

## МИРОВОЗЗРЕНИЕ ЭРИХА ФРОММА КАК ДЕТЕРМИНАНТА ЕГО ФИЛОСОФИИ

Проблема возможностей человеческого познания и адекватности наших знаний действительности всегда стояла перед наукой. В естественных науках опровержение кантовскому агностицизму можно было найти в опыте, сославшись на практику как критерий истины. Если же результаты эмпирического исследования никак не укладывались в существующие теории или даже противоречили им, в науке происходила смена парадигмы, проблема диалектически «снималась» и естественнонаучный путь к истине продолжался на новых основаниях.

Иначе складывалась ситуация в гуманитарных науках. На программы, методы и результаты исследований в гуманитарных науках решающее влияние оказывает мировоззрение самого исследователя как «целостная, имеющая силу внутреннего убеждения, совокупность представлений человека об окружающей его действительности и своем месте в ней» [Лезгина, Иванов, наст. издание, с. 131]. Это влияние настолько велико, что ставится под сомнение сама возможность истинных суждений в гуманитарных науках, а значит и возможность понимания самого человека. Не даром проблема отношений означаемого и означающего была очень важной в философии постмодерна.

В проблеме влияния мировоззрения исследователя-гуманитария на результаты исследования можно выделить два уровня. Первый, поверхностный уровень, есть признание самого факта такого влияния как закономерного и неизбежного явления в гуманитарных науках. Это особенно приходится подчеркивать потому, что в массовом сознании все еще бытует представление об объективности знаний, коль скоро они почерпнуты из эмпирических наблюдений за действительностью. В таком, по сути позитивистском сознании познающий субъект (ученый) искусственно вырывается из познаваемого объекта (действительности), ставится как бы «над» действительностью. В то время, как на самом деле он – часть этой действительности. Так, сегодня многие, видя вокруг огромное количество

цифровых технологий и отмечая несомненное влияние их на жизнь человека, называют наше время «информационным обществом», наивно думая, что сами они вне этого влияния.

Но очевидное, видимое, то, что лежит на поверхности, нельзя принимать за сущность. Пагубность такой позиции заключается в том, что признание информации в качестве сущностного, определяющего атрибута сегодняшней эпохи становится компонентом мировоззрения такого исследователя; в результате все его дальнейшие исследования в области гуманитаристики будут так или иначе направлены не на поиски сущности, всегда скрытой, а на подтверждение его собственной мировоззренческой установки. Так, сегодня мы имеем во всех гуманитарных науках море публикаций, описывающих со всех сторон это самое «информационное общество», и очень мало научных исследований, направленных на поиски действительной сущности сегодняшнего общества, скрытой за «информационным» туманом. Этот первый уровень проблемы влияния мировоззрения на результаты исследования когда-то в философии был обозначен понятием партийности. Партийность в философии означает вовсе не верность «партии и правительству» или «чистоту школы»; подобная политическая вульгаризация имела место в позднесоветское время. Партийность в гуманитарных науках есть признание того факта, что в тексте всегда присутствует мировоззренческая позиция автора, не зависимо от того, понимает ли это сам автор. Беспартийность в гуманитаристике есть эклектика, то есть отсутствие всякой позиции у автора.

Второй уровень проблемы влияния мировоззрения на само исследование мы бы назвали рефлексивным. Дело в том, что в силу установочного, то есть бессознательного характера мировоззрения факт его влияния на ход научного исследования часто не замечается самим ученым. Исследователь-гуманитарий находится как бы внутри собственной мировоззренческой матрицы и не замечает собственной методологической ограниченности и односторонности, не отслеживает влияния собственного мировоззрения на результат исследования. Следует

признать, что такая «мировоззренческая слепота», «мировоззренческая наивность» имеет место не всегда. Она отсутствует в методологически зрелых исследованиях ученых, решивших для себя основной вопрос философии в его гносеологической составляющей. Это мы и называем необходимой научной рефлексией. Такие ученые прекрасно понимают свои концептуальные основания и мировоззренческую школу, к которой себя относят.

Нам показалось интересным рассмотреть проблему влияния мировоззрения автора на само исследование на примере работы ведущего философа Франкфуртской школы Эрика Фромма «Бегство от свободы» (1941). Такой анализ представляется нам актуальным не только с методологической точки зрения, но и в контексте современных проблем социальной философии. Дело в том, что проблема свободы и философская категория свободы сегодня во многом оказывается идеологическим и ментальным аттрактором. По этой причине объектом внимания ученых становятся работы философов XX века о свободе. Указанная же работа, не смотря на наш критический подход к ней, полна удивительно современных мыслей и настоящих философских прозрений.

Но что еще более ценно для нас в указанном авторе, так это то, что он прекрасно понимает проблему влияния мировоззрения в его собственном исследовании. Это автор очень методологически зрелый. Так, ближе к концу

101

своей работы автор рассуждает о рационализации как бессознательной защите и переносит этот механизм в сферу научного исследования: «Рационализация – это не инструмент для проникновения в суть явлений, а попытка задним числом увязать свои собственные желания с уже существующими явлениями [там же, с.74].

Наши задачи: 1) выявить мировоззренческую установку философа; 2) показать ее влияние на результаты («рационализация»); 3) показать в чем ее содержательная результативность; 4) показать, в чем ее ограниченность и не состоятельность.

## ТЕМА ОДИНОЧЕСТВА

Мотив обостренного интереса Фромма к проблеме свободы понятен: необходимо было понять природу нацизма, крайне бесчеловечной политической системы, зародившейся не в дикой, отсталой Африке, а в цивилизованной, экономически развитой Европе, поднявшей знамя свободы и объявившей свободу основополагающей ценностью. И философ в 1941 году ставит перед собой задачу психологическую и нравственную: понять почему человеческий индивид в массовом порядке добровольно становится рабом и по собственной инициативе поддерживает эту систему рабства?

Вот что пишет в плане постановки проблемы Фромм: «Здесь мы имеем дело с политической системой, которая, по существу, опирается отнюдь не на рациональные силы человеческого личного интереса. Она пробуждает в человеке такие дьявольские силы, в существование которых мы вообще не верили либо считали их давным-давно исчезнувшими» [Фромм, URL, стр.3]. То есть Фромм начинает с парадокса: европейский рационалистический идеал свободы как максимальной независимости человеческого индивида от природы и от социума, каким-то образом трансформируется в свою противоположность, приобретая иррационалистическую зависимость от той же природы (инстинкты) и социума (толпа с ее эмоцией агрессии). Пытаясь разобраться в исторической патологии победы аффективного, иррационального типа социального действия над рациональным, Фромм как будто выбрасывает за борт все исследования Макса Вебера, касающиеся «рационального человека» как человека будущего.

Проследим, как мировоззренческая установка Фромма с самого начала его исследования детерминирует весь ход его исследования.

Вопрос: «Является ли учение о человеке Э. Фромма учением о человеке вообще, или же это только картина западноевропейского человека?» – риторический. «Социальный характер», который он исследует, то есть «общие особенности личности, которые характеризуют большинство членов данной группы» [Фромм, URL, с.104], есть функция индустриального общества западноевропейского типа, пришедшего на смену традиционному средневековому. Именно с этого

революционного общественного переворота он начинает отсчет той социально динамике, которая и привела Европу к характерным для нее, с точки зрения Фромма, проблемам, связанным со свободой. Человек, пишет автор, «перерастает свое первоначальное единство с

102

природой и с остальными людьми, человек становится "индивидом" – и чем дальше заходит этот процесс, тем категоричнее альтернатива, встающая перед человеком» [Фромм, URL, с.11], то есть перед индивидом.

Фромм – философ индивидуальности, то есть – проекта Просвещения, пропитанного идеей индивидуальности. И потому человек для него – это индивид. Не социальная группа, не нация, не этнос, не цивилизация, а именно индивид. И личность у него сводится именно к индивидуальности, к индивиду. Для Фромма «Любая группа состоит из индивидов, и только из индивидов» [там же, с.54]. Группа как целое и общество как система для него не существует. Аргументация проста: «Если анализ социально-психологических явлений не опирается на детальное изучение индивидуального поведения, то он утрачивает эмпирический характер, а значит, и обоснованность» [там же, с.54]. Аргумент от механицизма.

Между тем, в немецкой классической философии с ее диалектикой мы встречаем более содержательную трактовку человека. Немецкая классическая философия вообще поставила ребром вопрос о субъекте – кто он, субъект социального действия? У Фихте субъект - нация; у Шеллинга – творец-гений, который не просто рядовой индивид, а индивид, в котором реализуется тождество объекта и субъекта; у Гегеля человек вовсе не субъект, а средство «в руках» сверх-субъекта – Мирового Духа. Фейербах возвращается к физической личности, но сущность ее – вне ее самой, в предмете ее деятельности, то есть в другой личности. Наконец в марксизме личность есть индивидуальная форма социального и даже уникальность ее – функция социальности. Так что субъект в итоге – социум, общество.

Дальнейшие рассуждения Фромма оказываются детерминированы этой его индивидуалистической, а по сути механистически-позитивистской установкой. Прежде всего – о свободе, ее отрицательном и положительном аспектах.

Отрицательная свобода есть независимость индивида от других людей, то есть, в конечном счете, – от общества. Потому антиподом отрицательной свободы является подчинение, зависимость. Поэтому «История человечества – это история растущей индивидуализации и вместе с тем история растущей свободы» [там же, с.90].

Фромм лаконично и хорошо излагает теорию культуры Фрейда. Лучшее изложение психоаналитической теории культуры трудно найти. Фромм пытается уйти от Фрейда и психоанализа. Для этого он отказывается от внутренней детерминации поведения человека его бессознательным и постулирует также и внешнюю детерминацию – социальную. Однако человек у Фромма – это по-прежнему индивид. Критикуя современное ему западное капиталистическое общество за его стремление к атомизации человека, Фромм сам остается в плену у этой же механистической трактовки человека, характерной для западной идеологии начиная с эпохи Реформации. Поэтому закономерно в этой его концепции человека выдвигание проблемы одиночества в качестве фундаментальной. А чуть ли не основной в ряду других потребностей человека становится «потребность избежать одиночества» [Фромм, URL, с.9]. Получается порочный круг: человек изначально понимается

103

как отдельный индивид; индивид объявляется атомом, оторванным от других атомов; эта оторванность от других проблематизируется, как проблема одиночества; проблема одиночества объявляется общечеловеческой проблемой и сущностью человека. При этом Фромм признает, что «Связанность с миром может носить возвышенный или тривиальный характер, но, даже если она основана на самых низменных началах, все равно она гораздо предпочтительнее одиночества» [Фромм, URL, с.10]. И вся социальность индивида – это страх одиночества и бегство от одиночества. То есть сначала индивида оторвал от общества и от других индивидов, потом нагрузил на него страх одиночества, а затем заставил его вновь объединиться с другими из этого страха одиночества.

Вот его аргументация. Фромм декларирует в первой главе: «Способность мыслить позволяет человеку – и заставляет его – осознать себя как индивидуальное существо, отдельное от природы и от остальных людей» [Фромм, URL, с.10]. Такое самосознание, считает Фромм, есть общечеловеческое самосознание. Подразумевается без доказательства, что все человечество пойдет по пути, проложенном западным индустриальным обществом. И продолжает: «Как будет показано в следующей главе, степень этого осознания может быть различной, но оно существует всегда» [Фромм, URL, с.10]. Ниже он пытается доказать индивидуальный атомизм как объективный закон общества. Здесь же он пишет: «И в результате возникает сугубо человеческая проблема: сознавая свою отдельность,... человек не может не чувствовать, как он незначителен, как мало значит в сравнении с окружающим миром, со всем тем, что не входит в его "я". Если он не принадлежит к какой-то общности, если его жизнь не приобретает какого-то смысла и направленности, то он чувствует себя пылинкой, ощущение собственной ничтожности его подавляет. Человек должен иметь возможность отнести себя к какой-то системе, которая бы направляла его жизнь и придавала ей смысл; в противном случае его переполняют сомнения, которые в конечном счете парализуют его способности действовать, а значит, и жить» [Фромм, URL, с.8]. И вот, резюмируя первую главу, Фромм уже как доказанное постулирует «необходимость избегать морального одиночества» как врожденный закон. Но за всем этим стоит действительная проблема – проблема западного индустриального социума, идеология которого нацелена на атомизацию человека. Вывод автора до удивления прост: если индивид – единственно признаваемый субъект социального действия, то пусть он, индивид, сам и решает эту проблему одиночества. Для этого «Он должен суметь воссоединиться с миром в спонтанности любви и творческого труда или найти себе какую-то опору с помощью таких связей с этим миром, которые уничтожают его свободу и индивидуальность» [Фромм, URL, с.11].

И вот во второй главе, названной показательно «Обособление человека и двойственность свободы», Фромм сразу так и начинает: «понятие свободы меняется в зависимости от степени осознания человеком [читай: индивидом-

атомом] себя самого как независимого и отдельного существа» [Фромм, URL, с.12].

То есть речь идет не о независимости человеческого рода от природы, что

104

было бы логично, коль скоро мы рассуждаем о сущности человека, а о независимости индивида-атома от всего остального, что этот атом окружает – от других индивидов, от общества и т.д. «Процесс индивидуализации ускоряется воспитанием», – пишет Фромм. На что можно возразить: смотря каким воспитанием. Европейское воспитание действительно, видимо, ускоряет процесс индивидуализации, в то время как советское воспитание его не ускоряло, а, напротив, тормозило. Иногда, признаем, с ущербом для самой личности. Но, во-первых, далеко не всегда и не везде. А во-вторых, советская педагогика индивидуальную уникальность рассматривала через категорию личности, диалектически «снимавшую» проблему атомизации индивида. Это отлично показано всей советской школой психологии и педагогики, а в философии это было прекрасно показано Э. Ильенковым [Ильенков, 1991]

Фромм, тем не менее, дает блестящий социально-философский и психологический анализ западного общества, весьма актуальный и сегодня. Парадоксально, но, оставаясь в парадигме индивидуализма, он раскрывает истоки этого губительного индивидуализма. Эти истоки – протестантская этика и философия протестантизма, выстроенная именно на индивиде и индивидуальности. Философ пишет: «протестантство и кальвинизм, давая выражение новому чувству свободы, в то же время представляли собой бегство от бремени этой свободы» [Фромм, URL, с.21]; «уверенность достигается отказом от своей изолированной личности, превращением себя в орудие могущественной внешней силы» [там же, с.30].

Приведем более пространные и яркие цитаты: «Представление Лютера о человеке отражает именно эту дилемму. Человек свободен от всех уз, которыми связывала его духовная власть, но именно эта свобода делает его одиноким и растерянным, подавляет его чувством собственной ничтожности и бессилия. Свободный, изолированный индивид сломлен ощущением своей убогости, и



теология Лютера выражает это чувство бессилия и сомнения. Облик человека, изображенный им в религиозных терминах, отражает положение индивида, возникшее в результате происходящих социально-экономических перемен. Представитель среднего класса был так же беспомощен перед лицом новых экономических сил, как обрисованный Лютером человек перед лицом бога» [там же, с.31].

«Лютер лишал человека уверенности в себе, отнимал у него чувство собственного достоинства, а без этого невозможно никакое сопротивление светским властям, угнетающим человека. В ходе исторического развития проповедь Лютера привела к еще более серьезным последствиям. Потеряв чувство гордости и достоинства, индивид был психологически подготовлен и к тому, чтобы утратить и столь характерную для средневекового мышления уверенность, что смыслом и целью жизни является сам человек, его духовные устремления, спасение его души. Тем самым он был подготовлен к другой роли – стать средством для внешних целей: экономической производительности и накопления капитала» [там же, с.33].

«Никакими усилиями человек не может изменить свою судьбу, но сам факт его усилий является знаком его принадлежности к спасенным» [там же, с.35];

105

«...индивид должен быть деятелен, чтобы побороть свое чувство сомнения и бессилия. Усилия и активность такого рода происходят не из внутренней силы и уверенности в себе; это отчаянная попытка избавиться от тревоги» [там же, с.35]. «Протестантство явилось ответом на духовные запросы испуганного, оторванного от своих корней, изолированного индивида, которому необходимо было сориентироваться в новом мире и найти в нем свое место» [там же, с.39].

Анализируя историю Европы после Реформации, Фромм пишет: «дальнейшее развитие капитализма воздействовало на личность в том же направлении, какое было задано во время Реформации» [там же, с.41]; «структура современного общества воздействует на человека одновременно в двух направлениях: он все более независим, уверен в себе, критичен, но и все более одинок, изолирован и

запуган» [там же, с.41]; «...капитализм сделал индивида еще более одиноким, изолированным, подверженным чувству ничтожности и бессилия» [там же, с.43]. При капитализме «индивид совершенно одинок, в обоих случаях он сталкивается с подавляющей силой, будь то господь, конкуренты или безликие экономические силы» [там же, с.43].

Каковы же, по мысли Фромма, «механизмы избавления, "бегства", возникающие из неуверенности изолированного индивида» [там же, с.55]? И каково пристанище этой одинокой души европейца? Пристанище – рабство в его новой, современной форме. «Если человек может превратиться лишь в средство для возвышения славы господней, а господь не отмечен ни любовью, ни справедливостью, то такой человек достаточно подготовлен и к роли раба экономической машины, а со временем и какого-нибудь "фюрера"» [там же, с.44]. «Главные пути, по которым происходит бегство от свободы, – это подчинение вождю, как в фашистских странах, и вынужденная конформизация, преобладающая в нашей демократии» [там же, с.52].

## ТЕМА ВЛАСТИ

Отношение свободы и власти – особая тема у Фромма. Для него это антиподы. И это – вторая сторона его механицизма, вытекающая из социально-политической идеологии Гоббса и Локка, согласно которой государство и гражданское общество антиподы по определению. При этом свобода обязательно связана в этой социально-философской концепции с гражданским обществом, которое суть совокупность свободных индивидов, а власть государства всегда связана с ограничением индивидуальной свободы, то есть с не-свободой. Гегелевская концепция, в соответствии с которой государство есть высшая ступень развития гражданского общества, его более развитая форма, при этом франкфуртским философом игнорируется. Гегель вообще был объявлен в Европе тоталитарным философом, а его диалектика – философской индальгенцией тоталитаризму. Тот простейший факт, что «свободный индивид» есть выдумка Гоббса и Локка и на деле исторически в Европе и Америке был не чем иным, как собственником и налогоплательщиком и, стало быть, не мог предшествовать гражданскому

обществу, а появился одновременно с ним и буржуазным государством, этот факт просто не берется в

106

расчет. А ведь на этой чисто схоластической посылке построена целая политическая теория, называемая либерализмом.

Диагноз европейской политической культуре у Фромма выглядит просто убийственно: «Для огромной части низов среднего класса в Германии и в других европейских странах садистско-мазохистский характер является типичным» [там же, с.63]. Этот диагноз философ разъясняет: «Поднимавшийся средний класс одерживал одну политическую победу за другой, и внешняя власть теряла свой престиж, но ее место занимала личная совесть. Эта замена многим казалась победой свободы. Подчиняться приказам со стороны (во всяком случае, в духовной сфере) казалось недостойным свободного человека. Но подавление своих естественных склонностей, установление господства над одной частью личности – над собственной натурой – другою частью личности – разумом, волей и совестью – это представлялось самой сущностью свободы» [там же, с.64]. А потому для западного человека характерны «любовь к сильному и ненависть к слабому, ограниченность, враждебность, скупость – в чувствах, как и в деньгах, – и особенно аскетизм» [там же, с. 80].

Но тут перед одиноким индивидом встает еще одна проблема – проблема понимания самого себя. Дело в том, пишет Фромм, что «современный человек живет в состоянии иллюзии, будто он знает, чего хочет» [там же, с.95]. Ведь «Весьма трудно определить, насколько наши желания – так же как и мысли и чувства – не являются нашими собственными, а навязаны нам со стороны; и эта специфическая трудность тесно связана с проблемой власти и свободы» [там же, с.95]. Разумеется, если ты – «атом», порвавший «первичные» связи с внешним миром, то тебе очень трудно решить, что же в тебе «своего», а что «навязано» внешним миром. Пожалуй, только психоаналитик и отличит одно от другого. «Мы превратились в роботов, но живем под влиянием иллюзии, будто мы самостоятельные индивиды» – пишет философ [там же, с.95]. «Индивид живет в

мире, с которым потерял все подлинные связи, в котором все и вся инструментализованы; и сам он стал частью машины, созданной его собственными руками» [там же, с.95].

«Что же означает свобода для современного человека? Он стал свободен от внешних оков, мешающих поступать в соответствии с собственными мыслями и желаниями. Он мог бы свободно действовать по своей воле, если бы знал, чего он хочет, что думает и чувствует. Но он этого не знает; он приспосабливается к анонимной власти и усваивает такое "я", которое не составляет его сущности. И чем больше он это делает, тем беспомощнее себя чувствует, тем больше ему приходится приспосабливаться. Вопреки видимости оптимизма и инициативы современный человек подавлен глубоким чувством бессилия, поэтому он пассивно, как парализованный, встречает надвигающиеся катастрофы» [там же, с.96].

В рамках темы свободы Фромм рассматривает проблему нравственности: нравственность – условие свободы или несвободы? То есть истинно свободный индивид – это индивид нравственный или безнравственный? Фромм не мог пройти мимо этой проблемы, поскольку просто игнорировать такую форму общественного сознания, как мораль, существующую объективно и не

107

зависимо от «свободного» индивида. Тогда что такое эта самая мораль? «Любовь, долг, совесть, патриотизм – их использовали и используют для маскировки разрушения себя самого и других людей [там же, с.69]. Вот вам и дополнение к диагнозу: мораль есть форма манипуляции массовым сознанием и, следовательно, нравственность делает человека не свободным. Истинно свободный человек – это скептик и циник, то есть человек безнравственный.

#### РЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ

Фромм, видит выход в социализации, которая бывает двух видов: отрицательная и положительная. Отрицательная – это подчинение индивида группе. Положительная же – это «путь спонтанных связей с людьми и природой, то есть таких связей, которые соединяют человека с миром, не уничтожая его индивидуальности» [Фромм, URL, с.14]. Необходимо, пишет он, «добиться

свободы нового типа: такой свободы, которая позволит нам реализовать свою личность, поверить в себя и в жизнь вообще» [там же, с.42]. Эта «позитивная свобода состоит в спонтанной активности всей целостной личности человека» [там же, с.97]. Спонтанная активность, пишет философ, – это «единственный способ, которым человек может преодолеть страх одиночества, не отказываясь от полноты своего "я", ибо спонтанная реализация его сущности снова объединяет его с миром – с людьми, природой и самим собой» [там же].

А почему, собственно, индивидуальность связывается со спонтанностью, то есть с иррациональностью, необдуманностью, неосознанностью? А потому, что «Такие связи, наивысшими проявлениями которых являются любовь и творческий труд, коренятся в полноте и силе целостной личности и поэтому не ограничивают развитие личности, а способствуют этому развитию до максимально возможных пределов» [Фромм, URL, с.14]. Под развитием Фромм понимает все большую индивидуализацию и рост индивидуальной уникальности личности. Освоение личностью достижений культуры (всеобщего) для него не является развитием личности. Ибо «Индивидуальная основа личности также не может быть тождественна ни одной другой, как не могут быть физически тождественны два разных организма. Подлинное развитие личности всегда состоит в развитии именно данной индивидуальной основы; это органический рост, развитие того зародыша, который характерен именно для данного человека, и только для него. Протivoестественное развитие человека-робота втискивает индивидуальную основу в форму псевдоличности, которая, как мы видели, по сути, состоит из внешних шаблонов мышления и чувствования. Органическое развитие возможно лишь при условии наивысшего уважения к особенностям личности – как чужой, так и своей собственной. Уважение к уникальности, культивирование уникальности каждого человека – это ценнейшее достижение человеческой культуры. И именно этому достижению сегодня грозит опасность» [там же, с.99].

## ИНДИВИДУАЛИЗМ КАК ДЕТЕРМИНАНТА...ИНДИВИДУАЛИЗМА

Самое удивительное, однако, то, что философ в конечном итоге вовсе не считает свою философию абсолютно свободным и ничем не детерминированным творчеством, то есть «спонтанным» действием. Напротив, он прямо пишет: «так называемое рациональное поведение в значительной степени определяется структурой личности индивида» [там же, с.102]. Вот подтверждение: «Если характер индивида более или менее совпадает с социальным характером, то доминантные стремления индивида побуждают его делать именно то, что необходимо и желательно в специфических социальных условиях его культуры» [там же, с.106]. Отсюда следует, что доминантное стремление Фрома видеть в человеке только индивида – это результат специфических условий его культуры, именно – западной культуры. Российская культура, ее специфические условия детерминируют другое видение человека, не индивидуалистическое.

И вся философская позиция Фромма, по его собственному утверждению, является рационализацией, то есть наукообразной формой подтверждения эмоциональной (мировоззренческой) установки. «Логичность некоего высказывания сама по себе не решает, рационализация это или нет; необходимо принять во внимание внутреннюю мотивировку этого высказывания. Решающим моментом здесь является не то, что человек думает, а то, как его мысль возникла. Если мысль возникает в результате собственного активного мышления, она всегда нова и оригинальна. Оригинальна не обязательно в том смысле, что никому не приходила в голову раньше, но в том смысле, что человек использовал собственное мышление, чтобы открыть нечто новое для себя в окружающем мире или в себе самом. Рационализации в принципе не могут, иметь такого характера открытий; они лишь подкрепляют эмоциональное предубеждение, уже существующее в человеке. Рационализация – это не инструмент для проникновения в суть явлений, а попытка задним числом увязать свои собственные желания с уже существующими явлениями [там же, с.74, курсив наш].

Вся концепция свободы Фромма – это его собственная рационализация! Собственное желание видеть людей одиночками он связал с явлением атомизма в

западном обществе и – оп! – теория готова: одиночество ведет к авторитаризму, к отказу от свободы и к агрессии-разрушению; чтобы избежать этого – действуйте спонтанно и неосознанно. То есть не думайте.

#### Литература

1. Фромм Э. Бегство от свободы // URL: [www.koob.ru](http://www.koob.ru)
2. Иванов В.Гр., Лезгина М.Л. Мировоззрение, менталитет, кредо // Мировоззрение, менталитет, credo в педагогике ненасилия. Сборник научных статей по педагогике ненасилия. Материалы XXVIII Всероссийской научно-практической конференции (СПб., 19 апреля 2007 г.). 67 гимназия. Verba Magistri. Санкт-Петербург, 2007.
3. Ильенков Э.В. Что же такое личность? // Ильенков Э.В. Философия и культура. М., Политиздат, 1991. -464с. Стр. 369-387.