

УДК 177:17.03

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СПРАВЕДЛИВОСТИ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМ ТЕХНОГЕНЕЗА*

Часть II

Канд. филос. наук, доц. МУШИНСКИЙ Н. И.

Белорусский национальный технический университет

Психоанализ З. Фрейда внес важный вклад в рассмотрение понятия «справедливость», интерпретируя его в контексте антитезы рационализованного сознания («Я») и фундаментальных структур бессознательной деструктивности («Оно»), в очередной раз вырвавшейся на свободу и ставшей причиной техногенных про-

блем современности. В дальнейшем эта теория неоднократно подвергалась коррекции со стороны представителей этики неопрейдизма. Задачу десексуализации психоаналитической методологии стремился решить уже А. Адлер, вместо «Эдипова комплекса» использовавший понятие «комплекс неполноценности», непо-

средственно утверждавший, что «ключ к пониманию как индивидуальных, так и массовых

* Окончание. Начало см. «Вестник БНТУ» № 4 с. г.

ние на деструктивных разрывах между социальной и биологической зрелостью индивида, несущих в себе невротический потенциал самоизоляции и немотивированной агрессии как мнимое «средство восстановить справедливость». В подростковом возрасте физически уже сформировавшийся субъект вынужден занимать подчиненное положение в обществе, «и это... может побудить... попытаться отчаянными усилиями выровнять положение, во всем доказывая несправедливость такой недооценки» [1, с. 162], причем зачастую предпринятые действия носят неадекватный антиобщественный характер. Психологический кризис может проявляться в зрелом возрасте (в связи с недостижением завышенных задач социального успеха и престижа), среди пожилых людей, когда подводятся основные жизненные итоги, и т. п. Ему подвержены большие социальные группы со своими политическими лидерами: «Война, ненависть на национальной почве и классовая борьба, эти величайшие враги человечества, коренятся в желании различных сообществ избавиться от своего подавленного чувства неполноценности» [1, с. 162]. Особую опасность комплекс неполноценности приобретает в условиях научно-технического переворота современности, когда «контроль человека над природными силами превышает его способность найти им применение, и... это чревато огромной опасностью для нашей цивилизации. Последняя война открыла нам глаза на возможность научного истребления человечества» [1, с. 157]. Подобные психические тенденции нуждаются в сублимировании на основе активизации «чувства общности», осмысления и дальнейшей реализации общечеловеческих принципов справедливости как в отношениях между отдельными людьми, так и на межгосударственном уровне.

К. Г. Юнг попытался отойти от паттерналистской фрейдовской ориентации: «Фрейд... выбрал... название Эдипов комплекс. Но этот мотив далеко не единственный. Скажем, для женской психологии надо было бы выбрать

проблем следует искать в чувстве неполноценности» [1, с. 157]. Адлер акцентировал внима-

другое название – комплекс Электры, как я уже давно предлагал» [2, с. 111]. Адлер тоже соглашается, что приниженное положение женщины в технократическом обществе служит немаловажным источником комплекса неполноценности: «То, что я сказал о межнациональной и межгрупповой ненависти и розни, верно также и в отношении ожесточенной борьбы между полами... неистощимым источником которой является недооценка женщины» [1, с. 162]. К. Хорни выступает с критикой теории «комплекса кастрации», посредством которой Фрейд пытался объяснить женское стремление к тщеславию, завистливости, несправедливости и т. п. К. Хорни акцентирует их внеполовую социокультурную детерминированность: «Окидывая взором эти тенденции, ясно видишь, что они характерны как для невротиков-мужчин, так и для невротичных женщин. Склонности к диктаторской власти, к эгоцентрическому честолюбию, к тому, чтобы завидовать другим и бранить их, – это непроходящие элементы невротозов нынешнего времени» [3, с. 198]. Вводя термин «коллективного бессознательного», Юнг имеет целью наметить движение от общества к индивиду, а не от индивида – к обществу. Об этом же говорит А. Адлер, подчеркивая, «что давление комплекса неполноценности, свойственного коллективу, обязательно сказывается на каждом отдельном индивиде» [1,

с. 158]. Юнг делает вывод о том, что в ходе психоанализа, «когда воспроизводятся фантазии, уже не основывающиеся на личных воспоминаниях, речь идет о манифестациях более глубокого слоя бессознательного, где дремлют общечеловеческие, изначальные образы. Эти образы и мотивы я назвал архетипами... Это открытие означает... признание двух слоев в бессознательном. Дело в том, что мы должны различать личное бессознательное и не- или сверхличное бессознательное. Последнее мы обозначаем так же, как коллективное бессознательное» [4, с. 105]. Именно здесь, по Юнгу, скрыты объективные характеристики психиче-

ских процессов, позволяющие рассматривать не случайные девиантные формы в детских впечатлениях отдельной личности, а более универсальные аспекты, касающиеся всего человечества: «Я выбрал термин «коллективное», поскольку речь идет о бессознательном, имеющем не индивидуальную, а всеобщую природу... Другими словами, коллективное бессознательное идентично у всех людей... Содержаниями коллективного бессознательного являются так называемые архетипы» [2, с. 76]. Их постижение позволяет преодолеть влияние субъективизма, в чем часто обвиняли Фрейда, создает предпосылки осмысления общезначимых критериев справедливости в контексте техногенного социума современности.

К. Г. Юнг разрабатывает сложную градацию архетипов коллективного бессознательного, исторически связанного с мифами, сказками, легендами, обычаями, изначальными традициями, не прошедшими какой-либо последующей рационализации [5]. В дальнейшем его идеи развивает Э. Фромм, сводящий коллективное бессознательное к проявлениям двух основных архетипов: стремлению «Быть» («любовь к жизни», Эрос, «биофилия») и стремлению «Иметь» («любовь к смерти», Танатос, «некрофилия»). Фромм подчеркивает, что «эмпирические... психоаналитические данные свидетельствуют о том, что обладание и бытие – это два основных способа существования человека и преобладание одного из них определяет различия в индивидуальных характерах людей и типах социального характера» [6, с. 203]. Деструктивные тенденции модуса обладания, в свою очередь, актуализируются в проявлениях садизма (стремлении разрушать, властвовать, причинять кому-либо боль и неудобство своими распоряжениями) и мазохизма (в покорной готовности терпеть унижения, беспрекословно выполнять чьи-то приказы, снимая тем самым с себя ответственность за последствия самостоятельного выбора). Их диалектика выражена понятием справедливости: «Разумеется, в садистских стремлениях всегда обнаруживается... элемент разрушительности. Но то же справедливо и в отношении мазохизма: любой анализ мазохистского характера обнаруживает такую же враждебность» [7, с. 138].

Дело

в том, что в обоих случаях имеет место «бегство от свободы», добровольный отказ от самостоятельного осмысления проблемы справедливости, от готовности принять ответственность за последствия своих решений. Термины Эрос и Танатос Фромм заимствует у Фрейда, где они отражают две стороны Эдипова комплекса: перенесенную на внешний мир гипертрофированную «любовь» к матери и «ненависть» к отцу. Однако Фромм придает им социально-философское звучание, рассматривает их как основополагающие презумпции психологии широких масс народонаселения, заставляющие отдельного человека подстраиваться под свои требования.

Стремление «Быть» характерно для открытых обществ демократического типа, в рамках которых личностная творческая самореализация обладает высшими ценностными приоритетами, интерпретируется в качестве позитивной нормы человеческого бытия. Само общество неосознанно подталкивает индивида к самостоятельному осмыслению своего «места под солнцем», поискам «экологической ниши» в системе свободной рыночной экономики, полному раскрытию заложенных в нем природных задатков, видит в этом основу социокультурного процветания. К сожалению, в условиях техногенного существования, когда развитые страны вступили в непримиримую борьбу за сферы влияния, ведут мировые войны в рамках глобального противостояния, все чаще проявляются авторитарные тенденции, основанные на бессознательном стремлении «иметь» власть над окружающим миром, поработать свободную творческую личность, игнорировать ее тягу к истине и справедливости.

В условиях военно-политического противоборства получают преимущество те социальные системы, которые сумели поставить под контроль государства все стратегические ресурсы, в том числе человека. Его начинают рассматривать в чисто количественной плоскости как своеобразный придаток к пушкам и снарядам, которые производятся военно-промышленным комплексом. Любые проявления самостоятельности мышления трактуются в негативном плане, происходит героизация смерти и разру-

шения, общество навязывает индивиду некий социальный заказ (солдаты сражаются, ученые разрабатывают новые типы вооружений, деятели искусства укрепляют идеологию и т. п.), поощряя достигнутые успехи безличными знаками уважения (орденами, почетными грамотами и др.). Вместо самобытной творческой реализации индивид стремится коллекционировать эти мертвые символы, независимо от того, как они получены; все стороны его личности стандартизируются, начинает властвовать безжизненная форма. К сожалению, как указывает Э. Фромм, по мере углубления глобального техногенного противостояния стремление «Иметь» (модус обладания) все чаще проявляется не только в рамках откровенно авторитарных режимов (к примеру, в нацистской Германии), но и применительно к современным западным демократиям, где «экономическое поведение отделилось от этики и человеческих ценностей» [6, с. 197]; практика борьбы с международным терроризмом, неожиданно возникший мировой финансово-экономический кризис, а также неспособность на основе справедливого участия эффективно бороться с глобальным потеплением климата лишней раз это подтверждают. Происходит подавление творческой активности морального субъекта, всеобщая «машинизация» лишает его способности самостоятельно осмысливать критерии справедливости в конкретных условиях. Э. Фромм иллюстрирует сказанное примером из детской психологии на основе «комплекса Электры»: если мать за маской любви и заботы скрывает холодность и равнодушие, то «девочка ощущает этот разрыв, оскорбляющий ее чувство правды и справедливости, но она зависит от матери... Очень скоро она перестанет замечать неискренность... матери; она утратит способность мыслить критически... усвоит шаблон мышления» [7, с. 164]. Так и современный человек: испытывая в технократическом обществе всестороннее давление со стороны государственной пропаганды, массовой культуры, рекламных слоганов, «системы моды», он привыкает мыслить по шаблону, принимает предлагаемую ему деструктивную трактовку справедливости, начинает считать ее своей собственной.

Э. Фромм особенно критически оценивает претензии авторитарного социума на реализацию социальной справедливости средствами насилия, считает, что «ни одно социалистическое общество не осуществит цели... справедливости... пока его идеи не смогут вдохновить сердца людей» [8, с. 456]. Очевидно, что стремление все рационализировать, логически систематизировать и поставить под контроль государства вовсе не является эффективным средством преодоления техногенных проблем современности. «Тоталитарное решение, будь оно фашистского или сталинского типа... ведет к еще большему безумию и дегуманизации» [8, с. 368]. Хотя советская идеология неизменно артикулировала лозунги всеобщего гуманизма и справедливости, факты свидетельствуют об обратном. Э. Фромм обращается к историческим примерам, демонстрирующим трагическую разорванность возвышенных идеалов справедливости и реальных отношений в рамках технократического существования: «Маркс и ранние социалисты не сомневались в том, что наступило бы бесклассовое общество братства и справедливости... Наоборот, российская система показала, что централизованное планирование порождает еще более сильную степень регламентации и авторитарности» [8, с. 369]. Бессознательный интерес к смерти очевидно перекликается с культом умерших вождей, увековечиванием их бранных останков как предмета массового почитания. Существует также вторичное, более скрытое стремление «иметь» санкционированный коллективным бессознательным социальный статус, независимо от уровня личностного самовыражения и общественной полезности (модус обладания). Подобные психологические тенденции, связанные с неосознанными попытками возвыситься над другими людьми за счет принадлежности к государственной иерархии, имеют очень мало общего с подлинной реализацией принципов справедливости, основой которой способно стать только творческое стремление «Быть», жизнеутверждающий «модус бытия».

Жиль Делез обвиняет теорию Фрейда в редуционистском стремлении свести все проблемы техногенного социума к рудиментам детского сексуального опыта (по схеме: «Ста-

лин стал диктатором потому, что в детстве его жестоко наказывал отец» и т. п.), игнорированию общественного воздействия на личность. Между тем, человеческая цивилизация охвачена всеобщей машинерией, сам человек уже стал «желающей машиной», «телом без органов»: «Ограничивая жизнь ребенка Эдипом... мы осуждаем себя на неправильное понимание... всей игры первичного вытеснения, желающих машин и тела без органов» [9, с. 80]. Промышленная структура стремится к саморазвитию, поэтому через рекламу и «систему моды» она целенаправленно непрерывно воздействует на личность, вызывая у нее гипертрофированные желания, не связанные с удовлетворением первичных жизненных запросов. Современный человек не в силах сказать: «Хватит, приемлемый уровень жизни уже достигнут», ему нужны все новые, самые модные и «передовые» достижения потребительской индустрии. Он становится придатком производственных технологий, своего рода «желающей машиной». Потребление идет по нарастающей, природных ресурсов на всех не хватает, это становится причиной ужесточения конкуренции как между индивидами внутри социальной системы, так и между странами с развитой экономикой. При подобном механизированном существовании ни о какой справедливости не может быть и речи: бессмысленно наращивая темпы потребления, разбазаривая природные ресурсы ради сиюминутной выгоды промышленных корпораций, разрабатывая все более ужасающие средства уничтожения, которые якобы должны повысить шансы отдельных государств в борьбе с себе подобными, человечество неуклонно движется к гибели.

Развитие машин и механизмов требует известной рационализации, которая распространяется и на общественные структуры, делает их системными и упорядоченными (так называемые тенденции «логоцентризма»). Однако эта разумность только кажущаяся и поверхностная. За ней скрыты могучие иррациональные импульсы на грани безумия, ведущие человечество по его фатальному пути (их подробно исследуют в своих работах М. Фуко и другие постмодернистские авторы). Техногенная культура объективно содержит саморазрушитель-

ные черты шизофрении («Разрыв между мыслью и аффектом ведет к болезни, к... шизофрении, от которой начинает страдать новый человек технотронной эры» [10, с. 77]), поэтому подлинная «революция, на этот раз материалистическая, может осуществиться лишь... путем разоблачения того незаконного использования синтезов бессознательного, которое проявляется в эдиповом психоанализе, так что в итоге будет обнаружено трансцендентальное бессознательное, определенное имманентностью своих критериев, и соответствующая практика, определяемая как шизоанализ» [9, с. 121–122]. Разрабатывая методы шизоанализа, Ж. Делез и Ф. Гваттари соединяют понятие «бессознательного» с постмодернистскими требованиями «деконструкции логоцентризма», призванными дать простор инновационным трактовкам справедливости в рамках полифонического диалога, приоритета грамматики, нелинейной нарративности, хаоса дискурсивных практик.

Категорию «желания», принцип «удовольствия» активно использует Жак Лакан как эквивалент фрейдовского «бессознательного» («Оно»), расширяющий его структуру за пределы сексуальности (понятию «Я» – осознанного соответствует «Вещь» – *das Ding*, «Реальность» – *die Wirklichkeit*). Для морального субъекта существует «с одной стороны – бессознательное, с другой – сознание... Канву же его опыта составляет, если можно так выразиться, эрегированная система желания, *Wunsch*, или ожидания, *Erwartung*, удовольствия» [11, с. 43]. Здесь непосредственно проявляется проблема справедливости в ее деструктивно-технократических аспектах, поскольку «диалектика отношений между желанием и Законом такова, что желание вспыхивает в нас только в связи с Законом, посредством которого оно становится желанием смерти» [11, с. 111]. Умение выявить и целенаправленно сублимировать некрофильские тенденции приобретает, по Лакану, особую актуальность в рамках техногенного существования: «Появление фрейдовского понятия влечения к смерти приобретает для нас смысл потому, что желание наше вот-вот перейдет рубеж, за которым завеса с него спадет» [11, с. 306], человечество само себя уничтожит, станет ясно, что за всеми «жизнеутверждающими»

устремлениями к материальному благополучию на самом деле скрыто бессознательное влечение к несправедливости насилия над творческой личностью, к смерти и саморазрушению.

Справедливость предстает у Лакана как «Другой», «мотив Чужого», обладающий важной архетипической значимостью [12]. В авторитарном технократическом обществе происходит отчуждение Другого, индивид замыкается в самом себе, перестает воспринимать Другого как свое зеркальное отображение (стадия зеркала), не хочет выстраивать с ним справедливые отношения. Лакан подчеркивает: «Сегодня я говорил... о Другом – Другом в качестве Вещи, Ding» [11, с. 75]. Здесь возникает парадокс самоидентификации субъекта: каждый человек неповторим и уникален, Другой является носителем неидентичности; однако только через него моральная личность может взглянуть на себя со стороны, осознать собственную самость на «стадии зеркала», выработать универсальный критерий справедливости: «Это другой с маленькой буквы, нам подобный, тот, с кем имеем мы дело в наполовину укорененных в природной стихии отношениях стадии зеркала» [11, с. 298]. Особую роль при этом играет языковое общение. Язык как знаковая система имплицитно отражает сущность «бытия человека в мире». Именно в языковом выражении артикулируется категория справедливости: «Ибо этика (l'ethique) соотнесена с дискурсом (discours)» [13, с. 72]. Выступая как «желающая машина», «тело без органов», индивид неизбежно попадает во власть «некрофилических» тенденций бессознательного. К. Г. Юнг подчеркивает: «Неумолимость и бессмысленность смерти может так ожесточить нас, что мы поверим в то, что не существует в мире... справедливости» [2, с. 128]. Субъект замыкается в себе, теряет связь с реальностью, «существование... Закона, берущего... свое начало в Другом, представляется нам чем-то чуждым» [11, с. 249]. В подобной ситуации помочь ему в адекватном осмыслении понятия справедливости призван психоаналитический метод; Ж. Лакан констатирует: «Замечания Фрейда, как видим, весьма справедливы» [11, с. 240]. Особенно важна артикулируемость критериев справедливости средствами языка. Осу-

ществляя комментарий к трагедии Софокла «Антигона», Лакан подмечает, что в классической технике психоанализа пациенту предлагают именно нечто сказать, когда он молчит (не высказаться или рассказывать): «Дике играет здесь очень важную роль, как то измерение, в котором она существует как высказывание» [11, с. 354]. Именно через язык формулируется христианская заповедь «люби ближнего твоего как самого себя – та самая, что должна была бы, по справедливости, стать последним – и сколь своевременным – словом Недовольства культурой» [11, с. 126]. Ж. Лакан непосредственно связывает категорию Другого с проблемой языка; он анализирует «слово, жонглируя буквами которого... получим что-то вроде другого слова – «единость», которым и обознача-

я идентификацию Другого с Единым (l'identification de l'Autre a l'Un)» [13, с. 43]. Только научившись понимать представителей других социокультурных общностей, говорить с ними «на одном языке», человечество сможет актуализировать универсальные критерии справедливости, общими усилиями преодолевать техногенные проблемы современности.

Э. Фромм провозглашает «революцию надежды», которую он противопоставляет социальным революциям, ставшим предпосылкой авторитарных режимов современности. Они поставили мир на грань самоуничтожения в борьбе за эфемерные идеалы псевдосправедливости, основанные на перераспределении частной собственности; «новое отношение к жизни можно выразить конкретнее в следующих принципах: развитие человека требует от него способности вырваться за пределы ограниченной замкнутости собственного эго, алчности, своекорыстия... открыться миру... испытывать с ним тождественность и целостность; ...скорее быть, чем иметь» [10, с. 239]. В этом Фромма поддерживает Ж. Лакан; для него идеалом становится «святой», весьма далекий от неуправляемой технократической борьбы за природные ресурсы, за обобществление («огосударствление») материальных благ: «Ибо на справедливость распределения (justice distributive) ему тоже наплевать – именно с этого безразличия все для него часто и начинает-

ся... Чем больше святых, тем больше люди смеются – вот мой принцип. Больше того, это и есть выход из дискурса капиталиста» [13, с. 30]. Ж. Лакан делает вывод, что современный человек не должен увлекаться социальными утопиями, призывающими к справедливости, однако на самом деле служащими выражением бессознательных стремлений к смерти и разрушению на основе бесконтрольного развития науки и техники. Ему следует сублимировать деструктивные тенденции бессознательного, используя творческое самостоятельное осмысление принципов справедливости: «Понятие творения... не только для... мотива сублимации, но и для этики в самом широком смысле... оказывается центральным» [11, с. 157]. Э. Фромм интерпретирует современную ситуацию в медицинских терминах здоровья и болезни. Технократическое существование несет в себе явные черты невроза и шизофрении, психического заболевания. Целью должно стать «здоровое общество»; придут новые люди, которые, «воплощая в себе дух братской любви, истины и справедливости, являются самыми радикальными критиками современного общества» [8, с. 466]. Возникнет новая более справедливая модель отношений внутри социальной системы и между государствами. «Мы должны взять на себя ответственность за жизнь всех людей и развивать в международном масштабе... новое более справедливое распределение экономических ресурсов» [8, с. 480]. Человек преодолеет власть бессознательного, перестанет быть придатком машины, ограничит и разумно систематизирует производство и потребление материальных благ на основе разумно понятых общезначимых критериев справедливости.

ВЫВОД

Представители этики неопрейдизма продолжают конкретизировать понятие справедливости, смягчая наиболее дискуссионные аспекты психоаналитической теории З. Фрейда. Они

более углубленно исследуют специфику бессознательного, связывают его архетипы с коллективными формами, женской психологией (комплекс Электры), чувством неполноценности субъекта, ставшего «желающей машиной», «телом без органов». Стремясь преодолеть шизофреническую раздвоенность личности, в очередной раз поставив деструктивный фактор бессознательного под контроль разума, выработать на этой основе общечеловеческие критерии справедливости, неопрейдизм вносит важный вклад в преодоление техногенных проблем современности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Адлер, А. Спасение человечества с помощью психологии / А. Адлер // Зарубежный психоанализ. – СПб.: Питер, 2001. – 512 с.
2. Юнг, К. Г. Матрица безумия / К. Г. Юнг, М. Фуко. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2007. – 384 с.
3. Хорни, К. Психология женщины / К. Хорни // Психоанализ и культура: избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. – М.: Юрист, 1995. – 623 с.
4. Юнг, К. Г. Психология бессознательного: собр. соч. / К. Г. Юнг. – М.: Канон, 1994. – 320 с.
5. Hillman, James. Archetypal psychology / James Hillman. – Putnam, Conn.: Spring Publications, 2004. – 198 p.
6. Фромм, Э. Психоанализ и религия; Искусство любить; Иметь или Быть? / Э. Фромм. – Киев: Ника-Центр, 1998. – 400 с.
7. Фромм, Э. Бегство от свободы / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1989. – 272 с.
8. Фромм, Э. Здоровое общество / Э. Фромм. – М.: АСТ: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 539 с.
9. Делез, Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
10. Фромм, Э. Революция надежды / Э. Фромм. – М.: АСТ: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. – 283 с.
11. Лакан, Ж. Этика психоанализа (Семинары: Кн. VII (1959–60)) / Ж. Лакан. – М.: Гнозис, 2006. – 416 с.
12. Monk, P. The alien as archetype in the science fiction short story / P. Monk. – Lanham, Md.; Oxford: Scape crow Press, 2006. – 387 p.
13. Лакан, Ж. Телевидение / Ж. Лакан. – М.: ИТДК «Гнозис», изд-во «Логос», 2000. – 160 с.

Поступила 14.04.2008