

## От Декарта к Фромму: интеллектуальная и нравственная деградация

*В.К. Самохвалова*

*Всероссийская академия внешней торговли Минэкономразвития РФ*

*bar-bar@mail.ru*

Авторская версия причины интеллектуальной и нравственной деградации личности в общем виде сводится к отказу от рациональности. В частности — в отказе от рациональности Рене Декарта. Утверждается, что забвение картезианской установки на очевидность идеи совершенства мыслящему субъекту, с необходимостью приводит к факту элиминации представляющего мышления, а значит — и сознания в качестве генетического и конструктивного истока ценностей. Следствием, иллюстрацией и одновременно результатом и свидетельством указанного забвения, по мнению автора, оказывается популярная работа Э. Фромма «Иметь или быть?»

**Ключевые слова:** иметь или быть; ценностная альтернатива; аксиология; онтология; бытие; совершенство; благо; мыслящий субъект; Бог.

## From Descartes to Fromm: Intellectual and Moral Degradation

*V.K. Samokhvalova*

*All-Russian Academy of Foreign Trade of the Ministry of Economic Development of the Russian Federation*

*bar-bar@mail.ru*

The author's version of the reason for the intellectual and moral degradation of the personality in general is reduced to the rejection of rationality. In particular - in the rejection of the rationality of Rene Descartes. It is argued that oblivion of the Cartesian attitude towards the obviousness of the idea of perfection to a thinking subject, inevitably leads to the fact of the elimination of representing thinking, and hence consciousness as a genetic and constructive source of values. The consequence, illustration, and at the same time the result and evidence of this oblivion, according to the author, is the popular work of E. Fromm «To have or to be?»

**Keywords:** to have or to be; value alternative; axiology; ontology; being; perfection; goodness; thinking subject; God.

*Рационализм — нечто большее, чем идейное движение, завершившееся в конце XVIII — начале XIX столетия.*

*Он представляет собой необходимое явление всякой нормальной духовной жизни.*

*Любой действительный прогресс в мире предопределен в конечном счете рационализмом.*

А. Швейцер

Последняя работа Э. Фромма «Иметь или быть?» не теряет своей популярности, а значит, актуальности на протяжении вот уже почти пятидесяти лет<sup>1</sup>. Это удивительно и показательно во многих отношениях.

По содержанию работа Фромма поднимает сугубо традиционные, вечные, смысло-жизненные вопросы: кто мы; и зачем мы живем; куда идем; если во всем этом какой-нибудь смысл и план; хозяева ли мы своей судьбы, или нами правит некий высший разум (коварный, или напротив всеблагой)?

Вопросам такого рода — и что самое главное — различным версиям ответов на них нет конца, свое начало они берут на самой заре становления человеческой культуры. Собственно, поиск ответов на эти вопросы инициирует рождение культуры в широком и узких ее смыслах. Однако, несмотря на то, что, как минимум, две с половиной тысячи лет до американского социального психолога подобными же вопросами задавались и давали на них ответы гиганты мировой философской мысли, Э. Фромму удалось прозвучать, быть услышанным и завладеть вниманием (в особенности молодых людей), как минимум на 50 лет!

Поэтому феномен Фромма удивителен и также потому, что специальной «новизны» предлагаемых им «гуманистических» решений книга не содержит. А содержит она широкий спектр иллюстративного материала (от изречений Лао-Цзы, Будды и поэзии Басе на Востоке, через средневековые авто-

ритеты Августина, Фомы и Майстера Экхарта, до современников Фромма — Хайдеггера и Швейцера на Западе), призванного поддерживать мировоззренческую позицию автора.

Понятно, что список авторитетных для каждого автора источников — дело индивидуальное, и все же привлекает внимание тот факт, что в библиографии к данному труду Э. Фромма практически отсутствуют авторы эпохи Нового времени, в частности, — Декарт. Бэкон, Декарт, Лейбниц, упоминаются на страницах этой работы Э. Фромма всего лишь единожды, в порядке общего перечисления [1, с. 43], и это останавливает внимание потому, что броско заявленная заголовком книги альтернатива «Иметь или быть?» носит явно ценностный характер.

И хотя ценностная проблематика имманентно присуща самой природе философского познания, а в качестве специализированной области философских изысканий — аксиологии — выступает прерогативой Баденской неокантианской школы, все же представление, фиксирующее значение «картезианского принципа» в формировании самой возможности того, что впоследствии проявилось в «философии ценностей» в достаточной степени общепризнанно [2, с. 90]. Так, например, М. Хайдеггер в работе «Европейский нигилизм» стремился показать, что именно Декарт начал процесс, в завершающей стадии которого новоевропейская метафизика — в лице Ницше в особенности — становится мышлением в ценностях: «Эпоха,

<sup>1</sup> В моей преподавательской практике, студенты, приступающие к изучению курса философии на втором году обучения в бакалавриате, на традиционный вопрос, что они знают о философии, и с творчеством кого из философов они знакомы, последние двадцать лет дают практически неизменный ответ: «Иметь или быть? Эриха Фромма и «Пирамиду потребностей Абрахама Маслоу».

которую мы называем Новым временем ... определяется тем, что человек становится мерой и средоточием сущего. Человек есть для всего сущего, т.е. в понимании Нового времени, для всего опредмечивания и для всей представимости, лежащее в основе, *subiectum*. Как ни резко Ницше снова и снова нападает на *Декарта* (курсив Хайдеггера), чья философия лежит в основе новоевропейской метафизики, он нападает на Декарта только потому, что тот *еще не полностью* и без достаточной *решительности* вводит человека как *subiectum*. Представление *subiectum* как *ego*, Я, так сказать, «эгоистическое» истолкование субъекта для Ницше еще недостаточно субъективистично. Только в учении о сверхчеловеке как учении о безусловном преимуществе человека внутри сущего новоевропейская метафизика приходит к предельному и законченному определению своего существа. В этом учении Декарт празднует свой высший триумф» [3, с. 78].

Можно по-разному относиться к конкретной идее М. Хайдеггера об укорененности картезианского принципа *cogito* в учении Ницше о сверхчеловеке и концепции «воли к власти», но решающую роль Декарта в упрочении «субъективного принципа» в философии Нового времени сложно игнорировать.

Более того, именно на основе этого принципа в дальнейшем в философии (и в том числе и в концепции Э. Фромма) развивается различие двух возможных и действительных способов полагания бытия субъектом: в качестве сущего (в представлении субъекта о том, что есть, что имеется) и в качестве должного (в представлении субъекта о том, что должно быть).

В тексте Фромма указанное различие *иметь или быть* читается явно. Под обладанием и бытием как двумя вышеозначенными способами полагания бытия субъектом (или — как назовут их позже философы антропологи — модусами человеческого существования) Фромм выводит не некие отдельные качества субъекта, а «два основных способа

существования, два разных вида самоориентации и ориентации в мире, две различные структуры характера, преобладание одной из которых определяет все, что человек думает, чувствует и делает» [1, с. 30—31]. Кроме того, модус существования по принципу бытия (социально-психологическую ориентацию как отдельной личности, так и различных сообществ в целом на ценностную установку *быть*) предполагает у Фромма истинную полноту действительности (настоящую, полноценную жизнь) в противоположность ущербной неполноте и видимости («кажмости») неподлинного существования при альтернативной ценностной ориентации на принцип обладания — *иметь*.

В свете сказанного обратимся к метафизическим положениям Декарта. Прежде всего — к понятию *совершенства*, поскольку оно непосредственно соотносится с ценностной проблематикой: в аксиологических построениях неокантианцев «ценности» как раз соотнеслись с тем, что в более ранней философии, начиная с Сократа, именовалось совершенством и Высшим благом.

Об этом пишет Г. Риккерт: «Так как в непосредственно доступной нам действительности мы не можем обрести единства ценности и действительности, — не можем уже потому, что такое единство должно быть всеобщим, непосредственная же действительность никогда не всеобща, — то искомое единство и переносится необходимо в область, что лежит по ту сторону всякого опыта, т.е. в область метафизического. Там безраздельно царствует единая действительность ценностей, как обладающая абсолютной ценностью реальность, начало всех вещей, всеобщий критерий ценности, к которой должно стремиться все, что притязает на общее значение» [4, с. 30].

В философии же Декарта понятие «совершенство» носит основополагающий, фундаментальный характер. Можно сказать, что на «аргументе от совершенства» в значительной степени держится все здание метафизики Декарта: от доказательства суще-

ствования Бога, до гносеологических утверждений и убеждений нравственного порядка. В случае с Декартом, мы имеем дело с законченным вариантом онтологизации ценностной категории совершенства.

Совершенство для Декарта есть мера бытия. Здесь Декарт выступает наследником более ранней онтологической позиции: трактовка блага как неотъемлемого атрибута бытия, утверждение бытия как совершенства («бытие как совершенство — красота как бытие» [5, с. 30]) восходят к фундаментальным метафизическим положениям, начиная, как минимум, с неоплатонизма. Совершенство — это метафизическое, онтологическое, бытийное благо, по отношению к которому все другие виды благ (включая блага истины, познания и достойного поведения) — лишь подчиненные ему роды и виды. Быть совершенным значит обладать абсолютной полнотой бытия. Зло как умаление совершенства, связано в первую очередь с неполнотой, недостатком, частичным отсутствием и лишенностью некоторого количества реальности. Полное же отсутствие блага равносильно отсутствию бытия, тождественно несуществованию. Именно так разъясняет Декарт собственное несовершенство и вытекающую из него способность к заблуждению (к ошибочному принятию ложных мнений и совершению ложных действий). Нет необходимости в том — считает Декарт, — чтобы мы заблуждались в силу какой-то способности к заблуждению, нарочно данной нам с этой целью Богом, но, напротив, мы заблуждаемся потому, что способность истинного суждения, которую он нам даровал, не является бесконечной, поскольку «сам я оказываюсь созданным таким образом, что являюсь чем-то средним между Богом и небытием, или между высшей сущностью и ничем...поскольку сам я — не высшее бытие, мне весьма многого не достает, и потому не удивительно, что я заблуждаюсь» [6, с. 45].

Однако тождество бытия и блага, бытия и совершенства по Декарту неполное: бытие,

существование, не исчерпывает совершенства, оно — лишь одно из совершенств и в то же время их (других совершенств, отличных от бытия) общая основа. При этом мерой самого бытия выступает все же совершенство. Что же в таком случае является источником совершенства, не тождественного бытию?

В системе Декарта источником всех возможных и действительных совершенств в сотворенном им мире, конечно же, является Бог. Более того именно на такой трактовке бытия как совершенства основан у Декарта «онтологический аргумент» существования Бога. При изложении философии «геометрическим способом» дефиниция Бога как субстанции всесовершенной оказывается у Декарта исходной и единственной: «Субстанция, которую мы постигаем как самую совершенную и в которой мы не усматриваем ничего, что подразумевало бы какой-то изъян или ограничение совершенства, именуется Богом» [6, с. 128].

Развитие аргументации «от совершенства» в доказательстве существования Бога выстраивается Декартом от констатации факта его собственного несовершенства к признанию необходимости существования всесовершеннейшего существа: существующая в нашем мышлении «идея совершенства» порождена не нами, имеет внешний источник, вторична и производна от всесовершеннейшего существа. Декарт разъясняет, что хотя в процессе происхождения идей, «возможно, одна идея может возникать из другой, тем не менее бесконечного прогресса здесь не дано, но, напротив, в конце концов происходит возвращение к какой-то первичной идее, причина которой есть как бы архетип, в коем формально содержится вся реальность, содержащаяся в идее лишь объективно» [6, с. 35—36]. Такова идея Бога. Каков ее генезис?

Поскольку идея Бога очевидным образом не может иметь чувственного происхождения, и по предыдущему рассуждению не является выводной из других идей, но как

раз сама служит источником для них, остается предположить врожденный характер идеи Бога, равно как и врожденный характер для каждого идеи его самого: дабы запечатлеть свое искусство, Бог вложил в души людей эти идеи. Именно поэтому — продолжает свое рассуждение Картезий — я не только понимаю, что являюсь вещью несовершенной, зависящей от кого-то другого, вещью неограниченно стремящейся ко все большему и лучшему, но также осознаю, что тот, от кого я зависю, содержит в себе это большее и лучшее не просто неограниченным образом и только в потенции, но актуально, как нечто бесконечное и потому он — Бог [6, с. 42—43]. «Под словом «Бог» я понимаю некую бесконечную субстанцию, независимую, в высшей степени разумную, всемогущую, сотворившую как меня самого, так и все прочее, что существует, если оно существует» [6, с. 38].

Таким образом, среди врожденных истинных идей существует «главная и первейшая» — идея Бога. Сущность этой идеи необходимым образом сопряжена с ее существованием; идея Бога есть причина, обуславливающая все другие идеи; и идея Бога в высшей степени истинна. Это означает, что онтологически и, так сказать, генетически божественное совершенство первично, но методически, в мире наших представлений, процесс постижения идей обладает противоположной направленностью [2, с. 94]. На феноменальном уровне восприятия идей идея совершенства должна предшествовать идее несовершенства, так как не обладая идеей совершенства, нельзя осознать собственное несовершенство. Словом, последовательность восприятия идей, приводящая к доказательству существования Бога, выглядит так: «от идеи совершенства, данной в нашем субъективном разуме, к признанию собственного несовершенства и от него — к констатации божественного всесовершенства» [7, с. 343—344].

Приведенная Декартом последовательность восприятий формирует фундаменталь-

ную установку, новую для всей европейской метафизики: всякое бытие, в том числе и совершенство как бытие и бытие совершенства, есть бытие, представленное в мышлении субъекта, «бытие-как-представление». Прежде, чем решиться на утверждение онтологической реальности совершенства (как это было свойственно философской традиции, предшествующей Декарту), т.е. до того как совершенству атрибутируется независимый ни от чего бытийный статус, оно (совершенство) существует, по Декарту, в форме его представленности субъектом. Данность идеи совершенства в нашем мышлении есть несомненная очевидность. Совершенство непосредственно дано в представляющем мышлении субъекта в форме идеала, образца, с которым он соотносит и в результате оценивает самого себя и все сущее.

В проекции на будущую философию это означает, что знание в собственном смысле слова, т.е. знание «сущего» принадлежит сфере представлений о должном. И в таком ракурсе любые ценностные стратегии, в том числе и целевые ориентации отдельной личности не могут быть представлены в качестве истин, как соответствия, в собственном смысле этого слова, но, напротив они всегда есть отрицание непосредственной объективности того, что есть. Суждения же о должном никоим образом не выводимы из знания о сущем, из суждений существования, поскольку — повторю, ибо это важно — данность идеи совершенства в нашем мышлении есть несомненная очевидность.

И это то, привнесенное Декартом положение, что, по мысли Хайдеггера, положило начало превращению целей прежней метафизики в ценности [8, с. 60]. Понятно, что зависимость от Декарта последующей ценностной проблематики в философии многоступенчато опосредована, и отдаленные следствия «картезианского переворота» — часто весьма далеки от собственных философских позиций Декарта. И тем не менее, приведенная реконструкция позиции Декарта по отношению

к ценностному статусу понятия совершенства представляется уместной в свете последующей фиксации философской мысли на проблемах аксиологии.

Декарт задал тенденцию «очищения разума» как способности, завершившейся в трансцендентальном субъекте: «картезианский «субъект» как философская абстракция высокого ранга аккумулировал в себе чистую познавательную способность с максимально возможным отвлечением от «всего человеческого»: антропоморфного, социальной, культурной и индивидуальной определенности и от всех качеств, кроме способности мыслить» [2, с. 103].

Свободный от всякой заинтересованности и привнесения в познавательный процесс всего инородного, второстепенного и приводящего, познающий разумом субъект претендует в наиболее значительных философских построениях метафизики Нового времени (от Декарта до Канта) на позицию абсолютного наблюдателя, не занимающего определенного места в пространстве и в историческом времени, ибо только благодаря этому гарантируются воспроизводимость познавательных актов, достоверность и общезначимость истины.

Напротив, нашему времени, в особенности со второй половины XX века, все более свойствен иной подход к «мыслящему субъекту» классической философии. Статус всеохватывающей реальности, по отношению к которой никто не в состоянии занять внешнюю позицию независимого «наблюдателя», встать вне ее, или над нею обрела «сама жизнь», «жизнь как она есть». «Жизнь» как самовоспроизводящийся процесс существования, имеющего собственные основания и цели в себе самом, в качестве общего инварианта охватывает широкий спектр вариативных концепций. Экзистенциальная концепция Фромма — одна из них.

Вне жизни нет ничего, нет ничего выше и ниже ее. Значит, нет ничего, что могло бы судить жизнь, предписать ей масштабы ценно-

стей и оценок извне. Нет никаких абсолютных. Ценности, абсолюты — все это порождения самой жизни, в ней укорененные и внутри нее функционирующие. Это — нынешнее, по преимуществу, «бытие-как-жизнь» — совсем иное бытие, нежели в европейской метафизике. Можно говорить о своеобразном удвоении этого понятия, что как раз отчетливо видно у Фромма: бытие вещи в качестве «вещи» (иметь) и бытие ее же в качестве «ценности» (быть) — различные, альтернативные модусы бытия.

И в этом можно заметить существенный изъян позиции Фромма: «бытие-как-жизнь», в котором возникают, пребывают и что-то значат ценности, элиминирует представляющее мышление, сознание в качестве их генетического и конструктивного начала. А между тем: «Только то, что рождено мышлением и обращено к мышлению, может стать духовной силой для всего человечества... Только при условии постоянного апеллирования к мыслящему мировоззрению могут пробудиться все духовные способности человека... Идеи разума дают нашему бытию направление и сообщают ему ценность... Если мы вновь отважимся на поиски света разума, мы не деградируем до уровня поколения, неспособного ни на какой энтузиазм, а загоримся великой и глубокой страстью великих и глубоких идеалов. Они заполняют всю нашу жизнь, вытеснив предельно убогие и примитивные нынешние идеалы» [9, с. 82—84].

### Литература

1. **Фромм. Э.** Иметь или быть: пер. с англ. / Общ. ред. и посл. В.И. Добренко. 2-е изд., доп. М.: Прогресс, 1990. 336с. (Библиотека зарубежной психологии).
2. **Перов Ю.В.** Наследие Декарта в перспективе «мышления в ценностях» // Мысль. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 1998. Т. 2. № 1. С. 87 — 108.
3. **Хайдеггер М.** Европейский нигилизм // Время и бытие: статьи и выступления: пер. с нем.

М.: Республика, 1993. С. 63—176. (Мыслители XX века).

4. **Риккерт Г.** О понятии философии // Науки о природе и науки о культуре: перевод с немецкого / Общ. ред. и предисл. А.Ф. Зотова; сост. А.П. Полякова, М.М. Беляева. М.: Республика, 1998. С. 13—42. (Мыслители XX века).

5. **Аверинцев С.С.** Бытие как совершенство — красота как бытие // Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997. С. 30—58.

6. **Декарт Р.** Сочинения: в 2 т.: пер. с лат. и фр. / Сост., ред. и примеч. В. В. Соколова. М.: Мысль, 1994. Т. 2. 632 с. (Философское наследие).

7. **Фишер К.** Декарт: Его жизнь сочинения и учение: пер. с нем. / Под ред. Н.Н. Полилова, Д.Е. Жуковского. СПб.: Мифрил, 1994. 560 с.

8. **Хайдеггер М.** Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления: пер. с нем. М.: Республика, 1993. С. 41—62. (Мыслители XX века).

9. **Швейцер А.** Культура и мировоззрение // Культура и этика: пер. с нем. Н. А. Захарченко, Г. В. Колшанского. М.: Прогресс, 1973. С. 78—96.

Поступила 11.03.2021

**Самохвалова Варвара Климентьевна** — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных и социальных наук Всероссийской академии внешней торговли Минэкономразвития РФ (Воробьевское шоссе, д. 6А, 119285, г. Москва, Россия), bar-bar@mail.ru

### References

1. Fromm, J. Imet' ili byt': per. s angl. / Obshh. red. i posl. V.I. Dobren'kov. 2-e izd., dop. M.: Progress, 1990. 336s. (Biblioteka zarubezhnoj psihologii).

2. Perov Ju.V. Nasledie Dekarta v perspektive «myshlenija v cennostjah» // Mysl'. SPb.: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo, 1998. Т. 2. № 1. С. 87 — 108.

3. Hajdegger M. Evropejskij nigilizm // Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija: per. s nem. M.: Respublika, 1993. S. 63—176. (Mysliteli NN veka).

4. Rikkert G. O ponjatii filosofii // Nauki o prirode i nauki o kul'ture: perevod s nemeckogo / Obshh. red. i predisl. A.F. Zotova; sost. A.P. Poljakova, M.M. Beljaeva. M.: Respublika, 1998. S. 13—42. (Mysliteli NN veka).

5. Averincev S.S. Bytie kak sovershenstvo — krasota kak bytie // Pojetika rannevizantijskoj literatury. M.: Coda, 1997. S. 30—58.

6. Dekart R. Sochinenija: v 2 t.: per. s lat. i fr. / Sost., red. i primech. V. V. Sokolova. M.: Mysl', 1994. Т. 2. 632 s. (Filosofskoe nasledie).

7. Fisher. K. Dekart: Ego zhizn' sochinenija i uchenie: per. s nem. / Pod red. N.N. Polilova, D.E. Zhukovskogo. SPb.: Mifril, 1994. 560 s.

8. Hajdegger M. Vremja kartiny mira // Vremja i bytie: stat'i i vystuplenija: per. s nem. M.: Respublika, 1993. S. 41—62. (Mysliteli NN veka).

9. Shvejcer A. Kul'tura i mirovozzrenie // Kul'tura i jetika: per. s nem. N. A. Zaharchenko, G. V. Kolshanskogo. M.: Progress, 1973. S. 78—96.

Submitted 11.03.2021

**Samokhvalova Varvara K.**, PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Professor of the Department of Humanities and Social Sciences, All-Russian Academy of Foreign Trade of the Ministry of Economic Development of the Russian Federation (Vorobievskoe shosse, 6A, 119285, Moscow, Russia), bar-bar@mail.ru