

ЭРИХ ФРОММ

ИМЕТЬ ИЛИ БЫТЬ?



*ИЗДАТЕЛЬСТВО АСТ
МОСКВА*

УДК 159.9
ББК 88.3
Ф91

Серия «Эксклюзивная классика»

Erich Fromm

HABEN ODER SEIN?

Перевод с немецкого Э. Телятниковой

Серийное оформление А. Фереца, Е. Ферец

Компьютерный дизайн А. Курсановой

Печатается с разрешения The Estate of Erich Fromm and of Annis Fromm и литературного агентства Liepman AG, Literary Agency.

Фромм, Эрих.

Ф91 Иметь или быть? / Эрих Фромм ; [пер. с нем. Э. Телятниковой]. — Москва : Издательство АСТ, 2024. — 320 с. — (Эксклюзивная классика).

ISBN 978-5-17-097482-5

В своей знаменитой работе «Иметь или быть?» Эрих Фромм наглядно демонстрирует, к чему приводят отношения, сформированные по принципу «Ты — мне, я — тебе», и пытается ответить на вопрос, который в конечном итоге встает перед каждым: что все-таки важнее — обладание предметами материальной культуры или истинное, осмысленное бытие, когда человек по-настоящему проживает каждое мгновение своей жизни, осознавая его и наслаждаясь им во всей его полноте.

УДК 159.9
ББК 88.3

© Erich Fromm, 1976

© Перевод. Э. Теляникова, наследники, 2014

ISBN 978-5-17-097482-5

© Издание на русском язык AST Publishers, 2024

Путь к деянию в бытии.

Лао-цзы

Людам следовало бы меньше задумываться над тем, что они должны делать, а больше — над тем, что они есть.

Майстер Экхарт

Чем меньше ты есть, чем меньше ты внешне демонстрируешь свою жизнь, тем больше ты имеешь, тем значительнее твоя подлинная, внутренняя жизнь.

Карл Маркс

Предисловие

Эта книга продолжает два направления моих предыдущих исследований. Прежде всего — это продолжение работы в области радикально-гуманистического психоанализа; здесь я специально концентрирую внимание на анализе эгоизма и альтруизма как двух фундаментальных вариантах направленности личности. В третьей же части книги я продолжаю тему, начатую в двух моих работах («Здоровое общество» и «Революция надежды»), содержанием которых является кризис современного общества и возможности его преодоления. Естественно повторение ранее высказанных мыслей, но я надеюсь, что новый подход к проблеме в этой маленькой книге и более широкий контекст

утешит даже тех читателей, которые хорошо знакомы с моими ранними работами.

Название этой книги почти совпадает с названием двух ранее опубликованных трудов. Это книга Габриэля Марселя «Быть и иметь» и книга Бальтазара Штеелина «Обладание и бытие». Все три работы написаны в духе гуманизма, но взгляды авторов расходятся: Г. Марсель выступает с теологических и философских позиций; в книге Б. Штеелина идет конструктивная дискуссия материализма и идеализма в современной науке и это представляет определенный вклад в *анализ действительности*.

Темой же моей книги является эмпирический психологический и социологический анализ двух способов существования. Читателям, которых эта тема интересует серьезно, я рекомендую прочитать и Г. Марселя, и Б. Штеелина. (Я до последнего времени и сам не знал, что существует опубликованный английский перевод книги Марселя, и пользовался в своих целях очень хорошим частным переводом этой книги, который сделал для меня Беверли Хьюз. В библиографии указано официальное английское издание.)

Стремясь сделать книгу более доступной читателю, я сократил до предела число примечаний и сносок. Отдельные библиографические ссылки даны в тексте в скобках, а точные выходные данные следует смотреть в разделе «Библиография» в конце книги.

Остается только приятная обязанность поблагодарить тех, кто внес свой вклад в улучшение содер-

жания и стиля книги. Первым я хотел бы назвать Райнера Функа, который во многих аспектах оказал мне огромную помощь: он помог мне в долгих дискуссиях глубже проникнуть в сложные проблемы христианского вероучения; он был неутомим в подборе для меня теологической литературы; он много раз прочел рукопись, и его блестящая конструктивная критика и рекомендации неоценимы в деле улучшения рукописи и устранения недостатков. Я не могу не выразить благодарность Марион Одомирок, которая своей замечательной и чуткой редактурой существенно способствовала улучшению текста. Благодарю также Джоан Хьюз, которая с редкой добросовестностью и терпением перепечатывала многочисленные версии текста и не раз подсказывала мне удачные стилистические обороты. Наконец, я должен поблагодарить Аннис Фромм, которая прочла в рукописи все варианты книги и высказала немало ценных замечаний. Что касается немецкого издания, то особую благодарность я выражаю Бригитте Штайн и Урсуле Локе.

Э. Ф.

Введение

**ВЕЛИКИЕ НАДЕЖДЫ, ИХ ПРОВАЛ
И НОВЫЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ**

КОНЕЦ ОДНОЙ ИЛЛЮЗИИ

С начала индустриального века целые поколения людей жили верой в великое чудо, в величайшее обещание безграничного прогресса, основанного на освоении природы, создании материального изобилия, максимального благополучия большинства и неограниченной свободы личности.

Но эти возможности оказались не безграничны. С заменой человеческой и лошадиной силы механической (а позднее — ядерной) энергией, а человеческого сознания — компьютерами промышленный прогресс утвердил нас во мнении, что мы идем по пути безграничного производства и, таким образом, безграничного потребления, что техника делает нас всемогущими, а наука всеведущими. Мы готовы были стать богами, могущественными существами, способными создать второй мир (а природа должна была лишь давать нам строительный материал для нашего творения).

Мужчины (а еще больше женщины) испытали новое чувство свободы, они были хозяевами своей жизни; сбросив цепи феодализма, они освободи-

лись от всех уз и могли делать что хотели. Так им казалось, по крайней мере. И хотя это относилось лишь к средним и верхним слоям населения, остальные люди были склонны толковать эти завоевания в свою пользу, надеясь, что дальнейшие успехи индустриализма неизбежно пойдут на благо всех членов общества.

Социализм и коммунизм очень быстро из движения за *новое* общество и *нового* человека превратились в ту силу, которая провозгласила идеал буржуазной жизни для всех: *универсальный буржуа* как человек будущего. Молчаливо предполагалось, что когда люди будут жить в благополучии и комфорте, каждый будет безоговорочно счастлив.

Сердцевиной новой *религии прогресса* стало триединство безграничного производства, абсолютной свободы и бесконечного счастья. Новый, земной Град Прогресса пришел на смену Граду Божьему. Не приходится удивляться, что эта новая вера наполнила своих сторонников энергией, надеждой и жизненной силой.

Нужно наглядно представить себе размах этих великих надежд на фоне фантастических материальных и духовных достижений индустриального века, чтобы понять, насколько горьким и болезненным стали разочарование и осознание того, что начинается крушение ожиданий. Ибо индустриальный век не сумел выполнить своих обещаний. И постепенно все больше людей приходило к пониманию следующих фактов:

- счастье и всеобщее благоденствие не могут быть достигнуты путем безграничного удовлетворения всех потребностей;
- мечта о свободе и независимости исчезает, стоит только осознать, что все мы — лишь колесики в бюрократической машине;
- наши мысли, чувства и привязанности являются объектом манипулирования со стороны средств массовой коммуникации;
- экономический прогресс касается лишь богатых наций, а разрыв между богатыми и бедными становится все более вопиющим;
- технический прогресс принес с собой экологические проблемы и угрозу атомной войны;
- каждое из этих последствий может стать причиной гибели всей цивилизации, если не самой жизни на Земле.

Когда Альберт Швейцер в 1952 году получал в Осло Нобелевскую премию мира, он обратился ко всему миру со словами: «Давайте осмелимся взглянуть правде в глаза. В наш век человек постепенно превратился в существо, наделенное сверхчеловеческой силой... При этом он не демонстрирует сверхразумность... Становится совершенно очевидно то, в чем мы до сих пор не хотели признаться: по мере прирастания мощи сверхчеловека он превращается в несчастного человека... ибо, став сверхчеловеком, он перестает быть человеком. Вот, собственно, то, что нам давно следовало осознать!»

ПОЧЕМУ ВЕЛИКИЕ НАДЕЖДЫ НЕ СБЫЛИСЬ?

Помимо имманентных экономических противоречий индустриализма причины эти кроются в двух важнейших *психологических* принципах самой системы, которые гласят:

1. Высшей целью жизни является счастье (то есть максимум радостных эмоций), счастье определяется формулой: удовлетворение всех желаний или субъективных потребностей (это и есть *радикальный гедонизм*);

2. Эгоизм, себялюбие и жадность — это свойства, которые необходимы самой системе для ее существования, они ведут общество к миру и гармонии.

Радикальный гедонизм, как известно, имел хождение в разные эпохи. Патриции Рима и элита итальянских городов эпохи Ренессанса, элитарные слои Англии и Франции XVIII и XIX веков — те, кто владел огромной собственностью, всегда пытались найти смысл жизни в бесконечных удовольствиях.

Хотя идеи радикального гедонизма в определенных кругах периодически становились практикой жизни, они далеко не всегда опирались на *теоретические построения* мыслителей прошлого о счастье, и потому не стоит искать их корни в философских концепциях мудрецов Древнего Китая, Индии, Ближнего Востока или Европы.

Единственным исключением был греческий философ, ученик Сократа Аристипп (первая половина IV века до н. э.), который учил, что цель

жизни — в максимальном удовлетворении телесных потребностей, в получении телесных наслаждений, а счастье — это общая сумма удовлетворенных желаний. Тем немногим, что нам известно о его философии, мы обязаны Диогену Лаэртию, но и этого достаточно, чтобы назвать Аристиппа единственным радикальным гедонистом Древнего мира, ибо он утверждал, что наличие потребности уже само по себе есть достаточное основание для ее удовлетворения и человек имеет безусловное право на осуществление своих желаний.

Эпикур не может считаться представителем этого типа гедонизма, хотя Эпикур высочайшей целью считает «чистую» радость — она для него означает «отсутствие страдания» (*aponia*) и «спокойствие души» (*ataraxia*). Согласно Эпикуру, радость от удовлетворения страстей не может быть целью жизни, ибо неизбежным следствием такой радости становится разочарование и тем самым человек удаляется от своей истинной цели, которой является отсутствие боли (в теории Эпикура есть много параллелей с учением Фрейда).

Никто из других крупных мыслителей не учил тому, что *фактическое наличие желания представляет собой этическую норму*. Всех интересовало оптимальное благо человечества (*vivere bene*). Главным элементом их учений было деление потребностей на две категории: те, которые лишь субъективно ощущаются (их удовлетворение ведет к сиюминутному удовольствию), и те, которые коренятся

в человеческой природе и удовлетворение которых способствует развитию и благоденствию человечества (*eudaimonia*). Другими словами, они различали *чисто субъективно ощущаемые потребности* и *объективно существующие* и размышляли о том, что первые отчасти противоречат человеческому развитию, а вторые согласуются с нуждами человеческой природы.

Впервые после Аристиппа мысль о том, что целью жизни является осуществление всех желаний человека, получила отчетливое выражение у философов в XVII и XVIII веках. Подобная концепция могла легко возникнуть во времена, когда слово «польза» перестало обозначать «польза для души» (как в Библии и позднее у Спинозы), а приобрело значение «материальной, денежной выгоды». Это была эпоха, когда буржуазия сбросила не только свои политические оковы, но также узы любви и солидарности и прониклась верой, что человек, живущий *только* для самого себя, имеет больше возможностей быть самим собой. Для Гоббса счастье — это постоянное движение от одной страсти (*cupiditas*) к другой; Ламетри даже предлагает изобрести таблетки для создания хотя бы иллюзии счастья; для маркиза де Сада удовлетворение жестоких инстинктов оправдано уже тем, что они существуют и нуждаются в удовлетворении. Это были мыслители, которые жили в эпоху окончательной победы класса буржуазии. То, что некогда было практикой жизни аристократов (далеких от

философии), теперь стало теорией и практикой буржуа.

Начиная с XVIII века возникло много этических теорий; одни были более уважаемыми формами гедонизма, как, например, утилитаризм, другие — строго антигедонистскими системами, как теории Канта, Маркса, Торо и Швейцера. Тем не менее в нашу эпоху, то есть после окончания Первой мировой войны, произошел возврат к теории и практике радикального гедонизма.

Следует отметить, что концепция безграничных наслаждений противостоит идеалу дисциплинированного труда, а этика обязательного труда несовместима с пониманием свободного времени как абсолютной лени после окончания рабочего дня и полного «ничего неделания» во время отпуска. Но реальный человек находится между двумя полюсами. С одной стороны — бесконечный конвейер и бюрократическая рутина, а с другой — телевидение, автомобиль, секс и другие радости жизни. При этом неизбежно возникают противоречивые комбинации приоритетов. Одержимость только лишь работой так же точно может свести с ума, как и полное безделье. Только сочетание труда с радостным отдыхом позволяет выживать. И это сочетание соответствует экономическим потребностям системы: капитализм XX века а priori предполагает, с одной стороны, обязательный доведенный до автоматизма труд, а с другой — постоянный рост производства и максимальное потребление товаров и услуг.

Теоретические рассуждения показывают, что радикальный гедонизм не ведет и не может привести к «хорошей жизни». Да и невооруженным глазом видно, что «охота за счастьем» не ведет к подлинному благополучию. Наше общество — это общество хронически несчастных людей, мучимых одиночеством и страхами, зависимых и униженных, склонных к разрушению и испытывающих радость уже от того, что им удалось «убить время», которое они постоянно пытаются сэкономить.

Мы живем в эпоху небывалого социального эксперимента, который должен дать ответ на вопрос, может ли достижение наслаждения (как пассивный аффект в противоположность активному состоянию радости бытия) обеспечить решение проблемы человеческого существования. Впервые в истории удовлетворение потребности в получении наслаждений перестало быть привилегией меньшинства, а стало достоянием минимум половины населения индустриальных стран. Однако уже сейчас можно сказать, что в развитых промышленных странах «социальный эксперимент» дает отрицательный ответ на поставленный вопрос.

Второй психологический постулат индустриального века, утверждающий, что индивидуальный эгоизм способствует гармонии, миру и всеобщему процветанию, с теоретической точки зрения также ошибочен, и его несостоятельность подтверждается фактическими данными.

А почему, собственно, этот постулат должен быть верным, ведь он был отвергнут еще великим клас-

сиком политэкономии Давидом Риккардо (правда, он был единственным в свое время)? Эгоизм — это не просто аспект моего *поведения*, а черта *характера*. Он означает, что я хочу иметь все для себя. Меня радует не возможность поделиться, а возможность владеть; что я неизбежно становлюсь все более жадным; ведь если обладание стало моей целью, то чем больше я *имею*, тем больше я *существую*. Я чувствую неприязнь и враждебность ко всем остальным людям — к моим заказчикам, которых я обманываю, к моим конкурентам, которых я выживаю, к моим рабочим, которых я эксплуатирую. Я никогда не бываю и не могу быть довольным, ибо моим желаниям нет конца; я вынужден завидовать тем, кто богаче меня, и бояться тех, кто беднее меня. Но все эти чувства я должен вытеснять, чтобы казаться (другим и самому себе) веселым, рациональным, честным и дружелюбным человеком, каким пытаются выглядеть любой из нас.

Жажда наживы ведет к бесконечной классовой борьбе. Утверждение коммунистов, что с уничтожением классов их система освобождается от классовой борьбы, — это фикция, ибо система также строится на принципе полного удовлетворения растущих потребностей. И пока каждый хочет иметь больше, неизбежно будут возникать классы, будет продолжаться классовая борьба, а в глобальном масштабе — мировые войны. *Жажда обладания и мирная жизнь исключают друг друга.*

Радикальный гедонизм и беспредельный эгоизм не могли бы стать ведущими принципами эко-

номики, если бы в XVIII веке не наступил один фундаментальный переворот. В средневековом обществе, а также во многих других высокоразвитых и примитивных культурах, экономика определялась некоторыми этическими нормами. Так, например, категории «цена и частная собственность» для теологов-схоластов были составной частью теологической морали. И хотя теологи нашли формулировки, с помощью которых им удалось приспособить свой моральный кодекс к новым экономическим требованиям (например, определение понятия «справедливая цена», данное Фомой Аквинским), тем не менее поведение в экономике оставалось *человеческим* поведением и, следовательно, подчинялось нормам гуманистической этики.

Капитализм XVIII века постепенно осуществил радикальные перемены: экономический аспект поведения был вынесен за рамки этических и других ценностных систем. Хозяйственный механизм стал рассматриваться как автономная область, которая не зависит от человеческих потребностей и воли, как система, которая живет сама собой и по своим собственным законам. Обнищание рабочих и разорение мелких собственников вследствие роста концернов стали рассматриваться как экономическая необходимость, как естественный закон природы.

И развитие экономики стало определяться не вопросом, *что лучше для человека*, а вопросом: *что лучше для системы?* Остроту этого конфликта попыталась завуалировать, утверждая, будто все,