



161

Антропологическое измерение социального прогресса и буржуазный гуманизм

И. И. АНТОНОВИЧ

Хотя антагонизм между объективными потребностями и возможностями научно-технической революции и консерватизмом социально-производственных отношений капитализма является лишь одним из факторов, способствующих углублению общего кризиса капитализма, буржуазные исследователи общественного развития в послевоенную эпоху все чаще и чаще выделяют его в качестве главной детерминанты общественной жизни. Значение данного антагонизма абсолютизируется, его приписывают всякому обществу, независимо от присущих ему конкретных особенностей.

Превратив научно-техническую революцию в основной объект рассмотрения проблемы прогресса, буржуазные философы и социологи изучают ее, как правило, не в конкретно-исторических рамках личности — класса — общества, а в абстрактно-антропологических измерениях индивида — организации — производства в их чисто количественных измерениях. При этом процессы осуществления научно-технической революции в капиталистическом обществе берутся вне соотношения с его социально-классовой структурой и специфическими особенностями всего капиталистического способа производства, произвольно проецируются на абстракцию «современного общества», в котором общественные антагонизмы и классовые конфликты сглажены и подменены мифы историческим взаимодействием «человека вообще» и «общества вообще».

В шестидесятые годы во многих капиталистических странах, и особенно в США, сложилась группа социальных философов (Д. Рисмен, Л. Мамфорд, Г. Маркузе, Э. Фромм, Э. Хофер, Б. Скиннер и другие), которая стала предпринимать попытки выявить абстрактный апокалиптический пессимизм экзистенциализма в реальных явлениях общественного развития и, в частности, в аспекте соотношения капиталистического общества, научно-технической революции и личности. Исходной теоретической позицией при анализе этого соотношения является концепция кризиса западной цивилизации. Льюис Мамфорд, один из основоположников либерально-буржуазной критики капитализма в терминах социального прогресса, пишет в книге «Положение человека», впервые опубликованной в 1944 году: «Последние тридцать лет яви-

лись свидетелями активной дезинтеграции западной цивилизации. В дезинтегрирующемся обществе распад стал формой жизни, и все наличные динамические силы способствовали или разращению человеческого существа, или умножению агентов физического уничтожения»¹.

В период выхода этой книги в свет в 1944 году Мамфорд еще не мог сказать с уверенностью, насколько далеко зашел этот процесс. 28 лет спустя он характеризовал его более решительно как «ужас и чудовищность». По мнению Мамфорда, современная цивилизация остановилась на полпути: как только возникла крупная машинная индустрия, способная поднять производительность труда и революционно преобразовать условия человеческого существования, она породила дегуманизирующие силы, которые остановили развитие личности. Сложившаяся ситуация, по его мнению, не имеет прецедента в человеческой истории, и ее значение приобрело глобальный характер.

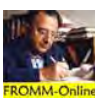
Существенное отличие кризиса западной цивилизации от заката древних Греции и Рима состоит, по Мамфорду, в том, что последние пришли в состояние исторического упадка, успев передать свою культуру варварам, которые, хотя и медленно, но смогли подняться до высот, достигнутых Грецией и Римом, в то время как западная цивилизация гибнет, не передавая своих позитивных достижений другим народам и странам и вовлекая их вместе с собой в этот глобальный водоворот. Общее в кризисе западной цивилизации и цивилизаций, ей предшествующих, состоит, по Мамфорду, в том, что люди его не осознают. «Подобно твердолобым римлянам четвертого века, большинство из наших современников не представляют себе подлинных размеров нынешней катастрофы»².

Исследуя ряд проявлений этого кризиса, Мамфорд оперирует культурно-антропологическими, географическими, этнографическими и прочими категориями, избегая социальных. Основную причину кризиса он видит в обострении антагонизма между человеческими творениями и человеческим «я».

¹ L. Mumford. The Condition of Man. N. Y., 1944, p. 391.

² Ibid., p. 392.

И. «Вопросы философии» № 10.



162

Чем больше человек стремится к самовыражению в создаваемых им предметах, тем больше он теряет себя, так как, направляя свои знания на покорение внешнего мира, на увеличение своей власти над ним, человек все больше забывает о необходимости самопознания и самоконтроля. «Современный человек,— пишет Мамфорд,— является жертвой тех самых из своих инструментов, которые он ценит более всего. Каждое достижение в погоне за властью, каждое овладение природными силами, каждая добавка к научному знанию стали потенциально опасными, так как они не сопровождаются подобными же успехами в самопознании и самодисциплине»³.

Один из последователей Мамфорда, Эрик Хофер, автор ряда книг по проблемам прогресса в современную эпоху, имевших шумный успех на Западе в шестидесятые годы, объясняет все противоречия прогресса в наши дни «незаконченностью» человека, его природой наполовину животного, наполовину бога, творца. Стремление человека преодолеть эту незаконченность, по Хоферу, обречено на неудачу, так как она сама принадлежит природе и является неизменной и постоянной. Но, не до конца осознавая это, человек усиливает трагизм собственного положения через неустанное стремление преодолеть самого себя. «Бесконечная задача самозавершения,— пишет Э. Хофер,— трансценденции условий своего физического бытия является источником энергии для человеческого созидания и постоянной основой его неестественности, но в процессе самозавершения человек разрушает постоянно и неограниченную подчиненность природы»⁴.

«Неестественность» человеческой природы, считает Э. Хофер, обладает и позитивным элементом в том смысле, что она стала движущим стимулом постоянного стремления человека освободиться от сковывающих его природных ограничений и избежать воздействия тех железных законов, которые с фаталистической неумолимостью предопределяют ход природной эволюции. Это стремление является неосознанным, поэтому прогресс человека носит стихийный характер и совершается независимо от воли личностей⁵.

Всякий прогресс, по Хоферу, означает уход человека от его естественного состояния, движение к иллюзорным целям преодоления самого себя, неизбежным следствием которого является фрустрация идеалов, пессимизм и чувство обреченности. Даже достигая свободы от нужды, болезней, голода, страха смерти, человек увеличивал разрыв между собой и миром естественной целесообразности, акцентировал искусственность, неестественность своего положения в мире.

Подобные рассуждения о несовершенстве человеческой природы довольно часты в современной буржуазной литературе. Особенностью либерально-буржуазных гумани-

стов наших дней по сравнению с абстрактно-теоретическим характером концепций их предшественников является стремление наполнить антропологическое измерение общественного прогресса, каким является используемое ими понятие человеческой природы вообще, отдельными социально-историческими реалиями процесса осуществления научно-технической революции, взятыми из контекста капиталистических производственных отношений и представленными в качестве феноменов, обладающих универсальным значением.

Так, Э. Хофер, используя концепцию «незаконченности» человеческой природы как причины стремления к увеличению власти над окружающим миром, кладет в основу всякой социальной организации идею политической власти, а конечной целью этой таким образом социализованной власти объявляет полное подчинение субъекту власти воли всех членов общества. «Даже в самом свободном обществе,— пишет Хофер,— власть заряжена импульсом превращать людей в точные, запрограммированные автоматы»⁶.

В данном случае задачи правящих групп и цели научно-технической революции, по Хоферу, совпадают: сознательно или бессознательно лица, обладающие властью, стремятся к подавлению всякой самостоятельности индивидуального гражданина — работника, потребителя, избирателя, владельца, мыслителя, к превращению его в послушного робота. В этом смысле, по Хоферу, конечные результаты научно-технической революции и цели политической эволюции современного общества тождественны: автоматизация производства, создавая парк автоматов, освобождает человека от физического труда, а система политической власти, уничтожая его способность к принятию самостоятельных решений, освобождает его от ответственности за ход исторического процесса. Человек и машина смыкаются как два равноценных компонента целого, причем смычка происходит на уровне тотального подчинения, послушного исполнения внешней воли группы, монополизировавшей власть, привилегию и ответственность принятия решений, свободу творчества. Машина подчинена человеку, а человек в его массовом выражении — правящей элите.

Не случайны поэтому ряд представителей буржуазного гуманизма, измеряя современную научно-техническую революцию с помощью антропологических абстракций и растворяя человека в природе и технике, проводят далеко идущие параллели между человеком и машиной, машиной и природой. Если Хофер, как мы видели, выделяет человека в качестве незавершенной части природы, то Дж. Броновский сводит его сущность к «неотделимой» части природы. «Во второй половине двадцатого столетия,— рассуждает Броновский,— представляется самоочевидным, что человек в той же мере часть природы, что и камень, кактус или верблюд»⁷.

³ Ibid., p. 393.

⁴ E. Hofer. The Ordeal of Change. N. Y., 1964, p. 95.

⁵ См. Ibid., p. 95—96.

⁶ Ibid., p. 97.

⁷ J. Bronowski. The Identity of Man. Harmondsworth, 1967, p. 2.



Эта «самоочевидность» представляется Бронновскому весьма трудно совместимой с традиционной западной концепцией уникальности человека, взятой как в ее религиозном, так и светском аспекте. Анализируя представление об уникальности человека, Бронновский приходит к выводу, что в его основе лежит нежелание человеческого индивида нивелировать себя со всем остальным материальным миром из боязни утратить специфически человеческие черты, главной среди которых он называет разум. «Центр тяжести наших страхов,— пишет он,— состоит в следующем: человек как род, мы все как мыслящие существа, можем быть представлены как что-то не более чем простая агрегация атомов... в противовес этому мы защищаем человеческую претензию на обладание комплексом воли, мысли и эмоций»⁹.

Если эта проблема вставала в различные исторические эпохи как проблема человека и мира, души и тела, человека и бога, личности и общества и т. п., то главным итогом нынешнего научно-технического прогресса является, по мнению Бронновского, то, что он сформулировал этот традиционный религиозный и морально-этический вопрос как проблему соотношения разума человека и рациональности электронно-вычислительного автомата.

Бронновский отнюдь не первый выдвинул эту идею. Аналогия человека и машины имеет давнюю традицию в буржуазной мысли, восходящую к рационализму Декарта, материализму Ламетри, детерминизму Томаса Хаксли и Дж. Тиндала. Но все они в разной форме, говоря об аналогии человека с внешним миром, защищали автономию и объективность первого по отношению ко второму, в то время как нынешние теоретики либерально-буржуазного гуманизма используют эту концепцию преимущественно для объяснения процесса подавления человеческого индивида стихийными силами капиталистического способа производства, того, что Маркс характеризовал как потерю человеком своей сущности и чувственной природы в процессе освоения им внешнего мира в условиях частнособственных отношений, определяемых им как «постоянная нищета для рабочих».

Для Бронновского, однако, проблема состоит в том, что атомы человеческого мозга, подобно атомам человеческого тела, составляют механизм, функционирующий по тем же принципам регулярности и организации, что и всякое другое объединение атомов. Это обстоятельство служит основой постоянного конфликта индивидуального сознания: убеждения, что человек — это свободно действующий агент, повинующийся лобуждениям своей воли, и противостоящей ему неутомимой механической реальности внешнего мира, заставляющей человека подчиняться тем же принципам движения и развития, что и создаваемые им технические агрегаты. Поэтому противоречие между научно-технической революцией и личностью в капиталистическом обществе принимает у Бронновского форму морально-

го кризиса, выражающегося как проблема человеческого самоотжествления. Он называет это «кризисом самодоверия, возникающим из стремления человека быть разумом и личностью при наличии постоянно острого опасения, что он является механизмом»⁹.

В этих условиях свою задачу Бронновский видит в создании философии, примиряющей человека с машиной, различающей две сущности в человеческом индивиде — «я» и «автомат» — и соединяющей их в гармоническое целое за счет более «планового» воздействия законов «автомата» на человеческое «я». В целом, по его мнению, такая философия может вполне признать, что человек — обыкновенный механизм, так как большинство его действий можно легко формализовать. Есть, конечно, признает Бронновский, какая-то незначительная часть человеческих поступков, трудно поддающихся формализации, но она относится главным образом к некоторым способам приобретения опыта, является продуктом активности разума и составляет сферу «собственного я». Это прежде всего уникальная способность человека к познанию, которой нет у машин, так как ни одна из них, пользующаяся строгой логикой, неспособна проверять собственные программы или исследовать их логическую консистентность. Поэтому специфика соотношения «я» и «автомата» в человеческом индивиде сводится Бронновским к задаче осознания человеком того, что он функционирует как один из «механизмов». «Машинность» человека, по Бронновскому, соответствует «машинности» природы, и поэтому научно-техническая революция, вплоть до высшего своего выражения в автоматизации и полной механизации производственного процесса, является, как утверждает Бронновский, логическим результатом «машинности» человека и природы в их взаимодействии. Здесь автономность индивида полностью подчинена принципу «машинности», объединяющему его с природой, благодаря чему они оба становятся равноценными объектами научно-технической революции.

В свое время Маркс отмечал, что «употребление и создание средств труда... составляет специфически характерную черту человеческого процесса труда»¹⁰. Сам же труд Маркс и Энгельс, как известно, называли производством жизни, основой истории человеческого общества, интерпретируя средства труда и в конечном итоге технику и технический прогресс как продукт производственной деятельности общественной жизни и в этом смысле лишь как аспект, существенный компонент общественного прогресса.

Широкое распространение в буржуазных странах получили взгляды Тоффлера, хорошо известные советскому читателю¹¹. По его мнению, современное человечество уже

⁹ Ibid., p. 9.

¹⁰ К. Маркс. Капитал, т. I, стр. 186—187.

¹¹ Тоффлер Олвин. Столкновение с будущим. «Иностранная литература», 1972, № 3.

⁸ Ibid., p. 7.



достигло предела своих способностей к адаптации и поражено «шоком будущего», который Тоффлер называет состоянием как физической, так и психологической угнетенности, являющейся результатом перегрузки адаптивной системы человеческого организма и процесса принятия решения. «Шок будущего», считает поэтому Тоффлер, является универсальной характеристикой человечества, это «плата за развитие», которую рано или поздно придется внести каждому жителю планеты. Избежать этого обстоятельства нельзя, оно стало неотъемлемым элементом современной жизни.

В разных вариантах сходные мысли выражают сейчас многие буржуазные социологи, историки науки, деятели культуры и даже политические деятели. Только в шестидесятые годы эти мысли высказывали Б. Бетельхейм, Ф. Дэнс, Р. Дюбо, А. Ли, Ж. Вернон, А. Этциони, Д. Лернер, М. Мид, А. Турэн и другие.

Все эти авторы в той или иной форме лишь иллюстрируют данными из социально-политической и морально-этической областей процесс всеобщего отчуждения личности от мира создаваемой ею «предметной чувственности» в условиях ускорения темпов общественного прогресса и обострения всеобщего кризиса капитализма. Проблемы, которые рассматривают эти авторы, знаменуют собой кризис буржуазной личности и созданного ею мира, а не кризис научно-технической революции самой по себе. Возрастание кризиса капитализма вызвано обострением противоречий между людьми, а не антагонизмом человека и техники. «Когда человек противостоит самому себе,— писал Маркс,— то ему противостоит другой человек»¹². Иначе говоря, противоречия общественных отношений, отношений между людьми в процессе производства определяют собой остальные феномены общественной жизни, так что для понимания роли техники надо идти от техники к отношениям между людьми, а не наоборот.

Представление о практически неограниченных возможностях науки и техники, подчеркиваемое буржуазными социологами, способствует тому, что с ними буржуазный обыватель отождествляет не только все зло современного мира, но одновременно связывает и свои надежды на спасение. Вот почему прогнозы апокалипсиса дополняются усердным утопическим проектированием. Социальные утопии, планирующие с помощью современной техники раз и навсегда покончить с нищетой, неравенством и несправедливостью, обходят стороной необходимость радикальных социальных преобразований, компенсируя это усиленным проектированием использования науки и техники для контроля над индивидуальным поведением.

В числе работ, вышедших по этим вопросам за последние годы, выделяется работа американского психолога-бихевиориста Б. Ф. Скиннера «По ту сторону свободы и достоинства», в которой он пытается соз-

дать основы «технологии человеческого поведения», чтобы помочь человеческому индивиду избежать враждебного влияния современного мира. Свою задачу он формулирует следующим образом: «Нам нужна технология поведения. Мы решили бы наши проблемы достаточно быстро, если бы мы могли корректировать рост народонаселения с такой же точностью, с какой мы направляем направление движения космического корабля, или улучшить сельское хозяйство с такой же уверенностью, с какой мы достигаем ускорения частиц с высокой энергией, или двигаться к мирной жизни с такой же стабильностью, с какой физика шла по пути к достижению температуры абсолютного нуля»¹³.

Еще двадцать пять лет назад, по мнению Скиннера, человек не сталкивался с одной из главных нынешних проблем, проблемой самоопределения. Он понимал себя достаточно хорошо, так же хорошо, как и весь остальной мир в его отношении к человеку. Сегодня положение изменилось, и человеку остро нужны новые научные схемы для самоориентации и саморегуляции. Все дело в том, что, как считает Скиннер, наука о человеке не продвинулась ни на шаг по сравнению с античностью. Так, древнегреческие биология и физика представляют для нас только исторический интерес, зато диалоги Платона и сегодня учают в качестве нетленных истин, призванных объяснить поведение современного человека. Аристотель не понял бы ни строчки в современной физике или биологии, зато Сократу и его друзьям не представило бы никакого труда разобраться в лаутине дел и проблем современного человека и т. д. Вся беда, по Скиннеру, в том, что абстрактно-философская спекуляция о человеческом поведении бесперспективна, потенциально бесплодна, так как не дает ответа на главные проблемы человека и замыкается в самой себе. «Если греческие физика и биология,— пишет он,— несмотря на всю примитивность, привели к современной науке, греческие теории человеческого поведения не привели ни к чему. Если мы все еще изучаем их сегодня, то это не потому, что они обладают вечной истиной, а потому, что они не содержат в себе ростков чего-то лучшего»¹⁴.

Однако, сохранившись в течение столетий, философско-теоретические концепции человеческого поведения заняли монопольное положение и фактически закрыли доступ к человеку для подлинно научного анализа. Поэтому применение современной науки к человеческому поведению будет иметь не только познавательное, но и конкретно-практическое значение, так как поможет формировать поведение таким образом, чтобы радикально преобразовать судьбу человеческого индивида.

Скиннер оговаривается, что техника поведения — это не простая сумма антропологических данных, накопленных естествен-

¹² К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений, стр. 567.

¹³ B. F. Skinner. Beyond Freedom and Dignity. N. Y., 1971, p. 5.

¹⁴ Ibid., p. 6.



ными науками и опосредованных морально-этических ценностями. Это использование техники для выработки новой практической ориентации человека в отношении всех жизненно важных ценностей, которые раньше истолковывались абстрактно-теоретически в комплексе идей, которые Скиннер называет «донаучным взглядом на человека».

Важнейшим элементом этой новой ориентации Скиннер объявляет свою особую интерпретацию свободы. Он редуцирует концепцию свободы до проблемы борьбы за выживание, в основе которой лежит набор стереотипов поведения, обработанных для избежания негативных влияний и приобретения позитивных¹⁵. На этом уровне задача минимизации негативных и максимизации позитивных влияний может быть решена через разработку системы технического контроля, которая автоматизирует и закрепляет эти навыки, освобождая человека от необъятного груза необходимости принятия бесконечного ряда решений, имеющих своей целью индивидуальное выживание¹⁶.

Однако большинство неблагоприятных (равно как и благоприятных) влияний исходит от окружающего мира. Поэтому вторым аспектом системы контроля является регулирование окружения путем прогрессирующего исключения неблагоприятных влияний. При этом социальную среду Скиннер отождествляет с природной, считая, что в обоих случаях техника контроля идентична: покорение и последующее использование с помощью мощных научно-технических средств. «Мы должны обходиться с социальным окружением точно так же, как и с несоциальным», — пишет он, — хотя техника освободила людей от некоторых отрицательных признаков окружающей среды, она не освободила их от всякого окружения. Мы принимаем факт зависимости от окружающего нас мира, но мы просто изменяем природу зависимости¹⁷.

В конечном итоге вся проблема выработки техники поведения сводится к количественному накоплению в руках человека научно-технических средств, с помощью которых можно варьировать окружающую среду в максимально выгодном для людей направлении. Скиннер совершенно отвлекается от социальных детерминант такого возрастающего овладения человеком силами своего окружения, но признает, что эта «техническая атака» на внешний мир может вести к негативным последствиям. Поэтому он предлагает соответствующую «техническую реформацию» ряда «донаучных» понятий человека, таких, как достоинство, ценности, культура, перераспределение «сдерживающих функций» наказания, новые виды технического контроля и т. д. Все они сводятся к возрастающей манипуляции человеческим поведением не только в сфере производства, но и в сфере потребления, и обосновывают регулятивные функ-

ции элиты по отношению к массе как единственную форму сохранения «человеческого равновесия» с помощью использования внешней, отличной от человека силы. «Личность никогда не может стать самообеспечивающей»¹⁸, — заявляет Скиннер.

Реформистско-бихевиористская концепция избежания катастрофы через технологизацию индивидуального поведения, наиболее полно разработанная Б. Ф. Скиннером, получила довольно широкое распространение в шестидесятые годы в работах Дарлингтона, Дж. Кратча, Дж. Филера, А. Маслоу, Р. Ульриха и других. Надо отметить, что элемент сосредоточения власти в руках отдельных индивидов или групп индивидов обладает слишком явным подтекстом «власти сильного», чтобы его безоговорочно приняли все либерально-буржуазные теоретики. Вот почему эта концепция является предметом частых споров, в которых некоторые социологи иногда пытаются противопоставить иррационализму опьяненно-го технической мощью индивида «гуманизированную» технику, контролируемую «общим благом» всех членов общества. «Мы на распутье», — пишет по этому поводу Э. Фромм, — одна дорога ведет к полностью механизированному обществу с человеком как беспомощным винтиком машины, а то и вообще уничтоженным в термоядерной войне, другая — к возрождению гуманизма и надежды, к обществу, которое ставит технику на службу человеческого благосостояния¹⁹.

Возвращая сторонников однозначных и быстродействующих рецептов ликвидации грядущего кризиса к традиционной альтернативе «или—или», умеренные представители либерально-буржуазного гуманизма фактически признают, что выхода вообще нет, ибо их предложения социальной реформы и количественного накопления технических мощностей ничем не отличаются от аналогичных предложений авторов «техники поведения». Фромм, например, предлагает децентрализовать власть крупномасштабных многоплановых организаций, какими являются административно-управленческие комплексы буржуазного государства и монополий, «гуманизацию» социально-экономического планирования с целью достижения большего равенства доходов, рационализацию использования научно-технических достижений. Поставленные в таком абстрактно-реформистском плане, эти меры скользят по поверхности сложной реальности капиталистического способа производства, не проникая вглубь и не затрагивая его основ. Не случайно сами буржуазные теоретики не всегда верят в эффективность этих программ или возможность их реализации. «Главный вопрос в том», — пишет о них Э. Фромм, — можно ли их осуществить в рамках наличной структуры власти с помощью демократических методов и с учетом нынешнего общественного мнения и

¹⁵ См. Ibid., p. 20 ff.

¹⁶ Ibid., pp. 31—37.

¹⁷ Ibid., p. 42.

¹⁸ Ibid., p. 91.

¹⁹ E. Fromm. The Revolution of Hope. Toward a Humanized Technology. N. Y., 1968, p. VII.



способов мышления. Совершенно очевидно, что, если их осуществить нельзя, они являются не чем иным, как благонамеренными пожеланиями или идеалистическими мечтами»²⁰.

Но, ставя эти вопросы, буржуазные гуманисты, верные своей традиции, уходят от конкретного ответа, предпочитая ему абстрактно-теоретическую спекуляцию о «гуманизации», грядущем освобождении человечества через всеобщее согласие и заботу об общем благе, через «внутреннее перерождение человека» и т. д. Обобщая эти идеи и основывая на них свою неотрейдистскую концепцию освобождения, Г. Маркузе пишет: «Приход свободного общества будет характеризоваться тем, что увеличение благосостояния превратится в существование нового качества жизни... Такое изменение послужит инстинктивной основой свободы... Свобода станет, таким образом, окружающей средой для (человеческого) организма, который уже более не в состоянии адаптироваться к соперничеству для достижения благополучия в условиях господства, будучи неспособным дольше переносить агрессивность, жестокость и отвратительность установившегося образа жизни»²¹.

Попытки измерить общественный прогресс в терминах антропологических дефиниций, во всем их противоречивом спектре — от либерально-критического до лево-радикального вариантов — несут с собой явственно выраженную тревогу за судьбы капиталистического мира, задавленного возрастающим гнетом государственно-монопо-

листического капитала, который обращен против трудящихся слоев общества. Эту тенденцию прогрессирующего возрастания гнета отмечал в свое время В. И. Ленин, говоря, что в условиях империализма происходит «удушение монополистами тех, кто не подчиняется монополии, ее гнету ее произволу»²².

Задавленный потребительским эгоизмом обывательской психологией, жаждой приобретения временных, переходящих, иллюзорных благ, ненасытным аппетитом индивидуалиста-собственника, мелкий буржуа в своем безысходном пессимизме представляет кризис собственного мира как кризис всего человечества и, скорбя о судьбах человечества, оплакивает прежде всего свою собственную судьбу. Однако мелкая и средняя буржуазия даже тогда, когда она в словах печется об «общем благе», всегда отождествляет себя с классом, обладающим властью, с которым она связана теми же частнособственническими узами. Поэтому всякую оценку причин кризиса капитализма она вынуждена делать безотносительно к его социально-экономической реальности, а предложения по ликвидации кризиса она в этом случае не может выразить иначе как требованием частных реформ морально-этического свойства, дополняя бесчисленное множество теорий трансформации капитализма утопическими концепциями его гуманизации, успокаивая этим свое травмированное сознание и подменяя программу практического действия либеральными иллюзиями.

²⁰ Ibid., p. 147.

²¹ H. Marcuse. An Essay on Liberation. Boston, 1960, pp. 4—5.

²² В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 27, стр. 321.



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Elgentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

Antonovich 1973

Остепур [900]

10

1973

Ч- 159
а- 162
р- 165
166
172
180
183
184
185
186
189
190

ч и а
а

жизненный

рушин,
нтинов,
ктора),
в,

шенко.
103-95-74.
X 1973 г.
000 экз.

авда»