господ горой станем”. Говоря о том, что сущность человека не имеет ничего общего с индивидуальным абстрактом, а на деле представляет собой ансамбль общественных отношений, Маркс сказал именно об этой инверсии: если ты “свой” миру не в рефлексивном его воспроизведении, а в “телесных” связках (и повязках), самосознание, в котором ты ясно знаешь, как ты знаешь познаваемую предметность, перемещается на сторону “не своего”. Иначе говоря, в ретивом броске рефлексии настигалось “не свое”, а “свое” испокон века было под руками, которые вне всякого осознания прикладывались к опосредованной социальностью работе, к труду<sup>6</sup>. В рамках экзистенциалистской критики платонической моды, удерживающейся на протяжении веков традицией мышления западной метафизики, постановка Ясперса могла означать, что гарант онтологической безопасности, которым было рефлексивное сознание, стерег абстракцию, т. е. бытие, в котором конечная человеческая индивидуальность не жила в принципе, а существование человека в мире осталось не гарантированным ничем (ничем в смысле телеологии схем ориентации, тотально подконтрольных “изолированному” самосознанию). Что получалось: там, где условие того, что данные самосознания европейцу самые что ни на есть “свои”, мыслилось выполнимым, бытийные предпосылки мироздания (посредством “затылочного чувства”) дискредитировались как предпосылки “отчужденного” бытия; там же, где находила себе место интеллектуальная интерпретация знаков неинтеллигибельного иного, сама абсолютность самосознания оборачивалась “чуждостью”. Это Маркс и Фрейд. Как бы то ни было, учеником того и другого называл себя Фромм...

Фромм рассуждает о мире как проблематичном для человека бытии, в котором осуществляется плюрализм возможностей, а не плюрализм сущностей (Лейбниц), т. е. о конкретной жизни, отмеченной, в частности, присутствием человека в социуме –

<sup>5</sup> Ф. И. Гиренок, *указ. соч.*, с. 8.

<sup>6</sup> Ф. И. Гиренок, *Патология русского ума. Картография дословности*, М., 1998, с. 283.

жизни, которая описывается без привлечения понятий метафизики. Фромм, вдохновляясь идеей о человеческой заброшенности в мир, стало быть, напрямую не затрагивает проблему философской критики инстанции самосознания – он, раздвигая парадигмальную модель метапсихологии Фрейда за счет прививки социологической методики марксизма, отдает предпочтение вопросам модернизирования классической характерологии. Человек существует в парадоксальной открытости этому миру, он балансирует перед лицом этой открытости, – Фромм интересуется загадка мотивированности акций, в которых выступление актера рассматривается как человеческое только в том смысле, что оно непостижимо без учета лежащего в истоках деяния экзистенциального парадокса. По Фромму, концептуальное описание субъекта социального действия может быть принято в качестве антропологически корректного, если и только если оно отвечает принципу “видовой” парадоксальности человека в экзистенции. Ставя вопрос, почему человек в данной конкретной обстановке ведет себя так, а не иначе, Фромм, как это и подобает психоаналитику, развивает ход рассуждения не “от сознания”, а “от психики”. Надо отметить, что этот вопрос в постановке Фромма имеет теснейшую связь с общеантропологическим вопросом “что есть человек?”. Антропологические выкладки Фромма кристаллизуются по мере распутывания того клубка возможных решений, который возник в результате синтеза основополагающих интуиций Маркса и Фрейда: в своей статье 1929 года “Психоанализ и социология” Фромм недвусмысленно заявляет, что “психоанализ должен считать своей задачей участие в решении социологических проблем в той мере, в какой человек, т. е. его психика, вообще играет роль”<sup>7</sup>. Онтологизируя уникальную позицию психики человека, диалектически открытую для становления, Фромм связывает рычаги деятельностной мотивации с многоаспектной структурой человеческого характера, развитие концепции которого может считаться лейтмотивом всего его творчества. На общем фоне фроммовской характерологии слова о том, что “мы – это то, чему мы преданы, а то, чему мы преданы, – это то, что мотивирует наше поведение”<sup>8</sup>, звучат не больше, не меньше, как девиз его антропологической доктрины. Здесь стоит зафиксировать внимание на некоторой тонкости, если не сказать недоопределенности, в нашей отсылке к приведенной выше формулировке. Человек есть то, чему он предан, т.е. то, что в конечном счете определяет его поведение, – подобный перифраз Фромма никуда не годится. Он отдает

<sup>7</sup> Цит. по: Р.Финк, *Эрих Фромм: страницы документальной биографии* // Фромм Э. *Мужчина и женщина*. – М., 1998, с. 57.

<sup>8</sup> Э.Фромм, *Иметь или быть?*, М., 1990, с. 141.

пожухлой метафизикой моралистских максим: сразу вспоминается ряд близких ассоциаций с подмоченной репутацией (человек", "душа", "субстанция" и т.п.). А Фромм как автор, благодарный марксизму, сохраняет концептуальную последовательность даже в плане словоупотребления: вовсе не случайно он говорит о "людях". "О людях" — тут есть по меньшей мере две стороны, "поверхностная" и, если можно так сказать, "иноповерхностная". С одной стороны, для Фромма чрезвычайно важно дать конкретно-характерологические контуры под "глубиннопсихологические" портреты европейцев, "маленьких людей" Большой истории, застигнутых на самых различных исторических, экономических, общественно-политических, бытовых перепутьях жизни. Это сопрягается с модерновым<sup>9</sup> "чувством" алогичной нестатичной множественности, несводимости, непохожести, спонтанности ликов, манифестаций, горизонтальных начертаний "своей все-таки" жизни как рубашки, которая ближе к телу после "смерти Бога". С другой стороны, урок Маркса вскрыл, что — с точки зрения экономичности общественно-научной теории — человеком предпочтительнее (со всеми оговорками) называть агента практики, а не субъекта сознания. У практики — знаковые системы ("языки"), у сознания — "эйдосы". Индивид из группы — это тот, кто ускользает, как сквозь пальцы вода, в неразличимость, если мы отказываемся отслеживать те позы, в которых все в нем выставляется знаком другого<sup>10</sup>. А в пространстве людей, пространстве социальных практик, индивид вне этих поз не существует. Даже "элементарность" биологических функций может оцениваться в качестве их социальной означенности<sup>11</sup> в контексте институциональной ли, не институциональной ли "работы" по трансфигурации человеческой телесности. Разговор о человеке получится, если не выпускать из поля зрения, что в дискурсивном употреблении слова "человек" эвристичнее было бы ставить акцент именно на том, что это слово фигурирует только как форма единственного числа от существительного "люди", а "люди" понимались бы (в рамках номиналистского остенсива социума) как синоним пространств социальности. Фромм нимало не сомневался в уместности подобного взгляда. Кстати, ввиду вопроса, откуда в социально-историческом действии возникает избыточность конечного итога сравнительно с замыслом, оставаться социальным номиналистом Фромму не в последней степени помогала его приверженность психоаналитическим схемам

<sup>9</sup> З. Бауман. *Спор о постмодернизме* (Социологический журнал, 1994, № 4, с. 77 — 79).

<sup>10</sup> Ф. И. Гиренок. *Метафизика пата*, с. 100.

<sup>11</sup> Р. Барт, *Избранные работы. Семиотика. Поэтика*, М., 1989, с. 233.

объяснения с базовой категорией бессознательного во главе. “Хитрость разума” гегелевской метафизики уступила место концепции бессознательной мотивации в исполнении Фромма. Итак, согласно Фромму, мы – это то, чему мы преданы, что нас мотивирует, ведь “наиболее мощные силы, определяющие поведение человека, берут начало в условиях его существования, в самом положении человека”<sup>12</sup>, однако, говоря так, Фромм не проговаривает здесь одну весьма существенную, как нам представляется, вещь. Эта вещь, собственно, и касается той основной правды о “положении человека”, которую узнаешь из психоаналитических штудий.

Фромм толкует об уникальности места, занимаемого человеком в универсуме, по ходу попыток так намекнуть на существо его “природы” (субстанции, говоря языком метафизики), чтобы результатом стало новое положение дел, когда сомнение в том, что у человека есть “собственно природа”, уже не могло быть поставлено под сомнение. О “природе” человека легче отозваться как о предмете многовековых прений, нежели дать ей некое устойчивое “истинное” определение. Фромм связывает такое ускользание от определенности с положением того, истину чьей “природы” не представляется возможным ухватить в строгом и непротиворечивом высказывании. “Положение человека” – это, скорее, метафора, ибо если человеческое существо и находится в положении, то в таком, о котором нельзя поистине сказать, что это положение. Исследования психики, а, по Фромму, в ее сфере и пролегалась связь “биологии” с тем, что можно назвать бытийствованием человека “как человека”, поставляют материал, позволяющий ему сделать отчего-то обескураживающе слабый (в случае его теоретизирования) вывод о “еще нерожденности” человека. Положение человека – это положение без того, что положено, и в то же время не пустота: быть может, томление по исполнению, “несбыточность”. Американский психоаналитик интерпретирует эту “несбыточность” упрощенно, по-дарвинистски, возводя ее в ранг биологизма. Здесь Фромму явно вредит его забывчивость: вопрос о человеке, а Фромм берется ставить этот вопрос, – вопрос сугубо метафизический. Предпосылки вопрошания такого рода уже закреплены в самом метафизическом дискурсе. Это приходится признать за постулат. Заверения, что когда-то станет возможным избежать, говоря о наименее и предельном, претенциозного замаха философии, видятся легковесными. Фромм же только и делает, что тиражирует свой вариант позитивного решения вопроса о том, как надо задавать

<sup>12</sup> Э.Фромм. *Здоровое общество // Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма.* – М., 1995, с. 296).

вопрос о человеке, чтобы сам вопрос мог иметь смысл. Причем делает это Фромм ни в коем случае не как философ-трансценденталист. Фромм – “психологист”. Но в “психологии” трудно отказаться от натуралистской по сути фразеологии “человек – это тот, кто...”, в фокусе которой предметы и свойства: некие качества, атрибутивные неким подлежащим, субъектам, субстанциям. В дискурсе Фромма то там, то здесь проглядывают точки, в которых дух его капитальных нововведений начинает обозначаться через попытки ухода от старой фразеологии в ту область значений, где, положим, в качестве разговора о “природе” человека по-настоящему допущен лишь разговор о “положении человека”, т.е. в конечном счете – “месте” человеческого мозга. В этом – преддверие такой концептуальной манеры строить речь, в которой эта “речь о чем-то” исполнялась бы только через пространственную, топологическую, структурную (и этим теоретически значимую) метафорику<sup>13</sup>. Вспоминается Фейербах – тот Фейербах, который с большой претензией третировал доктрину психофизического (т.е. духа и плоти) дуализма как несуразность, акцентировав магистральную связь мысли с патологическими состояниями мозга мыслящей особы, с ее “потом и кровью”. Более того, Фейербах ввязался в антропоцентристскую по прицелу апологетику пространства и времени, причем не только как основных условий человеческой жизни, но и как ведущих условий человеческого духа. “Обезьяна не мыслит, потому что у ее мозга ложная позиция; позиция решает; а позиция есть нечто внешнее, пространственное”<sup>14</sup>, – эта фейербаховская формулировка прочитывается теперь нами в качестве концептуального афоризма, весьма подходящего к нашему случаю интерпретации Фромма. Повидимому, Фромм, говоря о видоопределяющей специфике человеческого мозга<sup>15</sup>, говорит и о том, что современный представитель рода Ното является человеком только потому, что у его мозга “странная” позиция, хотя прямо не определяет ее как атипичную. Фромм нигде не отзывается об этой позиции как о “ложной” (в том смысле, в каком говорилось о критике “ложного” сознания): “бессознательное” появляется у него совсем в другой связи. Таким образом, ситуация “мозг в отрыве от детерминации инстинктов” совпадает с ситуацией “человек” тогда, когда каким-то косвенным путем (у Фромма его нет) вводится такой описательный конструкт, который можно было бы назвать полем “гдетости”. Мозг – в отрыве, но – где-то! Получается, что уловить его сачком соматизма

<sup>13</sup> В.В.Ильин, А.С.Панарин, Д.В.Бадковский, *Политическая антропология*, М., 1995, с. 78.

<sup>14</sup> Л.Фейербах. *Соч.: в 2 т. т. 1*, М., 1995, с. 156.

<sup>15</sup> Э.Фромм. *Иметь или быть?*, с. 142.

нельзя, даже несмотря на то, что соматизм тянет к какой-то устойчивости, а как раз в этом-то пункте соматизм Фромма обнажается как нигде больше.

Нам представляется, что американский психоаналитик, придерживаясь по данному вопросу точки зрения биологизма в описании, не проговаривает следующего: положение человека, которое Фромм видит в ситуации “мозг в отрыве от инстинктов”, может быть также (если не по преимуществу) теснейшим образом связано с решительно иной ситуацией, а именно – ситуацией “бессознательное”. Конечно, и сознательное, и бессознательное понимались Фроммом лишь в том смысле, в каком они являют собой возможности психики, и поэтому он, сказав о мозге, попросту избежал тавтологии, никак не упомянув об этих возможностях. И все же Фромм не выделяет особую роль бессознательного в смысле определяющей феномен человека черты. Предположим, что Фромм-психоаналитик знал, что говорил, когда в своей антропологической гипотезе умалчивал о бессознательном, однако мы решимся усомниться в оправданности той предпосылки об “определенности” бессознательного, которая, скорее всего, имела место в “позиционной” антропологии Фромма. Мы сделаем это, для того чтобы уже эта неопределенность могла подтолкнуть нас к таким суждениям о бессознательном, которые на бы были бы близки Фромму. Мы сделаем это в оглядке на уже сказанное нами о так называемом поле “гдетости”. Мы сделаем это, не принимая во внимание то бессознательное, о котором Фромм мыслил, именуя его “целостным человеком”<sup>16</sup>, как об одной из возможностей человека (подчеркиваем, человека!) наряду с сознанием и разумом. Но перед тем как сделать это, мы обсудим Фромма еще немного.

Психоанализ имеет дело с искажениями смысла<sup>17</sup>. Искажения появляются как итог психической “деятельности” (во фрейдовском понимании). Начинают улавливаться некоторые означающие (проявления, эффекты), означаемые (силы, причины) которых в рефлексии не отражаются, а те означаемые, которые получают санкцию рефлексивного самосознания на существование, в акте прояснения никак не сопоставляются “искаженным” образам, т.е. в поле деятельности рефлексии не предполагается возможности того, что означивание будет происходить через “искажение”. Значит, в “нормальной” деятельности сознания игнорируются весьма, как оказалось, существенные аспекты деятельности психики. Не осознается, например, механизм вытеснения влечений. К сознанию надо было примыслить

<sup>16</sup> Э. Фромм. *Душа человека*, М., 1992, с. 350.

<sup>17</sup> П. Рикер. *Герменевтика и психоанализ. Религия и вера*, с. 91.

надличностный (надындивидный) довесок, чтобы сохранить представление о целостности личности, жертвуя старым представлением о том, что лицо (личность), когда на него направляется луч рефлексии, непосредственно являет свою сущность. Этот довесок, в частности, выполняет функции мотивации поведения индивида – такой мотивации, которая не осознается. Самосознание индивида связано с чувством самотождественности. Рефлексия в значительной мере опосредована психологией. Как на то указал Фромм, самотождественность, личностная идентичность находится под защитой боязни её утратить и остаться в изоляции, так как чувство самотождественности не в малой степени обусловлено ощущением “социального комфорта” через следование и подчиненность разнообразным социальным клише<sup>18</sup>. Это значит, что после того, как сомнение в способности самоотчета было высказано, “поплыли” те критерии, которыми пролагалась граница между психической нормой и психической патологией. Пора для разрешения тупиковой ситуации, когда то, что в случае индивидуального отступления считалось бы требующим терапевтического вмешательства, в случае коллективного обращения не считалось таковым, наступила. Замечания типа “здоровым является общество, соответствующее потребностям человека, – не обязательно тому, что ему кажется его потребностями, ибо даже наиболее патологические цели субъективно могут восприниматься как самые желанные; но тому, что объективно является его потребностями, которые можно определить в процессе изучения человека”<sup>19</sup>, свидетельствовали о появлении нового проблемного уровня. Возникла еще одна интерпретация “кажимости” применительно к анализу той области смыслов, в которой человеческое бытие представлялось через социальность. Чтобы распыленные точки зрения на подобную “кажимость” могли быть интегрированы в гуманитарную теорию, Фромму понадобилось изобрести понятие “социальный характер”. Индивидуальная карта больного европейца дополнялась его “социальной” картой. Фроммовское хрестоматийное определение “социального характера” звучит так: социальный характер – это “ядро структуры характера, общее для большинства представителей одной и той же культуры, в противоположность индивидуальному характеру, отличающему друг от друга людей, принадлежащих к одной культуре”<sup>20</sup>. Это нехитрое определение дополняется пояснением относительно функционально-

<sup>18</sup> Э. Фромм. *Душа человека*, с. 346.

<sup>19</sup> Э. Фромм, *Здоровое общество // Психоанализ и культура. Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма*, с. 290.

<sup>20</sup> Там же, с. 338.

динамического назначения социального характера, которое состоит в том, чтобы “так организовать энергию членов общества, чтобы их поведение определялось не сознательным решением следовать или не следовать социально заданному образцу, а желанием поступать так, как они должны, и вместе с тем удовлетворением от действий, соответствующих требованиям культуры”<sup>21</sup>. Иными словами, социальный характер функционирует как психическая матрица, позволяющая так “формировать и направлять человеческую энергию в данном обществе, дабы обеспечить его непрерывную деятельность”<sup>22</sup>. В более обостренной трактовке социальный характер представляется как “вынуждающий людей действовать и думать так, как они должны действовать и думать в интересах правильно функционирующего общества”<sup>23</sup>. В подобных характеристиках на самом деле содержится слишком многое для того, чтобы оставлять их вне соседства с другими высказываниями, сделанными Фроммом по поводу социального бессознательного, удовольствия как критерия душевного здоровья и фундаментальных потребностей человека, вытекающих из самих условий его существования (“мозг в отрыве от детерминации инстинктов”). Все эти четыре взаимокорреспондирующие темы (характер, бессознательное, потребности, удовольствие) рождаются причастностью к смысловому костяку прагматики фроммовского “нормативного гуманизма”. Фромм не открыл никакой тайны, когда изложил свои мысли о социально значимом балансе характера и бессознательного, – он извлек опыт, который не извлекли другие. Европейец не то чтобы оказался с “подкладкой” – просто Фромм сделал так, что эта “подкладка” показалась: если Фромм первый заговорил о ней, он же своим словоупотреблением и изобрел ее. Нечто подобное осуществил Барт, правда, в рамках не психоаналитического, а постструктуралистского дискурса<sup>24</sup>. Фромм рассказал о том, что европейец живет и трудится, не подозревая, что его глубинная “подкладка” (которой он не видит, глядясь в зеркало) есть абсолютная поверхность Другого (социальность). Пока европейец трудится, у него нет лица. Вообще-то, о лице справедливо говорить по крайней мере в двух смыслах – для нашего случая этого достаточно. Во-первых, лицо – это то, что непосредственно, сразу и безоговорочно указывает на собственную сущность. Во-вторых – внешность, persona, маска; то, в чем человек без сомнений может опознать самого себя, – собственный образ человека для него самого. Итак, пока европейец трудится,

<sup>21</sup> Там же, с. 339.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Э. Фромм, *Душа человека*, с. 336.

<sup>24</sup> Р. Барт, *указ. соч.*, с. 523.

вступает в бесчисленные социальные взаимодействия, обретается там, – у него нет лица в первом смысле. Нет оттого, что там, в мире других, где он чувствует себя на месте, всякая сгущенность, необходимая для того, чтобы что-то было его лицом, не успев образоваться, тут же разносится по поверхности социальных пасов. То, что у европейца нет лица, отнюдь не означает, что он себе не “делает лицо”. Он делает лицо – но делает с оглядкой на другого, на лицо другого. Однако у другого лица нет и быть не может. Европейец не понимает, чего он желает, оглядываясь на другого, – потому что, бессознательно требуя лица от другого, он уже имеет persona, фантазм лица. Здесь его трудовая идентичность, persona, – не быть лицом и не знать об этом. Ситуация обманываемого европейца не в том, что бессознательное разместились “внутри” сознания, а в том, что человек помещен в такие структуры, где сознание становится ложным. Смотрящее в глубь вещей сознание не схватывает абсолютной поверхности Другого, а европейец жить вне мотивированности этой поверхностью не может. Мотивирован труд европейца. Мотивация происходит как бы “сама собой” и уж точно без всякой отсылки к целерациональности человека – а там, где Другой и каждый обходится без лица, в сознании “дыр” не бывает. Абсолютная поверхность Другого отслаивает в сознание что-то, что затягивает прорехи в осознании не хуже любого пластыря. Фромм называл это “социальными моделями рационализации”<sup>25</sup>. Социальные модели рационализации – для того, чтобы не чесал европейец себе голову в раздумьях, отчего это он то-то и то-то делает, а никакой цели делания он не знает. Вместо памяти о том, что выбор был совершен неосознанно, улавливаются следы желания, в котором уже пожелал Другой. В психологическом удовлетворении от социального действия – изворот поверхности, накачивающей психические энергии в persona (стимуляция труда). За желанием – скрытое настоящей мотивации. Здесь речь уже может вестись о “правильно функционирующем” обществе, его интересах – и социальном характере, вынуждающем людей действовать и думать так, как они должны действовать и думать “в интересах”.

Ницше сближается с теми, кто начинал мыслить, когда он уже не жил: “для действия необходимо покрывало иллюзии”<sup>26</sup>. Рикеровское “преисподняя истины – это благословение видения”<sup>27</sup> звучит сегодня, как старая поговорка. Говоря “интересы правильно функционирующего общества”, Фромм говорит так, будто “внутреннее” заместилось “внешним”. Или изнанка оказалась

<sup>25</sup> Э. Фромм. *Психоанализ и этика*, М., 1993, с. 49.

<sup>26</sup> Ф. Ницше. *Соч.: в 2 т. т. 1*, с. 82.

<sup>27</sup> П. Рикер. *Герменевтика и психоанализ. Религия и вера*, с. 23.

лицом. Подразумевается, что изнанка субъективности уже распознана в надындивидуальной схематике, с которой социальный субъект себя не соотносил и в категориях которой себя не прояснял, — в этом плане ее узнавание понимается как залог того, что произойдет возвращение индивиду его “подлинной” изнанки: “душа”, “внутреннее”, “сокровенное”, “самобытное” — в противовес социально ангажированному лицу для других. Но в том-то и дело, что изнанка никогда не сможет обнаружиться в лице. Изнанка неистощима. Изнанка не позволяет “обналичить” себя даже в фигуре “потаенного источника” субъективности. Преисподняя истины — такая же поверхность. Точка, в которой кто-то говорит “это я”, физиологически, в плоти и крови, синхронно не восстанавливается по всем пространствам социальности (допустим, география торговли), на которые она размыкается, когда к ней нельзя подсадить антропоморфное сознание и проконтролировать это размыкание. Точки приложения сил, прочерчивающих поверхность (точки протяжения), если пытаться характеризовать их исходя из центристского антропологического контекста (живой человек — единичность), не могут описываться точнее, нежели как нечеловеческая размытость, хотя, между тем, это и точки абсолютной поверхности Другого (без которых нет труда). Этими точками отмечена позиция человека — и нет ничего более бессмысленного, чем сказать, что человек (я и ты) есть в этих точках (или в одной из них). Ничто человеческое не удерживается на поверхности: Другой поверхности — это ни в коем случае не другой человек (или люди), с которым можно здороваться за руку или разговаривать по телефону. Правило поверхности — это правило власти: растекаться, быть аморфной, и в то же время приводить точки поверхности в такие горизонтальные замещения, когда профиль сознания действующих людей (персон) вспучивается, пропуская в себя иллюзию стократно оправданной иерархичности, — тогда мысль движется по замкнутой кривой от авторитета учреждения к авторитету особы. Власть — это иллюзия власти, которая никогда не будет упразднена, захотели бы этого в один момент все и каждый или нет. Власть нет: если встреча двух людей вообще возможна, то уже это — власть, но нелепо говорить, что ею обладает субъект властных отношений.

Социальное бессознательное<sup>28</sup> — такая же иллюзия, поскольку о нем имеет смысл говорить только как о неизбежной психической жертве при контакте с тем, чего нет, но чем бывают. Социальное бессознательное — отшлаковка; по Фромму, что-то вроде “сокровенной изнанки”, которую следовало бы вернуть человеку. Но возвращение требует деконструкции абсолютной

<sup>28</sup> Э. Фромм. *Душа человека*, с. 346 — 349.

поверхности Другого, когда бы во все точки векторизации поверхностных протяжений (одновременно с “освобождающей” коагуляцией нитеобразных силовых тяжей) произошел пробой антропоморфного сознания. Если такое и происходит, власть нимало не умалется: властью создается и иллюзия власти сознания. Сознания уже нет, а иллюзией его власти все еще организуются новые иерархии категоризаций и рассечений. Бессознательное схоже с дискурсом, который где-то есть, но не на поверхности и уж тем более не в сознании. Это как бы антидискурс, не складывающийся в мире дискурса<sup>29</sup>. Возвращение вроде бы происходит, когда реструктурируется дискурс-агрессор, но то, чем обогащается дискурс в итоге, ничем не отличается от вариаций его самого. На поверку оказывается, что ничего утрачено не было. Значит, на поверхности всего лишь перераспределились силы, а в дискурсе не высвободилось никакое нейтральное (в смысле власти) место для занятия его не властным. Виртуозная уловка скрывающейся от глаз власти без лица – медицинская истина. Парадигмы здоровья – фикция. Но и претендующая на позитив корректировки критика, снова апеллирующая к изъывительному наклонению “на самом деле все обстоит так-то и так-то”, фиктивна<sup>30</sup>. Устойчивый языковой прецедент организует в сознании наличное состояние знания “о чем-то”; пока дискурс действителен, никогда нельзя убедиться, что он поверхностен – и оттого “ложен”. Язык действует как машина, ставящая на всем, что через нее проходит, клеймо властных оппозиций. Власть поддерживает иллюзию об обретении целостности через возвращение изгнанного в обход дискурсивных фигур, порожденных некоей властной институцией: обман здесь в том, что власть представляется субъектной, а потому – в принципе прозрачной, опознаваемой, подлежащей коррекции. Фромм не свободен от этой иллюзии, даже когда называет лексику языка и логику построения высказываний в числе социально обусловленных “аппаратов” репрессии и вытеснения всего невластного: он надеется на корректирующее ослабление разницы потенциалов властное/невластное. Вообще говоря, соблазн трактовать душевную болезнь европейца как результат такого ослабления, но только не проработанного в сознании, у Фромма есть: невротические симптомы возникают в случае нарушения баланса между осознаваемым (санкционированным властью) и неосознаваемым (несанкционированным властью), причем без полного освобож-

<sup>29</sup> Н. Н. Козлова, И. И. Сандомирская. *“Я так хочу назвать кино”*. *“Наивное письмо”*. Опыт лингвосociологического чтения, М., 1996, с. 37.

<sup>30</sup> В. Руднев. *Морфология реальности*, М., 1996, с. 39.

дения от диктата социальности, который не осознается. Голос совести из бессознательного, пробиваясь сквозь толщу полностью не нейтрализованного властного дискурса, провоцирует психический конфликт, связанный с потребностью индивида выбирать между изоляцией от “человечества” (совести) и изоляцией от общества<sup>31</sup>. Между прочим, боязнь изоляции от группы сильна настолько, что действует в качестве мощнейшего рычага социального табуирования, – Фромм безусловно признает это. Хотелось бы, впрочем, заметить, что если и надо говорить о бессознательном как некоей космополитической совести, то делать это лучше прямо противоположным образом, нежели делает Фромм. Голос совести – это голос “без вокации”. Ощущение того, что что-то “во мне” говорит не так, как это принято, возникает при бесследном исчезновении ряда дискурсивных конструкций в антидискурсе, но никак не в результате актуализации бессознательного. Выяснение “гуманистической” (вне контекста власти) ценности выпавшего из дискурса не представляется возможным. Универсальная совесть молчит: изнанка “целостного человека” – поверхность социальности, поверхность власти.

Даже если у европейца нет знания, у него непременно есть фундаментальные потребности. Когда европеец забывает или превратно толкует эти потребности, Фромм говорит, что в дело включены генераторы идеологий. Европеец, сам того не подозревая, существует в пространстве языка, который так обговаривает социальную реальность, что дискурс переставал бы быть возможным в случае отказа субъекта от мифологемного словоупотребления – и даже в ситуации отказа немедленно инверсировал бы этот отказ в еще один свой троп. В перераспределении сил абсолютной поверхности Другого обставляется множество языковых игр, в которых дискурс власти показывается дискурсом разума. Без всякого сомнения, Фромм собственноручно закрепляет то, против чего предполагал выступать, указывая, что иного, более сильного, источника человеческой энергии, чем потребность в системе ориентации и поклонения положительно не существует<sup>32</sup>. Немудрено поэтому понять, отчего свидетельствуется, что важнейшие механизмы современного цивилизованного общества – рынок и парламентская демократия – основаны на безусловном доверии к обыденному сознанию европейца<sup>33</sup>. Помимо фундаментальных – потребности в системе ориентации и потребности в поклонении – Фромм выделяет еще следующие: потребность в приобщенности, в

<sup>31</sup> Э. Фромм. *Душа человека*, с. 350.

<sup>32</sup> Э. Фромм, *Психоанализ и этика*, с. 53.

<sup>33</sup> В. В. Ильин, А. С. Панарин, Д. В. Бадковский, *указ. соч.*, с. 104.

созидательности, в укорененности, в чувстве тождественности и индивидуальности<sup>34</sup>, в стремлении к счастью, к любви, к свободе<sup>35</sup>. Тело требует чего-то, о чем оно не знает. Сознание, которого нет, знает что-то, что телу жизнь не облегчает. О теле побеспокоится поверхность. Сознание важно только как пустое место: если есть пустое место, то туда можно посадить шпиона. Если пустого места нет, тогда каждый отвечает за себя, — и поверхность уже никак не влияет на то, трудится ли европейец или нет. Поверхности тогда просто не бывает. Трудоголик не любит, но потребность удовлетворяет, т.е. ничего не знает о собственной неудовлетворенности. Поэтому Фромм отсчитывает полноту переживания субъективной радости и счастья по объективно-соматическим параметрам, причем этот критерий является определяющим не только в области терапии, но и в области этических оценок<sup>36</sup>. Сознание, которое есть незнающий о собственной обманчивости обман (шпион не мыслит — и это необъяснимо!), потихоньку выставляется за порог этики. В дискурсе Фромма пара здоровое/нездоровое коррелятивна паре моральное/неморальное. В этом смысле фроммовские речи о моральном вполне классичны: "Все страсти и стремления человека — это попытки разрешить проблему его существования или, другими словами, попытки избежать психического нездоровья" — и далее: "и психически здоровый человек, и невротик — оба движимы потребностью разрешить эту проблему, с той только разницей, что ответ одного больше согласуется со всей совокупностью человеческих потребностей и, следовательно в большей степени благоприятствует раскрытию его возможностей и его счастью, чем ответ другого"<sup>37</sup>. Или вот это: "мерилом психического здоровья является не индивидуальная приспособленность к данному общественному строю, а некий всеобщий критерий, действительный для всех людей"<sup>38</sup>. Ницше называл подобную мораль "прежней"<sup>39</sup>, хотя, например, у Фрейда можно встретить такое: "нравственный образ жизни — это реализация практических интересов всего человечества"<sup>40</sup>. В психоанализе угнездился самый что ни на есть кантианский гуманизм. Все бы хорошо, да вот беда — о "действительности для всех людей" лучше всего не знает только

<sup>34</sup> Э. Фромм. *Здоровое общество / / Психоанализ и культура: избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма*, с. 298 — 325.

<sup>35</sup> Э. Фромм. *Душа человека*, с. 332.

<sup>36</sup> Э. Фромм, *Психоанализ и этика*, с. 142 — 149.

<sup>37</sup> Э. Фромм. *Здоровое общество / / Психоанализ и культура: избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма*, с. 297.

<sup>38</sup> Э. Фромм, *Там же*, с. 285.

<sup>39</sup> Ф. Ницше. *Соч.: в 2 т. т. 1*, с. 255.

<sup>40</sup> З. Фрейд. *Художник и фантазирование*, М., 1995, с. 285.

бессубъектная поверхность Другого. То, чем занято сознание, необходимо социальной действительности лишь покуда шпион дает европейцу знать, что он-то (“он” – это метафора) знает. Прав Ницше: жизнь, обеспечиваемая трудом (абсолютная поверхность Другого), – такая жизнь есть действительно нечто неморальное<sup>41</sup>. Европейец, носитель социального характера, если и действителен (в онтологическом плане), то исключительно поверхностью, а все, что в языке связано со значением “вменяемость”, в отсылке к поверхности претерпевает катастрофу – катастрофу смыслов. Вменяемость без субъекта вменяется иллюзии субъекта: европейец живет, а морального субъекта нет как нет. Кто-нибудь, конечно же, есть – но не шпион ли?

Когда телеология рефлексии заменилась археологией анализа, никакого открытия не случилось – мутировал сам дискурс: был трансценденталистский, а стал психоаналитический. Ни независимость от прошлого (как души, так и мира), ни субъектность cogito, ни вечное настоящее рефлексии никуда не исчезли – просто так перестали говорить, проговаривать смыслы. И отягощенность прошлым (вытесненные влечения, соцпрактики, система языка), бессубъектная власть и культура, вневременность бессознательного не выскочили, как черт из табакерки, из какой-то “сокрытости” – просто такие речи стали лучше пониматься. Можно сказать (и повториться), что человек делается неживотным “из-за позиции”. Говоря упрощенно, позиция эта – позиция “бессознательное”. Говоря еще проще (и совсем архаично), человек – это бессознательное. А бессознательное, фигурируя в нашем дискурсе как “бессознательное”, в бесконечных сближениях с “поверхностью”, выставляется нечеловеческим, невозможностью человека. Классичность Фромма в том, что он, до конца так и не освоившись в обстановке постницшеанского дискурса о “смерти Бога”, по-прежнему занимался мышлением о человеке, а, симулировав тончайшую интуицию нечеловеческой мотивации, не договорился до “смерти человека” (Фуко). У Фромма не шло речи, что человек есть человек только потому, что он – нечеловек (тем и жив), но говорить о том, что он – в зазоре, продолжает на все лады. Вернее, о зазоре проговаривается (прописывается) чьим-то неживотным голосом (органом). Например, Мамардашвили это было высказано так: “мы в нашей жизни распяты апориями, и держать их несоединимые концы – для нас и есть жизнь, только жизнь это и может осуществить”<sup>42</sup>. Если же у Фромма такая речь идет, то без Фромма. Человек есть человек, но – где-то, а где –

<sup>41</sup> Ф.Ницше. Соч.: в 2т. т. 1, с. 53 – 54.

<sup>42</sup> М.К.Мамардашвили. Картезианские размышления, М., 1993, с. 177.

никто не знает (поле “гдетости”). Кругом обман. Фромм – причастен. Европейец – обманут. Европейца обманули, когда сказали, что у него есть бессознательное, – человека-то уже не было<sup>43</sup>.

### ԵՎՐՈՊԱՅՈՒ ԽԱՐՎԱԾՈՒԹՅՈՒՆԸ

Տ.Ռ. ԴԱՎԹՅԱՆ

Ա մ փ ն փ ու մ

Հողվածում է. Ֆրոմի նեոֆրոյդիստական բնութաբանության վերլուծությունը կատարվում է մարդաբանական ուղղվածությամբ. այն ընդգրկում է այնպիսի հիմնարար հասկացությունների պարզաբանումը, ինչպիսիք են «սոցիալական բնավորություն», «սոցիալական-անգիտակցական, ֆունդամենտալ պահանջմունքներ», «հաճույք»: Այդպիսի վերլուծության անհրաժեշտությունը թելադրված է է. Ֆրոմի կոնցեպտուալ հավակնություններով կառուցելու այսպես կոչված նորմատիվ հումանիզմի շենքը, որը ե ենթադրում է, որպես ելակետային հիմք, բնութաբանության ինքնուրույն մշակում: Հողվածում դրսևորվում է քննադատական հայացք մարդու ֆենոմենը սահմանելու փորձի հանդեպ, ընդ որում, այդ ֆենոմենը ներկայացվում է բնութաբանորեն իր համար շահեկան՝ «առողջություն»-«հիվանդություն» տարբերությունում: Խնդիրն այստեղ այն է, որ «առողջություն»-«հիվանդություն» հակադրումը նեոֆրոյդիզմում (Ֆրոմի) պայմանավորված է մարդու գոյության որոշ «հաստատուն»՝ դրդապատճառների իրականացման դինամիկայով, ընդ որում, այդ դրդապատճառները արդեն չի կարելի վերադրել սուբյեկտին՝ որպես ինքնագիտակցություն կրող էակի. այն իր հերթին կրում է նաև մարդաբանական նույնություն: Ֆրոմյան՝ «Մենք այն ենք, որը պատճառականացնում է մեր իսկ վարքը» հարցադրումը վերջին հաշվով հղի է մարդու մարդակերպության նույնացման անհնարինությունյամբ, քանի որ նրանում չըջանցվում է բուն մարդու մարդաբանական յուրահատկության միասնության փիլիսոփայական հարցը: Այդ դեպքում ակներև է, որ նորմատիվ հումանիզմը, որպես փիլիսոփայական ծրագիր, թերի է, քանի որ նրա համար կենդանի (կյանքի կոչող) հիմք է ծառայում հաջողված հոգեվերլուծական թերապիայի կոնցեպցիան, որը փիլիսոփայական բարդ՝ «Ի՞նչ է մարդը» հարցի իմաստավորման շարժիչ ուժն է:

<sup>43</sup> М. Фуко. Слова и вещи, СПб., 1994, с. 345.