

Академия наук СССР  
Институт социологических исследований

Ю. Н. Давыдов

Критика  
социально-философских  
воззрений  
Франкфуртской школы



---

Издательство «Наука»

Москва

1977

---

## Предисловие

---

Ответственный редактор  
доктор философских наук  
Г. В. Осипов

В непримиримой борьбе идей и мировоззрений, которую ведут сегодня силы социализма и капитализма в глобальном масштабе (и которая не только не затихает по мере разрядки международной напряженности, но, наоборот, обостряется и усложняется, принимая новые формы), специфическую роль играют мелкобуржуазные революционаристские течения, выступающие под флагом «антикапитализма» и «антиимпериализма», но в то же время не приемлющие реальный социализм, утвердившийся в СССР и других странах социалистического содружества. Эти идеологические течения наложили свою тяжелую — роковую — печать на широкое общедемократическое движение, развернувшееся на Западе в 60-х годах, заведя его в тупик левого экстремизма анархистского и неотроцкистского толка. Значительное влияние они продолжают оказывать и сегодня, с одной стороны, усугубляя мировоззренческий кризис и политическое разложение «новой левой», а с другой — препятствуя переходу вчерашних участников этого движения на более высокий уровень прогрессивного освободительного сознания и действия.

«Неприемля» современное капиталистическое общество и считая его «полностью исчерпавшим» свои исторические возможности, представители рассматриваемых идеологических течений одновременно не только солидаризируются с буржуазными апологетами в своей критике реального социализма, но и, как правило, стремятся в этом отношении пойти еще дальше, оказываясь таким образом на правом фланге антикоммунизма. Но, претендуя при этом на истинный «радикализм»; подлинную «левизну» и до конца последовательную «революционность», они стремятся компенсировать свой антикоммунизм за счет гиперкритики капитализма и «буржуазности вообще», которая

принимает у них совершенно геростратовский вид, превращаясь из критики «капиталистической цивилизации» в критику цивилизации как таковой, из критики «буржуазной культуры» в критику культуры вообще, самого принципа культуры. В этом пункте мелкобуржуазный революционаризм предстает в своем крайне «левом» обличье, смыкаясь с мелкобуржуазной версией «культурной революции» и другими нигилистическими и антигуманистическими устремлениями современности.

Разоблачая и развенчивая «поздний капитализм» (т. е. государственно-монополистический капитализм), теоретические представители рассматриваемых идеологических устремлений неизменно обнаруживают тенденцию к гиперболизации и сгущению красок. Империализм предстает в их изображении не в качестве исторически конкретной социально-экономической формы, а как некое «исчадие ада», воплощение «вселенского Зла». Поэтому и ситуация, в какую «поздний капитализм» втягивает страны и народы, рисуется ими в совершенно апокалиптических тонах — как пребывание «на дне отчаяния», «у последней черты» и т. д. и т. п. Критикуя одновременно и реально существующий социализм, идеологи мелкобуржуазного революционаризма противопоставляют как ему, так и «позднебуржуазному миру» настолько нереалистическую, настолько фантастическую «модель» истинного социализма, что между нею и современной действительностью разверзается абсолютно непреодолимая пропасть, совершенно аналогичная той, что, согласно христианским представлениям, отделяет «тот» свет от «этого». Не случайно революция, призванная преодолеть эту пропасть, мыслится ими как катастрофа эсхатологических масштабов: прорыв «по ту сторону» отчаяния, «трансцендирование» предельной ситуации и пр.

Эта двойственность, противоречивость, двусмысленность, характеризующая, согласно В. И. Ленину, мелкобуржуазную революционность вообще и истекающая из «промежуточного» социального положения мелкой буржуазии как класса, представляет собою весьма опасную сторону рассматриваемого здесь идеологического явления. И дело не только в том, что отмеченная двойственность с неизбежностью вызывает «шарахание» (Ленин) от одного полюса идеологической и политической борьбы к другому: от восторженного маниловского оптимизма — к самому мрачному и даже циничному пессимизму, от «революционного» политического экстремизма — к смыканию с крайне правыми силами, тенденциями и устремлениями.

Не менее существенно также и то, что эти диаметрально противоположные аспекты, эти противостоящие друг другу линии сложнейшим образом переплетены в рамках мелкобуржуазного

революционаризма и экстремизма, а это делает порой совсем незаметным для носителей данного типа сознания переход от одной идеологической и политической позиции к совершенно иной, равнозначный переходу «на ту сторону» баррикад, т. е. предательству. Отсюда, кстати, многочисленные и многообразные трудности, возникающие при попытке дать однозначную политико-идеологическую характеристику тому или иному идейному представителю мелкобуржуазной революционности: кто он — «левый» или, наоборот, «правый»?

Вряд ли стоит здесь специально разъяснять, в чем заключается опасность «шарахания» от одного полюса идейной и политической борьбы к другому, которое даже не всегда сопровождается для «шарахающихся» сколько-нибудь отчетливым сознанием происшедшей с ними метаморфозы: так что, скажем, оказавшись на крайне правом фланге, они продолжают по-прежнему считать себя «левыми», и наоборот. Для нас, в рамках нашего исследования, представляет интерес другой вопрос: каким образом предстает это парадоксальное переплетение взаимоисключающих моментов и тенденций в собственно теоретической сфере, тяготеющей к революционаристской разновидности мелкобуржуазного сознания или находящейся под его влиянием, в сфере общемировоззренческой, социально-философской и собственно социологической. Иначе говоря, как сказываются, как отражаются упомянутые особенности мелкобуржуазного революционаризма в миросозерцании, социально-философских построениях и социологических концепциях его идейных представителей и теоретических выразителей. Какие идеологические устремления и «ходы мысли» возникают у них в данной связи; к каким традициям они тяготеют и каково влияние этих традиций на их мировоззренческую эволюцию.

Нам представляется, что анализ всего этого комплекса проблем целесообразнее всего провести в ходе критического исследования социально-философских воззрений Франкфуртской школы, наиболее адекватно представленной фигурами Макса Хоркхаймера, Герберта Маркузе и Теодора Адорно. Ибо, во-первых, речь идет о школе, отмеченной ярко выраженными чертами мелкобуржуазного революционаризма и представляющей достаточно широкое и многостороннее теоретическое развитие соответствующего комплекса идей и умонастроений, которое осуществлялось на протяжении почти сорока лет (с начала 30-х по конец 60-х годов). Во-вторых, мы имеем дело со школой, наложившей, наряду с другими течениями (скажем, наряду с «левым» экзистенциализмом сартровского толка), серьезную печать на движение «новых левых», превратившее ряд теорети-

ческих допущений и выводов франкфуртцев в программные требования и лозунги политической борьбы. Наконец, нельзя не учитывать здесь важного факта, что многое из того, что было сформулировано идеологами Франкфуртской школы еще в 30—40-х годах, в настоящее время переживается в лоне леворадикальной (да уже и не только одной леворадикальной) социальной философии и социологии как «новое слово», открывающее невиданные ранее перспективы — «непозитивистского» и «антипозитивистского» — развития в этих теоретических областях.

В центре нашего рассмотрения находятся именно социально-философские воззрения франкфуртцев — сложный комплекс, в рамках которого социологические элементы переплетаются с гносеологическими, гносеологические — с культурфилософскими, культурфилософские — с эстетическими, эстетические — с политическими и т. д. Ибо нам представляется, что как раз, в лоне этого — синкретически-нерасчленимого — комплекса теоретики Франкфуртской школы решают каждый вопрос в отдельности — будь это вопросы макро- или микросоциологии, художественной критики или искусствознания, философии культуры или политики, логики или онтологии. Выявить и описать этот комплекс — значит зафиксировать тот «магический кристалл», сквозь призму которого франкфуртцы рассматривают и оценивают все события окружающей их действительности. Выяснить искажающие и извращающие свойства этого «кристалла» — значит постичь наиболее глубокие теоретические истоки ошибочности и порочности концепций Франкфуртской школы, что позволит более основательно фундаментально также и их социально-политическую оценку.

В соответствии с классической традицией марксистской мысли мы считаем наиболее адекватным методом рассмотрения исследуемого нами предмета историко-теоретический анализ, предполагающий — в интересующем нас случае — всестороннее исследование эволюции социально-философских воззрений Франкфуртской школы. Учет этой эволюции представляется здесь тем более необходимым, что она сопровождалась у франкфуртцев всеми теми «шараханиями» и «метаниями» из крайности в крайность, которые вообще свойственны мелкобуржуазному революционаризму. От «критической теории» в первоначальном смысле слова идеологи этой школы перешли к пессимистической философии истории, от нее — к «негативной диалектике» (представляющей собой теоретическую форму абсолютного негативизма), от этой последней — к политическому экстремизму левацкого толка (чем особенно грешил Маркузе вместе с самым молодым поколением его почитателей) и, наконец, от политиче-

ского экстремизма — к резиньяции, полнейшему разочарованию в каких бы то ни было положительных, конструктивных возможностях революционного действия (Хоркхаймер и Адорно), во всяком случае в обозримой исторической перспективе (Маркузе).

Причем на каждом из этих поворотов (чтобы не сказать — выражей) социально-философские воззрения франкфуртцев, не изменяясь в целом как единый, хотя и внутренне противоречивый, «комплекс», существенно меняли свои акценты, что не только вносило дополнительные обертоны в общее звучание социальной философии Франкфуртской школы, но и бросало на нее новый свет, подчас совершенно неожиданный.

Надо сказать, что под описанным здесь углом зрения Франкфуртская школа еще не рассматривалась ни в советской, ни в зарубежной литературе. Дело в том, что долгое время ни у нас, ни на Западе не ставился вопрос о Франкфуртской школе как о целом, и тем меньше внимания обращала на себя социальная философия франкфуртцев. Воззрения таких идеологов школы, как Маркузе, Адорно или Хоркхаймер, анализировались по отдельности — так, как если бы речь шла об авторах, не только не варившихся в одном идейном котле, но и вообще не соприкасавшихся друг с другом. Эта «история вопроса» оставила определенный след и в первых марксистских работах, посвященных анализу школы в целом; им, как правило, еще недоставало именно целостности подхода: анализ отдельных персонажей явно преобладал над логико-теоретическим анализом важнейших франкфуртских концепций и построений. Практически книги, обещающие (своими названиями) целостное освещение школы, остаются сборниками статей, каждая из которых дает монографический анализ воззрений того или иного франкфуртского теоретика<sup>1</sup>. Не вполне свободна от этого недостатка и недавно изданная в СССР и Чехословакии книга «Социальная философия Франкфуртской школы» (М., 1975), подготовленная коллективом ученых Академии общественных наук при ЦК КПСС совместно со специалистами некоторых других высших учебных заведений и научных учреждений Москвы. Хотя большая часть глав этой книги (остающейся, кстати, единственным крупным трудом по Франкфуртской школе, созданным в нашей стране) берет школу в целом, в книге еще остаются главы, сохраняющие монографический характер и — при всей своей содержательности и богатстве материалом — не всегда органически впи-

<sup>1</sup> Die «Frankfurter Schule» im Lichte des Marxismus. Kritik der Philosophie und Soziologie von Horkheimer, Adorno, Marcuse und Habermas. 1971.

сывающиеся в структуру книги. В связи с этим книга все еще остается чем-то средним между единым трудом, посвященным социальной философии Франкфуртской школы, и сборником, освещающим различные аспекты философских, социально-исторических и политических воззрений ведущих теоретиков школы.

На Западе также не очень много опубликовано работ о Франкфуртской школе в целом — факт, особенно резко выступающий на фоне огромного числа книг и статей об отдельных представителях школы. Мы можем назвать только одну книгу, посвященную подробному систематическому изложению истории Франкфуртской школы и Франкфуртского института социальных исследований<sup>2</sup>. Но, во-первых, история эта доведена в книге лишь до 1950 г., а во-вторых, в работе недостает специального логико-теоретического анализа проблем, встававших в рамках Франкфуртской школы на различных этапах ее эволюции (не говоря уже о том, чтобы сфокусировать все эти проблемы в призме социальной философии школы). Что же касается других работ, в той или иной мере сосредоточивающихся на социальной философии Франкфуртской школы (которая, как правило, отождествляется при этом с одной из версий — хоркхаймеровской, адорновской или маркузеанской — «критической теории общества»), то в них отсутствует либо аспект, характеризующий различные толкования социальной философии, имевшие место в рамках школы, либо аспект, учитывающий эволюцию последней, которая также сказалась на толковании франкфуртской социальной философии в каждый данный период.

А главное, что относится, пожалуй, ко всем зарубежным работам о Франкфуртской школе, это — стремление судить о ее социальной философии по одному, временами — двум, крайне редко — трем параметрам, отвлекаясь либо от собственно философских — онтологических и гносеологических, либо от политико-экономических, либо от специфически-художественных элементов единого «комплекса» социально-философских воззрений франкфуртцев. Между тем как раз в данном случае адекватен только целостный синтетический подход к рассмотрению социальной философии, включающий анализ не только социологических и философских, но также культурологических и экономических, эстетических и политических взглядов «франкфуртцев».

Этот общий недостаток, характеризующий буржуазные исследования о Франкфуртской школе, не только мешает адекват-

но представить теоретическое «ядро» школы — ее социальную философию, но и не позволяет определить действительные размеры влияния последней на леворадикальное сознание современного капиталистического Запада (включая и философско-социологические, и политико-идеологические, и эстетически-художественные его ответвления). Это и делает особенно важной задачу специального исследования социально-философских воззрений Франкфуртской школы — исследования, проведенного так, чтобы, отправляясь от этого «ядра», критически проанализировать всю совокупность франкфуртских концепций, вырастающих из него (либо тяготеющих к нему как к своему центру). Причем, если в одном аспекте такая формулировка задачи расширяет тематические рамки исследования, то в другом аспекте она же позволяет существенным образом сузить их. Ибо вся многообразная проблематика франкфуртцев берется здесь только под одним-единственным углом зрения — в аспекте того, как она «встраивается» в социальную философию школы и какое содержание имеет в структуре этой социальной философии, будучи пропущенной сквозь призму ее основных теоретических предпосылок, постулатов и допущений.

Нам представляется не случайным отсутствие в буржуазной литературе о Франкфуртской школе работ, которые отправлялись бы от критического анализа социально-философского «ядра» ее многообразных концепций, взятого в качестве «синкретической» целостности самых различных аспектов и форм сознания — философской и художественной, этической и политической и т. д. И дело здесь не только в том, что сложившееся в современной буржуазной философии и социологии «разделение труда», которое неуклонно вело к резкому разобщению различных моментов социально-философского знания, к возникновению пропасти между «онтологами» и «гносеологами», «гносеологами» и «логиками», «логиками» и «эстетиками», «эстетиками» и «социальными критиками», «социальными критиками» и «социологами-эмпириками» и т. д. и т. п., уже само по себе толкало к односторонности в рассмотрении школы, пафосом которой было как раз преодоление упомянутого «разделения труда», утверждение принципа комплексности при анализе общественной реальности. Дело также и в том, что, как уже отмечалось, само это социально-философское «ядро» претерпевало известные видоизменения в ходе общей эволюции школы и индивидуального идейного развития каждого из ее теоретических представителей. Отсюда — дополнительные трудности анализа, усугубляемые определенной «неравномерностью», имевшей место в идейном развитии отдельных франкфуртцев (Маркузе, напри-

<sup>2</sup> Jay M. The dialectical imagination. A history of the frankfurtschool and the institute of social research 1923—1950. Boston — Toronto, 1973.

мер, систематически «запаздывал» по сравнению с другими его коллегами при переходе на новый этап теоретической эволюции; хотя, быть может, именно этому обстоятельству он был обязан тем, что его идеи ложились на более подготовленную почву, что обеспечивало ему гораздо большую популярность, чем другим идеологам школы).

В связи с этими трудностями при анализе эволюции Франкфуртской школы и периодизации ее истории приходится одновременно иметь в виду три взаимосвязанных момента: «институционально-теоретическое» развитие школы, связанное с ее внешней судьбой и видоизменяющейся социальной функцией ее идей; внутреннюю (имманентную) логику развертывания основных идей и интенций всех франкфуртцев, определявшую эволюцию школы как в пределах каждой отдельной фазы, так и при переходе от одной фазы к другой; наконец, историю индивидуального мировоззренческого развития каждого из ведущих теоретиков школы, в которой своеобразно преломлялась и внешняя судьба Франкфуртской школы, и внутренняя логика ее важнейших, основополагающих идей, постулатов и допущений. Мы убеждены, что только на фоне этих трех взаимосвязанных моментов можно подвергнуть всесторонней и аргументированной критике социально-философские воззрения Франкфуртской школы, не упуская из виду ни их логико-теоретическую структуру, ни их социальную функцию.

---

Введение

## Институционализация Франкфуртской школы и основные вехи ее истории

---

Франкфуртская школа как определенное направление лево-радикальной социально-философской мысли сложилась еще в 30-х годах вокруг возглавлявшегося тогда Максом Хоркхаймером Франкфуртского института социальных исследований и журнала «Zeitschrift für Sozialforschung» — основного в те годы печатного органа Института.

Институт этот был основан еще в 1923 г. Первым его директором был Карл Грюнберг. Он стоял на позициях катедер-социализма и ориентировал своих сотрудников на работу в области истории социализма и рабочего движения. Этой проблематике был посвящен весьма «эрудированный» (характеристика Э. Шилса) журнал «Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung» (Hrsg. von K. Grünberg. Wien, 1911—1930; Bd 1—14), который Грюнберг издавал еще с 1911 г. Ей же были посвящены и некоторые монографии, изданные в середине 20-х годов в виде приложения к журналу<sup>1</sup>. В 1927 г. Карла Грюнберга сменил на посту директора Института Курт Альберт Герлах, продолжавший работу своего предшественника. В 1930 г. директором Института стал Макс Хоркхаймер, который решительно изменил направление работы Института и тематику его изданий. Институт стал ориентироваться на социально-философскую проблематику, в духе которой единство диалектического и исторического материализма утверждалось ценой гегельяниза-

<sup>1</sup> Эдвард Шилс в своей статье «Традиция, экология и институт в истории социологии» говорит о целой серии книг, издаваемых в соответствии с рекомендациями грюнберговской кафедры (*Shils E. Tradition, ecology and institution in the history of sociology. «Daedalus», Cambridge, 1970, v. 99, N 4, p. 774.*

ции марксизма. Параллельно совершался и политический поворот Института — от катедер-социализма к левому радикализму. За Институтом окончательно утвердилась репутация центра «левых» научных сил Германии<sup>2</sup>.

Макс Хоркхаймер родился в 1895 г. в семье фабриканта. Он получил экономическое образование, но в конце концов его философские и социологические интересы взяли верх над семейной традицией. Сдав в 1919 г. экстерном экзамены, Хоркхаймер в 1922 г. (у Корнелиуса) получает первую ученую степень по философии. В 1925 г. он защитил работу, посвященную кантовской критике способности суждения, и получил звание приват-доцента. К этому времени входит в нормальную колею и деятельность недавно основанного Института социальных исследований (идею создания этого института и первые усилия в этом направлении Хоркхаймер приписывает себе, Фридриху Поллоку и Феликсу Вайлю); в его работе принимает участие и Хоркхаймер. В 1930 г. он получает профессию уже как социальный философ<sup>3</sup> и пост директора Института, которым руководит совместно с экономистом Фридрихом Поллоком — издателем многих институтских публикаций.

Под руководством Хоркхаймера Институт уже в начале 30-х годов начинает приобретать окончательно ту форму, в которой, по свидетельству самого Хоркхаймера, он был задуман с самого начала. Институт занимается комплексным исследованием современного капиталистического общества, в котором принимают участие экономисты и философы, психологи и историки и т. д. Эта комплексность сознательно и полемически противопоставляется руководством Института односторонней специализации в изучении капиталистического общества, характерной для традиционных социальных наук, в частности буржуазной социологии.

На базе грюнберговского «Архива» в 1932 г. создается новый институтский журнал социально-философского направления («Zeitschrift für Sozialforschung»), главным редактором которого стал сам Хоркхаймер. (Журнал был переориентирован с истории социализма на макросоциологию «с очень сильным марксистским и менее резко выраженным психоаналитическим уклоном».) Активизируется серия «Публикаций Института со-

циальных исследований»<sup>4</sup>, планируются новые серии изданий. Однако приход национал-социалистов к власти прерывает эту широко задуманную работу. Он делает невозможным дальнейшую деятельность в Германии института, ставшего центром притяжения леворадикальной социальной мысли.

В 1933 г. Институт перебирается в Женеву, «ибо, — как вспоминает Хоркхаймер, — не было ни малейшего сомнения, что национал-социализм пришел к власти надолго»<sup>5</sup>. Переезд в Женеву был облегчен тем обстоятельством, что незадолго до того Хоркхаймер организовал там филиал своего института. После 1933 г. подобный же филиал был организован в Париже, где (в «Centre de documentation sociale», принадлежавшем École Normale Supérieure) получила временное пристанище часть эмигрировавших сотрудников Института. Здесь же (у Алкана) продолжалась публикация институтских изданий. В 1938—1939 гг. Хоркхаймер с группой наиболее близких к нему сотрудников перекочевывает в США и возрождает свой институт в Нью-Йорке, при Колумбийском университете. На этой новой базе продолжается до 1941 г. издание журнала (правда, уже под другим названием «Studies in philosophy and social science»), а также серия социально-философских и социологических исследований, начатых еще в 30-е годы.

Когда же США вступили в войну с гитлеровской Германией, три сотрудника этого института «нашли свое применение в бюро стратегической службы; другие же сотрудники избрали путь независимых авторов и академических преподавателей. Франц Пойман и Отто Кирхнер стали членами управления департамента Колумбийского университета; в этом своем качестве они пользовались большим влиянием среди молодого преподавательского состава и студентов, готовившихся к защите ученой степени. Лео Левенталь стал профессором Калифорнийского университета и влиятельным социологом — исследователем массовой культуры». Таковы организационные корни, пущенные Франкфуртской школой в американской университетской среде. Из них выросли побег, обусловившие сперва подспудное, а затем и более явное воздействие этой школы на интеллектуальную жизнь США.

<sup>2</sup> *Abendroth W.* Theodor W. Adorno zum Gedächtnis.— In: Theodor Adorno zum Gedächtnis. Eine Sammlung. H. Schweppenhäuser (Hrsg.). Frankfurt a. M., 1971, S. 87.

<sup>3</sup> «Название кафедры (при Институте.— Ю. Д.) было изменено с „истории социализма“ на „социальную философию“» (*Shils E.* Op. cit., p. 774)

<sup>4</sup> Правда, до 1933 г., т. е. до прихода к власти нацистов, при Хоркхаймере была издана в этой серии только одна книга *Виттфогель К. А.* Хозяйство и общество Китая. Опыт научного анализа великого аграрного общества Азии. Т. 1: Производительные силы, процесс производства и циркуляции (*Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer grossen asiatischen Agrargesellschaft*, Bd 1, 1931)

<sup>5</sup> Theodor W. Adorno zum Gedächtnis, S. 18.

В 1950 г. после возвращения основной части его сотрудников в ФРГ Институт восстанавливается в своем первоначальном виде во Франкфурте-на-Майне и вновь налаживает прерванные связи с Франкфуртским университетом. Здесь, по свидетельству западногерманского политолога Вольфганга Абендрота, «Институт стал центром молодой критически мыслящей интеллигенции. В этом смысле он унаследовал роль, которую исполнял еще при Грюнберге в ваймарские времена»<sup>6</sup>. Одновременно продолжается научная и издательская деятельность Института по проблематике, наметившейся еще в 30-е годы и несколько модернизированной с учетом новых веяний, воспринятых сотрудниками института во времена американской эмиграции. (Значительное место уделяется проблемам общественного мнения, взглядам различных слоев ФРГ по тем или иным политическим вопросам, национальным и расовым предрассудкам, психологическому климату на производственных предприятиях, настроениям среди студентов и т. д.) С 1955 г. Институт издает серию книг: «Frankfurter Beiträge zur Soziologie. Im Auftrag des Instituts für Sozialforschung, hrsg. von Th. W. Adorno und W. Dirks» (до 1970 г. было опубликовано 22 тома этой серии); систематически публикует результаты эмпирических исследований.

Если учитывать тот факт, что перемещения Института не прошли бесследно для мировоззрения его сотрудников (тем более что и сами эти «кочевья» были вызваны крупными катаклизмами, которые пережили в этот период сперва Германия, затем вся Западная Европа и, наконец, весь мир), то в истории Франкфуртской школы можно будет выделить три важнейших периода (для краткости мы назовем их с помощью географических вех, обозначавших внешнюю судьбу школы): европейский период (с момента возникновения школы до эмиграции ее ведущих теоретиков в США), американский период (1939—1950), наконец, западногерманский период (50—60-е годы). Можно было бы попытаться выделить еще один период эволюции Франкфуртской школы, начавшийся в конце 60-х годов (после того как движение «новых левых», тесно связанное с этой школой, во всяком случае в ФРГ, миновало кульминационный пункт своего развития). Однако ряд соображений мешает это сделать. Дело в том, что в это время начинались такие трансформации в рамках Франкфуртской школы, которые явно выходили за ее пределы; так что последующая эволюция школы переставала уже совпадать с ее историей; как школа она распалась, и

<sup>6</sup> Theodor W. Adorno zum Gedächtnis, S. 88.

речь могла идти уже об истории отдельных ее идей, сколь бы широкое распространение они ни получали в ряде случаев.

Рассмотрим теперь каждый из этих периодов более подробно, характеризуя уже не столько чисто «институциональные», сколько, так сказать, «институционально-теоретические» (ибо здесь трудно отделить одно от другого) судьбы школы.

1. Европейский период характеризуется:

а) институционализацией Франкфуртской школы в самом широком смысле этого слова;

б) активным теоретическим ее самоопределением — на основе объединения, главным образом философского и социологического подходов к анализу современного капиталистического общества, т. е. на основе социологической критики существующих философских и философской критики социологических понятий и представлений;

в) резким, полемически заостренным размежеванием со всеми остальными тенденциями и направлениями западноевропейской философии и социологии, психологии и политэкономии и т. д.

Проблема теоретического, а вместе с тем и организационного оформления школы (его, хотя и несколько условно, можно даже назвать ее «институционализацией») ставится Хоркхаймером уже в речи при вступлении на пост директора, которую он произнес в 1930 г.<sup>7</sup> Речь посвящена задачам Института социальных исследований, взятым именно в связи с «современным положением» социальной философии. Причем из всего контекста хоркхаймеровской речи следовало, что в действительности (и в точном смысле этого словосочетания) такой дисциплины не существует, ее еще только надлежит создать в итоге деятельности коллектива Института. Иначе говоря, первоначально слова «социальная философия» должны были означать не столько определенное теоретическое содержание, сколько лозунг, под которым можно было объединить довольно разнородный коллектив сотрудников Института, а также всех тех, кто (по разным причинам) не был удовлетворен ситуацией, сложившейся в буржуазной гуманитарной науке, однако не очень ясно представлял, чего же он хочет конкретно.

Отправные теоретические послышки, исходя из которых Хоркхаймер хочет строить здание «социальной философии», имеют скорее негативный, чем позитивный характер. Хоркхаймер более отчетливо представляет себе то, что его не устраивает, нежели то,

<sup>7</sup> Horkheimer M. Die Gegenwärtigen Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung, Frankfurt a. M., 1931.

что он хотел бы предложить. Его не удовлетворяет современное состояние науки об обществе, раздробившейся на ряд отдельных, оторванных друг от друга дисциплин, результаты которых уже не дают никакого представления об общественном целом. И меньше всего удовлетворяет его состояние буржуазной социологии, которая не в силах выполнить интегрирующую функцию по отношению к другим областям социального знания, тем более что она сама низвела себя до уровня частной науки, утратив возможность воссоздать целое общества, взятое в движении, в качестве исторически развивающейся тотальности. Отсюда — ностальгия Хоркхаймера по тому «тотальному» подходу к обществу, который был достигнут в философии истории Гегеля, причем именно благодаря гегелевской энциклопедичности, позволившей объединить в систему различные отрасли знания об обществе, истории и человеке.

Однако гегелевская философия истории также не удовлетворяет Хоркхаймера как модель целостного, синтетического знания об обществе. И не удовлетворяет как раз потому, что она философия истории, т. е. подчиняет историю системе понятий и категорий, выработанной на путях философской спекуляции, а не добытых на путях конкретного изучения общества и человека. По этим же причинам не удовлетворяет Хоркхаймера и вся послегегелевская традиция философского изучения общества, начиная с неокантианцев и кончая Отмаром Шпанном. Подчинение реального социально-исторического процесса, т. е. процесса взаимодействия действительных индивидов, некоторым априорным философским категориям с неизбежностью приводит к тому, что смысл человеческого существования усматривается в чем-то надиндивидуальном, не имеющем никакого отношения к фактической деятельности людей.

В то же самое время Хоркхаймера не устраивает и позитивистский номинализм, господствующий в науках об обществе и человеке (и, в частности, в социологии). Если «реализм» (в средневековом понимании этого термина) традиционной философии истории неизбежно подчиняет индивида, реально взаимодействующего с природой и себе подобными, некоторым абстрактным всеобщностям и таким образом теряет из виду именно уникальность человеческого, неповторимость исторического, то позитивистский номинализм страдает иным недостатком. Он ориентирован на «фактичность» поведения и взаимоотношений отдельных лиц, которая не является социальной реальностью, а представляет собою лишь ее вводящую в заблуждение оболочку; ибо суть социальной, т. е. исторической, реальности заключается в том, что она находится в процессе непре-

рывного становления, изменения, отвержения внешних форм, чтобы заменить их новыми, столь же преходящими и эфемерными. Иначе говоря, позитивистскому номинализму недостает философии, учета того обстоятельства, что «единичное», на которое он ориентируется в противовес философии истории, не является истинным и действительным.

Теоретического решения антиномии между абстрактной всеобщностью философии истории и «дурной» единичностью конкретных наук об обществе и человеке Хоркхаймер не предлагает. Эта антиномия остается, так сказать, «открытым вопросом», который должен быть решен в ходе дальнейшей работы Института на основе практического сотрудничества философов, отказавшихся от построения умозрительных систем, с одной стороны, и специалистов в конкретных дисциплинах, отбросивших наивное доверие к «дурной» единичности, эмпирической «данности» человеческого поведения и межличностных эмпирических взаимоотношений, — с другой. Забегая несколько вперед, ответим: эта антиномия так и не найдет своего конструктивного решения в рамках Франкфуртской школы, она все время будет преследовать франкфуртцев, раскалывая одно их построение за другим до тех пор, пока они не превратят нужду в добродетель и не объявят раскол непостижимо-уникального и абстрактно-всеобщего основной темой своих исследований, основным предметом своей все разоблачающей и все низвергающей критики. Возведенная в степень всеобщей (по крайней мере, на обозримый период «поздникапиталистического» настоящего и будущего), эта проблематика выдвинется в конце концов в центр «негативной диалектики» Адорно, претендующей на роль универсального метода социальных наук.

В 1932 г. в передовой статье первого номера журнала «Zeitschrift für Sozialforschung», имевшей программный характер<sup>8</sup>, Хоркхаймер конкретизирует идею «социальной философии», осуществляющей «стыковку» философской теории и эмпирических наук об обществе и человеке в процессе комплексного изучения фактов исторической реальности, с помощью понятия «социальной исследования» («Sozialforschung»). Этим еще раз подчеркивается непосредственно исследовательский характер социальной философии Франкфуртской школы, не желающей строить априорные схемы и допускающей философские понятия лишь в той мере, в какой они оправдываются самим процессом мыслительного освоения многообразных реалий общественной жизни, сведения в целое данных, полученных различными участниками комплексного исследования.

<sup>8</sup> «Zeitschr für Sozialforsch», Leipzig, 1932, Jg. 1, H (Vorwört)

Но, как уже было сказано, решить эту задачу не удастся. Обнаруживается противоречие между негативно-критической ориентацией философской теории, которую пытаются выработать для себя Хоркхаймер и его последователи, с одной стороны, и позитивной тенденцией частных дисциплин с их конкретно-эмпирической исследовательской методикой — с другой. Общая негативно-критическая ориентация начинает доминировать над позитивно-исследовательской, — факт, получивший своеобразное отражение в том, что понятия «социальная философия» и «социальное исследование» резюмируются (вплоть до полного растворения в нем) в понятии «критическая теория», в которой к тому же делается акцент не на слове теория, а на слове критическая (так что вообще правильнее было бы говорить уже не столько о «критической теории», сколько о «теории критики», критики как таковой, критики вообще, взятой безотносительно к ее возможному предмету).

Свою критическую функцию социальная философия Франкфуртской школы пыталась осуществлять на путях «рефлексии» социальной обусловленности всех встречающихся ей понятий, теорий, форм знания. Отчасти эта «рефлексия» была похожа на ту критику наличного мыслительного материала, которую практиковал Карл Мангейм, «редуцировавший» марксистскую философию до уровня «социологии знания». Много общего было у этой «рефлексии» с нигилистической критикой, какой подвергла общественное сознание вульгарная социология — как западноевропейская, так и российская (в особенности если взять ее арватовский — «производственный» — вариант). Наконец, в этой «рефлексии» существующих концепций, взятых в аспекте их социальной обусловленности, нельзя не ощутить сходства с современной «социологией социологии», и в частности с «рефлексивной социологией». Так же как и другие теоретические устремления аналогичного типа, эта «критическая рефлексия» сразу натолкнулась на классический парадокс, известный со времен античности под названием «лжец»: «если критянин говорит, что все критяне лжецы, то лжет он или говорит правду?» Другими словами: если «критическая теория» обвиняет все существующие социальные, философские и другие теории в искажении истины — причем именно по причине социальной обусловленности этих теорий, то можно ли доверять ей в этом утверждении: ведь она тоже обусловлена социально. Этот вопрос был тем более законным в отношении «критической теории», что она в противоположность марксизму целиком социологизировала проблематику истины, отвлекаясь от онтологического аспекта вопроса об объективной реальности.

О том, что Хоркхаймер по крайней мере ощущал этот парадокс, свидетельствуют, в частности, две его ранние работы — рецензия на книгу Карла Мангейма «Идеология и утопия» (1930)<sup>9</sup> и статья «К проблеме истины» (1935)<sup>10</sup>, где ставится вопрос о социальной обусловленности не только критикуемых теорий, но и концепции самого критикующего. Это уже зародыши той самой постановки вопроса, которая впоследствии получила развитие как рефлексия «критической теорией» своей собственной обусловленности, — процедура, в последовательном осуществлении каковой сторонники этой теории видят ее особую заслугу<sup>11</sup>. «Критическая теория» видит свое решающее преимущество перед всеми остальными социальными теориями в том, что она «знает» о своей собственной обусловленности и строит свое здание, исходя из этого знания, тогда как другие теории либо вообще не ведают о своей социальной детерминированности, либо не делают из этого факта достаточно далеко идущих выводов.

Нетрудно заметить слабость этой аргументации, заставляющей вспомнить о достопочтенном бароне Мюнхаузене, гордившемся тем, что ему удалось однажды вытащить себя из болота... за волосы. Ведь действительная «социальная обусловленность» отнюдь не там, где теоретик «знает» о ней и строит теорию в соответствии со своим знанием, а там, где он либо вообще не знает об этой обусловленности, либо (что является вариантом первого случая) не может перестроить свою теорию так, чтобы учесть это свое знание, устранив из теории искажающий момент, вызываемый этой обусловленностью. А если это действительно так, то «знание» своей собственной социальной обусловленности дает «критическому теоретику» довольно мало преимуществ по сравнению с тем, кто «не знает» о ней, ибо это «знание» не касается пока что истинной, действительной обусловленности. И здесь встает уже вопрос не знания, а бытия, не теории знания (хотя бы и социологически ориентированной), а онтологии, той самой, от которой «критическая теория» полнотой отвлекается.

Акцент «критической теории» на анализе познающего субъекта, взятого во всей его обусловленности, детерминированности социальными условиями, уже на самых первых порах вле-

<sup>9</sup> *Horkheimer M.* Ein neuer Ideologiebegriff.— Archiv. für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Jg. 15, 1930.

<sup>10</sup> *Horkheimer M.* Zum Problem der Wahrheit.— «Z. Sozialforsch.», Paris, 1935, Jg. IV, H. 3.

<sup>11</sup> *Schmidt A.* Nachwort des Herausgebers.— In: *Max Horkheimer.* Kritische Theorie Bd II. Frankfurt a. M., 1968, S. 357.

чет ее по пути сближения с фрейдизмом. В нем теоретикам Франкфуртской школы особенно импонирует анализ механизмов, детерминирующих сознание, причем очень похожих на те, что рассматривались франкфуртцами в качестве механизмов превращения истины в идеологию (понятую исключительно как ложное, иллюзорное сознание). В рамках Франкфуртской школы первым, двинувшимся в этом направлении и попытавшимся «синтезировать» гегельянизированный марксизм с фрейдизмом, был Эрих Фромм. Его статьи, посвященные применению идей Фрейда к социальной психологии (во франкфуртском — «критическом» — ее понимании), публикуются в журнале «Zeitschrift für Sozialforschung» уже с первых его номеров. 1932 г. — две статьи: «О методах и задачах аналитической социальной психологии»<sup>12</sup>, «Психоаналитическая характерология и ее значение для социальной философии»<sup>13</sup>. 1933 и 1934 гг. — по одной статье: обе посвящены социально-психологической проблематике материнского права, истолкованного, разумеется, во фрейдистском духе<sup>14</sup>. 1935 г. — статья «Общественная обусловленность психоаналитической терапии»<sup>15</sup> — проблемы социальной обусловленности знания, так волнующие «критическую теорию», решаются на материале клинической практики психоанализа.

Сказав о Фромме, чье влияние на становление основной концепции Франкфуртской школы имело не столько систематический, сколько эпизодический, хотя и далеко идущий характер, нельзя не упомянуть еще об одном мыслителе, чьи контакты с Институтом были непродолжительными и, если можно так выразиться, фрагментарными, однако наложили определенный отпечаток на социальную философию франкфуртцев. Речь идет о Вальтере Беньямине, первая публикация которого («О современном общественном положении французского писателя»<sup>16</sup>) появилась на страницах журнала «Zeitschrift für Sozialforschung» лишь в 1934 г., когда Институт уже находился в эмиграции. В 1935 г. Беньямин публикует в этом журнале статью «Проблемы социологии языка»<sup>17</sup>, в 1936 — статью «Художест-

венное произведение в эпоху его технической репродукции»<sup>18</sup> — работы, сыгравшие большую роль в становлении эстетического (литературоведческого и искусствоведческого) аспекта социальной философии Франкфуртской школы. Причем роль эта оказалась столь значительной, что по мере развития школы становилось очевидным: импульс, сообщенный ей Беньямином в 30-х годах (он покончил с собой в 1940 г.), вел далеко за пределы эстетики и социологии искусства — в сферу философии истории. И, быть может, тем сдвигом в сторону философии истории, который произошел у франкфуртцев только в 40-х годах, они не в последнюю очередь обязаны Беньямину.

В целом же, судя по публикациям в основном печатном органе Франкфуртской школы, можно сделать вывод, что европейский период ее истории характеризуется скорее общими работами критического порядка, чем конкретными углубленными исследованиями. Даже работы, имеющие целью позитивное изложение воззрений ведущих представителей, например программная статья Хоркхаймера «Традиционная и критическая теория»<sup>19</sup> (о ней пойдет речь в связи с детальным рассмотрением франкфуртских концепций), настолько одушевлены пафосом отрицания, что для положительного решения проблем в них остается до смешного мало места. Однако к концу рассматриваемого периода уже намечаются темы, при разработке которых можно было бы как-то совместить гиперкритическое устремление франкфуртцев с более или менее конкретным, опирающимся на фактический материал, анализом социальных проблем. Важнейшей из таких тем стала «Авторитет и семья» — название коллективного труда, подготовленного в 1936 г. под руководством Хоркхаймера. Главной проблемой этого труда была, как отмечал впоследствии сам Хоркхаймер, проблема авторитарного характера. Что такое авторитарный характер? Как возникает он в раннем возрасте у людей, являющихся его носителями? В чем заключается его общественная функция?

Так в общем выглядел тот теоретический багаж, с которым Франкфуртская школа отправилась в США.

2. Американский период истории Франкфуртской школы отмечен:

а) попытками придать «критической теории» по возможности более положительную, конструктивную форму: на общемировоззренческом уровне это привело ее к превращению в свое-

<sup>12</sup> *Fromm E. Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie.* — «Z. Sozialforsch.», Leipzig, 1932, Jg. I, H. 1.

<sup>13</sup> *Fromm E. Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung für Sozialpsychologie.* — «Z. Sozialforsch.», Leipzig, 1932, Jg. I, H. 2.

<sup>14</sup> *Fromm E. Robert Briffaults Werk über das Mutterrechtstheorie.* — «Z. Sozialforsch.», Leipzig, 1933, Jg. II, H. 2.

<sup>15</sup> *Fromm E. Die sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie.* — «Z. Sozialforsch.», Leipzig, 1934, Jg. III, H. 2.

<sup>16</sup> *Benjamin W. Zum gegenwärtigen gesellschaftlichen Standort des französischen Schriftstellers.* — «Z. Sozialforsch.», Paris, 1934, Jg. III, H. 1.

<sup>17</sup> *Benjamin W. Probleme der Sprachsoziologie.* — «Z. Sozialforsch.», Paris, 1935, Jg. IV, H. 3.

<sup>18</sup> *Benjamin W. L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée.* — «Z. Sozialforsch.», Paris, 1936, Jg. V, H. 1.

<sup>19</sup> *Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie.* — «Z. Sozialforsch.», Paris, 1937, Jg. VI, H. 1.

образную философию истории, на «среднем» уровне — к дальнейшей конкретизации проблематики «авторитарного характера», детализируемой применительно к различным сферам общественной жизни;

б) стремлением «укорениться» на почве интеллектуальной жизни США и прежде всего определить свое отношение к американской социологии как в позитивном, так и в негативном аспектах; в позитивном — в смысле освоения методики эмпирического исследования, позволившей «франкфуртцам» сделать следующий шаг — от теории «среднего» уровня к эмпирии; в негативном — в смысле углубления полемики с общей позитивистской методологией социального познания, господствовавшей в США.

«В Америке, — вспоминает Хоркхаймер, — мы сначала продолжали штудии, которые начали в Европе»<sup>20</sup>. Он имеет в виду исследования об авторитете и семье, а также о наказании (последнее было завершено уже в США<sup>21</sup>), в которых был очерчен круг вопросов, каковым предстояло подвергнуться дальнейшей (и подчас весьма существенной) конкретизации на американском материале. Эти вопросы были в центре исследовательских интересов Франкфуртского института на всем протяжении американской эмиграции.

Углубление работы в этом направлении стимулировалось еще одним — чисто практическим — обстоятельством. Как пишет Э. Шилс, «незадолго до конца войны Хоркхаймер получил (одновременно с занимаемым в Колумбийском университете. — Ю. Д.), пост руководителя научных исследований при американском еврейском комитете, который субсидировал его деньгами — по тому времени очень большими — для осуществления широко поставленного изучения антисемитизма»<sup>22</sup>. Разумеется, к работе над этой проблемой Хоркхаймер привлек прежде всего сотрудников его Института, имевших опыт исследования смежных вопросов; результатом работы в этом направлении были «Штудии о предрассудке». Первым томом этих «штудий», в некотором смысле подытоживающим главное, сделанное в этом направлении Франкфуртским институтом в годы американской эмиграции, стал «монументальный», по выражению Хоркхаймера, коллективный труд «Авторитарная личность»; он был подготовлен под руководством и при активном авторском участии Адорно, ставшего в годы американской эмиграции ближайшим сотрудником Хоркхаймера.

Хотя Адорно познакомился с Хоркхаймером еще в 1921 г. (причем сразу же обнаружилось далеко идущее совпадение их умонастроений) и хотя Адорно поддерживал связь с Институтом и особенно с его журналом на протяжении всего европейского периода, он не участвовал непосредственно в работе Института, не сотрудничал с Хоркхаймером в разработке собственно социологической проблематики. На протяжении почти двадцати лет в центре его интересов находилась музыка, музыкальная критика и музыкальная теория; только отчасти — а именно через социологию музыки — работа Адорно соприкасалась с деятельностью Хоркхаймера и Института социальных исследований. Эта сторона работы Адорно нашла определенное отражение и на страницах журнала «Zeitschrift für Sozialforschung». 1932 г. — статья «Об общественном положении музыки» (опубликованная вслед за статьей Лео Левенталя «Об общественном положении литературы») <sup>23</sup>, 1936 г. — статья, посвященная джазу как социологическому феномену <sup>24</sup>, 1938 г. — «О характере фетишизма в музыке и регрессии слушания» <sup>25</sup> — статья, посвященная попытке применить Марксову концепцию товарного фетишизма к решению вопроса о влиянии «товарной» формы музыкальных произведений (т. е. того обстоятельства, что музыка в буржуазном обществе продается и покупается, как любой другой товар) на внутримышечные процессы, на эстетическую природу музыкального искусства.

В отличие от Хоркхаймера Адорно эмигрировал из нацистской Германии не сразу: некоторое время он не верил в то, что гитлеровцы пришли к власти надолго, и полагал, что сможет бороться за свержение этой власти, находясь в Германии. Когда же он все-таки был вынужден эмигрировать, то направился не в Женеву и не в Париж, а в Англию, в Оксфорд, где надеялся получить докторскую степень. Только к 1938 г., когда Институт уже перекочевывал из Европы в США, Хоркхаймеру удалось уговорить Адорно стать штатным сотрудником Института. Этот факт сразу же получил отражение в адорновских публикациях на страницах институтского журнала: в 1939 г он печатает здесь две работы — «Фрагменты о Вагнере» и «О киркегоровой доктрине любви», из которых первая предварила его будущую книгу о Вагнере <sup>26</sup>, а вторая представляла собой своеобраз-

<sup>23</sup> Adorno Th. W. Zur gesellschaftlichen Lage der Musik. — *Z. Sozialforsch.*, 1932, Jg. I, H. 2.

<sup>24</sup> Adorno Th. W. Über Jazz. — *Z. Sozialforsch.*, Jg. V, H. 2.

<sup>25</sup> Adorno Th. W. Über Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens. — *Z. Sozialforsch.*, Paris, 1938, Jg. VII, H. 3.

<sup>26</sup> Adorno Th. W. Versuch über Wagner. Frankfurt a. M., 1952.

<sup>20</sup> Theodor W. Adorno zum Gedächtnis, S. 18

<sup>21</sup> Rusche G., Kirchmeier O. Punishment and social structure N. Y., 1939.

<sup>22</sup> Shils E. Op. cit., p. 775.

разное дополнение к его диссертации о Киркегоре, вышедшей в 1933 г. отдельной книгой<sup>27</sup>. В 1940/41 г. в институтском журнале наряду с музыкально-социологической работой («О популярной музыке»<sup>28</sup>) публикуются работы, свидетельствующие об усиливающемся переключении Адорно на общесоциологическую и культурно-философскую проблематику: «Шпенглер сегодня»<sup>29</sup> и «Вебленовское наступление на культуру»<sup>30</sup>.

В 1940 г. Хоркхаймер и Адорно уезжают из Нью-Йорка в Калифорнию, где начинают совместную работу над книгой, в которой «критическая теория» должна была получить форму, очень близкую к той, каковая прежде решительно отвергалась Хоркхаймером, — форму своеобразной философско-исторической конструкции. Эта книга была закончена в 1944 г., однако издана в 1947; она была названа «Диалектика просвещения. Философские фрагменты»<sup>31</sup> и вышла с посвящением Фридриху Поллоку. Подобно тому как в «Авторитарной личности» получила итоговое выражение конкретно-социологическая (во франкфуртском ее понимании) работа Института в рассматриваемый период, в «Диалектике просвещения» была резюмирована собственно «социально-философская» линия развития Франкфуртской школы в данный период: это была высшая точка, достигнутая школой на путях философско-исторической разработки «критической теории» в американской эмиграции, да, пожалуй, не только применительно к этому времени.

Отчаяние, овладевшее авторами книги перед лицом «коричневой чумы» фашизма и национал-социализма, — а оно, как известно, никогда не является хорошим советчиком, — побудило их взвалить ответственность за преступления гитлеровцев на «дух просвещения» вообще (напомним, что «просвещение» начинается для Хоркхаймера и Адорно уже с возникновением олимпийской мифологии греков и находит свое логическое завершение в «мифе XX столетия» и аналогичных ему явлениях нашего века), тождественный в их глазах «духу буржуазности»; на всю западноевропейскую культуру, начиная с гомеровских времен, без каких бы то ни было исключений и изъятий; нако-

<sup>27</sup> Adorno Th. W. Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Tübingen, 1933, S. 3. Aufl. 1966.

<sup>28</sup> Adorno Th. W. (With the assistance of George Simson) On popular music.— «Studies Philos. and Sozial Sci.», N. Y., 1940, N 1.

<sup>29</sup> Adorno Th. W. Spengler today.— «Studies Philos. and Social Sci.», N. Y., 1940, N 2.

<sup>30</sup> Adorno Th. W. Veblen's attack on culture — «Studies in Philos. and Social Sci.», N. Y., 1940, N 3.

<sup>31</sup> Horkheimer M., Adorno Th. W. Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Amsterdam, 1947.

нец, даже на принцип самоотжестовленности и самодостоверности личности: принцип «я», «самости», который расценивается как результат болезненного «самораздвоения» и «самоотчуждения» природы. Все это рассматривается с точки зрения «итогов» коварной «диалектики просвещения» — того самого пресловутого «мифа XX столетия», к которому она якобы вела с железной необходимостью, начиная с эпохи возникновения олимпийской мифологии, — Адорно и Хоркхаймер ничего не видят в ней, кроме сознания «подчинения и господства», имеющего на другом полюсе «жертву и отказ».

То же самое настроение отчаяния, склонного во всем видеть показательства своей безвыходности и безысходности, нашло отражение в результатах более конкретных исследований Адорно — уже в собственно социологической сфере. В этой связи показательны адорновские материалы, опубликованные в коллективном труде «Авторитарная личность», посвященном анализу того социального типа личности, который, согласно франкфуртцам, служил (или может служить) почвой фашистских режимов. Соответственно общей пессимистической установке Адорно («куда ни кинь — все клин») получалось, что основная масса американского населения в той или иной мере тем или иным путем может быть подведена под понятие «авторитарной» (и значит, «фашизоидной») личности. И только небольшая кучка людей, причастных к авангардистскому сознанию (т. е. обнаруживших склонность к авангардистскому искусству и авангардистскому типу поведения), исключалась из круга носителей «авторитарной» установки, заранее приговоренных к тому, чтобы стать питательной средой и материалом фашистских режимов. В этой, как видим, совершенно идиосинкразической, адорновской тенденции, кстати, вполне отчетливо проступают теоретические истоки элитарности Адорно, равно как и крайней пессимистичности его версии «неконформистского» (революционно-авторитарного) сознания. Единственным практически-политическим выводом из этой позиции может быть лишь революция от отчаяния, совершаемая горсткой представителей авангардистски-революционно-авторитарного сознания, без народа и против народа, поскольку он рассматривается как носитель «фашизоидного» сознания и опора «про»- (или «пред»-) фашистских режимов.

Следует отметить, что в «американский» период эволюции Франкфуртской школы тягу к работам обобщающего характера испытали не только Адорно и Хоркхаймер. Несколько раньше них опубликовал свою книгу «Бегство от свободы» Э. Фромм<sup>32</sup>.

<sup>32</sup> Fromm E. Escape from freedom. N. Y., 1941.

В ней он попытался дать общую характеристику различных исторических типов «самоотчуждения» человека, истолковав Марксово понятие «отчуждения» с помощью фрейдовского психоанализа, а психоанализ — с помощью марксистских социально-экономических категорий. В том же году вышла (с посвящением «Максу Хоркхаймеру и Институту социальных исследований») книга другого активного франкфуртца — Герберта Маркузе — «Разум и революция»<sup>33</sup>. Это была книга о гегелевской диалектике и ее исторических судьбах. Центральное место в книге занимала проблематика применения диалектики к исследованию исторической реальности, общества и человека. Как видим, каждый из этих двух авторов продолжает «отрабатывать» ту тему, что он принес с собой в школу: первый — тему «амальгамирования» марксизма и фрейдизма, второй — тему «гегельнизации» (с иногда более, а иногда менее заметным привкусом хайдеггерианства) исторического материализма.

Если же попытаться сопоставить все три книги, то первая из них («Диалектика просвещения») оказалась наиболее перспективной с точки зрения последующей эволюции Франкфуртской школы, хотя она и не имела поначалу никакого резонанса, просто-напросто не была замечена. Ибо она очерчивала весь тот круг идей, который предстояло дальше разрабатывать в пределах школы, а отчасти и за ее пределами — в рамках леворадикальной идеологии вообще. Книгу Фромма ожидала другая судьба; она сравнительно быстро нашла своего читателя и затем неоднократно переиздавалась. Ярко выраженный фрейдизм делал ее доступной весьма широкой публике — факт, который не остался неучтенным другими франкфуртцами, например тем же Маркузе. Книга последнего «Разум и революция» не вызвала, на первых порах, сколько-нибудь серьезного интереса: она была ориентирована ретроспективно и отражала скорее предшествующий этап развития Франкфуртской школы, связанный с полемикой по поводу «критической теории», чем новый, таивший в себе перспективы дальнейшего теоретического продвижения школы.

Постепенно это обстоятельство осознал и сам Маркузе: его последующее развитие осуществляется в форме все более активного «амальгамирования» Марксовой диалектики, истолкованной в духе младогегельянцев и Хайдеггера, с фрейдовским психоанализом. При этом возникает соперничество между более либерально и идеалистически ориентированным Фроммом, уже снискавшим признание в качестве одного из ведущих неофрейдистов, и Маркузе, пытавшимся соединить Маркса и Фрейда на

<sup>33</sup> Marcuse H. Reason and revolution. N. Y., 1941.

основе акцентирования вульгарно-материалистических элементов традиционного фрейдизма, тех самых элементов, которые уже у левых сюрреалистов (А. Бретон) вели к экстремистским политическим выводам. Результаты этого развития Маркузе, целиком и полностью коренившиеся в американском периоде эволюции франкфуртской школы, реализовались в его книге «Эрос и цивилизация», вышедшей уже в 1955 г. (Маркузе и здесь «запаздывал» в своем развитии по сравнению с другими франкфуртцами, что, впрочем, уже не препятствовало, а все больше способствовало его популярности, которая нарастала по мере того, как он «радикализировал» традиционный фрейдизм, идя навстречу «теоретическому обоснованию» необходимости сочетания политической революции с сексуальной).

Судя по реакции, которую имели в США работы франкфуртцев, тема социологизированного фрейдизма, принесенная с собой из Европы некоторыми из них, оказалась совсем не чуждой ни американской читающей публике, ни американской социологии. Наоборот, она стала как бы связующим звеном, облегчившим «укоренение» франкфуртской школы на почве культуры Соединенных Штатов Америки. Но вот другая тема — тема ярко выраженного, можно даже сказать гипертрофированного антипозитивизма — была явно чужда американской культуре, в особенности американской социологии. Этим и объясняется, мягко выражаясь, «прохладный» прием, который встретила не только книга Хоркхаймера и Адорно «Диалектика просвещения» (что не так уже и странно, поскольку она была издана в Амстердаме и на немецком языке), но также и выпущенная одновременно с нею книга Хоркхаймера «Помрачение разума»<sup>34</sup>. В ней варьировалась та же проблематика, что и в предшествующей книге, хотя написана она была гораздо проще и доступнее; следовательно, американцы, «не принявшие» ее, отвергали тогда не столько форму изложения, как можно предположить, имея в виду судьбу предыдущей книги, сколько именно основной лейтмотив обеих книг — антипозитивистскую направленность социальной философии Франкфуртской школы.

Поначалу с большим трудом воспринималась американскими социологами и концепция «массовой культуры» («индустрии культуры»), разработанная в лоне Франкфуртской школы и, как выражается Шилс, исполненная «аристократического презрения к массовому обществу»<sup>35</sup>, столь непривычного для людей, воспитанных на высокопарных фразах об «американской демо-

<sup>34</sup> Horkheimer M. The eclipse of reason. N. Y., 1947.

<sup>35</sup> Shils E. Op. cit., p. 775.

кратии». И здесь опять-таки роль «прокладки» сыграла психоаналитическая терминология, позволявшая переводить «аристократические» ходы мысли на более «демократический» язык американской социологии. К тому же на социологов США производил довольно сильное впечатление факт «сплавления» изощренной (франкфуртцами) методики социологизированного психоанализа «с техникой американской социальной психологии и с формой выражения, преобладавшей тогда в американской социологии»<sup>36</sup>, чего Институту социальных исследований удалось добиться уже к концу рассматриваемого периода. Наконец, положительную роль в укоренении франкфуртского варианта концепции «массовой культуры» на американской почве сыграло то обстоятельство, что идеологи школы были едва ли не первыми, кто предложил в этой области развернутое теоретическое решение проблемы, — проблемы, которая не могла уже не волновать социологов Соединенных Штатов Америки, накопивших здесь много фактов, но не имевших еще разветвленного концептуального аппарата для их осмысления. Как видим, то обстоятельство, что франкфуртцы приехали в США, имея значительный «избыток» концептуальных схем по сравнению с фактическим материалом, дало позитивные результаты на почве «теоретического голода» в американской социологии культуры.

Все это, вместе взятое, и стало причиной того, что вынужденное пребывание Франкфуртской школы в США не осталось бесследным для американской социологии. После возвращения основного состава Франкфуртского института в ФРГ в Соединенных Штатах Америки остались не только некоторые видные теоретики школы, такие, как Фромм и Маркузе, а также Лео Левенталь, ставший там одним из ведущих специалистов в области «массовой культуры» и «массовой коммуникации». В головах леворадикалистски ориентированных социологов, так или иначе соприкасавшихся с Франкфуртским институтом и его печатной продукцией, остались и концептуальные схемы, предложенные франкфуртцами по вопросам «семьи и авторитета», по проблематике «предрассудка и авторитарной личности», «отчуждения и властвующей элиты» и т. д. Далеко идущее значение этого обстоятельства раскрывалось все глубже и глубже по мере обострения социальных противоречий в США и радикализации общественного сознания (в частности, сознания значительной части американских социологов). Кстати, как раз в меру углубления этих процессов нарастала популярность «франкфуртцев», оставшихся в США, причем наиболее радикальный из них —

<sup>36</sup> Shils E. Op. cit., p. 775.

Маркузе на какое-то время стал кумиром «левой» американской молодежи и наиболее влиятельным из социальных философов Соединенных Штатов Америки.

3. Западногерманский период истории Франкфуртской школы (его можно было бы назвать также «космополитическим», поскольку франкфуртцы работали теперь в разных странах, часто переезжали с места на место: для чтения курсов лекций, отдельных докладов и пр.) характеризуется:

а) широким распространением идей школы, прежде всего в США, где начали давать новые побегу ее оборванные корни, затем в ФРГ, куда переехал основной костяк Института, наконец — и очень неравномерно — в других западноевропейских странах, причем социальной силой, способствовавшей популяризации этих идей, стало возникшее в конце 50-х годов и достигшее кульминационного пункта к концу 60-х движение «новых левых»;

б) углублением теоретических разногласий и политических противоречий внутри франкфуртской школы как среди ее старших идеологов (между Фроммом и Маркузе, Маркузе и Адорно), так и между всеми ими, с одной стороны, и их молодыми учениками — с другой; причем эти последние также разделились: на «среднее» (Хабермас, Шмидт, Вельмер, Ленк, Моль, Швепенхойзер) и «младшее» (например, Краль) поколение;

в) различными модификациями, внесенными в социальную философию Франкфуртской школы, во-первых, в связи с внутренним изменением, которое претерпевали в этот период воззрения отдельных теоретиков школы, во-вторых, в связи с потребностями популяризации идей школы, распространявшихся «вширь», в-третьих, в связи с актуальными задачами внутренней полемики, обострявшейся среди представителей школы.

Если для первого периода Франкфуртской школы наиболее важным был вклад, сделанный Хоркхаймером и — в меньшей мере — Фроммом и Маркузе; если для второго периода важнейшим было сделанное Хоркхаймером и Адорно (работы Фромма, несмотря на их популярность, не сыграли на этом этапе решающей роли для развития школы в целом), то в фокусе третьего периода оказываются Адорно (в теоретическом отношении) и Маркузе (в политическом отношении). Позже других включившись в разработку социологической (социально-философской) проблематики, Адорно быстро наращивает темпы и в 50—60-е годы выпускает весьма значительное число работ в смежной области «между» социологией и философией, поражая своей продуктивностью даже франкфуртцев, многие из которых (Фромм, Маркузе, Хабермас) также считаются весьма плодовитыми авторами.

В 1951 г. выходит книга Адорно «*Minima Moralia*»<sup>37</sup> — максимы и афоризмы, главным образом этического порядка, однако имеющие ярко выраженную эстетски-авангардистскую форму и «брутально»-социологический подтекст. В 1952 г. он публикует ряд статей социологического порядка<sup>38</sup>: «Социология и действительность. О состоянии социального исследования в Германии», «Отношение психоанализа к теории общества», «Предрассудок и характер» (последняя совместно с Хоркхаймером) и др.; в 1953 — статью о телевидении как идеологии. В 1955 г. появляется сборник его статей «Призмы. Критика культуры и общество»<sup>39</sup>, которым окончательно утверждается особый статус Адорно в ФРГ: в качестве социологически ориентированного (и весьма пессимистически настроенного) критика культуры «позднебуржуазного общества», критика, не лишённого интереса к методологическим вопросам социального исследования.

Сосредоточению Адорно на проблематике социологической критики культуры, которая рассматривается по модели «идеологии» (в том смысле, в каком этим понятием пользовались в «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс), «превращённого сознания» вообще, способствовал целый ряд обстоятельств. Во-первых, то, что, получив очень хорошее музыкальное образование, Адорно долгое время занимался исследованием такого феномена культуры, каким является музыка. Во-вторых, то, что в рамках социальной философии Франкфуртской школы, все дальше и дальше отходившей от политико-экономического рассмотрения современного капиталистического общества, интерес неуклонно смещался в сторону критики идеологии и культуры этого последнего. В-третьих, то, что в 30—40-е годы, по мере дальнейшего развития радио и кинематографа, а в особенности только начавшего еще делать первые шаги (рубеж 40—50-х годов) телевидения, в центр проблематики западноевропейской социологии и общественной теории вообще выдвинулась проблема массовых коммуникаций. В целом интерес к проблематике «управления» общественным сознанием, превращаемого постепенно в нечто подобное промышленному «производству сознания» (напомним, что само это словосочетание принадлежит авторам «Немецкой идеологии»), оказался настолько широким и всеохватывающим,

<sup>37</sup> Adorno Th. W. *Minima Moralia*. Berlin und Frankfurt a. M., 1951 (3. Aufl., 1965).

<sup>38</sup> Adorno Th. W. In: Frankfurter Hefte. 1952, Jg. 7, H. 8; in: Psyche. Jg. 6 (1952—1953), H. 1. (In: *Soziologica* II); in: Frankfurter Hefte. 1952, Jg. 7, H. 4; in: *Rundfunk und Fernsehen*. Hamburg, 1953, H. 4.

<sup>39</sup> Adorno Th. W. *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*. Berlin und Frankfurt a. M., 1955.

что тема «манипуляции сознанием» проникла в художественную литературу; этой теме, в частности, были обязаны изрядной долей своей популярности на Западе знаменитые «антиутопии».

Адорно не был тем, кто впервые принес эту тему в Институт социальных исследований: она достаточно отчетливо звучит уже в ранних работах Хоркхаймера, в частности в его знаменитой статье 1937 г. о традиционной и критической теории (где эта тема уже связывается с проблемой «конца» индивидуума, «конца» субъекта в «позднебуржуазном мире»). Однако Адорно принес с собой довольно богатый фактический материал, усвоенный в процессе работы над вопросами «идеологического» использования музыки, «обработки» с ее помощью сознания масс, с чем он столкнулся прежде всего на примерах соответствующего манипулирования музыкой в нацистской Германии. И, по-видимому, не без влияния Адорно тема «манипулятивного» использования искусства для обработки «массового сознания» появляется также и у Хоркхаймера (см. его статью «Искусство и массовая культура», относящуюся к началу 40-х годов<sup>40</sup>).

В совместном труде Адорно и Хоркхаймера<sup>41</sup> проблематика «управления сознанием», осуществляемого прежде всего средствами «массового искусства» (под которым понимается главным образом искусство, ориентированное на его трансляцию через каналы массовых коммуникаций), выходит на одно из принципиально важных мест. Здесь этой проблематике посвящается большой раздел «Индустрия культуры. Просвещение как обман масс», причем термин «индустрия культуры» вводится в научный обиход именно в данной связи. Та же тематика фиксируется и в двух небольших адорновских работах 1945 г.: «Социальная критика и радиомызыка» и «Тезисы об искусстве и религии сегодня»<sup>42</sup>.

В рассматриваемый — западногерманский — период эта тематика осознается наконец как центральная в рамках Франкфуртской школы. Отсюда — и ведущее положение, которое начинает занимать Адорно как теоретик школы. Отсюда — и его влияние среди социологов; возрастающее как раз в меру того, как идеи Франкфуртской школы получают все большее распространение в ФРГ. Впрочем, последнее имеет место уже в 60-е годы; в 50-х же годах, особенно в первой половине этого десятилетия, Франкфуртской школе приходится вести довольно жестокую борьбу за свое место под солнцем на ниве западногерманской

<sup>40</sup> *Horkheimer M. Kritische Theorie*, Bd II, S. 313—332.

<sup>41</sup> «*Dialektik der Aufklärung*».

<sup>42</sup> In: *Kenyon Review*. 1945. Vol. 7, N 2.

социологии, где поначалу задавали тон отнюдь не радикально настроенные теоретики (начиная от Леопольда фон Визе и Арнольда Гелена и кончая Рене Кенигом и Хельмутом, Шельским). Первые признаки того, что борьба эта клонится к успеху франкфуртцев, что их начинают уже, по крайней мере, «терпеть» в качестве одного из направлений западногерманской социологической мысли, можно зафиксировать в самом конце 50-х годов. В это время наиболее уважаемый социологический журнал ФРГ «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie» публикует большую статью Адорно «О современном состоянии немецкой социологии»<sup>43</sup>, где дается оценка этого состояния с точки зрения Франкфуртской школы, к которой начинают приливаться и профессиональные социологи — кто с раздражением и недоумением, а кто и с настороженным вниманием.

Начало 60-х годов — это время, когда Франкфуртская школа, укрепившая свое положение в научно-институциональной структуре западногерманской социологии, начинает, опираясь на свою возросшую популярность в кругах гуманитарной интеллигенции леворадикальной ориентации, переходить, так сказать, «от обороны к нападению». Основные вехи этого идеологического наступления франкфуртцев отмечены, во-первых, спором с позитивистски ориентированными социологами по проблемам методологии социальных наук на западногерманском социологическом съезде в 1961 г. (с докладами на одну и ту же тему — «О логике социальных наук» — здесь выступали ведущие представители двух противоборствующих тенденций — Адорно и Поппер<sup>44</sup>; во-вторых, дискуссией о Максе Вебере, разгоревшейся на съезде социологов ФРГ в 1964 г. (съезд был посвящен столетию со дня рождения этого крупнейшего социального мыслителя «национально-либеральной» буржуазии)<sup>45</sup>, которая вновь активизировала спор о ценностных предпосылках социологии, начавшийся еще в 1959 г.; в-третьих, конфронтацией по проблеме «Поздний капитализм или индустриальное общество?»<sup>46</sup>, состоявшейся в 1968 г. на съезде западногерманских социологов, причем опять-таки между социологами либерально-позитивистской ориентации (к ним примыкали теперь и некоторые совсем непозитивистски настроенные социологи либерального и консервативного направ-

<sup>43</sup> Adorno Th. W. Zur gegenwärtigen Stand der deutschen Soziologie.— «Kölner Z. Soziologie und Sozialpsychologie», 1959, Jg. II, H. 2, S. 257—280.

<sup>44</sup> Adorno Th. W. u. a. Positivismusstriet in der deutschen Soziologie. Neuwied, 1970.

<sup>45</sup> Max Weber und Soziologie Heute. Stammer O. S. (Hrsg.). Tübingen, 1965.

<sup>46</sup> Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft. Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages. 8—11. April. 1968. Stuttgart, 1969.

лений), с одной стороны, и леворадикальными сторонниками Франкфуртской школы (за ней теперь прочно укрепилось наименование «диалектической социологии») — с другой.

На всех трех съездах Адорно принимал самое активное участие. На первом и третьем из них он выступал с основополагающими докладами, представлявшими точку зрения «диалектического» направления в западногерманской социологии. На втором из упомянутых съездов ему принадлежало вступительное слово, а с докладом, выразившим точку зрения «диалектиков» в социологии, выступал (уже как бы от имени всех франкфуртцев — не только западногерманских, но и американских, причем последних в первую очередь) Герберт Маркузе. Любопытно, что противоположную точку зрения, точку зрения позитивистски ориентированной социологии, на конгрессе, посвященном Макс Веберу, представлял опять же социолог из США — Талкотт Парсонс. При этом отчетливо чувствовалось: франкфуртцы, опираясь на поддержку молодежи в среде самих социологов и углубляющиеся леворадикальные умонастроения за пределами социологии, склонны были претендовать на руководящую роль отнюдь не только в рамках социальной мысли какой-нибудь одной из стран капиталистического Запада. И действительно, период с 1964 (съезд, посвященный столетию Вебера) по 1968 г. (съезд, посвященный спору-конфронтации на тему: «Поздний капитализм или индустриальное общество?») был периодом выхода Франкфуртской школы на международную арену и превращения ее лозунга «диалектически ориентированной» социологии, «диалектической» социальной науки вообще в довольно распространенный лозунг молодых социологов едва ли не в большинстве развитых стран капиталистического Запада.

Это был период наибольшей популярности Маркузе, предложившего «облегченную», общедоступную версию социальной философии Франкфуртской школы, соединившего в таких хорошо известных его работах, как «Одномерный человек» (1964)<sup>47</sup>, «Критика чистой терпимости» (1965), написанная совместно с Б. Муром и Р. Вольфом<sup>48</sup>, «Конец утопии» (1967)<sup>49</sup>, «диалектическую» социальную философию с фрейдовским психоанализом, обработанным в духе «левого» сюрреализма. Это был также период возраставшего влияния Адорно, опубликовавшего в эти годы наряду с большим числом статей и брошюр, посвященных самым разнообразным вопросам общей социологии, социологии

<sup>47</sup> Marcuse H. One-dimensional man. Boston, 1964.

<sup>48</sup> Marcuse H. e. o. The critique of pure tolerance. Boston, 1965.

<sup>49</sup> Marcuse H. Das Ende der Utopie. Berlin, 1967.

культуры и искусства, социальной критики и т. д., также и свою знаменитую «Негативную диалектику»<sup>50</sup>, книгу, ставшую его философским завещанием. Но в то же самое время это был период углублявшихся разногласий между Маркузе и Адорно.

Дело в том, что последний не был склонен перебрасывать мост от «критической теории» к непосредственному практически-политическому действию, не хотел с какой бы то ни было долей определенности формулировать положительную альтернативу критикуемого им «позднекапиталистического» общества: она фигурировала в его рассуждениях лишь в форме предельно отвлеченной и расплывчатой категории «Иного». Маркузе же, наоборот, чем дальше, тем решительнее акцентировал практическую реализуемость своей Утопии, взятой именно во всей ее *утопичности*, давая понять, что в наш век для человечества уже нет ничего невозможного, во всяком случае в смысле осуществления мечтаний, до сих пор считавшихся несбыточными. Отсюда — его склонность видеть зародыш взыскуемого им Будущего даже там, где, скажем, Адорно видел лишь двусмысленные проявления прошлого, признаки дальнейшей деградации «позднекапиталистического» мира. На этой почве возникло напряжение не только между Маркузе и Адорно, но и между Адорно и самым младшим поколением его учеников, которые начали противопоставлять учителю его заокеанского коллегу как человека более «революционного» и толкующего «критическую теорию» более адекватно ситуации, сложившейся в США и ФРГ. Со временем (уже в 1968—1969 гг.) это напряжение вылилось в открытый конфликт между Адорно и его «новыми левыми» учениками, протекавший достаточно драматически.

60-е годы были также периодом активных выступлений на попритче теории представителей «среднего» поколения «франкфуртцев», прежде всего Юргена Хабермаса, затем Альфреда Шмидта, Оскара Негта, Альберта Вельмера и др. Работы Хабермаса отмечены гораздо большей конкретностью и более острым интересом к политике, чем, скажем, работы его учителей Хоркхаймера и Адорно. Первая из больших его публикаций — «Студент и политика» (написана совместно с Л. фон Фридебургом, Х. Элером и В. Вельцем, 1961 г.<sup>51</sup>), вторая — «Структурные изменения общественного мнения» (1962)<sup>52</sup>, представляющая собой диссертацию Хабермаса. Обе эти работы отчетливо свидетельствуют о стремлении к теоретическому осмыслению вопросов, на-

ходящихся на грани между социологией и политологией. Проблематика обеих работ уже заключала в себе, так сказать, «имплиците», тот вопрос, который был вынесен в заголовок его следующей книги «Теория и практика» (1963)<sup>53</sup>. Он расшифровывался и конкретизировался здесь как вопрос об отношении социальной теории и политической практики, который волновал «франкфуртцев» с самого начала возникновения школы и (как мы увидим в дальнейшем) стал роковым для нее в условиях стремительной радикализации движения «новых левых» к концу 60-х годов.

Споры по проблемам методологии социальных наук, развернувшиеся между позитивизмом в широком смысле слова (включая попперовскую версию аналитической философии) и «диалектическим» устремлением в социологии, ввели в размышления Хабермаса еще одну важную тему — она нашла свое отражение в его статьях «Аналитическая теория науки и диалектика» (1963)<sup>54</sup>, «Против позитивистски ополовиненного рационализма» (1964)<sup>55</sup> и в других полемических выступлениях первой половины 60-х годов. Однако изначальный политический интерес влек его на встречу студенческому движению, в котором он принял активное участие. Эта сторона деятельности, кульминация которой совпала с кульминацией движения «новых левых» в ФРГ (1967—1968), нашла отражение в книге Хабермаса «Движение протеста и реформа высшей школы» (1969)<sup>56</sup>, представляющей собой сборник его статей и выступлений, посвященных теоретическим вопросам движения. Теоретические устремления Хабермаса, с одной стороны, и его радикализующиеся политические унастроения — с другой, нашли своеобразное (социально-философское) «примирение» в книге «Познание и интерес» (1968)<sup>57</sup>, получившей широкую известность на Западе и многократно издававшуюся на различных языках.

Однако очень скоро обнаружилось, что «примирение» (теоретического) познания и (политического) интереса, достигнутое в книге Хабермаса, было в достаточной степени иллюзорным, во всяком случае не слишком основательно фундированным как в теоретическом, так и в политическом отношении. Рассуждения Хабермаса о том, что познание должно осознать свою неизбежную, в конце концов политическую «заинтересованность» (отголосок спора о «ценностных предпосылках» социальной науки,

<sup>50</sup> Adorno Th. W. Negative Dialektik. Frankfurt a. M., 1966.

<sup>51</sup> Habermas J. u. a. Student und Politik. Neuwied, 1961.

<sup>52</sup> Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. Frankfurt a. M., 1962.

<sup>53</sup> Habermas J. Theorie und Praxis. Frankfurt a. M., 1963.

<sup>54</sup> Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt a. M., 1970.

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> Habermas J. Protestbewegung und Hochschulreform. Frankfurt a. M., 1969.

<sup>57</sup> Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M., 1968.

разгоревшегося в связи с празднованием столетнего юбилея Вебера), а интерес должен быть возвышен до уровня его теоретического, в конечном счете социально-философского осмысления (рекомендация наиболее экстремистски настроенным «новым левым», склонным вообще отбросить всякую теорию) — эти рассуждения очень сильно отдавали риторикой, благим маниловским пожеланием. Они оказались явно «облегченным» объединением полярных противоположностей, объединением, которому, говоря словами Гегеля, «недоставало трудной работы понятия».

И если большой историко-философский материал, привлеченный Хабермасом в связи с решением социологической проблемы заинтересованного познания и познающего интереса, сам по себе был препарирован достаточно искусно — факт, свидетельствующий о незаурядной теоретической культуре автора книги, то предложенное им положительное решение проблемы оставляло желать много лучшего. Это, кстати, очень скоро почувствовал и сам Хабермас, оказавшийся со своей версией объединения «познания и интереса» как бы между молотом и наковальней: между обрушившимися на него левыми экстремистами, жаждавшими «немедленных» акций, «немедленного» действия безотносительно к тому, имеются ли для него объективные и субъективные предпосылки; с одной стороны, и представителями старшего поколения идеологов Франкфуртской школы (Хоркхаймер и Адорно<sup>58</sup>), полагавшими, что их — «негативно-диалектическая» — социальная теория уже сама по себе есть определенное политическое действие<sup>59</sup> (активное противостояние), с другой стороны.

Оказавшись в этой противоречивой ситуации, Хабермас должен был выбирать — с кем же он? «Выбор», сделанный Хабермасом, имел следующий вид: он порвал с «новыми левыми» экстремистами, которых обвинил в «акционистском» пренебрежении всякой теорией, чреватом опасностью «левого» фашизма; подверг осторожной, внешне уважительной, но достаточно определенной критике Маркузе по сути дела за недооценку теории, что заставляло подумывать о «коклетстве» последнего с «акционизмом», и углубился в философски-социологическое рассмотрение той проблемы, которая занимала его еще в период работы над диссертацией, а именно проблемы условий возможности возникновения той политизированной «общественности», критически просвещенной «публичности» (Öffentlichkeit), которая действительно была

<sup>58</sup> У Маркузе была по этому поводу иная точка зрения.

<sup>59</sup> Во всяком случае для тех, кого буржуазное разделение труда приговорило к роли теоретиков.

бы способна к подлинно глубокомысленному и в то же время гуманистическому решению практических вопросов (т. е., по Хабермасу, вопросов определения действительно истинной перспективы преобразования «позднекапиталистического общества»).

Отсюда — повышенный интерес Хабермаса к проблематике «понимания», взятой в том виде, в каком она представлена в современной лингвистике, лингвистической философии и философской герменевтике. Отсюда — его идея включения проблематики «понимания» (взятой во всем ее объеме) в социальные дисциплины, идея объединения в социологии методов конкретного эмпирического исследования и «герменевтической» методики «понимания» человеческих взаимоотношений и их культурных «объективаций» с точки зрения идеалов и ценностей, господствующих в исследуемых человеческих общностях и изменяющихся по мере исторического развития. Этот последний (по крайней мере на настоящее время) период в развитии эволюции Хабермаса нашел свое отражение, в частности, в книге Хабермаса и Лумана «Теория общества или социальная технология — что дает социальное исследование?»<sup>60</sup>, представляющей собой материалы дискуссии между ее авторами<sup>61</sup>; а также в книге «Проблемы легитимации в позднем капитализме»<sup>62</sup>.

Полемика, раскальвавшая Франкфуртскую школу на несколько враждующих лагерей, должна была переживаться ее ветеранами тем более болезненно, что до той поры, согласно утверждению Хоркхаймера, «среди сотрудников Института... господствовало единство по теоретическим вопросам» — факт, который он подчеркнул особо как «действительно важный»<sup>63</sup>. Теперь же представителям различных поколений «франкфуртцев» было все труднее понять друг друга. Объектами особенно резкой критики оказались Адорно и Хабермас. «Новые левые», которых Хабермас подверг критике за «акционизм», не остались в долгу. Он был объявлен ими «конформистом» и «контрреволюционером» точно так же, как незадолго до этого обвинен в таких же грехах и сам Адорно, решившийся отмежеваться от экстремизма своих учеников и поклонников из числа студентов, примыкавших к крайне левому крылу «внепарламентской оппозиции» в ФРГ. Это обстоятельство несколько сблизило Хабермаса с его учителем;

<sup>60</sup> *Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?* Frankfurt a. M., 1971.

<sup>61</sup> Никлас Луман относится к социологам, продолжающим ныне в ФРГ традиции структурного функционализма.

<sup>62</sup> *Habermas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus.* Frankfurt a. M., 1973.

<sup>63</sup> Teodor W. Adorno zum Gedächtnis, S. 19.

в своей полемике с экстремистами Адорно пользуется некоторыми аргументами Хабермаса, прямо ссылаясь на него. Однако сближение, наметившееся в этом пункте, не решало судьбы школы. Она стремительно распалась, разваливалась на глазах: не было согласия между «основоположниками» (например, Адорно и Маркузе), раскалывалось и «среднее» поколение «франкфуртцев» (О. Негт переметнулся на сторону «младшего» поколения). Что же касается представителей «младшего» поколения «франкфуртцев», то они очень скоро перешли от теоретических аргументов к «практическим»: к чему-то вроде анархистской «пропаганды действием», примененной к их бывшим учителям. К особенно драматическим результатам привели «акции» в отношении Адорно, бывшего после ухода в отставку Хоркхаймера и Поллока единственным руководителем Института. В 1969 г. в Институте произошли типичные для ФРГ этих лет молодежные «акции протеста», и его директору пришлось затем свидетельствовать на суде против своих бывших учеников (в частности, против руководителя «акций» Г. Ю. Краля — аспиранта Адорно) — факт, который был затем широко использован экстремистами для доказательства «контрреволюционности» Адорно. Вскоре после этих событий Адорно умер, дав повод одним говорить об «отцеубийстве» (имея в виду его «левых» учеников), а другим — сравнивать его судьбу с судьбой другого «своротителя молодежи» — Сократа.

Смерть Адорно как бы символизировала фактический распад Франкфуртской школы, сделав его очевидным даже для непосвященных, тем более что в ФРГ Адорно оставался последним из активно работавших «основоположников» социальной философии франкфуртской школы (Хоркхаймер хотя и умер позже, в 1973 г., тем не менее фактически отошел от дел уже с середины 60-х годов). Однако еще более очевидным свидетельством этого распада, удостоверенного, в частности, сборниками: «Левая отвечает Юргену Хабермасу» (1968)<sup>64</sup> и «„Новые левые“ после Адорно» (1969)<sup>65</sup>, было то, что после 1969 г. оставшиеся франкфуртцы двинулись в самых различных направлениях. Если Хабермас, Вельмер и Шмидт пытались решать противоречия, обнаружившиеся в рамках социальной философии Франкфуртской школы, всегда на почве теории, то Негт, а также Краля вместе с другими представителями третьего поколения франкфуртцев стремились решать эти противоречия, уже выходя за пределы теории, а то и вообще оставляя ее позади себя.

<sup>64</sup> Negt O. u. a. Die Linke antwortet Jürgen Habermas. Frankfurt a. M., 1968.

<sup>65</sup> Die Neue Linke nach Adorno. München, 1969.

Как свидетельствует введение Негта к сборнику «Левая отвечает Юргену Хабермасу» (а также его книга «Политика как протест», вышедшая в 1971 г.<sup>66</sup>), главный источник обнаружившихся противоречий «ортодоксальной» версии социальной философии Франкфуртской школы он видит именно в ее теоретичности и созерцательности: в том, что ее ведущие представители (он имеет в виду в первую очередь Адорно и Хабермаса) воздерживаются от реализации своей теории в практике под предлогом отсутствия революционной ситуации. Между тем как раз этот последний факт является для Негта достаточным основанием для того, чтобы критиковать Хабермаса за «фетишизацию» действительности, т. е. за уступку «позитивистской» методологии. Негт считает, что если бы Хабермас не впал в грех позитивистской «объективизации» и «овеществления» социальной реальности, то он сформулировал бы свою теорию как политическую теорию «социально-революционного действия»<sup>67</sup>, а не критиковал бы молодое поколение франкфуртцев за попытки практической реализации «критической теории». В общем же, по Негту, получается, что констатировать факт «неревolucionности» ситуации, сложившейся в ФРГ (вместо того чтобы как-то «переформулировать» теорию, дабы эта ситуация все-таки могла быть оценена как «революционная»), равнозначно предательству революционной сути «критической теории», впадению в буржуазный «объективизм» и «конформизм».

Аналогичны упреки Краля в адрес Адорно (сформулированные, в частности, в статье «Политическое противоречие критической теории Адорно», 1969<sup>68</sup>). Краля критикует своего бывшего учителя за неудовлетворительную разработку центральной категории его концепции — понятия практики: ибо от адорновского толкования практики нет никакого перехода к «организационным» вопросам политики и политической борьбы. Программа Хоркхаймера (первого периода), намечающая перспективу включения теории в освободительную практику, осталась нереализованной — такому включению мешали «буржуазные формы» «организации» школы. Изменения, происходившие в действительности «позднекапиталистического общества», трансформировали, по Кралю, и реальный смысл «критической теории». Она все больше отделялась от действительности, от конкретных политических задач освободительной практики, становилась все

<sup>66</sup> Negt O. Politik als Protest. Frankfurt a. M., 1971.

<sup>67</sup> Die Linke antwortet Jürgen Habermas. S. 21.

<sup>68</sup> Krahl H. J. Der Politische Widerspruch der kritischen Theorie Adornos.— «Theorie und Praxis». Wien, 1969, H. 1.

более абстрактной и в этом процессе абстрагирования ослепла<sup>69</sup>. Отсюда, согласно Кралою, происходит адорновское непонимание смысла «социальных акций» представителей самого молодого поколения франкфуртцев. Адорно, как и многие немецкие интеллектуалы старшего поколения, травмированные национал-социализмом, обеспокоен тем, что упомянутые «акции» спровоцируют новую волну фашистского террора, который потопит в крови демократическое движение вообще. Однако такие опасения, утверждает Краль, «априори предают» всякую политическую практику, расценивая ее как «акционизм», т. е. по сути дела блокируют любую ее возможность<sup>70</sup>.

Как видим, отход самых молодых учеников Адорно от франкфуртской «ортодоксии», которая заключалась именно в «балансировании» на грани между теорией и практикой, совершенно очевиден. «Молодые» не видели смысла в таком «балансировании». Они рассуждали по принципу «или — или»: или теория, или практика, третьего — не дано. Не удержал их в ситуации «балансирования» и хабермасовский вариант, усложнявший и без того сложные рассуждения Адорно о том, что теория практична, что мышление (если оно последовательно «критично») — это тоже протест, и протест политический, хотя и не принимает характера «политической акции». Они хотели «немедленного» политического действия, даже если за это пришлось бы заплатить отказом от «критической теории», а быть может, и от всякой теории вообще. Такова была расплата за затянувшееся «балансирование» социальной философии франкфуртцев, считавшей себя чем-то большим, чем теория, хотя и не желавшей испытывать неудобства действительной практики.

Впрочем, и франкфуртцы, оставшиеся в пределах теории, также двинулись разными путями. Хабермас, уже порвавший с Франкфуртской школой организационно (он ушел из Франкфуртского института, не найдя общего языка ни со старшим поколением, ни с младшим), явно вышел за ее рамки также и идейно, попытавшись «развить» «критическую теорию» путем существенных заимствований из современной буржуазной философии и социологии. В настоящее время он озабочен проблемой «сочетания» диалектики (истолкованной в адорновском духе как утверждение «неотождественности тождественного» в социальной — человеческой — реальности) с философской герменевтикой (представленной в настоящее время учеником Хайдеггера Гадамером); причем проблему эту он пытается решить путем рецеп-

ции, пока еще не очень адекватной<sup>71</sup>, некоторых ходов мысли так называемой аналитической философии (Дж. Л. Остин и др.), с одной стороны, и теории «лингвистической способности» американского лингвиста Хомского — с другой.

Близкими путями, опять-таки выходящими за рамки Франкфуртской школы, движется и Альберт Вельмер. Судя по его работе «Критическая и аналитическая теория»<sup>72</sup>, он также хотел бы соединить «критическую теорию» (взятую в ее «раннем» варианте, когда она, по его мнению, была ближе всего к марксизму) с «герменевтической рефлексией» в духе аналитической философии, т. е. двинуться по стопам Хабермаса. Из активно пишущих франкфуртцев среднего поколения сохраняет верность «ортодоксии», пожалуй, один лишь Шмидт, да и то скорее всего потому, что он взял на себя функции историка школы, хранителя ее «реликвий»<sup>73</sup>. Там же, где школа как-то движется, ее практика уже нет: движение происходит за ее пределами, если не против нее. Правда, сохранился еще сам Франкфуртский институт социальных исследований. Но в отличие от социолога Э. Шилса, связывавшего успехи Франкфуртской школы главным образом с ее «институционализацией», можно усомниться в том, станет ли сохранение этого института гарантией ее возрождения в будущем.

Любопытно, однако, что именно в момент «самоликвидации» (иначе это не назовешь) Франкфуртской школы ее идеи, взятые, правда, в обособлении от распавшегося целого социальной философии Хоркхаймера — Адорно, получают все более широкое распространение в западной социологии. Чрезвычайно широко распространена сейчас, например в США, идея «диалектической социологии», которая должна «сменить» отжившую свой век структурно-функциональную социологию или — другой вариант — дать в сочетании с ней новый синтез. Стали почти общим местом разговоры о «социологии социологии», «рефлексивной социологии» и т. д., очень напоминающие то, что говорилось о необходимости для социальной философии «рефлектировать» по поводу своей собственной общественной обусловленности Хоркхаймером и Адорно. Столь же общим местом (особенно в лево-

<sup>69</sup> «Theorie und Praxis», S. 46.

<sup>70</sup> Ibid., S. 47.

<sup>71</sup> Bar-Hillel Y. On Habermas' Hermeneutic Philosophie of Language.—«Synthese», 1973, vol. 26, N 1.

<sup>72</sup> Wellmer A. Kritische und analytische Theorie.—«Marxismus Studien», 6. Tübingen, 1969.

<sup>73</sup> Schmidt A. Die «Z. Sozialforsch.», Geschichte und gegenwärtige Bedeutung. München, 1970; Schmidt A. Nachwort des Herausgebers: Zur Idee der kritischen Theorie.—In: Max Horkheimer. Kritische Theorie. Bd II. Frankfurt a. M., 1968.

радикальных кругах) стали проекты построения «критической» социологии, противопоставляемой «академической», очень напоминающие то, что проектировали во времена полемики по поводу перспектив развития «критической теории общества» Хоркхаймер и Маркузе.

К перечню интенций Франкфуртской школы, ставших сегодня интенциями леворадикальных социологов США, можно добавить также: стремление активно ассимилировать в социологии идеи молодого Маркса (и отдельные, оторванные от общего контекста, положения исторического материализма и марксистской политэкономии); попытку преодолеть то, что называется ныне разрывом субъекта и объекта в социологическом исследовании; ориентацию на постижение индивидуально-уникального, в противоположность «массовидному», «типическому», на исследование которого ориентировалась (и ориентируется) официальная социология; широкое включение в сферу социологического рассмотрения острых политических проблем, с одной стороны, и проблематики культуры, которую социологи отдавали раньше «гуманитариям», — с другой.

Поскольку углубление в «историю вопроса» в связи с каждой из этих интенций с неизбежностью приводит социологов к констатации того факта, что первыми, кто пытался построить социальную науку с учетом всех этих (модных ныне на Западе) интенций, были именно франкфуртцы, постольку с каждой такой констатацией авторитет имен Хоркхаймера и Адорно, Маркузе и даже Хабермаса (хотя он и менее «изначален») возрастает все больше. Э. Шилс пишет, например, что «Хоркхаймер в определенном смысле один из наиболее влиятельных социальных мыслителей современности»<sup>74</sup>. Р. Фридрихс — автор книги «Социология социологии» — считает Маркузе «наиболее вероятным кандидатом» на роль выразителя «конфликтной парадигмы», сменяющей «парадигму», лежащую в основе академической структурно-функциональной социологии Парсонса<sup>75</sup>. Гоулднер в своей книге «Надвигающийся кризис западной социологии» предсказывает возрастающее влияние «критической социологии» Франкфуртской школы на американскую «новую левую»<sup>76</sup>, а через нее — и на социологию США.

Вот почему до сего времени сохраняет всю свою актуальность задача всестороннего критического анализа с последовательно марксистских, диалектико-материалистических позиций как идеологии Франкфуртской школы в целом, так и концепций и идей отдельных ее представителей.

<sup>74</sup> Shils E. Op. cit., p. 773

<sup>75</sup> Friedrichs R. A sociology of sociology. N. Y.—L., 1970, p. 50.

<sup>76</sup> Gouldner A. The coming crisis of western sociology. N. Y.—L., 1970, p. 451.

## От «критической теории общества» к пессимистической философии истории

### «Критическая теория общества» Хоркхаймера и Маркузе

#### 1. Отношение «критической теории» к традиционной

Среди важнейших произведений европейского периода Франкфуртской школы следует рассмотреть в первую очередь работу ее основоположника Макса Хоркхаймера «Традиционная и критическая теория»<sup>1</sup>, представляющую собой попытку предложить такой метод социального познания, который был бы отличен как от идеалистической методологии традиционной философии культуры (и истории), так и от сциентистски-позитивистской методологии буржуазной социологии. В той или иной мере в этой работе нашли отражение, пожалуй, все основные идеи, которые «вitalи» в духовной атмосфере складывающейся Франкфуртской школы в середине 30-х годов и которые — что еще существеннее — предопределили все последующее развитие школы. При этом весьма знаменательно следующее обстоятельство: идеи статьи о традиционной и критической теории, которые долгие годы разделялись лишь небольшим кружком сотрудников хоркхаймеровского Института, в 60-е годы стали предметом целого ряда (причем достаточно широких) дискуссий в философских и социологических кругах Запада. Постепенно они настолько «укоренились» в западноевропейском леворадикальном сознании, что многие его представители стали ссылаться на них как на нечто

<sup>1</sup> Эта работа, впервые появившаяся в «Z. Sozialforsch.» (1973, N 2), была вновь издана в 1968 г.: *Horkheimer M. Kritische Theorie*, Bd II. Frankfurt a. M., 1968; *Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie. Vier Sätze*. Frankfurt a. M., 1968.

само собой разумеющееся, не упоминая их источник, а подчас и вовсе не зная о нем.

Подобным же образом обстоит дело в США, где упомянутые идеи как-то исподволь, какими-то неисповедимыми путями дошли до сознания идеологов так называемой контркультуры и были ассимилированы ими. А как свидетельствуют работы леворадикально настроенных американских социологов, идеи «критической теории» Хоркхаймера вошли в круг также и их теоретических представлений. Словом, хоркхаймеровская работа явно получила новую жизнь (новые ее издания в конце 60-х годов — одно из подтверждений этого факта), и это делает тем более необходимым начать разговор о теоретической эволюции франкфуртцев с анализа содержащихся в ней идей.

Термин «критическая теория», использованный Хоркхаймером уже в названии статьи, вызывает целый ряд самых различных историко-философских ассоциаций: тут и три кантовских «Критики», и «критическая критика» младогегельянцев, и «Критика политической экономии» — подзаголовок «Капитала» К. Маркса. И для всех этих ассоциаций дает основание также сам текст хоркхаймеровской работы, идея которой заключалась в том, чтобы развить критическую традицию европейской философии, выведя ее с помощью «Капитала» в качественно новое социально-классовое измерение: на уровень «тотальной» критики всей прежней методологии «наук о духе», социального (культурно-философского) познания вообще. В более узком смысле, если иметь в виду преимущественный объект этой «Критики», она осознает себя как критика «буржуазной социологии», непосредственно примыкающая к критике «буржуазной политэкономии» (Маркс). При этом критичность теории трактуется как тождественная ее диалектичности.

«Буржуазная» (точнее, «буржуазно-либеральная»), социология персонифицируется в статье Хоркхаймера двумя фигурами — Максом Вебером и Карлом Мангеймом, «традиционная теория» в целом — неокантианством. Макс Вебер подвергается резкой критике как выразитель общего стремления социологии ориентироваться на естественные науки; Карл Мангейм — как теоретик, пытавшийся подвести под это стремление социологический фундамент: концепцию, согласно которой интеллигенция как бы «парит» над всеми остальными классовыми силами, а потому обладает способностью к беспристрастному «свободно парящему» познанию истины. Что же касается неокантианства с его «гипостазированием Логоса»<sup>2</sup>, то оно разоблачается Хоркхаймером

как «скрытая утопия» — утопия идеального общества, совпадающего с системой всемогущей науки: общества бескорыстных и беспристрастных интеллектуалов, озабоченных одним лишь (упорядочивающим, объединяющим, систематизирующим) познанием.

Основные упреки Хоркхаймера в адрес той (заимствованной из естествознания) «модели», на которую ориентируется буржуазная социология, сводится к следующему: здесь ошибочно предполагается, будто может существовать такая познавательная ситуация, при которой на одной стороне находится «мысленно сформулированное знание», на другой — последующие «обстоятельства дела», на одной — понятийная структура (набор теоретических представлений), на другой — «чистое восприятие» (чистая констатация упомянутых обстоятельств). Точка зрения, управляющаяся от подобного представления, оценивается Хоркхаймером как неисторическая, овеществленная, идеологическая, как «превращенная форма» теоретического сознания: речь идет, по Хоркхаймеру, о «ложном самосознании буржуазных ученых либеральной эры»; оно-то и получило адекватное философское выражение в неокантианстве Марбургской школы, а соответствующее социологическое выражение — в мангеймовской социологии знания.

Этой точке зрения Хоркхаймер противопоставляет позицию «критической» теории, т. е. «диалектической социологии» (очень напоминающую «социологизированную» гегелевскую Логикку<sup>3</sup>, согласно которой упомянутую «субъект-объектную» модель социального (да и не только социального) познания следует заменить иной, более широкой: в ее пределах «субъект» (ученый как носитель познавательных способностей) и «объект» (предстоящий в форме восприятий, «данных», «фактов» и т. д.) должны рассматриваться как исчезающие моменты, диалектически обуславливающие друг друга и переходящие друг в друга. В конечном счете такой более широкой «тотальностью» (Гегель назвал бы ее «субстанцией-субъектом») у Хоркхаймера оказывается индустрия: здесь, а не в голове ученого происходит, по мнению автора статьи, «отнесение гипотез к фактам». В иных случаях он характеризует эту «тотальность» еще более всеобщим образом: как всю совокупность общественной практики, взятой на данном этапе ее исторического развития, она же представляет собою общество в целом, понятое как «субъект-объект».

Отсюда — следующие требования критической теории.

<sup>2</sup> *Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie. Vier Sätze. S. 20.*

<sup>3</sup> Это — еще один момент, привлекающий внимание современных западных социологов к идеям Хоркхаймера.

а) Осознавать ограниченность любой специализированной деятельности, в том числе (и особенно) познавательной, имея в виду, что любая такая деятельность — лишь часть целостного исторического «праксиса»<sup>4</sup>: она возникает внутри него и «снимается» в нем.

б) Брать в качестве предмета социальных наук всю человеческую и внечеловеческую природу, всю систему взаимоотношений общества и природы; эта система и охватывается в сущности понятием «праксиса».

в) Предполагать в качестве познающего субъекта не обособленного индивида и не члена ученой корпорации, а общественного человека, представляющего собой «тотальность» всех социальных определений входящих в общество индивидов (на языке Гегеля, к которому и здесь тяготеет Хоркхаймер, это означало бы: взять ту же «субстанцию-субъект», но не в качестве «субстанции», а в качестве «субъекта»).

г) Исходить из того, что для такого — «тотального» — субъекта познаваемый предмет не представляет собою нечто «внешнее», «объективное», не им положенное; наоборот, последний предстает как продукт его же собственной деятельности, выступающий как «чуждый» лишь в рамках «превращенной формы» сознания, раздваивающей «тотальность праксиса» на обособленные друг от друга «субъект» и «объект»<sup>5</sup>.

Впрочем, «превращенная форма» фиксирует нечто относящееся и к реальному положению вещей (и в этом смысле она, очевидно, не такая уж «превращенная»). Ведь противоположность «субъекта» и «объекта» отражает, по Хоркхаймеру, и реальное состояние социального мира, который, несмотря на свое внутреннее единство («тотальное» единство «праксиса»), предстает на поверхности общественной жизни в виде антагонистически непримиримого противоречия «единичного» (на полюсе «субъекта») и «всеобщего» (на полюсе «объекта»). В этом антагонизме выражается противоречивость человеческой «активности», которая на уровне общества в целом выступает как конкретная, но слепая, а на уровне каждого действующего индивида — как осознанная, но абстрактная; иначе говоря, каждый сознательно действующий индивид — носитель «частичной деятельности» — не знает, в какую конкретную совокупность выльется его деятельность, соединившись с деятельностью всех

<sup>4</sup> Еще один термин, ставший модным в более позднее время.

<sup>5</sup> Ср. рассуждения на аналогичную тему П. Бергера и Т. Лукмана в книге «Социальная конструкция реальности» (Berger P. and Luckmann T. Social construction of reality. N. Y., 1966).

остальных «частичных деятелей» (абстрактных носителей тотального «праксиса»).

Отправляясь от этих постулатов, Хоркхаймер предлагает свое решение (а точнее, объяснение, осуществляемое в форме перевода объясняемого на другой язык) гносеологических проблем, сформулированных еще Кантом<sup>6</sup>. Сознательная человеческая практика, по Хоркхаймеру, бессознательно (в качестве элемента совокупной деятельности) определяет не только субъективную сторону восприятия, но и самый воспринимаемый предмет — ту форму, которую он принял в лоне исторически-конкретного «праксиса». Таким образом, «предметность» обуславливается обществом не только позитивно (в смысле тех предметных форм, которые люди воспроизводят сознательно, на основе целеполагания и калькуляции), но и негативно (в смысле непредвиденных результатов и «возмущений», которые совокупная человеческая деятельность вызывает в «природе»). Но тем не менее только этот механизм, согласно Хоркхаймеру, делает возможным рациональное объяснение своеобразной «предустановленной гармонии» (если пользоваться лейбницевым выражением) между восприятием (чувственностью вообще) и мышлением (рассудком), равно как и между самими познающими субъектами (проблематика «интерсубъективности»).

На вопрос, откуда рассудок получает уверенность в том, что чувственное многообразие в принципе может быть организовано сообразно рассудочным правилам (категориям), Кант, во всяком случае так утверждает Хоркхаймер, дает следующий ответ: чувственные явления уже «оформлены» — «пред-образованы» трансцендентальным субъектом, этой изначальной активностью общечеловеческого разума («разумностью» вообще, предшествующей разуму каждого отдельного человека, хотя и не существующей вне индивидуальных человеческих голов). При этом имеется в виду такая — трансцендентально-субъективная — «предопределенность» чистого материала, о которой индивидуальный субъект ничего не знает: этот материал выступает как нечто совершенно внешнее его (индивидуальному) сознанию, хотя на самом деле уже существует некий «средний термин», соединяющий этот материал и категориальный строй человеческого сознания.

Но «трансцендентальный субъект», по Хоркхаймеру, это не что иное, как человечество, точнее, общественное производство, каждый раз выступающее в его конкретной исторической определенности. Индивидуальный же субъект — это не более как

<sup>6</sup> Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie, S. 23—24.

конкретный индивид, выступающий в качестве носителя «частичной функции» этого совокупного производства, «знающий» (да и то приблизительно) лишь то, что совершается в пределах его специализированной деятельности. Деятельность человечества как целого (оно же «трансцендентальный субъект», а вернее — в связи с происшедшей у Хоркхаймера онтологизацией этого понятия — гегелевский «субстанция-субъект») одновременно и сознательна в каждом отдельном звене, и бессознательна в целом, ибо это целое подчинено стихийно складывающимся закономерностям эксплуататорского общества. Сообразно этому и результаты такой деятельности одновременно и хаотичны («хаос» чувственности), и вполне поддаются рассудочному упорядочиванию в рамках специализированных форм деятельности.

Таким образом, умозаключает Хоркхаймер, «за спиной» разрыва между «субъектом» и «объектом», теорией и фактами («хаотическая» чувственность) скрывается изначальное единство. Но, в противоположность тому, что имел в виду Кант, это не всеобщая субъективность, а противоречивое единство человечества (индивида и общества), осуществляемое в процессе производства. «Корень» этого единства, «погруженный в темноту» (согласно кантовскому убеждению), т. е., по Хоркхаймеру, иррациональный, несмотря на свою рациональность, чисто социологического происхождения: дело в том, что социальное развитие, достаточно хорошо «рационализированное» в каждом своем фрагменте (в каждом отдельном капиталистическом предприятии), в целом не подчинено никакому плану<sup>7</sup>.

А это значит, что противоречия, зафиксированные Кантом, не что иное, как отражение противоречивой формы человеческой активности в новое время (в условиях буржуазного развития), которая, с одной стороны, есть нечто темное, бессознательное, непрозрачное, а с другой — «высшее единство и направленность к цели». В рамках такого развития действительно неразрешимо — и здесь Хоркхаймер согласен с Кантом — противоречие «активности» и «пассивности», «априорного» и «чувственно данного», наконец философии и психологии вообще. Ибо решение этих противоречий может быть только «социологическим». Оно достижимо лишь на путях коренного общественного преобразования, предполагающего поднятие деятельности всего общества в целом на уровень такого же «высшего единства и направленности к цели», такой же плановости, какими отличается человеческая деятельность в каждом специализированном звене капиталистического производства.

Из такой вот — социологической (и «социологизированной») — критики кантовской гносеологии, которая в свою очередь предстает как выражение познавательной позиции всего буржуазного общества, Хоркхаймер делает выводы о том, как должна относиться к своему предмету «критическая теория», радикальным образом противостоящая «традиционной». «Традиционная теория», как видим, была не таким уж чистым «превращением» сознания: она выражала положение дел так, как оно складывалось в реальности буржуазного мира. Согласно тому же Хоркхаймеру, она находила (и находит) «узаконение» в успехах буржуазного века в области техники, которые были достигнуты не без помощи науки. Техника же тем самым «удостоверяла» гипотезы, выдвинутые в лоне «традиционной теории», давая ей ощущение «полезности» и уверенности в себе. Так вот, в противоположность этим качествам «традиционной теории»: а) фиксация «данного» («позитивность»), б) конструктивное использование знаний для усовершенствования существующего положения дел («утилитаризм») и в) проистекающая отсюда «самоуверенность» (отсутствие «самокритичности»<sup>8</sup>), — критическая теория принципиально иным образом относится и к «данности», и к самой себе.

В противоположность утилитаристскому отношению к действительности (и к самой себе), в котором, как в фокусе, концентрируются все особенности «традиционной теории», «критическая теория», по Хоркхаймеру, с самого начала возникает как выражение «человеческого, т. е. критического», отношения к миру «данного» и «наличного». Она не занимается устранением «отдельных неполадок» существующего общества (равно как и решением частных проблем гуманитарного знания — гносеологии, социологии, политэкономии и пр.): все эти «неполадки» (равно как и все конкретные проблемы упомянутых областей знания) предстают в глазах «критической теории» как выражение «несостоятельности целого» — всего общественного устройства (капиталистического общества). Хотя эта теория вырастает из «тотальности» противоречий существующего общества, она не ориентирована на «улучшение» («лучшее функционирование») этого общества ни по сознательному намерению ее приверженцев, ни по объективному значению ее содержания. Наоборот, она начинается с того, что подвергает критической рефлексии категории «лучшего», «полезного», «целесообразного» и другие и показывает, что они имеют социально обусловленное содержание и

<sup>7</sup> Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie, S. 24.

<sup>8</sup> Или «саморефлексии», как предпочитали говорить франкфурты, особенно впоследствии.

что полезное для существующего общества вовсе не означает полезного для будущего.

Далее, «критическая теория» подвергает критическому отрицанию существующее разделение индивида и общества, в силу которого индивиды принимают предписанные им границы деятельности как «естественные» и «неизменные»; она «релятивизирует» и упомянутое разделение, и эти границы. Рамки, обусловленные «слепыми», т. е. осуществляющими себя «за спиной» отдельных индивидов силами,— данное разделение труда и классовые различия, понимаются «критической теорией» как исторически преходящие, более того, как функция совокупной человеческой деятельности, которая может быть подчинена «разумному целеполаганию». Тем самым расколотовость общества и разобщенность индивидов постигается в своих истинных источниках; неосознанное противоречие осознается; утверждается в своей осознанности, становится источником деятельности: деятельности по его «отрицанию»<sup>9</sup>.

Двигаясь этим путем, Хоркхаймер не может не чувствовать, что целый ряд «мыслительных оборотов» сближает его с Мангеймом, если не в аспекте политическом (Мангейм не был «левым» радикалом), то, во всяком случае, в теоретическом. Поэтому он спешит размежеваться с социологией знания, специально акцентируя вопрос об отношении к ней «критической теории». Социология знания, по Хоркхаймеру, это лишь часть «критической теории», но часть, оторванная от нее, изъятая из критически ориентированного целого теории и «этаблированная» в качестве отдельной дисциплины, вполне приемлемой в составе буржуазно-либеральной науки об обществе. Социология знания не стоит в противоречии с обычной «упорядочивающей» деятельностью традиционной науки: она берет мышление, знание так, как оно «дано» в лоне существующего общества, в качестве функции этого (в действительности расколотового) целого — не более того. В ходе такого рода самопознания мышления просто-напросто разоблачается связь между определенными социальными «местоположениями» и духовными «позициями». Само же различие этих местоположений, определяющее различие духовных «позиций», критике не подвергается, берется как «данность».

По этой причине, подчеркивает Хоркхаймер, социология знания «не выходит за пределы» существующего общества; отправляется она не от по-новому понятого предмета (предметной деятельности), а от нового истолкования субъекта — истолкования, которое оказывается недостаточно фундированным, коль скоро

остается нетронутым «предмет» — социальное определение этого «субъекта», «субъективности» вообще. Между тем задача заключается в том, чтобы понять «в форме деятельности» не только «субъект», но и «объект»: релятивизировать «фактичность», «данность» социального мира. На этом пути Хоркхаймер видит единственно возможный выход из важнейшей антиномии социологии знания (гораздо глубже Мангейма ее выразил Макс Вебер): антиномии между ученым «как» специалистом, для которого исследуемая им общественная реальность выступает как «внешняя», и ученым «как» гражданином, который относится к этой реальности субъективно, стремясь к ее изменению, т. е. антиномии «между объективностью и партийностью».

Эта антиномия, для Хоркхаймера, отражение зафиксированного им выше противоречия между сознательностью, спонтанностью и разумностью индивида, с одной стороны, и «основными связями трудового процесса», выступающими для него как нечто заранее данное — с другой. «Критическая теория» рассматривает это противоречие как «противоречие человека самому себе», существующее лишь постольку, поскольку не достигнуто еще тождество этих его сторон. Если сущность человека — разумная целеполагающая деятельность, то общественная практика в целом, формирующая способ «наличного существования» человека — вплоть до деталей, античеловечна (ведь она «темна», «неразумна» и «нецелесообразна»); эта ситуация и ввергает человека в «противоречие с самим собой». Задача заключается в том, чтобы «вторую» (внешнюю, объективную) сторону человеческого существования поднять до уровня «первой», выражающей его «деятельностную сущность». Одновременно это будет и «возвратом» общества к самому себе: его развитие предстанет не как «естественноисторический процесс» (который есть не что иное, как воплощение господства «бессознательной» деятельности общества над «сознательной», осуществляемой индивидами), а как процесс саморазвертывания сознательной коллективной воли всего человечества.

Полемика против «социологии знания» в какой-то мере «освобождает» Хоркхаймера от очень трудного для него вопроса: каков «социальный субъект» того «истинного» знания, которое персонафицируется в данном случае самим автором статьи о традиционной и критической теории, какие общественные силы должны рассматриваться в качестве носителей этого знания. Ведь задача, по Хоркхаймеру, заключается не только в том, чтобы «релятивизировать» субъекта любого знания в буржуазном обществе (показав социальную обусловленность содержания этого знания, равно как и его историческую относительность), но и в

<sup>9</sup> *Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie. Op cit, S. 29—30.*

том, чтобы «релятивизировать» социальную почву, к которой социология знания «редуцирует» этого субъекта (показав, что саму эту почву следует понимать не в форме «предмета», а в форме деятельности). Поэтому «истинное» знание он может трактовать лишь как продукт всей тотальности праксиса, всех противоречий, возникающих в его лоне. Но если таким образом Хоркхаймер и получает право «дистанцировать» носителей «истинного сознания», т. е. той же «критической теории», от сил, воплощающих в себе активную, ведущую сторону упомянутых противоречий (а главной из этих сил Хоркхаймер, следуя здесь за Марксом, считал рабочий класс), тем не менее вопрос о «субъективной форме» этого сознания, о конкретных субъектах — носителях этого сознания все еще остается в силе; при всем своем желании Хоркхаймер не может от него избавиться.

А вопрос этот действительно не менее труден, чем тот, что он попытался обойти, причем обойти как раз с помощью этого нового вопроса. Дело в том, что рассуждения о судьбах индивидуального субъекта в условиях буржуазного общества (в его «позднекапиталистической», как выражается Хоркхаймер, т. е. «монополистической», стадии) приводят автора статьи к выводу о неизбежном «аннигилировании» субъекта; вот и возникает вопрос, как может этот («аннигилируемый», взятый в момент его падения) субъект стать носителем истинного сознания, предвещающего принципиально новую фазу общественной эволюции. Этот вопрос не получил разрешения в статье Хоркхаймера (да и во всех его последующих работах): носитель «истинного сознания», подвергший «критической рефлексии» не только содержание своего собственного сознания, но и почву, из которой оно выросло, оказался в еще более «взвешенном» состоянии, чем мангеймовский интеллигент, «парящий» над противоборствующими классовыми силами как их третейский судья.

В то время как роль активности, воли и свободного решения в теоретической сфере возрастает, субъект — носитель всех этих «сущностных сил» — «аннигилируется». Он, если иметь в виду «массовый», «типический» случай, «не имеет больше собственных мыслей», они навязываются ему сверху сознательными идеологами «позднекапиталистического общества». Отношение культуры к экономике, утверждает Хоркхаймер, приобретает «вульгарно-материалистическую форму» — форму прямой и непосредственной детерминации. Как и субъект (личность как конкретный носитель противоречивого единства всеобщего и индивидуального), культура толкуется Хоркхаймером как существующая в момент своего уничтожения, аннигиляции. «Всеобщая беспомощность» поражает, согласно отчаянно пессимистическому вы-

воду Хоркхаймера, также и рабочий класс и его авангард — их начинает «интегрировать» капиталистическое общество, и они перестают быть носителями «социальной истины» если не в объективном (Хоркхаймер еще верит в объективную роль пролетариата и его партий), то в субъективном смысле. «Социальная истина» бежит к «маленьким группкам» интеллигентов, которые, однако, имеют мало времени и средств, чтобы развивать теорию, тем более что возникающие на почве «позднекапиталистического общества» авторитарные режимы «дещимируют» интеллигенцию.

Настоящий момент таков, констатирует Хоркхаймер, что круг носителей истинного сознания (т. е. «критической теории») предельно узок. Причем последователей «критической теории» не связывает ничто, кроме несомного ими сознания. Оно, это «связующее познание», сцепляет их в своеобразный «гемайншафт», но в этом «связующем познании» — гарантия лишь настоящего, а не будущего «гемайншафта»: будущее остается негарантированным. Впрочем, Хоркхаймер дает понять приверженцам «критической теории», что они, едва заметные сегодня (напомним, слова эти сказаны в 1937 г.) даже оппозиционным силам, при изменении исторической ситуации «могут оказаться на вершине». Однако в настоящем они не должны рассчитывать ни на какую опору. Они не могут опереться на культуру, ибо «позднебуржуазная» эпоха с необходимостью воспроизводит тенденцию к ликвидации культуры, к варварству. Не могут опереться они и на сознание передовых общественных сил — оно «идеологизировано и коррумпировано». Словом, историческая необходимость с неизбежностью приводит к изоляции «постигающее ее мышление», которому ничего не остается, как «утвердиться на самом себе», — таков вывод Хоркхаймера<sup>10</sup>.

Как видим, первые же попытки «критической теории» выявить свои собственные социальные предпосылки или, как выражаются франкфуртцы, рефлектировать свою собственную обусловленность, привели к обнаружению целого ряда антиномий. Это, во-первых, противоположность между сознанием рабочего класса (которое, по Хоркхаймеру, «насквозь» идеологизировано и коррумпировано), с одной стороны, и теорией небольшой кучки выразителей его истинных интересов (читай: представителей Франкфуртской школы, которая должна «агрессивно» (?) противостоять этому классу в качестве «динамического элемента» развития его сознания), с другой стороны. Это, во-вторых,

<sup>10</sup> Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie. Op. cit., S. 32—34.

противоположность между «общественной изоляцией критической теории» (и ее носителей), вынужденной (?) противостоять не только рабочему классу, но и «его прогрессивной части» — и все это ради их же собственных интересов, с одной стороны, и всеобщим, универсальным, общечеловеческим и т. д. значением действительного содержания этой теории — с другой. Это, наконец, противоположность между полнейшей социальной беспочвенностью «критической теории», которая не встречает понимания ни в одном из реально существующих классов, сословий или группировок «позднекапиталистического общества», с одной стороны, и необходимостью во что бы то ни стало найти, обрести, создать эти корни под угрозой краха социально-философского фундамента этой теории — с другой.

И действительно, ведь коль скоро теоретик типа Хоркхаймера, разделяющий вместе с наиболее «брутальными» направлениями буржуазной социологии их «пансоциологическую» установку, приходит к выводу о том, что он не может связать свою концепцию ни с одной из реально существующих классовых сил, ему остается только: либо изменить эту установку, либо отказаться от своей концепции. Если же он не хочет сделать ни того, ни другого, ему приходится как-то изворачиваться или, выражаясь более изящно, «балансировать на острие ножа». Основоположник Франкфуртской школы (а за ним и все его последователи) выбрал вторую перспективу: он заявил, что «критическая теория» не является ни «укорененной» в реально существующем интересе той или иной социальной силы, ни «свободно витающей» над классами и классовыми интересами подобно тому, как представлял себе положение интеллигенции Карл Мангейм. В общем же это заявление было равносильным признанию неразрешимости вопроса о том, что вызывает к жизни «критическую теорию» в наш век, чем стимулируется протест в «позднекапиталистическом обществе», где индивид (если иметь в виду типического индивида) «не имеет более собственных мыслей», довольствуясь лишь господствующими мыслями, т. е. мыслями господства, мыслями власти предрержащих. Во всяком случае — признанием неразрешимости этого вопроса в рамках социально-философских предпосылок Франкфуртской школы.

Что же касается умонастроения, лежащего в основе рассмотренной хоркхаймеровской концепции, то оно оказалось совершенно тождественным тому, которое несколько лет спустя выразил в своих философских и художественных произведениях Ж.-П. Сартр. Не случайно свои наиболее яркие плоды оно дало именно на почве социально-философских размышлений об ис-

кусстве и собственно художественного творчества<sup>11</sup>. Впрочем, четверть века спустя это умонастроение дало свои — достаточно двусмысленные, если не сказать большего — плоды также и на почве политического — «нового левого» — движения. В его русле также появились персонажи, считающие себя носителями «истинного сознания», а потому убежденные, что они имеют право «осчастливить человечество» даже против его воли (скажем, приставив пистолет к виску человека, не понимающего якобы своего же собственного блага, и заставив его делать то, к чему призывала «критическая теория»). Однако справедливости ради следует подчеркнуть, что Хоркхаймер не признал своих последователей в подобных представителях «левого» экстремизма, желавших немедленно «реализовать» на практике то, что «критическая теория» позволяла себе лишь в сфере скептически резонанствующего духа.

## 2. Отношение «критической теории» к философии

Хоркхаймер был не единственным, кто выступил с концепцией «критической теории» на страницах «Zeitschrift für Sozialforschung», хотя ему явно принадлежала здесь ведущая роль. В следующем номере того же журнала выступил Герберт Маркузе со статьей «Философия и критическая теория». Как свидетельствует уже сам заголовок статьи, Маркузе в отличие от своего коллеги сопоставляет «критическую теорию» не с «традиционной теорией», под которой понималась всякая теория, построенная по образцу естественных наук, а с философией, причем, как это становится очевидным при чтении маркузеанской работы, главным образом с немецкой идеалистической философией. При этом последняя, что опять-таки отличало подход Маркузе от хоркхаймеровского, рассматривалась им не столько в негативном, сколько в позитивном аспекте, т. е. не столько с точки зрения ее детерминации социальными отношениями буржуазного общества, сколько с точки зрения интенций, выводящих ее за пределы этого общества.

В этой связи Маркузе сосредоточивается на понятии «разума» как он толковался в классическом немецком идеализме. Философия, согласно Маркузе, поскольку ей удавалось стать чем-то большим, чем любая другая специализированная деятельность в системе разделения труда (следовательно, чем-то большим, чем «традиционная теория» в ее хоркхаймеровском понимании), истолковывала разум таким образом, что содержание этого поня-

<sup>11</sup> Темой которого опять-таки была судьба художника в современном мире.

тия не совпадало с идеологией философа-профессионала (Fachdenker). Под разумом философия «мыслила идею подлинного бытия»<sup>12</sup>, а именно бытия, лишенного тех противоречий, с которыми философ сталкивался в окружающей его эмпирической действительности, «снявшего», если воспользоваться гегелевским языком, эти противоречия в «высшем синтезе». И, как пишет Маркузе, до сих пор философия сохранила свое право на существование именно постольку, поскольку ее разум еще не получал своей практической реализации в человеческом бытии: «до сих пор она жила тем, что разум еще не был действительностью»<sup>13</sup>.

С идеей «подлинного бытия», снимающего противоречия между субъектом и объектом, сущностью и явлением, мышлением и бытием и т. д., а именно с ним сопрягала философия представление об истинном разуме, связано, по мысли Маркузе, то убеждение, что «существующее не является разумным непосредственно», но лишь должно быть приведено к разумному состоянию<sup>14</sup>. Разум выступает, таким образом, как высшая возможность человека и всего существующего, и как человеческая возможность он включает в себя также и то, что фиксируется понятием свободы. И поскольку все это (подлинное бытие, реализация человеческих потенций, его свободное самоопределение и т. д., обнимаемое философским представлением о разуме и разумности) еще не осуществлено, постольку «философия разума» сохраняет определенное отношение к истине и в меру последнего — право на существование.

Однако наряду с тем, что позволяло ей по праву претендовать на сохранение места под солнцем, в самом ее содержании, в самой ее сути таилось нечто, лишившее ее этого права, и чем дальше, тем больше. Это — ее идеализм, приводивший к тому, что все изменения и преобразования, с требованием каких во имя Разума выступала философия, оставались замкнутыми сферой идеального: здесь, а не в сфере материальной действительности должны были произойти все «революции», необходимые для ликвидации неразумного; здесь, а не в сфере конкретного человеческого существования должна была произойти и реализация человеческих возможностей, и подлинная эмансипация каждого индивида. Но творчество в идеальном измерении имеет, по Маркузе, ту особенность, что оно «не возвышается над тем, что

уже есть: оно ничего не изменяет»<sup>15</sup>. В этом он и усматривает «буржуазность» философского идеализма: последний оставляет нетронутой «фактичность» буржуазного мира; изначальная деятельность, которую постулирует классический идеализм, «боится» из одного сделать нечто «действительно другое», и этот страх «господствует над всеми определениями идеалистической философии разума. «Все эти определения, — по Маркузе, — несомненно, делают идеалистическую философию разума буржуазной философией»<sup>16</sup>.

Тем не менее даже и в этого рода обусловленности Маркузе не хочет видеть то, что Хоркхаймер понимал под буржуазной обусловленностью «традиционной теории». Маркузе настаивает на том, что даже там, где идет речь о связи «философии разума» с буржуазной действительностью, связи, которая, собственно говоря, и выразилась в ее идеализме, не следует пользоваться для характеристики этой философии понятием «идеология». «И все-таки, — пишет Маркузе о философии, — уже единственно благодаря понятию разума она есть большее, чем идеология; и занятие ею — это большее, чем борьба против идеологии»<sup>17</sup>. Понятие идеологии, рассуждает Маркузе, имеет смысл не как констатация социальной обусловленности всякой истины и не как констатация притязаний того или иного учения на абсолютную истинность. Он полагает, что об «идеологичности» или «неидеологичности» теории следует рассуждать в зависимости от того, заинтересована ли она в изменении общественной структуры или нет. Понятие идеологии является, следовательно, не социологическим и не философским, а политическим.

Эта тенденция побуждает Маркузе доказывать, что и в идеализме «философии разума», которую он порицает за «согласие с дурной фактичностью», все-таки не было ничего идеологического. Ибо забота о праве индивида на свободное самоосуществление, настаивание на том, что он есть нечто большее, чем субъект хозяйственной деятельности, объективно влекла ее к идее изменения буржуазной реальности. Идеализм играл, таким образом, по Маркузе, двойственную роль: с одной стороны, он удерживал от вывода о необходимости практически-политического преобразования социальной действительности, так как удерживал практику в духовном измерении; но, с другой стороны, именно «чистота мышления», именно его воздержание от

<sup>12</sup> Marcuse H. Philosophie und kritische Theorie. — In: Marcuse H. Kultur und Gesellschaft I. Frankfurt a. M., 1965, S. 103.

<sup>13</sup> Marcuse H. Philosophie und kritische Theorie. Op. cit., S. 103

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Ibid., S. 107.

<sup>16</sup> Ibidem.

<sup>17</sup> Ibidem.

«грязно-торгашеской», как выразился бы молодой Маркс, практики спасали философское мышление от его ассимиляции буржуазным сознанием. Словом, идеализм противостоял «как истинному материализму критической теории общества, так и ложному материализму буржуазной практики»<sup>18</sup>.

Памятуя, однако, о том, что идеология (в том смысле, в каком он употребляет это понятие) имеет не только «функциональный» аспект, связывающий ее с определенным политическим интересом, но и «теоретико-познавательный», характеризующий ее как «превращенное сознание» (определение, данное К. Марксом и Ф. Энгельсом, кстати, именно в связи с рассмотрением немецкого идеализма), Маркузе, явно полемизируя здесь с основоположниками марксизма, стремится доказать, что и в этом понимании термин «идеология» неприменим к «философии разума». Он утверждает, что она правильно фиксировала основные, решающие отношения буржуазного общества: «абстрактное я, абстрактный разум, абстрактная свобода», и постольку представляет собою «правильное сознание», а не идеологию<sup>19</sup>.

Такой ход мысли дает возможность Маркузе сделать вывод о том, что это «правильное сознание» переходит в «критическую теорию» без сколько-нибудь существенных изменений. Просто-напросто то, что фигурировало в «философии разума» как нечто «абстрактное» — «я», «разум», «свобода», теперь должно пониматься как нечто конкретное, чему должны соответствовать некоторые действительные социальные реалии. А так как, согласно Маркузе, эти реалии отсутствуют в действительности буржуазного общества (существуя там лишь в качестве абстракций — не более того), задача «критической теории» заключается в том, чтобы наметить пути их осуществления в обществе будущего, где они, наконец, утратят свою абстрактность и станут конкретными определениями человеческого бытия. Маркузе дает понять, что эту задачу осуществил уже Маркс, перелив «освободительное» содержание философии в «экономические понятия материалистической теории»<sup>20</sup>, заложив тем самым фундамент «теории общества», которая является уже не философской, а экономической системой. Задача «критической теории», по Маркузе, двигаться дальше по этому пути, развивая «эмансипирующее содержание», выработанное «философией разума», не из чистой теории, а из реальной «экономической связи»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Marcuse H. Philosophie und kritische Theorie. Op. cit., S. 108.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibid., S. 102.

<sup>21</sup> Ibidem.

Однако на самом деле конкретного «развития» из анализа фактических связей реальной действительности того, что «философия разума» дедуцировала чисто спекулятивным путем, у Маркузе явно не получается. Слишком уж велик разрыв между всеобщностью тех определений, с которыми имел дело немецкий идеализм, и той эмпирической реальностью, на которую хотел прямо и непосредственно положить их Маркузе. Между тем он не очень-то заботился о том, что даже для немецких идеалистов-диалектиков было самым существенным, когда они от уровня философских спекуляций переходили к «эмпирическому» уровню размышления о конкретных социально-политических проблемах, — о моменте опосредования, о возведении моста между универсально-всеобщим и единичным. Он просто-напросто постулировал: в обществе будущего эти моменты должны совпасть; «философская конструкция разума должна осуществиться... посредством создания разумного общества»<sup>22</sup>. Иначе говоря, спекулятивный разум (т. е. разум, с точки зрения которого универсум рассматривается в целом, в самых общих, а потому и самых абстрактных своих определениях) должен быть «опрокинут» на общество, взятое в его конкретном историческом состоянии, на взаимоотношения людей, взятых во всей их «конечности», и т. п.

Можно было бы предположить, что роль «среднего термина», соединяющего «универсальное» с «единичным», «бесконечное» с «конечным» и т. д., должна у Маркузе сыграть политическая экономия, анализирующая взаимоотношения людей, взятых в определенной фазе их исторического развития. Однако этого у него не происходит; ибо хотя он и говорит, что со времен Маркса философия предстает в «экономических понятиях», однако у него (в отличие от автора «Капитала») она отнюдь не играет роли метода политической экономии, созданного на путях ее материалистического преобразования. Нет, у Маркузе получается нечто совсем иное: содержание философии как бы «соприсутствует» в каждом понятии политической экономии, причем «соприсутствует» отнюдь не в преобразованной, не в конкретизированной форме, а в том абстрактно-всеобщем виде, какой оно имело раньше. Если политическая экономия стремится фиксировать реальное положение вещей, выявлять их объективную, т. е. им самим присущую, тенденцию, то «философия разума», если взять ее в маркузеанском понимании, поступает иначе: она оспаривает эту реальность не путем выявления ее собственных внутренних противоречий, а путем противопоставления

<sup>22</sup> Ibid., S. 110

конкретному — абстрактного, индивидуальному — всеобщего, временному — вечного и т. д. «Критическая теория», получившаяся из такого сочетания политико-экономических и спекулятивно-философских понятий, по утверждению Маркузе, должна быть чем-то большим, чем «простая регистрация и систематизирование фактов»: она должна выступать «против фактов», противопоставляя «дурной фактичности» ее «лучшие возможности».

Отсюда — резкое неприятие со стороны Маркузе тех теоретических устремлений, которые отправляются от фактов и стремятся апеллировать к ним на каждом этапе развития теории, — все они зачисляются им по ведомству «самоудовлетворенного позитивизма». Истина, по Маркузе, слишком сильно говорит «против фактов»<sup>23</sup>, чтобы можно было построить на них действительно истинную теорию, — убеждение, которое приводит Маркузе к конфронтации не только с позитивизмом, но и с самим духом научности. Поскольку последняя всегда была озабочена фактической стороной дела, т. е., если говорить в маркузанском духе, находилась в зависимости от фактов, в рабстве у них, постольку она выступает в глазах Маркузе как нечто подозрительное, заслуживающее строгой критики<sup>24</sup>. «Научность, как таковая, — пишет он, — никогда не была сама по себе гарантией истины...»; теперь же она является таковой в тем меньшей степени, чем больше истина (Маркузе имеет в виду истину, возвещаемую «философией разума») оказывается в противоречии с фактами, находясь от них, так сказать, по ту сторону баррикады. По этой причине наука (как и техника) не может «служить в качестве понятийной модели критической теории»<sup>25</sup>; таковой в конце концов остается философия, конкретнее — подвергнутая социологической «редукции», а проще говоря, «опрокидыванию» на социальную реальность — идеалистическая «философия разума».

Последняя, как мы могли заметить, импонирует Маркузе прежде всего тем, что она не считается с фактами, с «эмпирической данностью», тем, что она находится в неизменной оппозиции по отношению к ним. Маркузе считает, что это критическое неприятие любой «данности», стремление к ее растворению в «становлении», в гераклитовом потоке проистекает из (чаще всего неосознанной) ориентации «философии разума» на Будущее, хотя последняя, как известно, говорила отнюдь не о Будущем, а о Вечном, Бесконечном, Абсолютном (все это заменяется

категорией Будущего явно под влиянием М. Хайдеггера). Ориентация на Будущее, т. е. утопический момент «философии разума», составляет важнейшее, что, согласно Маркузе, заимствовала у нее «критическая теория».

Согласно Маркузе, подлинным предметом «критической теории» — краеугольным камнем, на котором она возводит свое здание, является именно «Будущее», понятое как радикальное, категорическое, абсолютное отрицание налично существующей «данности». В этом смысле она и заслуживает, по его мнению, названия «истинного материализма». «Критическая теория», пишет он, «изначально» была чем-то большим, чем простой регистрацией и систематизированием фактов; ее влекущая сила проистекала именно от той решительности, с какой она высказывалась «против фактов», от той энергии, с какой она противопоставляла «дурной фактичности» ее «лучшие возможности»<sup>26</sup>. При этом не только признается, но и расценивается как достоинство «критической теории» то, что для обоснования «теоретических элементов», антиципирующих эти «лучшие возможности», интендирующих «будущую свободу», она, эта теория, «не может сослаться ни на какие факты»<sup>27</sup>. Взыскиваемое ею Будущее рассматривается как обоснованное в себе самом, а заодно и фундаментирующее теорию<sup>28</sup>, которая к нему апеллирует.

Поскольку же пропасть, существующая между «разумной действительностью» Будущего и «фактичностью», «данностью» настоящего, не может быть преодолена понятийным мышлением, постольку Маркузе особо акцентирует роль фантазии в составе «критической теории», причем это понятие, также затронутое Хоркхаймером в его статье (и в аналогичном контексте), получает у Маркузе гораздо большую нагрузку. Сила фантазии, рассуждает Маркузе, заключается в ее «своеобразной способности «созерцать» предмет, не обращаясь к его данности», а на основе фактически наличного все-таки «создавать нечто новое» — способность, обеспечивающая фантазии (воображению) «высокую степень независимости от данного», делающая ее «свободной посреди мира несвободы». «Выходя за пределы наличного, она может предвосхитить будущее»<sup>29</sup>, это и делает фантазию (воображение) едва ли не важнейшим моментом «критического мышления» и «критической теории».

<sup>23</sup> Ibid., S. 111.

<sup>27</sup> Ibid., S. 113.

<sup>28</sup> Вспомним формулу его учителя Хайдеггера: «Время временится (т. е. течет. — Ю. Д.) из будущего»

<sup>29</sup> Marcuse H. Philosophie und kritische Theorie. Op. cit., S. 122.

<sup>23</sup> Marcuse H. Philosophie und kritische Theorie. Op. cit., S. 111.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ibid., S. 125.

Хотя, пишет Маркузе, «вся социология ужасалась утопическому характеру ответов» на насущные вопросы человеческого существования, которые давались с помощью фантазии, однако «ответы, которые фантазия могла дать, были очень близки к истине, во всяком случае ближе, чем те, которые получены с помощью строго понятийного анализа философской антропологии; ибо то, что есть человек «по истине», раскрывается исключительно «из определений того, чем он действительно может быть завтра»<sup>30</sup>. Отсюда — переосмысление отношения и утопии, и «критической теории»: «она не имеет никакого страха перед утопией»<sup>31</sup>. Если истина (разумеется, возвещаемая «критической теорией»), пишет Маркузе, не может быть реализована «внутри» существующего порядка, а реализуема лишь «за пределами», «по ту сторону» этого порядка, то она должна выступать по отношению к нему не иначе, как утопия; и «такая трансценденция говорит не против, а за «эту утопическую истину». Дань философии прошлого — «утопический элемент долгое время был единственно прогрессивным элементом: таковы конструкции лучшего государства, высшего наслаждения, совершенного счастья, вечного мира...»

Акцентируя Будущее — в противоположность настоящему, фантазию — в противоположность понятийному постижению «наличного», «данного» и доводя эту противоположность до полного разрыва, Маркузе усугублял эсхатологический элемент, и без того достаточно явственно звучавший в хоркхаймеровской версии «критической теории». Быть может, почувствовав именно этот «перекос», Хоркхаймер в «Добавлении» к своей первой статье, опубликованном вместе со статьей Маркузе<sup>32</sup>, пытается несколько «прозаизировать», «заземлить» все то, о чем в маркузеанской статье говорилось слишком уж риторически и патетически, сильнее (насколько, разумеется, это было возможно в рамках хоркхаймеровских предпосылок) акцентировать связь взыскиваемого «Будущего» с неприемлемым настоящим.

Впрочем, внося осторожный корректив в слишком уж эсхатологически звучащие формулировки Маркузе, Хоркхаймер не столько противопоставляет свою версию «критической теории» маркузеанской, сколько акцентирует общность обеих версий.

С самого начала своего «Добавления» Хоркхаймер повторяет то, что было сказано им в статье о «традиционной и критической теории» по поводу зависимости теории в том виде, в каком она

была обоснована Декартом, от общих постановок вопроса, заданных «воспроизводством жизни внутри современного общества»<sup>33</sup>, т. е. в конечном счете исторически определенной, представшей как система разделения труда, капиталистической системой общественного производства. При этом Хоркхаймер тут же солидаризируется с Маркузе в том утверждении, что немецкий идеализм начиная с Канта отправляется от иной мыслительной установки, которую и воспринимает от немецкой классической философии «критическая теория». Суть этой установки — в глубоком скепсисе по отношению к «материалу по видимости окончательных фактов»; в предельно критическом к ним отношении. Этот «динамический момент противостояния преклонению перед фактами и связанному с ним социальному конформизму»<sup>34</sup> и соответствует «критическая теория» у немецкого идеализма.

Хоркхаймер солидаризируется с Маркузе и в том, что «критическая теория» никогда не ориентировалась на приращение знания как такового, а всегда имела целью «эмансипацию человека от порабошающих отношений», рассматривала себя как момент общего «исторического стремления создать мир, который удовлетворял бы потребностям и способностям людей». В этом он также видит «философичность» критической теории, продолжающей традицию, ведущую от Платона и Аристотеля (хотя и прерванную «в эллинистический период резиньции») <sup>35</sup>. В то же время Хоркхаймер считает, что «критическая теория общества остается философской также и в качестве критики политической экономии»<sup>36</sup>, ибо она фиксирует процесс превращения понятий, выражающих господствующие хозяйственные отношения капитализма (и подчиненные этим отношениям), в их собственную противоположность, выводящую за пределы «данности» капиталистического общества. В этом аспекте философский характер «критической теории» противостоит, по Хоркхаймеру, не только буржуазной политэкономии, но и «экономизму» в практике вообще; «зависимость политики от хозяйства была ее («критической теории».— Ю. Д.) предметом, но не ее программой»<sup>37</sup>.

В этой связи в размышлениях Хоркхаймера вновь возникает тема разрыва между политико-экономически фиксируемой «данностью» буржуазной действительности, с одной стороны, и ее неприятным, порывом в Будущее, которое не должно иметь с

<sup>30</sup> Marcuse H. Philosophie und kritische Theorie. Op. cit., S. 123.

<sup>31</sup> Ibid., S. III. Эта идея станет одной из центральных в рассуждении Маркузе 60-х годов.

<sup>32</sup> Horkheimer M. Nachtrag.— «Z. Sozialforsch.», Paris, 1937, Jg. VI, H. 3.

<sup>33</sup> Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie. Op. cit., S. 57.

<sup>34</sup> Ibidem.

<sup>35</sup> Ibid., S. 58.

<sup>36</sup> Ibid., S. 59.

<sup>37</sup> Ibid., S. 61, 62.

нею ничего общего, — с другой. Правда, разрыв этот не так резко артикулирован, как это было у Маркузе, которому позволяло это делать унаследованное от Хайдеггера убеждение, что Будущее представляет собою нечто не только более истинное, но и более реальное, чем настоящее (и прошлое). Будущее, действительно, представлялось Хоркхаймеру чем-то более истинным, чем настоящее (быть может, даже Истинным как таковым), но у него не было ощущения, что оно обладает и большей реальностью, чем та, с которой он имел дело (при всей «отчужденности» и «превращенности» последней). Отсюда — гораздо больший акцент на тех тенденциях настоящего, которые выступали в глазах Хоркхаймера известным гарантом будущего; но поскольку сказать о них он мог довольно мало (а реальный социализм, каким он строился в Советском Союзе, его явно «не устраивал»), постольку рассуждения Хоркхаймера о будущем приобретали все более «драматическую», «трагическую» окраску<sup>38</sup>, которой в недалеком будущем предстояло превратиться в совсем уж пессимистическую.

Что же касается Маркузе, то, предваряя последующий анализ его эволюции, можно сказать, что не только основные теоретические положения маркузеанской статьи о философии и критической теории, но также и эсхатологически-риторический тон, в каком она была выдержана (тем более, что тон этот, как видим, не так уж «нейтрален» по отношению к содержанию маркузеанских идей; он явно делал здесь музыку), — все это перекочевало в более поздние маркузеанские работы: во-первых, в его книгу «Разум и революция», которую можно считать (во всяком случае, для самого автора) переходом от европейского периода к американскому; во-вторых, в его книгу «Эрос и цивилизация» (где, впрочем, эсхатологически-риторический тон был несколько приглушен); наконец, в книги и доклады 60-х годов, где риторика и эсхатологизм достигли предельного уровня, то и дело «перехлестывая» в «левый» политический экстремизм.

### 3. «Критическая» интерпретация диалектики.

#### Вульгарно-социологическая редукция диалектических категорий

Книга Маркузе «Разум и революция» (1941), которую он написал уже будучи сотрудником Франкфуртского института, дислоцировавшегося в структуре Колумбийского университета<sup>39</sup>, пред-

<sup>38</sup> *Horkheimer M.* The end of reason — «*Studies Philos. and social Sci.*». N. Y., 1941, Jg. IX. N. 3.

<sup>39</sup> Книга посвящена Максу Хоркхаймеру и Институту социальных исследований.

ставляла собой детальное рассмотрение тех же самых проблем, что были предметом обсуждения в связи с вопросом об отношении «критической теории» к «традиционной». Но теперь эти проблемы трактовались на еще более широком фоне — автор книги анализировал гегелевскую философию, ставшую здесь предметом наиболее детального исследования, на фоне предшествовавшей ей истории рационализма и следовавшей за нею истории социальной (включая социологическую) и философской (главным образом неогегельянской) мысли XIX — первой трети XX в.

Идея книги заключалась в том, чтобы, во-первых, истолковать гегелевскую философию как первую форму «критической теории», вобравшую в себя негативно-критическое содержание предшествовавшего рационализма. Во-вторых, представить ее как такую форму этой теории, которая была «насквозь социологична» как в самых глубоких ее истоках, так и в самых абстрактных ее понятиях (так что наиболее адекватным ее выражением была, по Маркузе, не «Логика» и даже не «Феноменология духа», а философия истории Гегеля и, выражаясь маркузеанским образом, его «политическая философия»). В-третьих, показать как высшую форму «критической теории» марксизм (взятый, разумеется, в его специфически-франкфуртской интерпретации), где эта теория сбрасывает с себя явно неадекватную философскую оболочку и прямо предстает в виде «социальной и экономической теории», непосредственно выливающейся в революционную практику. Наконец, в-четвертых, охарактеризовать в качестве самого главного врага «критической теории» (взятой в обеих ее формах — как первоначальной, так и высшей) позитивистскую линию в философской и социальной мысли, начиная с Юма и кончая Контом, Спенсером, позитивистской социологией вообще (даже фашистское неогегельянство и так называемое национал-социалистское мирозерцание уличаются автором книги в глубоко запрятанном «позитивизме» и через этот последний противопоставляются «критической теории»).

Основной и решающий водораздел, который, по Маркузе, размежевывает «критическую теорию» в обеих ее формах (включая также и предшествующую ей рационалистическую традицию), с одной стороны, и всю позитивистскую линию — с другой, обнаруживается каждый раз, когда заходит речь об отношении к факту и его «данности», а значит, по логике автора книги, и к «установленной» (социальной) реальности, т. е. к тому, что впоследствии стали называть «истэблишментом». Если рационалистический догегелевский идеализм отрицал «данность» и «фактичность» во имя Идеала, который рассматривался как нечто

более реальное; если Гегель отрицал эту «фактичность» во имя Абсолютной Идеи, представленной как система диалектически развивающихся понятий, а Маркс отрицал ее как самопротиворечивую «негативную реальность», которая отвергается действительно позитивным — Будущим, то представители позитивизма как в философии, так и в социологии поступают диаметрально противоположным образом. Они, согласно Маркузе, отправляются от этой «данности» как неизменной (если не абсолютной) отсюда — их конформизм, примирение с существующим социальным порядком.

На этом основании гегелевская философия противопоставляется всему последующему философскому развитию как «негативная философия» «позитивной» (различение заимствовано у позднего Шеллинга, видевшего недостаточность гегелевской философии в том, что она ограничивалась «негативным» аспектом метафизической проблематики и не добралась до «позитивного» ее аспекта) Аналогичным образом и марксистская «социальная и экономическая теория» противопоставляется последующему развитию социологии. Иначе говоря, марксизм трактуется как социология, но только «негативная», а не «позитивная» (как видим, понятия «позитивный» и «позитивистский» здесь полностью отождествляются). Таким образом, «критическая теория» в обеих ее формах предстает с самого начала как негативная, усматривающая главную свою цель в разрушении всего «данного», «фактического», в доказательстве их неистинности; и в критике концепций, отправляющихся от бытия «факта» как от исходного пункта философского или социологического анализа. А диалектика, следовательно, также предстает, по Маркузе, как негативная диалектика. Позитивная же, т. е. утверждающая, диалектика является, по его мнению, самопротиворечивым понятием, абсурдом. Эта точка зрения становится доминирующей среди франкфуртцев на всем протяжении их последующей эволюции.

Уже здесь, в этом пункте обнаруживается противоположность маркузеанского толкования диалектики гегелевскому. Ведь, согласно Гегелю, разрушительная задача — только одна, причем не самая главная, задача диалектики, и осуществляется она далеко не самой высокой мыслительной способностью — рассудком, а не разумом: первый разлагает, второй синтезирует, приводит диалектическое движение к его истинной цели. Словосочетание «негативная диалектика» звучало бы, согласно Гегелю, как рассудочная, т. е. явно не адекватная себе, диалектика. И в этой своей форме она с неизбежностью должна отрицать сама себя, погибнуть от этой своей односторонности, возродившись в своей единственно истинной — разумной, синтетической — фор-

ме. Иначе говоря, «негативная диалектика» — это, рассуждая в духе Гегеля, «диалектика» людей, ощутивших разрушительную силу рассудка, даже познавших его границу — его внутреннюю противоречивость, однако принявших этот рассудок за весь Разум, а потому оказавшихся неспособными подняться до него! Таков важнейший логико-методологический исток «негативной диалектики», которую точнее было бы назвать «диалектикой негативизма».

Вторым существенным моментом, отличающим маркузеанское толкование диалектики от гегелевского, является характерная для Маркузе, как и для всех франкфуртцев, деуниверсализация диалектики. Двигаясь в том же самом русле, что и критикуемые им неогегельянцы, «субъективировавшие» диалектику, Маркузе, подобно Хоркхаймеру, лишает гегелевскую диалектику ее универсального характера. Но в отличие от неогегельянцев, которые ограничивают диалектику тем, что Гегель назвал бы «субъективным духом», Маркузе ограничивает ее «объективным духом», т. е. областью социально-экономических отношений, которые у Гегеля рассматривались в рамках «гражданского общества», «тотальности» истории и культуры. В сферу «абсолютного», «универсального», т. е. в сферу всеобщих законов, одинаково значимых для природы, общества и человеческого мышления, ни у Маркузе, ни у остальных франкфуртцев диалектика не допускается. Это — пункт, роднящий Франкфуртскую школу, с одной стороны, с ранним Лукачем<sup>40</sup>, а с другой — с поздним Сартром — автором «Критики диалектического разума», опубликованной в 1960 г. (ранний же Сартр был ближе к обычному неогегельянскому истолкованию диалектики).

Подобно тому как неогегельянская интерпретация гегелевской диалектики с неизбежностью вела к ее психологизации, т. е. подмене логического содержания диалектических категорий психологическим (что наиболее выразительно проявилось в сартровской работе «Бытие и ничто»), маркузеанское и вообще франкфуртское истолкование диалектики Гегеля привело к ее социологизации, к подмене логического содержания ее категорий социологическим, политико-экономическим, а чаще всего — амальгамой того и другого — «социально-философским» содержанием. (Обстоятельство, роднящее, в частности, автора «Разума и революции» с автором «Критики диалектического разума», поздним Сартром.) Причем, когда заходит речь, скажем, непосредственно о категориях гегелевской «Логики», такая подмена осуществляется путем своеобразного «вмысливания» в них упомянутого

<sup>40</sup> Cp. Lukács G. Geschichte und Klassenbewusstsein Berlin, 1923

содержания на том основании, что сами они-де уже были отражением социально-экономической реальности, а значит (это, как мы покажем далее, не вполне логичный вывод), элементами не осознавшей себя социально-экономической теории, которую оставалось только «увидеть» в гегелевских спекулятивно-философских построениях.

Об этом ходе мысли с достаточной выразительностью свидетельствуют собственные высказывания автора книги о разуме и революции. «Переход из философии в домен государства и общества,— утверждает он,— был существенной частью системы Гегеля. Его основные философские идеи осуществили себя в специфически исторической форме, которую приняли государство и общество, и последнее выдвинулось в центр нового теоретического интереса. Философия превратилась таким образом в социальную теорию»<sup>41</sup>. «Система Гегеля,— говорится у Маркузе,— необходимо связана с определенной политической философией и с определенным социальным и политическим порядком. Диалектика взаимоотношений между гражданским обществом и государством эпохи Реставрации не является случайной в гегелевской философии, не является она и просто разделом его философии права; ее принципы действуют уже в концептуальной структуре его системы»<sup>42</sup>. При этом дело представляется таким образом, будто все реальное содержание гегелевской диалектики не заключает в себе ничего более того, что заключено в этом диалектически противоречивом взаимоотношении общества и государства, как оно (это взаимоотношение) предстало перед взором Гегеля в эпоху Реставрации.

В общем из того обстоятельства, что во времена переворота в философии, осуществлявшегося Марксом и Энгельсом, преимущественным предметом, в котором наиболее отчетливо выступали диалектические закономерности и на котором, следовательно, отрабатывались дальше диалектические категории, стала сфера социально-экономической жизни общества, фигурировавшая у Гегеля под названием «гражданского общества», Маркузе сделал совсем неправомысленный вывод. Отсюда он умозаключил, будто область социально-экономических отношений является единственно реальной сферой в высшем смысле слова или, говоря иначе, единственной сферой, где диалектика обретает наконец свой реальный объект, который до этого ошибочно усматривали: идеалисты — в области идей или психологической дина-

<sup>41</sup> Marcuse H. Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory Boston, 1964, p. 251.

<sup>42</sup> Ibid, p. 16.

мики, материалисты — в области закономерностей природы. Здесь он, хотя и на свой — вульгарно-социологический — манер, совершил ту же самую ошибку, которую до него совершали неогегельянцы: он субъективизировал диалектику (а вместе с нею упразднял и Большую философию как науку о всеобщих, универсальных — и в этом смысле абсолютных — закономерностях, одинаково значимых для природы, общества и человеческого разума).

Через (вульгарно) социологический редукционизм в маркузеанское толкование диалектики проник и третий момент, отличающий его от гегелевского,—релятивизм. Коль скоро диалектика «замыкалась» у Маркузе в границах социально-экономической реальности, причем границы эти неизбежно оказывались границами одной исторической эпохи, постольку она должна была разделить судьбу этой реальности и этой эпохи. «Негативной диалектике», по Маркузе (а иной диалектики он, как мы помним, и не представляет), суждено погибнуть точно так же, как и постигнутой в ее категориях буржуазной эпохе. Будучи воспроизведением «негативной тотальности» капиталистического общества, диалектика, так утверждает Маркузе, «отменяется» вместе с отменой этого общества: новая формация, приходящая ему на смену, уже не будет подчиняться диалектическим законам.

«История становления человечества,— пишет Маркузе,— которую Маркс назвал ее предысторией, есть история классового общества. Актуальная история человечества начнется тогда, когда это общество будет упразднено. Гегелевская диалектика дает абстрактную логическую форму доисторического развития, марксистская диалектика — его реальное конкретное движение. Диалектика Маркса, таким образом, все еще тесно связана с предысторической фазой...

Понятие, которое, по определению, связывает диалектику Маркса с историей классового общества,— это понятие необходимости. Законы суть необходимые законы; различные формы классового общества необходимым образом погибают от их внутренних противоречий... Переход от неизбежной гибели капитализма к социализму необходим, но только в том смысле, что необходимо полное развитие индивидуальности. Новое социальное объединение индивидов опять-таки является необходимостью, но только в том смысле, что необходимо использовать наличные производительные силы для общего удовлетворения всех индивидов...

...Когда материальные процессы становятся рациональными и превращаются в сознательное дело людей, слепая зависимость

сознания от социальных условий прекратит свое существование. Разум, если он детерминирован рациональными, социальными условиями, детерминирован самим собою. Социалистическая свобода охватывает обе стороны отношения между сознанием и общественным существованием. Принцип исторического материализма ведет к его самоотрицанию»<sup>43</sup>.

Мы видим, маркузеанский релятивизм в толковании диалектики оказывается теснейшим образом связанным со своеобразным эсхатологизмом. Марксистская идея «скачка» из «царства необходимости» в «царство свободы» толкуется не в духе изменения соотношения между свободой и необходимостью (в том смысле, что расширяется сфера опосредствования необходимости человеческой свободой, превращающей ее в нечто «прозрачное» для индивидов, всесторонне учитываемое ими, и в этом смысле уже не противостоящей людям в виде «слепой стихии»), а в духе «отмены» необходимости и «замены» ее свободой. Мотив, с которым нам еще не раз придется столкнуться у Маркузе. По этой причине отрицаемое общественное состояние (капитализм) и то состояние, что должно прийти ему на смену (коммунистическое Будущее), предстают, если верить Маркузе, как находящиеся в абсолютно противоположных измерениях. Они настолько несовместимы друг с другом, что переход из одного состояния в другое не мыслится здесь иначе как катастрофа — катастрофа совершенно апокалиптических масштабов. Еще один маркузеанский мотив, получающий свое развитие в дальнейшем, когда становится совсем уже очевидным, что под Будущим этот автор понимает, собственно говоря, не что иное, как земной рай в точном смысле этого слова (и с тем лишь отличием от его религиозного толкования, что у Маркузе предполагается этот «рай» на земле, а не на небе).

Итак, если мы вернемся теперь к вопросу о судьбах диалектики, как они характеризуются в книге «Разум и революция», то диалектика эта предстает, во-первых, как «абстрактная логическая форма доисторического развития», во-вторых, как «реальное конкретное движение» этой предьстории, в-третьих, как «самоотрицание», отказ от самой себя, от своих коренных принципов — это уже в момент «большого скачка» из предьстории в Историю. В первом случае диалектика выступает как еще не осознавшая (или не окончательно осознавшая себя) социальная теория. Во втором случае — это уже осознавшая себя социальная теория — здесь диалектика перестает быть философией не только по своему содержанию (которого, если верить

Маркузе, она не имела уже у Гегеля), но и по форме. Политическая экономия, точнее, ее критика, однако осуществляемая все же в социально-экономических понятиях, оказывается в книге «Разум и революция» гораздо более адекватной формой диалектики, чем изжившая себя философия.

Гегель, согласно Маркузе, «понял социальный и политический порядок, достигнутый людьми как базис, на котором должен быть реализован разум. Его система привела философию к преддверию ее отрицания и таким образом конституировала однозначную связь между старой и новой формами критической теории, между философией и социальной теорией»<sup>44</sup>. «Переход от Гегеля к Марксу, — развивает ту же мысль автор книги о разуме и революции, — есть во всех отношениях переход к существенно иному порядку истины, который не может быть интерпретирован в терминах философии... Все философские понятия марксистской теории суть социальные и экономические категории... Даже ранние работы Маркса не являются философскими. Они выражают отрицание философии, хотя все еще делают это на философском языке»<sup>45</sup>. Эти рассуждения и дают Маркузе основание рассматривать марксистскую теорию, всю систему ее понятий, включая самые общие, в качестве антифилософии, а не просто «негативной философии».

Апеллируя к действительно имевшему место факту смещения теоретического интереса от философии и иным сферам гуманитарного знания, Маркузе описывает эту переориентировку в области общественных наук как всемирно-исторический поворот, захвативший не одну только германскую социально-философскую мысль. В этом пункте истолкование поворотного момента в развитии социально-философской мысли превращается у Маркузе в отправной момент чего-то вроде философско-исторической схемы. Идея «конца философии», муссировавшаяся в лагере гегельянцев в эпоху разложения гегелевской школы, была (и остается), по Маркузе, знаменем целой эпохи и свидетельством того, что философия действительно «кончилась», уступив свое место социальной теории в двух ее видах: в форме «критической теории общества» (ее можно было бы назвать точнее «негативной социологией») и в форме позитивистской социологии (т. е. некритической теории общества). Что же касается философии, то ее продолжающееся существование расценивается в книге Маркузе как существование после своих собственных похорон — обстоятельство (вернее, простое утверждение такового), дающее возможность автору

<sup>44</sup> Ibid., p. 252—253.

<sup>45</sup> Ibid., p. 258.

<sup>43</sup> Marcuse H. Reason and revolution..., p. 316—320.

априори расценивать все постегегелевские собственно философские тенденции как нечто ретроградное и потому подозрительное.

В общем схема развития постегегелевской мысли выглядит в концепции Маркузе следующим образом: наследником гегелевского учения, равно как и всей предшествовавшей Гегелю традиции «критического рационализма», выступает «критическая теория общества» (новейшая форма «критической теории»), т. е. марксизм, истолкованный в духе Франкфуртской школы как принципиальная антифилософия, но поскольку ведь и позитивизм часто выступал в аналогичной форме, постольку «критическая теория общества» одновременно предстает и как антипозитивизм, как антипозитивистская версия отрицания философии, а именно как антипозитивистская социальная теория, «негативная социология». Исторически предшествуют «критической теории общества» и отчасти сосуществуют с нею некоторое время идейные устремления, выступавшие, согласно Маркузе, под знаком «конца философии»: Киркегор, Фейербах. Решительно противостоят ей, продолжая традицию противостояния «критическому рационализму» и гегелевской версии «критической теории», позитивистские тенденции, углубляющиеся, расширяющиеся и захватывающие, если верить Маркузе, едва ли не всю социально-философскую мысль. Причем в силу маркузеанского отождествления понятий «позитивного» (положительного) и «позитивистского» позитивизм понимается так широко, что в его лагере оказывается и поздний Шеллинг, предлагавший свою «позитивную философию» как альтернативу «негативной» гегелевской.

Позитивизмом оказывается, по Маркузе, всякое положительное отношение к «фактам», к их «данности» и «фактичности» вообще, какими бы мотивами при этом ни руководствовались, из каких общемировоззренческих предпосылок ни исходили бы, какие бы выводы отсюда ни делали. Каждый, кто убежден в том, что надо считаться с фактами, что факты — упрямая вещь и т. д., уже позитивист, а следовательно, конформист, а стало быть, хотя бы потенциально, пособник реакционных, фашиствующих тенденций. И наоборот, тот, кто во всех случаях полагает, что «тем хуже для фактов», — антипозитивист, нонконформист и революционер, во всяком случае в тенденции. Причем на этой, прямо скажем, не столько парадоксальной, сколько примитивной основе Маркузе возводит довольно разветвленное построение.

Автор выстраивает целую цепь социологизирующих (потому что о социологии в точном смысле слова — даже «негативной» — здесь не может быть речи) рассуждений, с помощью которых осуществляется нечто вроде социально-философской «дедукции» позитивизма, разумеется, в маркузеанском расширительном его

толковании. Позитивизм предстает у Маркузе как результат возрождения рационализма, продолжавшего существовать уже после своих официальных похорон, после того как взрывчато-негативное социальное содержание, которое содержалось в «критическом рационализме», нашло свою реализацию сперва в гегелевской «критической теории», а затем в марксистской «критической теории общества» и — главное — в соответствующей ей практике пролетариата, который не нуждался уже ни в какой негативной теории, ибо сам был воплощением, олицетворением истинной негативности<sup>46</sup>. Рационализм, негативное по отношению к «данности» содержание которого предстало как движение самой социальной реальности (а она, как мы помним, и есть для Маркузе единственная истинная реальность), как борьба класса, воплощающего собою всю мощь, всю абсолютность отрицания, утрачивал это свое содержание. Отныне, если верить автору книги, в рационализме остается лишь позитивное, а значит, позитивистское и, следовательно, конформистское, т. е. реакционное содержание. «Факт», свидетельствующий, по Маркузе, о том, что, выполнив свою прогрессивную историческую миссию, рационализм играет теперь диаметрально противоположную роль.

Рационалистическая идея Разума, лишившегося оживотворявшего его «духа отрицания», была теперь «утилизována» положительной (т. е., по Маркузе, опять же позитивистской) наукой, естествознанием, а поскольку наука стала производительной силой, — «буржуазным» техническим прогрессом в целом<sup>47</sup>. «Идея разума, — читаем мы в книге, — оказалась под властью технического прогресса, а экспериментальный метод предстал как модель рациональной активности, то есть как процедура, которая изменяет мир так, чтобы освободить и актуализировать присущие ему потенции. Современный рационализм имеет, в конечном счете, тенденцию кроить как индивидуальную, так и социальную жизнь по модели природы»<sup>48</sup>. Тенденцию в этом направлении Маркузе фиксирует уже в «механистической философии» Декарта, «материалистической политической мысли» Гоббса, «математической этике» Спинозы и монадологии Лейбница. Однако полную ее реализацию он относит к значительно более позднему времени, к эпохе, как он выражается, «позитивистской контрреволюции», т. е. позитивистской реакции на обе формы «критической теории».

<sup>46</sup> Marcuse H. Reason and revolution..., p. 260—261.

<sup>47</sup> В связь с этим процессом Маркузе ставит так называемое позитивистское «овеществление» сознания.

<sup>48</sup> Marcuse H. Reason and revolution. , p. 261.

Тем не менее важно иметь в виду, что уже в этих первоначальных тенденциях Маркузе чувствует угрозу негативному отношению к «данности», а значит, по маркузеанской логике, угрозу свободе, которая в конце концов и раскрывается в книге как свобода отрицания факта (свобода наставания на возможность прошибить стену лбом, если говорить языком «подпольного человека» Достоевского). Представляя (очевидно, уже с легкой руки «некритических» рационалистов) человеческий мир как управляемый объективными законами, аналогичными законам природы (а она у Маркузе не имеет своей собственной диалектики и в этом смысле очень напоминает ан-суа раннего Сартра), человек, согласно автору «Разума и революции», попадает под власть конформистски-позитивистского мирозерцания, увековечивающего его зависимость от власти предрассудков. «Люди верят, — говорится в книге, — что их отношения друг к другу проистекают из объективных законов, которые действуют с необходимостью физических законов, и их свобода заключается в приспособлении их индивидуального существования к этой необходимости. Поразительно конформистский скептицизм сопровождает, таким образом, развитие современного рационализма. Чем больше разум торжествует в технологии и естественных науках, тем менее охотно откликается он на требование свободы в общественной жизни человека»<sup>49</sup>.

В послегегелевский период, в условиях позитивистской «контратаки против критического рационализма», эта тенденция, уже и раньше наносившая существенный ущерб отрицанию «данного» во имя Разума и приводившая к деформации рационалистического устремления, получила, по Маркузе, свое дальнейшее развитие. «Контратака» эта велась «на двух фронтах». Огюст Конт выступал против «французской формы негативной философии» (Декарт и Просвещение). В Германии в аналогичной роли выступил поздний Шиллинг, направивший свою критику непосредственно против Гегеля. «Позитивная философия, — пишет Маркузе, — стремилась преодолеть негативную философию в целом, т. е. отменить всякое подчинение реальности трансцендентальному разуму. Кроме того, она учила людей рассматривать и исследовать феномены их мира как нейтральные объекты, управляемые законами, имеющими универсальное действие... Позитивная философия изучала социальные отношения на манер природных и в аспекте объективной необходимости. Должна была сохраняться независимость содержания фактов, а размышление должно было направляться на принятие данного. Таким образом

позитивная философия стремилась противодействовать критическому процессу, заключенному в философском отрицании данного, и возратить фактам достоинство позитивного». Это стремление, подчеркивает Маркузе, делает особенно ясной связь между позитивной философией и позитивизмом «в современном смысле термина»<sup>50</sup>.

Что же касается самого позитивизма, то он, по утверждению автора книги, выявил социальный смысл этого философского устремления, истолковав Разум как «положительный», естественнонаучный разум и тем самым отдав его под власть естествознания, а через него и техники, технического развития вообще. Он в лице того же Конта, осуществившего «интеграцию» гуманитарного знания в своей системе наук, отдал это знание под деспотический контроль естествознания. Фундаментом, на котором была осуществлена эта интеграция, стали идея универсальной приложимости научного метода и исключение из области науки того, что не может быть верифицировано посредством наблюдения<sup>51</sup>.

Этому позитивистскому устремлению Маркузе (недвусмысленно давая понять, что он выступает от имени всей традиции «критического рационализма», нашедшей свое высшее резюме в «критической теории общества») противопоставляет принцип, согласно которому факты являются таковыми лишь в свете того, что еще не стало фактом, однако может и должно проявить себя в них как их реальная возможность. Применительно к социальной реальности это означает (у автора книги о разуме и революции), что любой факт ее «данного» состояния должен сопоставляться не столько с другими фактами этой же «данности», а с Будущим, т. е. с тем состоянием, которое должно наступить после прорываемого в маркузеанских работах (катастрофического, апокалиптического!) перехода общества в новое измерение, где не будет уже никакой необходимости и повсеместно восторжествует одна лишь свобода. Свобода, опирающаяся только на саму себя и не желающая знать ни о какой необходимости, ни о чем не ею положенном.

Речь идет о том, что более осторожный в теоретическом отношении представитель Франкфуртской школы Адорно попытается впоследствии представить как оценку фактов в свете «Иного» — категории, с помощью которой обозначается уже не «модель» будущего общественного состояния, а некоторая абстрактная возможность превращения любого общественного состояния в нечто

<sup>49</sup> Marcuse H Reason and revolution , p. 256

<sup>50</sup> Ibid , p 326—329

<sup>51</sup> Ibid , p 327

совсем другое. Она, эта абстрактная возможность любого факта стать «Иным», и есть логически необходимая позиция для той — «тотальной» — критики существующего (без указания какой бы то ни было реальной альтернативы ему), к которой всегда были склонны франкфуртцы. Впрочем, в конечном счете этот логический трюк представлял собой не что иное, как отсутствие действительной позиции, выданное за позицию. Впрочем, движение франкфуртцев в этом направлении во времена книги Маркузе «Разум и революция» было делом весьма отдаленного будущего. Нужно было, чтобы к этому итогу привела более осторожных франкфуртцев целая серия заразных маркузеанских опытов «критики» существующего, отправляясь не от его действительных противоречий, а от некоторой, схоластическим образом сконструированной модели «Будущего» (предстоящего в качестве апокалиптического отрицания настоящего и стоящего к нему в том же самом отношении, как «тот свет» к «этому»). Путь в направлении к упомянутому итогу и был, в общем и целом, путем от «Разума и революции» Маркузе к «Негативной диалектике» Адорно.

Как видим, специальный экскурс Маркузе в область диалектической проблематики не был особенно плодотворным. Речь шла у автора «Разума и революции» не о развитии диалектики как философской дисциплины, а о ее деструкции, упразднении ее логико-методологического содержания на путях вульгарно-социологического редуцирования диалектических категорий. И здесь Маркузе явно «бежал впереди прогресса»: слишком уж он спешил с «ликвидацией» философии, чем вызвал, хотя не всегда прямо выраженное, но достаточно определенное недовольство менее экстремистски настроенных своих коллег. Последние (Хоркхаймер и Адорно) полагали, что «самоликвидация» философии — это не единовременный акт, а процесс, занимающий целую эпоху, в которую философия еще сохраняет известное право на существование, хотя единственной формой такового остается лишь ее саморазоблачение, самодеструкция. Грань, разделяющая здесь Маркузе и его более умеренных оппонентов из числа «франкфуртцев», была довольно тонкой, почти неразличимой. Но она все-таки существовала, вырастая порой в целую стену, размежевывающую две различные версии социальной философии Франкфуртской школы. Впрочем, все это произошло уже в 60-х годах. В 40-х же эту грань провести было тем более трудно, что все франкфуртцы сходились в одном общем стремлении — в тенденции к вульгарно-социологической редукции диалектических понятий. Только одни заходили в этом редуционизме дальше, исходя из того постулата, согласно которому все содержание *уже*

ушло из философии в сферу социального знания, другие же не двигались так далеко, удерживаемые мыслью о том, что содержание это еще не ушло, но уходит, и процесс ухода философии с исторической сцены займет довольно много времени.

Общая тенденция — к социологической редукции философских понятий — неудержимо влекла франкфуртцев в одном и том же направлении: от критической теории — к философии истории. Это можно заметить уже по книге «Разум и революция», причем не только по наметившемуся в ней стремлению представить «критическую теорию общества» как результат истории всей социально-философской мысли нового времени, важнейшие этапы которой получают, в свою очередь, социально-философское истолкование в понятиях Франкфуртской школы. Дело в том, что «историоризируя» понятия «критического рационализма» (включая гегелевскую версию «критической теории»), Маркузе, сам того не замечая, уходит из сферы философии в область философствования по поводу ее истории, а затем и по поводу социально-экономической истории вообще. Так социологический анализ определенных этапов истории западной философии превращается в соответствующий анализ социально-экономической истории, в ней резюмированной<sup>52</sup>.

Правда, поскольку автор при этом не отдает себе отчета относительно происшедшей у него метаморфозы, постольку понятия, с которыми он «работает», не приобретают в ходе исследования необходимой точности и отчетливости. Наоборот, их содержание сплавляется с содержанием того предмета, к которому они применяются, т. е. с философским содержанием. Так, социально-экономические понятия, примененные к области философии, а затем прорвавшие ее и соприкоснувшиеся с «реалиями» самой истории, превращаются в понятия не признающей самой себе философии истории, правда с сильным социологическим и политико-экономическим душком.

Более прямую и осознанную форму этот процесс приобретает у двух других франкфуртцев: в совместном труде Хоркхаймера и Адорно «Диалектика просвещения».

### «Диалектика просвещения» Хоркхаймера и Адорно

Макс Хоркхаймер был первым, кто, отправляясь от положений Маркса, порядком «гегельянизированного» (а также в значительной степени кантианизированного), предложил вариант философ-

<sup>52</sup> См. Pt I. Introduction. 1. The socio-historical setting. 2. The philosophical setting (ibid., p. 3—29); Pt. II Introduction: from philosophy to social theory (p. 251—257); Positive and negative philosophy (p. 323—329).

ски ориентированной социологии, названной им «критической теорией общества». Затем возникли другие варианты «критической теории», состоящие из тех же составных частей, — адорновский, фроммовский, маркузеанский, однако право своеобразного «первородства» в этом отношении принадлежит все-таки Хоркхаймеру.

Надо сказать, что и первые попытки систематизации идей, возникших в недрах сравнительно небольшого круга философски ориентированных социологов и социологически ориентированных философов, которые сгруппировались вокруг эмигрировавшего в США Франкфуртского института социальных исследований, также принадлежат не Маркузе. Первой развернутой манифестацией этих идей (и лежащих в их основе умонастроений), отлившейся в форму философско-исторического построения, следует считать «Диалектику просвещения» Адорно и Хоркхаймера — книгу, вышедшую вскоре после II мировой войны<sup>53</sup> и насквозь пронизанную трагическим ощущением, вызванным ее кошмарами и ужасами.

#### 1. Трансформация веберовской идеи рациональности в философию истории Франкфуртской школы

Теоретический анализ концепции «Диалектики просвещения» сразу же обнаруживает, что в ее основе лежит веберовская идея рациональности, правда подвергшаяся существенным преобразованиям. Преобразования начинаются уже на уровне терминологии: то, что у Вебера называлось рациональностью, у Хоркхаймера и Адорно получило название просвещения. При этом понятие просвещения изымается из реального исторического контекста, которому было обязано своим происхождением, и берется в самом широком смысле. Теперь «просветительским» сознанием оказывается уже мифологическое сознание — коль скоро мифология (например, олимпийская мифология древних греков) рассматривается в отличие от еще более ранних — первобытных, изначальных — форм религиозности.

Терминологическая метаморфоза отражала основное содержательное устремление авторов «Диалектики просвещения». Она свидетельствовала об их желании превратить идею рациональности одновременно и в более конкретную, содержательную и более всеобщую, универсальную, чем веберовская. Первой цели должно было служить ассоциирование рациональности, которая и впрямь трактовалась Вебером достаточно абстрактно и формально, с понятием просвещения, в общем-то так или иначе свя-

занным с определенными историческими реминисценциями. Второй — применение этого последнего понятия не только за пределами его исторического «локуса» (места), но даже и за пределами тех исторических границ, в которых сам Вебер применял категорию рациональности.

В соответствии с этой установкой роль, которую в веберовской концепции должна была играть наука нового времени, превращающаяся по мере ее развертывания в качестве производительной силы в основной рычаг рациональности, авторы «Диалектики просвещения» передавали мифу. Уже мифу, согласно Хоркхаймеру и Адорно, человечество обязано деиндивидуализацией, обезличиванием мира, превращением его в простой материал производственно-трудоуодной активности человека.

«Мифы, как они преднаходились (античными. — Ю. Д.) трагиками, уже стояли под знаком той самой дисциплины и власти, которую Бэкон провозгласил в качестве цели. Место локальных духов и демонов заступило небо и небесная иерархия, место шаманских заклинаний и соответствующей практики племени — вполне иерархически распределенная жертва и труд несвободных, опосредованный приказом. Олимпийские божества не тождественны более непосредственно самим стихиям, они обозначают их, Боги отделяются от материала как его сущность. Бытие деградирует до уровня логоса, который по мере прогресса философии сжимается в монаду, чистую точку отнесения, и извне пронизывает массу всех вещей и творений. Различие между подлинным существованием и реальностью поглощает все остальные различия. Мир, не знающий различий, становится верноподданным человека»<sup>54</sup>.

Особенность хоркхаймеровски-адорновского толкования процесса рационализации мира, как видно уже из приведенного отрывка, заключается в том, что проблема рациональности с самого начала связывается здесь с проблемой власти. Поскольку цель рационализации — овладение как внешней, так и внутренней природой, обеспечение ничем не ограниченного господства над нею, постольку и сам принцип рациональности, по мнению авторов «Диалектики просвещения», совпадает с принципом воли к власти. Воля к власти оказывается содержательным определением того, что Вебер описывал как «формальную» рациональность. Процесс рационализации (или просвещения) мира, т. е. внешней и внутренней природы человека, равно как и межчеловеческих отношений, оказывается, в свете подобного отождествления, не чем иным, как процессом подчинения этого мира воле к власти.

<sup>53</sup> Написана она была гораздо раньше — уже к 1944 г.

<sup>54</sup> Horkheimer M., Adorno Th. W. Dialektik der Aufklärung. Frankfurt a. M. 1969, S. 14.

Таким образом, веберовская идея рациональности получила у Хоркхаймера — Адорно, по сути дела, ницшеанскую интерпретацию. И уже одно это обстоятельство предполагало существенно иную оценку принципа рациональности, чем у Вебера. Впрочем, эта оценка отличалась и от той, какую мог бы ей дать сам Ницше, будь он знаком с рассматриваемым веберовским понятием. Ибо авторы «Диалектики просвещения» совсем не по-ницшеански оценивали основной и решающий инструмент воли к власти — насилие. Если ницшеанская (столь же нервическая, сколь и наигранная) «брутальность» требовала безоговорочно положительного отношения к насилию, в какой бы форме оно ни выступало, то Хоркхаймер и Адорно исходили из его бескомпромиссного (и опять-таки гипертрофированного в этой «бескомпромиссности») отрицания. Поскольку же в связи с отождествлением принципа воли к власти с веберовской формальной рациональностью под понятие насилия подпадало многое из того, что по существу дела таковым не являлось, постольку их отношение к насилию превращалось в идиосинкретическое, ведущее к аберрациям анархического порядка, а именно к отождествлению с насилием всякого принципа организации, всякого стремления к упорядочению и структурированию межчеловеческих отношений, так же как и отношений людей к природе.

В свете подобной гиперболизации уже самый первый акт рационального овладения природой, опирающегося на волю и разум, оказывается изначальным грехопадением человечества. Для того чтобы у человека могло возникнуть побуждение к рациональному овладению природой, рассуждают авторы «Диалектики просвещения», он уже должен был противопоставить себя ей в качестве неприродного (или сверхприродного — это для Хоркхаймера и Адорно одно и то же) начала. Иначе говоря, он должен был отпасть от нее, противопоставить ее себе в качестве объекта, только при этом условии у него могло возникнуть стремление к рациональному, т. е. объективирующему, подчинению природы. Человек должен был представить ее себе в качестве чего-то без-жизненного, не-одушевленного, бес-смысленного, только тогда у него могло возникнуть желание навязать ей свой смысл, подчинить ее своей воле — словом, заставить ее жить чужой жизнью, жизнью существа, отделившегося от нее и противостоявшего ей.

Итак, уже самый первый импульс к рациональному овладению природой предполагает, если верить авторам книги, с одной стороны, распадение изначальной целостности природы, в котором отношение человечества к природе было одновременно и непосредственным отношением природы к самой себе, т. е. превра-

щение ее в самопротиворечивый «субъект-объект», а с другой — возникновение установки на насильственное к ней отношение, в рамках которой человек предпочитает силой заставлять ее служить ему, не ожидая «милостей» от нее. Иначе говоря, этот импульс к рациональному овладению природой предполагает изначальное раскрытие «субъект-объектных» взаимоотношений как антагонистических, а значит, согласно Хоркхаймеру — Адорно, с неизбежностью разворачивающихся в систему эксплуатации как внешней и внутренней природы, так и (соответственно) человека человеком.

Можно сказать, следуя за логикой «Диалектики просвещения», что в первом же акте рационализации (первой манифестации принципа рациональности, или просвещения, или воли к власти) уже даны:

1) превращение природы, дотоле отнюдь не противопоставляющей себе род человеческий, в антагонистически-противоречивый «субъект-объект»;

2) отделение социальных отношений, представших отныне как отношение «господства — подчинения», от чисто природных и утверждение этих — «эксплуататорских» — отношений как в сфере взаимосвязей человека с «внешней» природой, так и в области межчеловеческих связей и коммуникаций;

3) саморасщепление индивида на «я» и «не-я», «самость» и поток телесно-чувственных и эмоционально-физиологических переживаний, также предполагающее отношения «господства — подчинения»: насильственного подавления абстрактной «самостью» конкретно-чувственных влечений и побуждений человека.

А тем самым уже «дан» мир (и человек), который характеризуется в «Диалектике просвещения» как «буржуазный». Так что здесь понятие рациональности оказывается не только тождественным понятию «овладения» («воли к власти»), но и совпадающим с понятием «буржуазности».

Но если в случае первого отождествления мы имели дело с метафизическим истолкованием веберовского понятия рациональности (восходящим через ницшеанскую «Волю к власти» — к шопенгауэровской «Воле»), то во втором случае мы сталкиваемся с его социологической конкретизацией (последняя, кстати, существенно отличается от того метода социологической формализации, с помощью которого Вебер выработывал это понятие). Впрочем, это — весьма своеобразная «конкретизация»; она осуществляется за счет генерализации, а тем самым — «размывания» понятия «буржуазности», лишения его конкретно-исторических характеристик: уже гомеровский Одиссей оказывался «прототипом буржуазного индивидуализма». Нужен был только один шаг, чтобы

превратить это понятие в метафизическую, спекулятивно-философскую категорию. И авторы «Диалектики просвещения» сделали этот шаг, введя понятие «отчуждения», тождественное по содержанию, каким они его наделили, «рационализации» (и «просвещению»), «буржуазности» (и «воле к власти»).

В превращении веберовского понятия рационализации в понятие отчуждения, причем одновременно и в Марксовом, конкретно-историческом, и в гегелевском, спекулятивно-метафизическом, смысле этого термина есть своя логика, точнее сказать, психология. Если Вебер в качестве буржуазного либерала рассматривал рационализацию как нечто непреодолимое, как «судьбу» западной цивилизации, с которой необходимо примириться (тем более что рационализация человеческой жизни, межличностных отношений, правовых норм и т. п. несет с собою не только отрицательные, но и положительные моменты), то левые радикалы Хоркхаймер и Адорно относятся к этой тенденции принципиально иным образом. Они бунтуют против «судьбы», и потому рационализация выступает в их представлении не как своеобразное единство положительных и отрицательных моментов, как бы нейтрализующих друг друга, а в качестве чисто негативной, абсолютно отрицательной тенденции, уродующей человека и человечество, вносящей раздор в отношения людей к природе и друг к другу.

По этой причине веберовская рациональность представляется им уже не столько рациональной, сколько иррациональной, а потому выразимой более адекватно с помощью категории отчуждения, дающей возможность понять превращение деятельности человека в механизм, который систематически разрушает человеческую же природу.

Веберовская — формальная — рациональность оказывается, в глазах авторов «Диалектики просвещения», искажением, извращением, отчуждением истинной рациональности (вернее, разумности) — «логики самого дела», которая должна быть логикой подлинного человеческого существования в единстве с природой, логикой свободного развертывания телесно-природной человеческой сущности, а не логикой бесконечно возрастающего овладения природой и человеком, не желающего ничего иного, кроме самого себя, т. е. Власти.

Роковая антиномия насильственного овладения заключается, согласно Хоркхаймеру — Адорно, в том, что увеличение своей власти над самими собой, своими взаимоотношениями и окружающим миром люди с необходимостью оплачивают прогрессирующим отчуждением от всего того, над чем обеспечивается эта — самоцельная и самовозрастающая — власть. Этот тезис — один из важнейших в «Диалектике просвещения». К нему авторы кни-

ги обращаются каждый раз, когда у них возникает потребность подчеркнуть негативный — одновременно отчужденный и отчуждающий — характер диалектики, которая неуклонно превращает в свою противоположность все положительное и конструктивное, что, по идее, должно было бы заключаться в феномене просвещения (и рационализации). Отчуждение — это возмездие просвещению; возмездие за то, что оно связало себя с волей к власти, со стремлением к насильственному овладению миром, пришедшим на смену «мимезису» — гармоническим отношением с миром, установленным первобытным человеком на путях подражания, «уподобления» ему.

Человечество, заключившее союз с волей к власти в своем ненасытном стремлении к овладению миром, оказалось в трагическом положении царя Мидаса. Подобно Мидасу, обреченному превращать все, к чему бы он ни прикасался, в золото — символ его корыстолюбивых вождений, человечество, одержимое «похотью властвования», обрекло себя на то, что мир предстал перед ним как чистая проекция воли к власти (человек знает вещи, лишь «поскольку он может манипулировать ими»), а значит, отвернул от него свой истинный лик. Чем «просвещеннее» становится человечество, чем больших успехов достигает оно в деле рационального овладения миром, тем менее доступным оказывается для него самобытное содержание этого последнего. Подлинное содержание мира, насильственно рационализируемое человеком, все больше и больше заслоняется образом самого насильника-человека: оно предстает как абсолютно пластичный «субстрат господства». «Просвещенный» человек обречен во всем многообразии мира видеть одну и ту же абстракцию — абстракцию его собственного стремления к власти, столь же горделивого, сколь и суетного. Все вещи мира льстят самолюбию человека, одержимого волей к власти; каждая поворачивается к нему той стороной, которая представлялась бы ему — и действительно была бы! — схемой (либо орудием, либо реализацией) его неумолимого волевого устремления, его ненасытного желания господствовать.

Но тем более успешно ускользает мир от «просвещенного» человека, укрывая от него свою тайну, раскрытие которой могло бы стать залогом примирения человека с миром (природой) и самим собой (как частью этой природы).

Основным инструментом, с помощью которого «просвещенное» человечество рационализует мир так, что он становится от этого все менее и менее понятным, овладевает миром так, что он — при все возрастающей «податливости» и «пластичности» — становится все более и более чуждым, согласно Хоркхаймеру и Адорно, яв-

ляется абстракция. Все, к чему притрагивается человек этим своим орудием, утрачивает свою неповторимость и уникальность, теряет свое качественное своеобразие и становится чистым количеством — в такой же мере исчислимым и калькулируемым, в какой и подводимым под тоталитарный принцип тождества.

Существенно, однако, иметь в виду, что для социологически ориентированных Адорно и Хоркхаймера этот процесс «ускользания» природы, ее отдаления от человека, осуществляющегося в форме превращения ее в совокупность абстракций, столь же податливых, сколь и бессодержательных, везде имеет социальный (если даже не политический) подтекст: «Дистанция субъекта по отношению к объекту, эта предпосылка абстракции, имеет свою основу в дистанции по отношению к вещи, которую господин обеспечивает себе с помощью своего подчиненного»<sup>55</sup>. Как видим, идея просвещения (рационализации), раскрывающегося как ничем не ограниченная воля к власти, превращающая весь мир в абстракцию «похоти властвования», конкретизируется здесь с помощью гегелевской схемы взаимоотношений господина и раба (слуги, подчиненного и т. д.), изложенной в «Феноменологии духа».

Социальным источником отчуждения мира (природы) в форме его «дисквалификации» и абстрагирования оказывается, согласно авторам «Диалектики просвещения», тот факт, что господин, заставляющий раба («подчиненного» вообще) иметь дело с вещами, удаляется и отчуждается от них. Поскольку же раб преобразует вещи в трудовом процессе, следуя воле и желанию господина, постольку они в конечном счете должны стать чистым зеркалом воли к власти и желания господствовать во что бы то ни стало.

В своем (безоглядно социологизаторском) стремлении вывести все без исключения человеческие отношения — отношения человека к природе, к другим лицам и, наконец, к самому себе, как они складывались в антагонистических общественных формах, из принципа воли к власти, господства и подчинения, авторы «Диалектики просвещения» не обходят своим вниманием и самые отвлеченные сферы мышления. Согласно их утверждению, «всеобщность мысли, как ее развивает дискурсивная логика, господство в сфере понятия зиждется на фундаменте господства в действительности»<sup>56</sup>. При этом авторы «Диалектики просвещения» в принципе принимают дюркгеймовский социоморфизм, выражающийся в редуцировании (сведении без остатка)

<sup>55</sup> *Horkheimer M., Adorno Th. W. Dialektik der Aufklärung*, S. 14.

<sup>56</sup> *Ibid.*, S. 20.

всех наиболее общих форм человеческого мышления, фиксируемых законами логики, к элементарным формам социального общения людей (сам Дюркгейм называл их формами «солидарности»):

Отличие позиции Хоркхаймера — Адорно от дюркгеймовской заключается лишь в том, что они ставят знак «минус» там, где у французского социолога стоял «плюс». Ибо для них все без исключения формы «солидарности», или «коллективности», как они предпочитают говорить, оказываются формами угнетения, эксплуатации. Сообразно с этим и мышление, функционирующее в соответствии с законами логики, резюмирующими в «идеальной» сфере структуру упомянутых социальных форм, раскрывается как угнетательское, эксплуататорское мышление, достойное только одного: бескомпромиссного разоблачения, что и делают авторы «Диалектики просвещения»<sup>57</sup>. Словом, отношение к всеобщим формам человеческого мышления (взятым в их дюркгеймовском истолковании) у Хоркхаймера — Адорно то же самое, что и отношение к рациональности и просвещению: они рассматриваются в «Диалектике просвещения» как форма отчуждения — и самоотчуждения — человека, инструменты контроля над его мыслями со стороны воли к власти.

Согласно Адорно и Хоркхаймеру, контроль этот осуществляется с помощью математики, точнее — с помощью отождествления мышления и математики и соответственно посредством провозглашения математически мыслимого мира единственно истинным. То, что не укладывается в прокрустово ложе математических формул, образуя некий нерастворимый и неразложимый остаток — иррациональное, «обставляется математическими теоремами», обкладывается ими, подобно тому как гончие псы обкладывают дичь, чтобы она не могла ускользнуть от их хозяина, от его последнего выстрела. Благодаря этому математика становится «как бы свободной, абсолютной инстанцией», а математически рационализированное, математически «просвещенное» мышление «овеществляется в самодеятельно протекающем, автоматическом процессе, берущем пример с машины»<sup>58</sup> — той самой, которая создана мышлением, но теперь вполне и окончательно может заменить его.

Заколдованный круг, на движение по которому обречено «рационализированное» («математизированное») мышление, как бы в отместку за то, что оно вступило в преступную связь с «похотью властвования», есть парадигма пути, какой проделывает, по убеждению Хоркхаймера и Адорно, просвещение в целом.

<sup>57</sup> *Ibidem*

<sup>58</sup> *Ibid.*, S. 31

Возникнув как миф, оно в конце концов снова впадает в мифологию. Правда, это уже не «высветленная» олимпийская мифология, а то, что находит свое предельное выражение в мрачной и одновременно карикатурной форме розенберговского «Мифа XX столетия». Мифологичность «просвещенного» мышления, загнивающего математикой — этой формализованной (и механизированной) волей к овладению, заключается уже в том, что мышление это приковано к «данному», «фактическому», точно так же, как Прометей — к скале. А потому горизонт такого мышления оказывается навсегда замкнутым тем самым рационализированным, отчужденным, буржуазным миром, который создан, между прочим, не без его решающей помощи. Фактически данное возрастает, увеличивается, «познание ограничивается повторением», мысль делается «чистой тавтологией»<sup>59</sup>.

Ту же судьбу «просвещение», вооруженное математикой, готовит и для «внутренней» природы человека, и для всей системы его отношения к другим людям. Первой жертвой подобной метаморфозы становится сам человек как природная, чувственно-телесная сущность, уникальное и неповторимое, непрерывно меняющееся и, казалось бы, неуловимое в нем самом. «...Человек достигает тождества самости, которая уже не может утратить себя в идентификации с другими, но раз и навсегда становится его собственностью в качестве непроницаемой маски. Это — тождество духа и его коррелята; единства природы, убивающее полноту качества. Дисквалифицированная природа становится хаотическим материалом чистой квантификации, а всесильная самость — чистым обладанием, абстрактным тождеством»<sup>60</sup>.

Словом, господство оплачивается не только отчуждением человека от объектов, господином которых он стал; с овеществлением духа околдовываются отношения самих людей, равно как и отношение каждого индивида к самому себе<sup>61</sup>. Этот процесс резюмируется, согласно авторам «Диалектики просвещения», в общей деградации человеческой природы (которая «неотделима сегодня от общественного прогресса») и в своеобразной «аннигиляции» индивидуальности, индивидуального начала вообще: в наш век «единичное полностью аннигилируется» противостоящими ему экономическими силами<sup>62</sup>. Индивидуализм, вызванный к жизни изначальным устремлением «самости», с логической (диалектической) необходимостью привел к своей собственной противоположности: к устранению всего индивидуального в лю-

дях, к превращению каждого индивида в тип, в простой слепок общих тенденций «позднекапиталистического» общества. На место индивидуальности приходит псевдоиндивидуальность — случайный носитель всеобщих требований «социума», ассимилированных совершенно внешним образом и тем не менее образующих единственно возможное «внутреннее» содержание его функций. Душа, понятая «как возможность чувства вины, открытого самому себе», исчезает, место сложного и драматического процесса «овнутрения общественных требований» заступает «непосредственное самоотождествление» людей «со стереотипами шкалы ценностей»<sup>63</sup>.

Однако от такого способа упразднения индивидуализма не выигрывает и противоположный ему принцип — коллективизм. Различные человеческие конгломераты, искусственно составленные из подобных «анонимов», не могут быть названы коллективами; это — такие же псевдоколлективы, как люди, их образующие, — псевдоиндивидуальности. Сознание этих «псевдоколлективностей», разоблачающих себя в XX в. как чистый инструмент господства над составляющими их «единицами» (господства, осуществляющегося, кстати, самими этими «единицами», так сказать, по методу самообслуживания), оказывается не менее мифологичным, чем сознание, скажем, гомеровских греков. Оно точно так же околдовано мнимой незыблемостью, абсолютностью «данного», исключаящего всякую надежду на его коренное изменение, подавляющего мысль о возможности прорыва в иное измерение человеческого существования, как сознание древних было загнивающим идеями судьбы, замыкающей их горизонт кругом «вечного возвращения», в лоне которого движение равно неподвижности, а новое тождественно старому. Правда, мифология XX столетия в отличие от древнегреческой искусственна точно так же, как искусственны «псевдоколлективы», на которые она ориентирована. Современная мифология во всех своих деталях от начала и до конца представляет собой продукт определенного рода промышленности — «индустрии сознания». И это обстоятельство обеспечивает мифологии XX в. черты, которых не знал древний миф.

Миф XX столетия, опосредованный просвещением, возникший в итоге многовекового процесса «рационализации» человеческого сознания, приобрел, согласно Хоркхаймеру и Адорно, явно выраженные черты коллективного безумия, массовой паранойи. Суть этого душевного заболевания авторы «Диалектики просвещения» видят в том, что современное (просвещенное, ци-

<sup>63</sup> Ibid, S. 208.

<sup>59</sup> Horkheimer M., Adorno Th. W. Dialektik der Aufklärung, S. 33.

<sup>60</sup> Ibid, S. 17.

<sup>61</sup> Ibid, S. 34.

<sup>62</sup> Ibid, S. 4.

визированное) человечество наделяет негативными чертами своей больной «души», представшей в виде «самости» индивидов, его составляющих, саму природу и все, что является представителем природного начала в обществе: женственное начало, стремление к наслаждениям и т. д. По этой причине не «самость», одержимая бесами властвования, а природа (или носители природного начала) рассматривается в рамках современного сознания как нечто негативное, разрушительное, достойное лишь всяческого гонения, подавления и истребления. Что же касается агрессии «самости», вновь и вновь учиняемой по отношению к природе, то агрессия эта представляется в качестве самозащиты, самообороны от (мнимого) нападения природы. Так в мифологии XX в., клишированной и тиражированной в миллионах экземпляров «индустрией сознания», происходит «рационализация» душевного заболевания, уже не в веберовском, а фрейдовском смысле (который, согласно авторам «Диалектики просвещения», разоблачает весьма существенный аспект понятия рациональности, не осознанный Вебером).

Отсюда, из этого параноидального «комплекса», побуждающего с тем большей яростью преследовать природу во всех ее проявлениях, что она представляется носителем того нигилистически-разрушительного начала, истинным источником которого является «самость», Хоркхаймер и Адорно выводят все бедствия нашего века: фашизм, гитлеровские лагеря смерти, мировые войны и т. д. Во всех этих явлениях видят они симптомы душевного заболевания «буржуазной культуры», вступившего в свою заключительную стадию; опасные проявления «помрачения разума», не желающего обратить внимание на самого себя (и вообще утратившего способность к такого рода критической рефлексии), а потому ищущего — и, главное, преследующего! — своего врага «вовне», там, где его нет. Так, согласно итоговому выводу авторов «Диалектики просвещения», эта диалектика «объективно превращается в безумие», и это безумие выступает «одновременно как политическая реальность»<sup>64</sup>, как «международная опасность фашизма»<sup>65</sup>, представляющего собой наиболее адекватное выражение «бесчеловечности», которая «соответствует неудавшейся цивилизации»<sup>66</sup>.

## 2. Философско-исторические предпосылки франкфуртской социологии культуры и искусства

Концепция «Диалектики просвещения» достаточно однозначно детерминирует воззрения Хоркхаймера и Адорно на культуру и искусство, выражающие (равно как и адорновские представления об исторических судьбах музыки, в которой, в свою очередь, «моделируется» суть искусства) подлинную сущность этой концепции. К культуре и искусству (и музыке в частности, если иметь в виду более поздние произведения Адорно) вполне применимо сказанное авторами «Диалектики просвещения» об истинной Природе в противоположность ее отчуждению в мире буржуазной рациональности. Искусство как средоточие и «модель» духовной культуры также фигурирует в их книге в двух формах — истинной, соответствующей имманентному разуму Природы (взятой до ее раскола на субъект и объект, «самость» и материал насильственного овладения), и отчужденной, соответствующей буржуазному разуму. Подлинное искусство, согласно Адорно и Хоркхаймеру, выражает истину человеческого существования в гармоническом единстве с природой, когда человек со своим сознанием не противопоставлял себя ей (а ее — себе), а как бы растворялся в ней, уподобляясь ей в специфической форме симпатии: мимезисе. Речь идет о той форме существования, которая, если верить авторам «Диалектики просвещения», существовала в «домифологическую» пору: до того, как древнегреческий миф начал осуществлять свою просветительски-рационализаторскую миссию, связанную с насильственным овладением природой.

По мере развития, углубления и распространения просветительно-рационализаторского сознания и образа жизни, создающих адекватный себе мир — мир (угнетательской, буржуазной) цивилизации, истинное искусство вытесняется: оно становится «не от мира сего». Истинное искусство, по мнению Адорно — Хоркхаймера, становится воспоминанием об утраченном времени или, если воспользоваться формулой Марселя Пруста, «поиском утраченного времени». С позиций этого поиска-воспоминания истинное искусство оценивает новую действительность — мир универсальной рациональности и калькулируемости, являет этому миру правду о нем, а главное — о человеке, создавшем этот мир, в нем живущем, но им же и подавляемом. Точка зрения истинного искусства дает единственно возможную в мире буржуазной рациональности позицию и для оценки неистинного искусства, равно как и для различения истинного и неистинного вообще. Ибо наука не может дать критерия для подобного различения.

Разумеется, истина, являемая подлинным искусством в мире

<sup>64</sup> Horkheimer M., Adorno Th. W. Dialektik der Aufklärung, S. 204.

<sup>65</sup> Ibid., S. 5.

<sup>66</sup> Ibid., S. 19.

буржуазной рационализации и капиталистического отчуждения, не может выступать, а тем более постигаться прямо и непосредственно. Начать хотя бы с того, что, будучи коренной, абсолютной, противоположностью буржуазного разума, она должна восприниматься людьми, руководствующимися этим последним, как нечто не- и противо-разумное, как абсурд. Ибо истина, чьим свидетелем выступает подлинное искусство, противостоит не только способу мышления, господствующему в мире рационализации и отчуждения, расколотости на субъект и объект и саморазорванности индивидов, но и самой «данности», «фактичности» этого мира, которая ведь представляет собою не что иное, как реализацию (и «объективацию», и «овеществление») данного способа мышления; так что ни в чем «налично существующем» — все равно, взято ли оно из «идеальной» или «материальной» сферы, — не найти подтверждения истине, возвещаемой подлинным искусством. Миф о всеобщей рациональности, калькулируемости и манипулируемости, созданный просветительским сознанием и, главное, воплощенный в «эмпирической данности» мира вещей и межчеловеческих отношений, так плотно замыкает горизонт человеческого сознания, что весть об иной — небуржуазной, ненасильственной — форме человеческого существования должна восприниматься как нечто невероятное и немислимое.

Рассмотренное обстоятельство обуславливает и *социальную форму* существования истинного искусства (равно как и подлинной культуры вообще) в буржуазно-рациональном мире, и специфику (метафизического) *содержания* искусства, включая особенности его воплощения в виде художественного произведения.

1) Поскольку истинное искусство наиболее радикальным — абсолютно радикальным — образом противостоит буржуазно-рациональному миру всеобщего насилия и эксплуатации, постольку оно должно, по утверждению Адорно и Хоркхаймера, с необходимостью «выталкиваться» этим обществом и его «функционерами». Тем самым это искусство обрекается на радикальное одиночество, на неизбежный конфликт с массовой публикой. Романтическая позиция непризнанного, непонятого и гонимого художника оказывается единственно возможной для каждого, кто работает в русле такого искусства. И хотя это искусство несет людям всеобщую истину — истину «аутентичного» человеческого существования, — его *социальной формой* неизбежно оказывается исключительность, обособленность, или — произнесем здесь слово, которое напрашивается, — *элитарность*.

2) Поскольку истинное искусство наиболее радикальным — абсолютно радикальным — образом противостоит «фактичности», «эмпирической данности» буржуазно-рационального мира, как

она представлена во внешнем и внутреннем облике наполняющих его вещей (и в отражающих его представлениях и понятиях), постольку в произведениях этого искусства должен воссоздаваться своего рода «антимир», мир «Иного», в корне отличный от того, который «дан» способности восприятия и мышлению функционеров капиталистической цивилизации. Уклоняясь от всего, что «уже и без того существует», истинное искусство и своим *содержанием* решительно противостоит «идеологическому удвоению» действительности, осуществляемому неистинным искусством — искусством «от мира сего»<sup>87</sup>.

3) Поскольку основная тенденция буржуазной рациональности — это тенденция подведения универсума под некоторое абстрактное единство (являющееся в конечном счете трансцендентальным единством апперцепции — единством буржуазного «я», раздувшегося в своих притязаниях на универсальное господство до поистине космических размеров), тенденция замыкания всего и вся в систему, представляющая собою стремление к тотальному объединению мира, т. е. глубоко тоталитарное стремление, постольку «антимир», являемый произведениями истинного искусства, должен быть последовательно проведенной противоположностью этой тенденции и этому устремлению. А так как сам принцип художественного произведения — это принцип замкнутости и целостности, объективно тяготеющий к тотальному господству целого над его частями (элементами), то истинное искусство должно вступить в противоречие с понятием произведения как такового: произведения истинного искусства уже не должны быть произведениями в точном смысле этого слова, они должны являть собою *единство произведения и его отрицания*, деструкции.

Таким образом, произведение истинного искусства оказывается у Адорно и Хоркхаймера *воплощенным противоречием*; причем противоречием в двух отношениях — *социологическом* и *эстетическом*, которые, в свою очередь, в такой же мере предполагают друг друга, в какой и противостоят друг другу. С одной стороны, сама социальная позиция этого искусства — позиция «отвергнутой» и «заброшенности» в чуждый ему мир — толкает художника к созданию такого произведения, которое покоилось бы на своем собственном принципе, абсолютно отличном от принципов этого мира, т. е. представляло бы собою нечто самозаконное и самодостаточное и в этом смысле — замкнуто-целостное. Но, с другой стороны, содержательная (метафизическая и в то же время социальная) устремленность истинного искусства влечет художника к тому, чтобы самым решительным образом разрушать всякое тяготение к замкнутости и целостности, имманентно присущее

<sup>87</sup> Horkheimer M., Adorno Th. W. Dialektik der Aufklärung, S. 24.

произведению искусства, разрушать под угрозой подпасть под влияние систематически-тоталитарной тенденции буржуазной рациональности, под власть идеологии, культивируемой волей к власти, к господству, к эксплуатации.

В свою очередь, полное разрушение какой бы то ни было целостности грозит художнику отказом от всякой «оформленности», «структурированности» его созданий, разрывом со всем тем, на основе чего обеспечивается эстетическое дистанцирование искусства от «дурной» (ложной, иллюзорной) непосредственности, под которую декорирует буржуазный мир свою холодную рациональность, дабы укоренить ее в душах людей, в их привычках и произвольных порывах. А за разрушением эстетической дистанции, эстетического напряжения между искусством и буржуазно-рациональной реальностью с неизбежностью должно последовать устранение социального дистанцирования, социального конфликта между ним и этой реальностью и, значит, примирение подлинного искусства с миром угнетения и эксплуатации, т. е. утрата этим искусством своего качества истинности и аутентичности.

Словом, если верить авторам «Диалектики просвещения», истинное искусство, взятое в одном и том же отношении (и в одно и то же время!), и «замкнуто на себя», и «разомкнуто» на враждебную ему реальность; и дистанцировано от нее, и отказывается от этой дистанции; оно в такой же мере выражает себя через художественное произведение, в какой и через его преодоление.

Произведение искусства, пишут Адорно и Хоркхаймер, намекая эту тему в «Диалектике просвещения», должно положить себя в качестве истинной, замкнутой в самой себе области, обособленно от обычных житейских связей «профанного существования»; эта область родственна тому магическому кругу, который описывает шаман, прежде чем начать священнодействие. «В ней господствуют особые законы. Подобно тому как шаман во время своей церемонии первым делом обозначает пространство, на котором предстоит играть священным силам, отграничивая его от всего окружающего мира, каждое произведение искусства описывает круг, обособленный от действительности. Именно отказ от воздействия на нее, которым искусство отличается от магической симпатии, тем глубже утверждает в нем магическое наследие. Оно выдвигает чистый образ в противоположность телесному существованию, элементы которого оно снимает в самом себе. В духе произведения искусства эстетической видимости заключено нечто, побуждающее его быть тем медиумом, в котором упомянутое священнодействие примитивов раскрывает новую жуткую тайну: явление всеобъемлющей целостности в особенном.

В произведении искусства все еще совершается однажды возникшее раздвоение, благодаря чему вещь являет себя как нечто духовное, как выражение. Это и образует его ауру»<sup>68</sup>.

В качестве индивидуального воплощения всеобъемлющей целостности природы, в чем и заключается ее истинная духовность, обозначаемая на языке восточной мудрости термином «Мана», произведение искусства оказывается наиболее адекватным выражением абсолюта. По этой причине философия склонялась временами к тому, чтобы художественному постижению действительности отдать предпочтение перед понятийным познанием. Однако, утверждают Адорно и Хоркхаймер; такое доверие к искусству и его способу постижения истины очень редко возникало в буржуазном мире. Ибо там, где буржуазный разум ограничивал знание, «это, как правило, делалось не для того, чтобы освободить место искусству, а для того, чтобы предоставить место вере. С ее помощью пыталась примирить дух и существование воинствующая религиозность нового времени — Торквемада, Лютер, Магомет»<sup>69</sup>.

Истина, которую возвещает миру подлинное искусство, представляется утилитаристски настроенному, одержимому пафосом калькулированию буржуазному разуму как нечто совершенно устарелое, а потому бесполезное. И она действительно принадлежит далекому прошлому, «неутилизируемому» в рамках рационализированной цивилизации, которое иссыхает под полуденными лучами «просвещенного» разума даже в области исторических воспоминаний. Лишь в искусстве сохраняется стремление «спасти прошедшее как живое», значимое для настоящего в своем собственном качестве, а не в виде «материала для дальнейшего прогресса». И сохраняется оно как раз потому, что искусство «само принадлежит истории как изображение минувшей жизни», а также постольку, поскольку искусство устраняется от практики, отказывается от своей познавательной функции. Единственное, за что «общественная практика» еще терпит искусство, — это за его способность доставлять наслаждение: чистое, бескорыстное, незаинтересованное наслаждение. «Пение сирен еще сохраняет силу в искусстве»<sup>70</sup>.

Сам по себе принцип наслаждения враждебен буржуазно-рациональному миру, исполненному воли к власти и реализующему это основное свое устремление только за счет подавления человеческой чувственности, отданной в распоряжение самости —

<sup>68</sup> Ibid., S. 25.

<sup>69</sup> Ibid., S. 26.

<sup>70</sup> Ibid., S. 39.

этой агентуры демона властвования в душе каждого индивида. Ведь принцип чувственности — это и есть принцип наслаждения, к которому она влечется спонтанным образом; и всякая уступка этому последнему означала бы ограничение воли к власти, а она не терпит никаких ограничений и компромиссов. Уступить человеческой склонности к наслаждению, подавленной рационалистической цивилизацией, — означало бы поставить под угрозу самость, т. е. глубочайший корень этой цивилизации в душах людей. Это означало бы уступку бессознательному тяготению к допатриархальному прошлому, наслаждавшемуся счастьем под знаком материнского начала, — тайному стремлению, которое все еще теплится в человеческих сердцах, несмотря на все успехи рационализаторски ориентированного просвещения. «Заклиная прошлое», искусство угрожает «патриархальному порядку» чарующим «обещанием наслаждения», чем и являются песни сирен<sup>71</sup>, и вместе с тем ставится под вопрос все последующее историческое развитие, совершавшееся под знаком сурового отцовского права, повсюду вытеснявшего материнскую теплоту и непосредственность. В обмен на свое мудрое знание, исполненное любви и наслаждения, сирены требуют от человека принесения в жертву того, чем наделила его «отцовская» цивилизация: устремленности в будущее; он должен пожертвовать Будущим ради возвращения в счастливое Прошлое. А вместе с тем, погрузившись в пучину экстаза, который обещают ему сирены, он должен принести в жертву и свою самость, давно уже опостылевшую ему, если верить Хоркхаймеру и Адорно.

Человечество, пишут авторы «Диалектики просвещения» (недвусмысленно давая понять, что они излагают вещное знание, заключенное в чарующих песнях сирен), должно было причинить себе «нечто ужасное», дабы возникла самость, «самотождественный, целенаправленный, мужской характер человека», и нечто подобное все еще повторяется в детстве каждого. «Стремление сконцентрироваться присуще «я» на всех ступенях развития, и всегда со слепой решимостью сохранить это «я» был связан соблазн потерять его. Наркотическое опьянение, которое за эйфорию, связанную с приведением самости во взвешенное состояние, готово заплатить сном, подобным смерти, представляет собою древнейшее общественное установление; оно является посредником между самосохранением и самоуничижением и представляет собою попытку самости пережить себя. Боязнь утратить самость, а вместе с нею — границу между своею и чужой жизнью, робость

<sup>71</sup> Здесь не будет лишним напомнить, что, по Гомеру, остров сирен усеян человеческими костями.

перед смертью и деструкцией идут рука об руку с обещанием счастья, каждый раз угрожающего цивилизации»<sup>72</sup>. Об этом пели сирены «хитроумному Одиссею». Об этом вновь и вновь напоминает безнадежно просвещенному человечеству подлинное искусство.

Как видим, искусство, взятое в таком его толковании, очень близко к «дионисическому искусству» Ницше. Правда, «ужасная» истина, которую оно открывает миру, согласно Адорно—Хоркхаймеру, представляется ужасной лишь с точки зрения просветительно-рационалистической цивилизации (у Ницше она называлась «сократической»). Но ведь и у автора «Воли к власти» истина, которую обнажает «дионисическое искусство», прорывающее «покрывало Майи», ужасает далеко не всех. Ницшеанский «сверхчеловек» (его место занимает в «Диалектике просвещения» Художник — представитель подлинного искусства) должен был бы, не каменея, глядеть на горгонов лик ужасающей истины «дионисического искусства», черпая в нем вдохновение для «подвигов», аналогичных совершенным Цезарем Борджиа и иными властью имущими убийцами. Правда, Ницше не был здесь вполне однозначен: восславленная им «белокурая bestия», метавшаяся между «аполлоновским» и «дионисическим» искусством по прихоти автора «Рождения трагедии из духа музыки», в конце концов успокоилась в лоне «аполлоновского» искусства, которое должно было скрывать от нее истинный смысл мира и ее деяний, дабы не ослабла у нее воля к действию. «Ужасная» воля и «прекрасное» искусство оказались в отношениях господина (воля) и раба (искусство), причем превращенное в слугу искусство было разлучено с истиной, о которой ведал отныне один лишь господин. И здесь намечаются расхождения между пониманием искусства у (позднего) Ницше, с одной стороны, и в «Диалектике просвещения» — с другой.

Расхождения эти связаны с различной оценкой принципа воли к власти. Как уже отмечалось, для первого это был высший принцип, имевший преимущественно метафизический смысл, тогда как для Адорно и Хоркхаймера он представлял собой нечто вроде «отчуждения» другого, более высокого принципа — «Природы», причем «отчуждения», совершившегося при более или менее конкретных социально-исторических условиях. Иными словами, для них это был высший принцип всего лишь одного типа цивилизации — рационально-буржуазного, не исчерпывающего всех возможностей даже европейской культуры, не говоря уже об остальных. (В соответствии с этим и Ницше — автор «Воли к вла-

<sup>72</sup> *Horkheimer M., Adorno Th W, Dialektik der Aufklarung, S 40*

сти» представлял в «Диалектике просвещения» как наиболее последовательный выразитель рационально-буржуазной цивилизации — не более того.) Ну, а поскольку принцип воли к власти был лишен значения абсолютного и на оставленный трон была возведена «Природа» (взятая «до» ее расщепления на субъект и объект), постольку должны были измениться отношения между волей к власти и ее (прежней) служанкой — искусством.

Искусство как бы расщепилось; искусство, по-прежнему рассматриваемое в качестве «раба» воли к власти, выступило, в представлении Адорно и Хоркхаймера, как нечто второсортное: если уж господин лишился трона, то тем ниже должен был опуститься его слуга. Это искусство, отрешенное от истины уже в рамках ницшеанского построения, рассматривается авторами «Диалектики просвещения» как чистая фальшь — как идеология, или превращенное сознание. Эту функцию предназначено осуществлять в условиях рационально-буржуазной цивилизации искусство, которое Ницше называл «аполлоновским», ибо оно стремится к той самой «целостности» и «гармоничности», каковые были заклеены Адорно и Хоркхаймером как выражение тоталитарной тенденции буржуазного просвещения. В противоположность ему они выдвигают искусство, фигурировавшее у Ницше под названием «дионисическое»: являясь адекватным выразителем изначальной (т. е. нерасколотой) «Природы», целостности универсума, того, что на Востоке называли «Мана», оно несет людям истину о них самих и о мире, в котором они живут.

В отличие от «идеологического», манипуляторского искусства, истинное искусство выступает в «Диалектике просвещения» как радикальнейшее выражение отрицания воли к власти. В этом (но *только* в этом) отношении отход Адорно и Хоркхаймера от ницшеанского толкования искусства означает переход на позиции его шопенгауэровского понимания, правда, обремененного целым рядом вульгарно-социологических обертонов. Что же касается искусства, взятого в его ницшеанской интерпретации (имеется в виду интерпретация позднего Ницше — автора «Воли к власти»), то оно предстает в «Диалектике просвещения» как отчуждение, идеологизация и функционализация искусства, истолкованного в духе Шопенгауэра. Но если факт существования искусства, обслуживающего волю к власти, не является проблемой для авторов «Диалектики просвещения», во всяком случае применительно к условиям буржуазно-рационального мира, то проблема существования истинного искусства в этом мире представляется им гораздо более трудной, требующей специального рассмотрения. Не случайно Адорно и Хоркхаймер вновь и вновь возвращаются к ней.

По своей логической форме это — та же самая проблема, что осталась неразрешенной в пределах шопенгауэровской системы почему всемогущая «Воля» (высший принцип в философии Шопенгауэра), желающая только самое себя, своего собственного беспрепятственного развития, возжелала вдруг своей собственной противоположности — искусства (и культуры вообще), т. е. совершенного безволия? И уж коль скоро она допустила эту «ошибку» — позволила, дозволила такое искусство, то почему она не «исправила» ее в последующем — не ликвидировала его? Правда, коль скоро у Адорно и Хоркхаймера эта «Воля» (взятая в ее ницшеанском варианте — как воля к власти) уже не была высшим, абсолютным принципом, вопрос этот утрачивал свой метафизический характер. Он получал преимущественно социологическую формулировку применительно к одной лишь социально-исторической форме: буржуазно-рациональной цивилизации. И теперь он вставал как вопрос о том, почему воля к власти, «приручив» одну часть искусства (создав адекватное себе искусство-инструмент, искусство-идеологию), не смогла сделать то же самое по отношению к другой его части? Иначе говоря, почему, по какой причине, на каких условиях истинное искусство все-таки сохранилось в абсолютно чуждом ему буржуазно-эксплуаторском мире? Это была уже более облегченная постановка вопроса (существование искусства не исключалось абсолютным принципом, метафизическим постулатом, как это было у Шопенгауэра), однако и она была чревата немалыми трудностями, нашедшими свое отражение в целом ряде «эпициклов» адорновски-хоркхаймеровского построения.

Согласно авторам «Диалектики просвещения», «обещание счастья», содержащееся в произведениях истинного искусства, дозволяется в рационализованном мире «послушания и труда» «лишь как видимость, как обесилленная красота»<sup>73</sup>. Что это означает — Адорно и Хоркхаймер иллюстрируют, обращаясь к знаменитому эпизоду с сиренами из гомеровской «Одиссеи». «Мысль Одиссея, одинаково враждебная подлинной смерти и подлинному счастью, знала об этом (т. е. о том, как следует обходиться в мире просвещения и рациональности с истинным искусством, которое в данном случае олицетворяется пением сирен. — Ю. Д.). Одиссей знает лишь две возможности ускользания (от магических чар этого искусства. — Ю. Д.). Первую он предписывает своим спутникам. Он затыкает им уши воском, и они должны грести изо всех сил. Кто хочет сохранить свое существование, тот не должен внимать соблазнам безвозвратно

<sup>73</sup> Ibid, S. 40.

минувшего, и он способен выполнить это требование, так как не способен услышать голосов минувшего. Об этом последнем всегда заботилось общество. Люди, работающие бодро и сосредоточенно, должны смотреть только вперед и оставлять без внимания то, что лежит в стороне. Все, что влечет к уклонению, они желчно сублимируют в дополнительное напряжение. Таким образом они становятся людьми практики (Шопенгауэр назвал бы их «людьми пользы». — Ю. Д.)<sup>74</sup>. Итак, первый вариант отношения буржуазно-рациональной цивилизации к истинному искусству — это, согласно Адорно и Хоркхаймеру, игнорирование его, точнее, создание таких условий, при которых основная масса людей «затворила» бы уши перед его истиной, просто-напросто не услышала бы ее. В крайнем случае на сирен можно и глянуть краем глаза, но послушать их — ни в коем случае!

Те же немногие, которые подобно Одиссею пожелали бы услышать сирен и все-таки сохранить свою жизнь — жизнь функционеров капиталистической цивилизации, должны поступить иначе. Они должны так же крепко приковать себя к практике, как сделал это Одиссей, приказавший гребцам привязать себя к корабельной мачте. И подобно этому античному предтече всех буржуа нового времени (во всяком случае таким он представляется в «Диалектике просвещения») удерживать искусство-сирену на такой дистанции от сферы практической жизни, чтобы соблазн, излучаемый им, нейтрализовался и оно превратилось в чистый предмет созерцания: кантовского, абсолютно незаинтересованного и — главное — совершенно пассивного созерцания — созерцания человека, пребывающего в состоянии паралича.

Гомеровский эпос (в том виде, как его препарировали Хоркхаймер и Адорно) «уже содержит, — по мнению авторов «Диалектики просвещения», — правильную теорию». И суть этой теории заключается в том, что «культурные блага» находятся «в точном коррелятивном соотношении» с управленческим трудом — Адорно и Хоркхаймер предпочитают говорить в этой связи о «труде командования»<sup>75</sup>. Ведь только Одиссей мог позволить себе послушать пение сирен и не погибнуть, остальным он не хотел (да и не мог бы: это грозило бы гибелью кораблю) разрешить столь рискованное наслаждение. Более того, «культурные блага» (и в их числе, по-видимому, сокровища подлинного искусства) с такой же неизбежностью оказываются в сфере «общественного господства над трудом», с какой относится к ней всякая деятельность «командования». Отсюда — еще один парадокс существо-

вания истинного искусства в мире буржуазной рациональности: даже свою речь в защиту угнетенных, против всяческого господства оно обречено обращать к «хитроумным Одиссеям», а не к тем, кому доводится выполнять при них роль гребцов, ведь уши последних залеплены воском. Быть может, это еще одна причина того, почему искусство, враждебное принципу воли к власти, терпят в мире буржуазно-рационального господства.

Впрочем, здесь приходится оперировать сослагательными оборотами речи. И делать это приходится потому, что мы вынуждены договаривать за авторов «Диалектики просвещения» недоговоренное ими. Ибо очень многое, связанное с вопросом о том, почему же мир воли к власти терпит враждебное ему искусство, сами они оставляют в некоторой, если можно так выразиться, туманной дымке. Это обстоятельство обращает на себя внимание уже при более вдумчивом прочтении эпизода с сиренами, истолкованного Адорно и Хоркхаймером как «полная предчувствий аллегория диалектики просвещения». При более внимательном ознакомлении с толкованием искусства сквозь призму «мероприятий, проведенных на корабле Одиссея при встрече с сиренами»<sup>76</sup>, бросается в глаза логический парадокс. С одной стороны, авторы «Диалектики просвещения» постулируют (следуя здесь за Шопенгауэром) коренную противоположность искусства воле к власти. И в этом смысле радикальная непрактичность истинного искусства и полное отсутствие в нем волевого начала рассматриваются как то, что делает его в принципе несовместимым с буржуазно-рациональной цивилизацией. Однако, с другой стороны, эту же самую непрактичность искусства (его дистанцирование от практики) и это же самое отсутствие волевого начала (вспомним, что говорилось об «обессиленной» красоте и «парализованной» воле воспринимающих ее) Адорно и Хоркхаймер истолковывают как основные условия, на которых буржуазно-рациональная цивилизация готова терпеть подлинное искусство в своем лоне, т. е. как условия допущения этого искусства в ситуации абсолютного господства воли к власти. Тут — явное противоречие, и даже сами Адорно и Хоркхаймер вряд ли решились бы защищать его в качестве «диалектического». В самом деле, либо упомянутые особенности истинного искусства суть выражение бескомпромиссного отрицания принципа воли к власти, либо условия определенного компромисса с ним. Третьего не дано (или оно «дано» в качестве элементарной логической ошибки).  
Надо сказать, что позиция Шопенгауэра, дававшего понять читателю, что «Воля» лишь постольку терпит искусство (и вообще

<sup>74</sup> Horkheimer M., Adorno Th. W. Dialektik der Aufklärung, S. 40.

<sup>75</sup> Ibid.; S. 41.

<sup>76</sup> Ibidem.

мир Истины, Добра и Красоты), поскольку оно не имеет ничего общего с нею и находится, так сказать, в абсолютно ином измерении, при всей ее непоследовательности все-таки гораздо менее противоречива, чем позиция Адорно—Хоркхаймера. Их политический радикализм не позволяет им рассматривать истинное искусство как абсолютно потустороннюю сферу, не имеющую никаких точек соприкосновения с миром воли к власти. Но (в качестве «тайных» приверженцев Шопенгауэра, по крайней мере в рассматриваемом вопросе) они не могут быть сколь бы то ни было последовательными в своем признании «посюсторонности» этого искусства, его «связанности» с буржуазно-рациональной цивилизацией. Вот и получается, что подлинное искусство бескомпромиссно отрицает мир воли к власти на том же самом основании, на каком и вступает в компромисс с ним; что оно является чем-то абсолютно потусторонним по отношению к этому миру по той же самой причине, по какой оно сохраняет определенное место «по сю сторону» этого мира, в его негостеприимных апартаментах.

Разумеется, авторы «Диалектики просвещения» не осознают это противоречие своего философско-эстетического построения в логически чистой форме (иначе они пытались бы как-нибудь «преодолеть» его, или обойти, или «оговорить» — в общем, как-то от него избавиться). Вполне вероятно, что этому осознанию препятствовало их презрение к формальной логике (в «Диалектике просвещения» оно, как мы могли убедиться, получило нечто вроде теоретического оправдания, правда вульгарно-социологического свойства). Однако, даже оставаясь неосознанным (а быть может, именно поэтому) логически, это противоречие давало о себе знать, в частности, и в вышеупомянутых эпициклах философии искусства Адорно—Хоркхаймера.

Примером такого эпицикла, в котором отмеченное противоречие находит видимость своего разрешения (видимость — потому, что разрешение достигается ценой затушевывания одной из сторон противоречия), является трактовка подлинного искусства как отрицания, намеченная уже в «Диалектике просвещения», хотя и получившая детальную разработку в последующих, специально музыковедческих работах Адорно. Согласно этой версии, истинное искусство оказывается наиболее глубоким отрицанием буржуазно-рациональной цивилизации, поскольку оно является выражением принципа целостности «Природы», сливаясь субъективного и объективного, индивидуально-уникального и универсально-всеобщего, который несовместим с этой цивилизацией, исключает ее точно так же, как она—его. По этой причине единственной формой «связи» такого искусства с миром радио-

нального господства и просвещенной эксплуатации может быть лишь сам акт отрицания, деструкции этого мира, совершаемый художественными средствами, т. е. в имманентной сфере производства искусства. В этом акте искусство выступает как полномочный представитель нерасколотой «Природы» — в мире ее изворащения и отчуждения, как медиум, в котором вновь обретают голос все природно-человеческие порывы и влечения, потребности и желания, задавленные, вытесненные или сублимированные этим угнетательским миром. Причем отрицание окружающей действительности подлинным искусством должно быть тем более всеобщим и радикальным, чем более всеобъемлющим и тотальным образом осуществляет она отчуждение внешней и внутренней природы человека, чем больше преуспевает она в превращении буржуазной рациональности во «вторую натуру» каждого индивида, за которой уже совсем исчезает первая.

Но, как мы помним, этот акт отрицания осуществляется лишь в собственной сфере искусства (и специфически художественными средствами) — таково основное условие, на котором буржуазно-рациональная действительность допускает эстетический бунт. А это значит, что искусство может отрицать окружающую действительность лишь в том виде и постольку, поскольку она «дана» в его собственных определениях — в виде всего того, что наследуется художественной традицией: стиль, техника, способы обработки материала, сам материал и т. д.

Иными словами, отрицание искусством буржуазно-эксплуаторского мира с самого начала (и, как увидим, до конца) выступает у Адорно—Хоркхаймера как самоотрицание искусства, как отрицание им в самом себе того, что представляется ему результатом отчуждения, проникшего в область художественного творчества, специфически эстетическую сферу вообще.

Ну, а так как, по мнению авторов «Диалектики просвещения», отчуждение и здесь зашло достаточно далеко (привилегию истинного искусства они видят не в том, что оно не захватывается общим процессом буржуазно-эксплуаторской рационализации мира, а в том, что здесь оно встречает более яростное сопротивление), то отрицать искусству в самом себе приходится очень и очень многое. В конечном счете оказывается, что истинное искусство должно отрицать в себе все, кроме своей собственной способности отрицания. Отрицание как таковое и оказывается последней истиной этого искусства. Факт весьма показательный особенно если учесть, что, согласно другой предпосылке авторов «Диалектики просвещения», искусство является едва ли не единственным представителем высшей положительной ценности — нерасколотой «Природы» — в мире буржуазно-рационального

«нигилизма»<sup>77</sup>. Впрочем, не будем спешить с общими выводами. Рассмотрим сначала некоторые существенные детали концепции всеотрицающего искусства, или искусства, отрицающего самого себя.

Одним из важнейших объектов (само)отрицающей деятельности подлинного искусства в «Диалектике просвещения» оказывается стиль. Поскольку он со всей отчетливостью репрезентирует всеобщее начало, или начало всеобщности в искусстве, постольку Адорно и Хоркхаймер характеризуют его как «эстетический эквивалент господства», поступая в отношении художественного стиля точно так же, как они поступали в отношении общих законов формальной логики. По этой причине авторы книги считают, что «великие художники никогда не принадлежали к числу тех, кто нерасколотым и совершенным образом воплощали стиль»; совсем наоборот, «в своих произведениях они воспринимали стиль как суровую жесткость по отношению к хаотическому проявлению страдания, как негативность истины»<sup>78</sup>. Великие художники, согласно Адорно и Хоркхаймеру, никогда не отождествлялись со стилеобразующими тенденциями в искусстве. Они всегда дистанцировались от них, чувствуя в них нечто неорганичное индивидуально-творческому началу. Они всегда рефлектировали по поводу них, стремясь разорвать, расколоть в них то, что воплощает насилие буржуазной рациональности над спонтанными проявлениями человеческой природы. В подлинно великих произведениях искусства, утверждается в «Диалектике просвещения», от стиля остается лишь тот минимум, который необходим, чтобы они сохраняли известную оформленность, не становясь, однако, абсолютно замкнутым иллюзорным «миром в себе», тешащим себя (и публику) призраком совершенства и гармонии. Речь идет о такой оформленности произведения, которая не несла бы с собой ничего от принципа всеобщности (ибо он является орудием подавления и угнетения как вне, так и внутри искусства), о такой его «структурированности», которая не содержала бы никакого намека на «систематичность», а значит, «тоталитарность». Воистину — сфинксова задача!..

Но ее, по Адорно—Хоркхаймеру, неизменно решал софоклов Эдип: и тогда, когда он был еще зрячим (образ, которому можно уподобить классическое искусство, как оно предстало в «Диалектике просвещения»), и в особенности после того, как он ослепил себя (в образе «ослепленного Эдипа» в «Философии новой музыки» Адорно предстает авангардистское искусство). «Большие

<sup>77</sup> Horkheimer M., Adorno Th. W. Dialektik der Aufklärung, S. 51.

<sup>78</sup> Ibid., S. 138.

художники вплоть до Шенберга и Пикассо сохраняли недоверие по отношению к стилю и в решающие моменты меньше придерживались его, чем логики самого дела»<sup>79</sup> (так авторы «Диалектики просвещения» называют тот минимум художественной упорядоченности произведения, который в то же самое время исключал бы всеобщность и систематическую взаимосвязанность).

Даже в произведениях типа моцартовских Адорно и Хоркхаймер видят «объективные тенденции», которые хотя и нашли воплощение в стиле, однако испытывали влечение (в книге говорится более определенно: «хотели») к тому, чтобы выразить себя иначе. Тем самым интенция, «полемиически» выраженная у экспрессионистов и дадаистов, настаивавших на «неистинности стиля как такового», укореняется авторами «Диалектики просвещения» в традиции классического искусства. Взятая в своем позитивном аспекте, т. е. не с точки зрения того, что она отвергает, а с точки зрения того, что она утверждает, эта интенция предстает в «Диалектике просвещения» как эмансипация детали от целого произведения, как утверждение «несвязанного выражения» против «тотальности» его художественной «организации»<sup>80</sup>.

Авторы книги дают понять, что речь идет при этом о достаточной широкой тенденции современного западного искусства, в рамках которого «гармоническое воздействие единичного в музыке изгладило сознание целостности формы», «партикулярный цвет в живописи» отодвинул на задний план восприятие композиции картины, а психологическая углубленность в жизнь персонажей романа заставила забыть о его архитектонике<sup>81</sup>.

«Стиль всякого художественного произведения,— рассуждают Адорно и Хоркхаймер,— представляет собою некое обещание. Поскольку то, что выражается с помощью стиля в формах господствующей всеобщности, входит в язык музыки, живописи, постольку оно должно примириться с идеей правильной всеобщности. Это обещание произведения искусства утвердить истину путем запечатления образа в исторически унаследованной форме является столь же необходимым, сколь и лицемерным. Оно полагает реальные формы существующего абсолютными, так как допускает возможность их предвосхищающего осуществления в том, что является эстетическим производным от этих форм. В связи с этим претензия искусства всегда оказывается также идеологической»<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Ibidem

<sup>80</sup> Ibidem.

<sup>81</sup> Ibid., S. 133.

<sup>82</sup> Ibid., S. 138—139.

Иначе говоря, некоторые внутренние особенности художественного произведения, прежде всего связанные с его стилиобразующим началом, с необходимостью влекут искусство (даже истинное) к тому, чтобы оно стало идеологией, отождествляющей свое стремление к форме, к стилю с теми элементами несправедливой всеобщности, которые услужливо предлагаются ему буржуазно-рационалистической цивилизацией. Но эти-то элементы препятствуют главному, во имя чего существует, к чему призвано истинное искусство, оказавшееся в мире угнетательской рациональности и всеобщей воли к власти: адекватному выражению страдания, причиняемого этим миром внутренней и внешней природе человека. Стоит только попытаться «перелить» это страдание в сосуды, отшлифованные художественной традицией, т. е. выразить их в отштампованном рационализирующем механизме этой традиции языке искусства, как оно тотчас же утрачивает свою адекватность. Более того, сам факт художественного воплощения страдания в формах (и материале), на которых буржуазно-рационалистическая цивилизация уже поставила свое клеймо, должен был бы символизировать примирение непримиримого — человека и его «прокрустова ложа». Так должна выглядеть гармония индивидуального и всеобщего, утверждаемая классической эстетикой, в соответствии с ее истинным — социологическим, как утверждают авторы «Диалектики просвещения», — содержанием

Но в то же время, подчеркивают Адорно и Хоркхаймер, подлинное искусство не может и вовсе отбросить все, связанное с традицией, стилиобразующей всеобщностью, художественным языком, унаследованной техникой, материалом и т. д. Это тоже было бы впадением в «ложную идеологию», ибо истина человеческого существования в рамках буржуазно-рациональной цивилизации — уже не истина его цельной и нерасколотой «Природы», а истина трагического конфликта между природно-человеческой цельностью и нерасколотостью, с одной стороны, и всей этой цивилизацией, разрывающей, подавляющей — словом, отчуждающей ее, с другой стороны.

Согласно авторам «Диалектики просвещения», изначальная («домифологическая») истина человеческого существования может быть явлена сегодня лишь в (и через) ее коллизии с миром буржуазной рациональности, в той трещине, которая, говоря словами Гейне, проходит через весь мир, расколовшийся пополам, а значит, и через сердце поэта. Этот искаженный страданием лик истины и воссоздают, по убеждению Адорно и Хоркхаймера, подлинные произведения искусства, в каждом из которых как бы «моделируется» истинное положение вещей: способ существо-

вания всего природно-человеческого, непосредственного, миметически-самоотверженного в универсуме рациональности, своекорыстия и воли к власти. А это значит, что все, имеющее в искусстве штамп угнетательски-всеобщего, тоталитарно-рационального, должно сохранять свое место в подлинно художественном произведении, но как объект неустанной полемики, непримиримого разоблачения, борьбы не на жизнь, а на смерть. В этой борьбе, в ходе которой вновь и вновь раскалываются все элементы произведения, с помощью коих буржуазная рациональность «цензурирует» непросветленное страдание человека, пытаюсь представить его как что-то осмысленное (т. е. «идеологическое», если верить авторам «Диалектики просвещения»), прорывается в мир сакраментальная истина, освещающая и тем самым опрокидывающая угнетательски-эксплуататорский порядок вещей. Так «ослепленный Эдип» разгадывает загадку сфинкса и тем низвергает его в пропасть.

В отличие от неподлинного произведения, воплощающего в своей структуре (иллюзорную) гармонию, (ложное) единство целого и частей, (фальшивую) замкнутость и «самозаконность», подлинное произведение, если верить Адорно и Хоркхаймеру, обречено на вечное балансирование: между гармонией и дисгармоничностью, единством и разорванностью, замкнутостью и разомкнутостью и т. д.

Совсем нетрудно заметить, что в плане общефилософском это противоречие, это балансирование на острие ножа в точности воспроизводит полную непроясненность для Адорно и Хоркхаймера: в одном аспекте — вопроса о том, что же должна представлять собою истинная гармония, целостность и т. д. (в лоне «домифологического» и соответственно «послебуржуазного» единства чувственного и духовного, индивида и общества, общества и природы, субъекта и объекта и пр.), а в другом аспекте — вопроса о том, как же соотносятся всеобъединяющий и всеодушевляющий принцип нерасколотой «Природы» и всеразрушающий и обездуховливающий принцип «Воли к власти» (формальной рациональности и просвещения, «объективирования» и эксплуатации и пр.). Ведь два эти принципа, из которых один предстает как отчуждение другого (или, если взять вопрос в другом разрезе — как социологическая «деградация» метафизического принципа), соотносятся друг с другом в «Диалектике просвещения» точно так же, как человек и его смерть у Эпикура: есть человек — нет смерти, есть смерть — нет человека, так они никогда и не встречаются.

Не говоря уже о том, что совершенно непонятно, как абсолютная «Природа» могла допустить, чтобы ею овладел явно менее

«мощный» принцип воли к власти, остается в тумане именно процесс отчуждения, в котором «Природа» и воля к власти предста- ли бы в реальном взаимоотношении, когда каждая из борющихся фигур сохраняла бы свой собственный облик. Вместо этого нам предлагается либо идеальная маска «Природы» (выполненная, как уже отмечалось, достаточно аляповато и не дающая сколько-нибудь определенного представления об этом интригующем персонаже), либо ужасная маска ее полного, абсолютного и категорического отчуждения: застывшая маска страдания, «неимоверность» которого равна его «непросветленности»; и: есть первая маска — нет второй, есть вторая — нет первой. Гегель сказал бы, что здесь отсутствует момент опосредования — упрек, который он сделал чересчур романтически настроенному автору «Философии тождества».

Что же касается воли к власти, то она никогда не выступает даже под своей маской, вечно скрываясь под маской искаженной и извращенной ею природы; так что возникает недоуменный вопрос: «а был ли мальчик?» Может, воли к власти вообще нет как самостоятельного начала, а есть только некий род «заболевания» «Природы» в человеке, на определенной стадии его развития? Но если это так, то тем более важно было бы проследить, как же «Природа» дошла до жизни такой: какие «метаморфозы», какие «переструктурирования» должны были произойти в изначально-цельной субстанции, дабы она занедужила такой страшной болезнью, сравнимой с заболеванием проказы. Но как раз этого-то мы и не находим у авторов «Диалектики просвещения»: в самом интересном (и, конечно же, трудном) пункте они совершают «большой скачок» из онтологической-метафизической сферы рассуждения в социально-историческую. И мы встречаем у них либо «абсолютно здоровую», либо «абсолютно больную» Природу. Но после того как этот «скачок» — из царства свободы в царство необходимости — сделан, после того как акт изначально-ного грехопадения свершился, история, по сути дела, закончилась: дальше пошли чисто количественные изменения.

Между тем их-то и предлагают читателю Адорно и Хоркхаймер под видом действительной истории, объясняющей «тайну» отчуждения, а тем самым тайну всей европейской истории — от Гомера до наших дней. Но какое же это объяснение «тайны», если оно как раз ее-то и оставляет за скобками, начиная свою историю с того момента, когда нечто, совершившееся за непроницаемой завесой, стало давать свои плоды?.. В лучшем случае мы получаем при этом более или менее выразительное (в эмоциональном отношении) описание этих плодов, более или менее подробную фиксацию симптомов болезни, сопровождающуюся

риторическими возгласами типа: «Неладно что-то в королевстве датском», не более того. Ведь вопрос о том, почему, в силу каких процессов произошло заболевание «Природы», так и остался открытым, а вместе с этим остался открытым и вопрос о том, что именно заболело в «Природе», равно как и вся проблематика соотношения «больного» и «здорового».

Таков, в конечном счете, истинный источник непроясненности соотношения между изначально-цельной «Природой» и ее собственным «Отчуждением» в рамках «Диалектики просвещения» — непроясненности, которой обязана своими основными противоречиями и философия искусства Адорно—Хоркхаймера. Отсутствие опосредования между «Природой» и ее «Отчуждением» воспроизводится в виде отсутствия опосредования между двумя принципами художественного произведения (взятого в том толковании, которое дают ему авторы «Диалектики просвещения»): принципом целостности и оформленности художественного произведения, с одной стороны, и принципом деструкции, разрыва формы — с другой. Место отсутствующего опосредования и занимает у них «балансирование» на грани между произведением искусства (искусством вообще) и его отрицанием.

### 3. От «помрачения разума» к самоубийству искусства. Некоторые социологические аспекты «Философии новой музыки» Адорно

Самым прямым и непосредственным образом к «Диалектике просвещения» примыкает книга Хоркхаймера «Помрачение разума». В предисловии к книге автор сам говорит об этой связи, подчеркивая, что и первая и вторая книга представляют собою изложение идей, развитых им совместно с Адорно. «Трудно сказать, — пишет Хоркхаймер, — какая из идей возникла в его (Адорно.— Ю. Д.) голове, а какая — в моей собственной; наша философия — одна»<sup>83</sup>. Однако в отличие от «Диалектики просвещения», на стиль которой явно наложил свою печать Адорно, «Помрачение разума» написано гораздо яснее и характеризуется гораздо более четкой и однозначной экспликацией основных теоретических предпосылок. Цель этой книги — та же, что и предшествующей: «исследовать понятие рациональности, которое лежит в основании нашей современной индустриальной культуры, с тем чтобы выяснить, не содержит ли это понятие дефекта, который делает его недействительным»<sup>84</sup>.

<sup>83</sup> Horkheimer M. Eclipse of reason. N. Y., 1947, p. VII.

<sup>84</sup> Ibid., p. V.

«Формализация разума — так звучит основной тезис книги Хоркхаймера — ведет к парадоксальной ситуации культуры. С одной стороны, в нашу эпоху достигает своей кульминации разрушительный антагонизм самости и природы, антагонизм, в котором концентрируется история нашей цивилизации. Мы видели, как тоталитарное стремление укротить природу редуцировало его, человеческий субъект до роли простого орудия репрессии. Все иные функции самости, выраженные в общих понятиях и идеях, были дискредитированы. С другой стороны, философское мышление... пришло к отрицанию существования этого антагонизма или к забвению о нем». Между тем в настоящее время «болезнью затронут сам костный мозг духовной жизни, то есть сознательность в ее предельном понятии или его собственная сокровенная природа»<sup>85</sup>.

Хоркхаймер считает, что уже нет, «не отпущено» силы, «чтобы преодолеть болезнь». В лоне традиционной (буржуазной) философии можно лишь предаваться воспоминаниям об исчезнувших силах духа, льстить себя тщетными надеждами на то, что, возродившись, они вдохнут в западного индивида новую жизнь, на деле же все это останется созерцанием «исчезающей истории исчезающего человека». В действительности же выход из кризиса «субъекта», «субъективности» и «сознательности» вообще следует искать «на дне», в глубинах этого кризиса; онтологическое возрождение обретет себя «среди идей, которые обостряют болезнь»<sup>86</sup>. И мыслители, глубже других заглянувшие в бездну этого кризиса, опустившиеся на самое «дно» его, оказались ближе к выходу, чем те, которые пытались скрыть от себя истинную ситуацию, «перебросить мост над бездной»: этим они только увеличивали грядущую опасность.

Выход этот, смутно брезжащий «по ту сторону отчаяния», находится, согласно Хоркхаймеру, «за пределами» исчерпавшей себя субъективности, вне индивидуалистических рамок западного «субъекта», потерпевшего (о чем свидетельствует, по его мнению, нацизм и гитлеровские лагеря смерти) свое окончательное поражение, Хоркхаймер дает понять, что выход следует искать на пути возрождения «коллективистических» принципов, однако связанных не с «ложными коллективностями», на которых базировался фашизм, но с «истинными» коллективами — коллективами свободных от эксплуатации людей. С перспективой возникновения таких коллективов, которую, впрочем, ничто не гарантирует, Хоркхаймер связывает едва-едва брезжащую (а потому

ничем еще не отличимую от обманчивых болотных огней) надежду снова примирить «разум» и «природу», излечив первый — от «помрачения», а вторую — от «обездуховления».

Те же самые идеи, взятые к тому же в аналогичном ключе — на самой высокой ноте отчаяния, ищущего залог надежды на своем собственном «дне», были воспроизведены в книге Адорно «Философия новой музыки»<sup>87</sup> на материале социально-философского анализа творчества композиторов так называемой нововенской школы (А. Шенберг, А. Берг, А. Веберн), с одной стороны, и И. Стравинского — с другой. Впрочем, слово «анализ» здесь не совсем уместно: в данном случае речь идет скорее о «дедукции» рассматриваемых явлений музыки из определенных социально-философских предпосылок, точнее даже, о накладывании определенных социологических схем на музыкальный материал, чем о его аналитическом препарировании. Так что и здесь мы получаем гораздо большее представление о социально-философских постулатах Адорно, о его культур-социологических схемах, опрокинутых на музыку, чем о реальных процессах этой последней. И это делает тем более целесообразным рассмотрение адорновской «Философии новой музыки» в контексте анализа эволюции социально-философских и общесоциологических воззрений франкфуртцев.

Основное понятие, отправляясь от которого Адорно решает вопрос о судьбах музыки в XX столетии, — это понятие «организованного общества», воспроизводящего как свою необходимую предпосылку «инертную массу», социальную пассивность вообще. «Организованное общество», по мысли Адорно, представляет собой заключительный этап развития буржуазного общества, превратившего свой узкоколичественный, убого-утилитаристский (калькуляторски-стоймостной) принцип во всеобщий. «Организованное общество» — это триумф буржуазной рационализации, подчиняющей своей жесткой мерке каждого индивида. И в то же самое время это абсолютное господство отчуждения над человеческой личностью, втиснутой в прокрустово ложе государственно-монополистической рационализации.

Самое страшное следствие «организованного общества» Адорно видит в том, что оно исключает не только всякую возможность революционного протеста, но и всякую социальную активность вообще. Дело в том, что это общество, во-первых, искусственно разобщает людей, «атомизирует» их, разрушая все человеческие связи и утверждая на их месте связи отчужденные и «овеществ-

<sup>85</sup> *Horkheimer M.* Eclipse of reason, p. 162, 163.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 163—164.

<sup>87</sup> *Adorno Th. W.* Philosophie der neuen Musik. Tübingen, 1949. 2. Aufl. Frankfurt a. M., 1958. (В дальнейшем эта книга цитируется по изданию 1958 г.)

ленные», т. е. неорганичные для человеческой личности и препятствующие подлинному общению индивидов Во-вторых, оно создает мощную «индустрию культуры», которая заполняет все свободное время каждого человека только для того, чтобы, пользуясь возникающей здесь иллюзией свободы, вдолбить ему государственно-монополистический порядок как закон всей его жизни, как основу его духовной структуры. Причем едва ли не самая важная роль в этом — «тотальном» — процессе духовного порабощения человека отводится искусству, превращаемому тем самым в ложное сознание, в «идеологию» в том смысле, в каком Маркс и Энгельс употребляли это понятие в «Немецкой идеологии»<sup>88</sup>.

Это обстоятельство побуждает Адорно выступить в качестве критика искусства, превращаемого в идеологию в условиях «организованного общества» и организованной «культурной индустрии», причем критический анализ развития западного искусства первой трети XX в. он осуществляет главным образом на примере музыки.

В музыке (да и в искусстве вообще), по мнению Адорно, следует различать два аспекта, взаимно исключающих друг друга: познавательный, связанный с воссозданием в музыкальной сфере действительных общественных противоречий, с одной стороны, и идеологический, связанный с осознанным или неосознанным стремлением создателей музыки завуалировать эти противоречия, представить их преодоленными, — словом, как-то гармонизовать реальную дисгармонию социальных антагонизмов, с другой стороны. И если первый аспект музыки — и искусства вообще — обеспечивает воспроизведение ею истины общественного состояния, то второй ее аспект служит для создания иллюзии общества о самом себе, его исторически (политически или экономически) необходимой видимости, его «мнимости» — словом, всего того, что Маркс и Энгельс называли извращенным идеологическим сознанием.

Со времени возникновения буржуазного общества (и распада «субстанциальных целостностей», о которых говорил Гегель, или «естественных коллективностей», как называл их Маркс) идеологическая сторона музыки отражает стремление этого общества представить себя в виде новой, причем естественной и гармонической, целостности, тогда как познавательный аспект музыки продолжает выражать неразрешимые противоречия — противостоенности и дисгармонии — этой обществен-

ной целостности, принимая на себя роль лакмусовой бумажки социальных «диссонансов».

Первородный грех буржуазной цивилизации Адорно видит в том, что она осуществляет свою целостность («тотальность», если воспользоваться предпочитаемой им гегелевской терминологией), так сказать, искусственными средствами — путем прогрессирующей рационализации общественного бытия, отражающей одно-сторонне количественную (калькуляторскую) тенденцию капиталистического рынка. В связи с этим целостность капиталистического общества осуществляет себя за счет прогрессирующего отчуждения всех социальных связей от индивида, от его личности, которая не укладывается в прокрустово ложе буржуазной рационализации, отрицает ее количественную мерку, ее убогий утилитаризм.

При этом та сторона искусства (музыки), которая отражает тенденцию буржуазной рационализации к безграничному расширению своей сферы влияния, которая идеализирует эту тенденцию, пытаясь представить ее свободной от противоречий, связанных с отчуждением человека, т. е. гармоничной, неизбежно вырождается в идеологию, иллюзию, мнимость. Напротив, другая ее сторона, которая фиксирует голос всего того, что остается «позади этой рационализации» или приносится ей в жертву, и прежде всего голос человеческой личности, раздавливаемой капиталистическим отчуждением, которая, стало быть, воспроизводит глубокую антагонистичность — дисгармоничность, диссонансность — капиталистической рационализации, — эта сторона сохраняет значение истины.

Однако взаимодействие между познавательным и идеологическим аспектами музыки не так-то просто, как это может показаться на первый взгляд. Дело в том, что музыка в принципе не может уже развиваться вне условий и предпосылок прогрессирующей рационализации, превратившихся в ее внутренние условия и предпосылки, точно так же, как не может развиваться, не углубляя, не универсализуя рациональную технологию и товарно-стоимостную калькуляцию, само буржуазное общество. Прогрессирующая рационализация — это неизбежная форма, это историческая судьба музыки. И издержки, антагонизмы, трагические диссонансы капиталистической рационализации она может отражать только в формах, заданных этой последней. Вопль человеческой личности, зажатой в тисках возрастающего отчуждения, музыка — да и все искусство — может выразить лишь в отчужденных формах. Между тем именно эти формы, причем как раз в силу их отчужденности от человеческой реальности, обладают постоянной тенденцией к закостенению в качестве

<sup>88</sup> Другого значения этого понятия франкфуртцы, как известно, не признают вообще

идеологических образований, в виде необходимых общественных иллюзий.

По этой причине истинно познающая музыка все время находится на грани ее превращения в идеологию, на грани ассимиляции ее отчужденной цивилизацией, на грани вовлечения ее во всепоглощающую сферу «индустрии культуры». И стоит только художнику хотя бы на миг ослабить свое стремление в формах, заданных ему капиталистической рационализацией, выразить именно то (и прежде всего то), что подавляется ею, как его произведение тотчас же перестает быть истинным познанием и попадает в разряд идеологии. Ибо оно превращается в оправдание этой рационализации, в чистую апологию отчуждения. «По мере того, — пишет Адорно, — как задачи и техника традиционной музыки становились самостоятельными, она отделялась от общественной почвы и стала автономной... Но чем чище выступают законы ее формообразования и чем больше она отдается им, тем более она делается непроницаемой... Именно этой непроницаемости она обязана своей общественной популярностью. Она идеология, поскольку она утверждает себя по ту сторону общественного раскола как некое онтологическое в-себе-бытие»<sup>89</sup>.

Но если, с другой стороны, художник, обуреваемый желанием вернуть музыке былую непосредственность, попытается отвлечься от того факта, что формы его искусства созданы именно историческим процессом буржуазной рационализации; если он попытается стать чистым голосом того, что подавляется этим процессом, — чистым голосом иррационального, невзирая на заданные ему условия и предпосылки художественного творчества, то его произведение опять-таки превратится в чисто идеологический феномен, не имеющий никакого отношения к истине. В этом случае его музыка будет играть двусмысленную (если не сказать фальшивую) роль, которая, с одной стороны, делает музыку бессильной и иллюзорной в ситуации «прогрессирующего рационального охлаждения мира», а с другой — превращает ее в оправдание той иррациональности, каковая является следствием этой ситуации, ее неизбежным результатом.

Короче говоря, в обоих упомянутых случаях музыке грозит неминуемое идеологическое вырождение: в первом случае — «рационалистического», во втором — «иррационалистического» толка. Но в каждом случае именно вырождение, идеологизация, утрата познавательного значения и — что самое страшное — конформизм, переход на службу власти предрешают.

<sup>89</sup> Adorno Th. W. Klängefiguren. Frankfurt a. M., 1959, S. 23.

И все это потому, что «мысль, будто общее гармонически содержится в частном, обанкротилась». Ибо это «общее» выступает теперь как абсолютное господство буржуазной рационализации, достигшей в государственно-монополистическом капитализме своего апогея. Между тем эта рационализация оперирует исключительно количественной меркой, в принципе отвергающей качественный подход к человеку — единственный, который соответствует качественной определенности каждого индивидуума, каждой человеческой личности. Ибо это «общее» выступает теперь как абсолютное — «тотальное» — отчуждение человека, полностью исключающее индивидуальную свободу личности, бессилие которой так возросло, что «видимость и игра», столь глубоко свойственные искусству, становятся просто-напросто невозможными. Поэтому всякий след «видимости и игры», оставленный в произведении искусства, представляет собой фальсификацию реального положения дел в условиях государственно-монополистической организации буржуазного общества, является идеологическим прикрытием господствующего в этих условиях «тотального» подчинения индивида, «тотального» отчуждения личности, в том числе личности художника.

Отсюда — вывод Теодора Адорно: «Единственные произведения сегодня, которые могли бы считаться таковыми, суть произведения, которые не являются более никакими произведениями»<sup>90</sup>.

И в самом деле, если все пути, которыми идет западноевропейское искусство в XX в., с неизбежностью ведут его в тупик извращенного сознания — идеологии, то художникам, коль скоро они хотят избежать этой неумолимой перспективы, остается подвергнуть критике саму идею художественного произведения как такового и отказаться от мысли создавать впредь произведения искусства в точном смысле этого слова. Вот эта жестокая альтернатива и привела, если верить Адорно, одного из крупнейших авангардистских композиторов XX в. Арнольда Шенберга к критике «экстенсивной схемы» произведения искусства вообще, совпадающей с «содержательной критикой фразы и идеологии». К радикальному изменению «функции музыкального выражения», которое не стимулирует больше страстей, но «в медиуме музыки неискаженно регистрирует телесные порывы бессознательного, шоки, травмы». К восстанию, точнее, бунту против «табу форм», так как традиционные формы музыки «подвергают

<sup>90</sup> Adorno Th. W. Philosophie der neuen Musik, S. 35 Нетрудно заметить, что и в данном случае мы имеем дело с простой вариацией на тему, намеченную в «Диалектике просвещения».

эти порывы своей цензуре, рационализируют их и переводят в образы»<sup>91</sup>; к превращению «сейсмографической фиксации травматического шока» в конструктивный закон музыкальной формы<sup>92</sup>. Эту же тенденцию, по мнению Адорно, можно наблюдать и в других сферах искусства — у Кафки и Джойса, Пикассо и Беккета.

В рассуждениях Адорно об «истинном» искусстве многое построено по формуле «чем хуже, тем лучше» (это и есть, кстати, основная формула леворадикального эсхатологизма). Если не учитывать магическую, хотя и всегда осознаваемую, власть этой формулы над сознанием Адорно, то очень трудно понять некоторые специфические аспекты его социальной философии музыки, особенно там, где речь заходит об авангардистской музыке XX в. В самом деле, как иначе можно было бы понять, скажем, следующие адорновские рассуждения о музыке Шенберга (которая, напомним, выступает в глазах Адорно как модель истинной музыки): «Двенадцатитоновая техника есть поистине судьба музыки. Она сковывает музыку, освобождая ее. Субъект повелевает музыкой с помощью рациональной системы, чтобы самому стать жертвой этой последней. Как в двенадцатитоновой технике подлинное компонирование, производство вариаций, предоставлено самому материалу, точно так же обстоит дело и со свободой композитора вообще. Поскольку свобода эта осуществляется как свобода обращения с материалом, постольку она становится определением самого материала, который противостоит субъекту как отчужденный и подчиняет его себе. Если прежде фантазия композитора подчиняла материал своей конструктивной воле, то теперь конструктивный материал ломает фантазию. От прежнего экспрессионистского субъекта остается новая покорность технике. Субъект отрицает свою собственную спонтанность тем, что проецирует рациональные опыты, произведенные им с исторически унаследованным материалом, на сам этот материал. Из операций, ломающих слепое господство звукового материала с помощью системы правил, возникает вторая слепая природа. Субъект подчиняется ей, ища в ней защиты и устойчивости, ибо он сомневается в своей способности самостоятельно осуществить музыку... Насилие, которое обращает против человека массовая музыка, сохраняет свое существование и на противоположном общественном полюсе — в музыке, которая освобождается от человека»<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> Adorno Th W Philosophie der neuen Musik, S 42

<sup>92</sup> Ibid, S 45

<sup>93</sup> Ibid, S 67—68

Воистину, эта перспектива «освобождения» музыки на путях некоторого мазохистского акта самоуничтожения субъекта музыкального творчества, «элиминирующего» себя из творческого процесса и передающего свои функции рациональной технике, которая превращает звуковой материал во «вторую природу», столь же «слепую», что и первая, может расцениваться как единственно истинная (хотя бы и на определенный исторический «момент») лишь с весьма специфической точки зрения. А именно с той, согласно которой самоликвидация музыки представляется столь же закономерным, естественным и нравственно оправданным выражением протеста против рационально-буржуазного мира, сколь оправданным представлялось в некоторых дальневосточных странах самоубийство несправедливо обиженного перед домом обидчика.

Эта точка зрения представляет собою возведенное в степень теории отчаяние, столь же безысходное, сколь и бессильное; отчаяние, которое обращается против самого отчаявшегося. Не видя иного способа противостоять насилью, он как бы отождествляется с ним, сам совершая над собою то, что должен был бы совершить над ним насильник, будь он достаточно последователен. Это — теоретическая апология такого отчаяния, которое видит один-единственный «выход» из тупика: перехватить инициативу у судьбы, сделав за нее то, что должна была бы сделать она сама, осуществив как жест свободы то, что произошло бы и так, по «слепой» необходимости. Отчаявшийся поступает по отношению к самому себе по формуле: «пусть мне будет хуже», сам превращает себя в орудие обрушившейся на него неизбежности, дабы хоть этим (не лишенным известной «амбивалентности») способом утвердить свою «последнюю свободу».

Речь идет в данном случае об умонастроении, которое в годы второй мировой войны вызвало к жизни «Диалектику просвещения». Оно, как видим, продолжало господствовать над сознанием Адорно и в период работы над «Философией новой музыки». Согласно этому умонастроению фашизм и гитлеровские лагеря смерти воплотили в себе все, что Шпенглер связывал со словами «закат Европы»: полное и окончательное поражение западной культуры (включая, разумеется, искусство) и более того — самого антропологического типа индивидуальности, «культивируемого» ею.

Вместе с тем произошла и «гибель богов» этой культуры: во тьму «второй природы», оказавшейся гораздо более «слепой», чем первая, погрузились вслед божествам Олимпа и просвещение, которое в «индустрии культуры» разоблачило себя как великий обман; и рационализация, которая раскрылась до конца

как совершенно иррациональная воля к власти; и, наконец, «самость», которая в своем противостоянии природному началу в человеке обнажила исконную противоположность всему природно-индивидуальному, т. е., по Адорно, истинно субъективному. Принцип «самости» привел субъекта к гибели, к замене его анонимным «функционером» позднекапиталистического общества. Ну, а гибель субъекта, который неизменно был, согласно автору «Философии новой музыки», архимедовой точкой искусства, означает и гибель этого последнего, прежде всего его высшего рода — музыки. Вместе с субъектом — личностью — искусство лишается своего фундамента, своего «достаточного основания».

Вот откуда в «Философии новой музыки» тот странный на первый взгляд подъем и пафос, с которым автор книги фиксирует в шенберговской музыке нарастание тенденций, являющихся, согласно его же собственному утверждению, самоубийственными и для музыки, и для искусства вообще. Отсюда — и парадокс, заключающийся в адорновском утверждении, согласно которому наиболее истинной в XX столетии оказывается музыка, дальше всего зашедшая в такой «рационализации» всех своих определений, — «рационализации», каковая имеет своим логическим результатом полное вытеснение из композиторского творчества субъективно-человеческих начал, т. е. превращение его в машинообразную деятельность, не нуждающуюся уже в участии творческой субъективности. Ведь, поступая таким образом, истинная музыка, согласно Адорно, осуществляет единственную из оставшихся ей функций: в своей имманентной сфере она моделирует истину общественного состояния, причем — и это особенно важно — истинная музыка, по Адорно, осуществляет такое «моделирование» не в идеальном поле воссоздаваемых ею образов, а в своей вещественной структуре, в своем собственном теле, в своей материи, если позволительно здесь все эти метафоры. Она в точности уподобляется тому римскому гладиатору, который, исполняя роль гибнущего персонажа, должен был погибнуть фактически, на деле, захлебнувшись в собственной крови, а не в клюквенном соке.

На уровне результата художественного творчества — произведения искусства — эта антиномическая диалектика «освобождения» музыки, парализующего творческую субъективность композитора, выглядит, согласно Адорно, следующим образом: «...Радикализм, с которым техническое произведение искусства разрушает эстетическую иллюзию, в конечном счете превращает в иллюзию и техническое произведение искусства... В реальности техника должна служить целям, которые находятся по ту

сторону ее собственных зависимостей. Здесь же, в искусстве, где такие цели отпадают, она становится самоцелью и заменяет субстанциальное единство произведения искусства пустым единством «прогрессирования»... Освобождение художественного произведения от иллюзорности вынуждается его собственной консистенцией. Но процесс освобождения, от которого зависит смысл целого, делает целое бессмысленным»<sup>94</sup>.

Речь идет о том, что «техническое произведение искусства», создаваемое с помощью двенадцатитоновой техники, не ориентировано на воссоздание в рамках произведения гармонии между «всеобщим», олицетворяемым исторически унаследованным музыкальным материалом, и «единичным», воплощаемым творческой спонтанностью субъекта, т. е. в конечном счете ее изначально-природным порывом (очень похожим на бергсоновский «жизненный порыв»). «Всеобщее» («освобожденный» материал музыки) просто-напросто подавляет (и вытесняет!) «единичное» в рамках «технического произведения искусства», поступая по отношению к нему способом, абсолютно тождественным тому, каким «позднебуржуазный» мир, превратившийся, по Адорно, в единый рационально-организованный механизм, поступает по отношению к человеку. Причем подавление происходит здесь потому, что «распавшийся на атомы» материал музыки (в этом и заключается его освобождение от всех и всяких «конвенций») не гармонируется на основе принципа, выдвигаемого творческой субъективностью — она уже не способна предложить таковой, а «организуется» чисто технологическим образом, который делает почти излишним участие композитора в процессе создания («компонирования») музыки.

Однако в той же мере, в какой «техническое произведение искусства» лишается субъективно-творческого начала, которому «всеобщность» музыкального материала и «правила» сочетания звуков задаются чисто внешним, исключающим его образом, целое произведения утрачивает свой смысл, а вместе с смыслом утрачивает и свою «целостность». Неосмысленная, непросветленная «целостность» «технического произведения искусства» оказывается его абсолютной разорванностью, где на одном полюсе находится технологически организованная «всеобщность» музыкального материала, а на другом — бессильная «единичность» устранившегося из этой «всеобщности», подавленного этой «всеобщностью» и протестующего против нее композитора.

Надо отдать справедливость Адорно: он не утверждает, что именно так представлял себе Шенберг содержание преобразо-

ваний, произведенных в музыке. Автор «Философии новой музыки» неоднократно подчеркивал, что речь идет об объективном содержании процесса музыкального развития, по отношению к которому Шенберг выступил в роли наиболее адекватного исполнителя, в чем, по Адорно, и заключается гениальность композитора. При этом Шенберг оказался тем более объективным выразителем имманентных тенденций западноевропейской музыки XX в., чем меньше он осознавал их истинный смысл: последний, согласно гегельянскому (в данном пункте) воззрению Адорно, пробивал себе дорогу «за спиной» композитора, вопреки его собственному представлению о смысле и задачах музыки, именно через объективные последствия преобразований, осуществленных композитором в области музыкальной «технологии».

Но если в двенадцатитоновой технике Шенберга, равно как и в произведениях, созданных на путях неукоснительного следования ее требованиям, общественное содержание музыки объективировалось, то в «Философии новой музыки», надо полагать, оно впервые получило свою субъективную, т. е. осознанную форму. И «осознание» это состояло в том, что как в структуре музыкального творчества на основе двенадцатитоновой техники, так и в созданных в соответствии с ее требованиями «технических произведениях искусства» Адорно усмотрел полную и абсолютную аналогию заключительной фазы развития принципа (буржуазной) рациональности — в форме «позднекапиталистического общества». Никакого иного содержания Адорно в музыке Шенберга не обнаружил, да его, по мнению автора «Философии новой музыки», вообще не следует искать в истинно современной музыке, которая есть не что иное, как («моделирующее») постижение истины социальной действительности, а тем самым — ее критика; и — ничего сверх того.

Согласно концепции Адорно, получается так, что на закате рационально-буржуазной цивилизации в чистом виде проступает сущность основных принципов, лежащих в ее основе: воля к рационализации мира предстает как воля к его «организации», а основным постулатом всякой организации оказывается насилие господина (представляющего свое господство как начало «всеобщности») над рабом (который не может претендовать ни на что большее, чем «единичность»); мерой же этого насилия оказывается уничтожение: степень лишения «единичности» ее индивидуальных черт и особенностей. И шенберговская музыка — наиболее «истинное» из всех истинных искусств — оказывается не чем иным, как чистым слепком с этого положения вещей, воплощенным как в структуре двенадцатитоновой техники оперирования с «освобожденным» («раскованным», «очищен-

ным» от всех субъективно-человеческих интенций)-музыкальным материалом, так и в структуре самих «технических произведений искусства». Музыка расплачивается за то, что она вступила в союз с принципом рационализации, т. е. организации, а значит, насилия; точно так же, как и весь буржуазно-рациональный мир: ее рациональность также раскрывает иррациональность, лежащую в ее основе, и она точно так же начинает погружаться в темноту бессмысленного, как и вся цивилизация, одержимая похотью властвования.

И здесь раскрывается один весьма «амбивалентный» аспект адорновской концепции абсолютно безнадежного отчаяния, предписываемого западноевропейскому искусству XX в. в качестве высшего критерия его истинности. Это уже не мазохистский аспект, на который мы указывали, вживаясь в структуру переживаний человека, решившегося на самоубийство, дабы хоть этим доказать свою «последнюю свободу» и «досадить» фатальным силам, загнавшим его в безысходный тупик. Наоборот, его скорее можно было бы назвать садистским. Ибо в рассуждениях Адорно о «тупике, в который зашло нынче все» (слова Черта, сказанные композитору Леверкюну в манновском «Докторе Фаустусе»), нельзя не почувствовать какого-то мрачного удовлетворения: вот, согрелись однажды, вступив в союз с бесами властвования, теперь расплачивайтесь! Но таким образом и похвалы Адорно в адрес искусства, фокусирующего и воплощающего в своем «теле» этот процесс, а главное, осуществляющего его в реальном акте самоубийства, приобретают весьма двусмысленный характер. Ведь этот акт манифестирует саморазрушение культуры, базирующейся, по Адорно, на принципах, диаметрально противоположных тем, которые он считает истинными, а труп врага, как было изречено однажды, всегда хорошо пахнет.

Это впечатление, которое оставляют похвалы в адрес саморазрушающегося искусства, образующие основную «интонацию» в «Философии новой музыки», укрепляется при воспоминании о том, что для Адорно характерно не только негативное отношение к рационализации, но и по меньшей мере двусмысленное отношение к принципу индивидуальности и связанному с ним индивидуально-творческому началу, по поводу вытеснения какого из искусства он горько сетует, одновременно воздавая хвалу Шенбергу, объективно воплотившему этот процесс в своей двенадцатитоновой технике. Дело в том, что согласно той (сложившейся под впечатлением ницшеанского «Рождения трагедии из духа музыки») метафизике «Природы», которая была не вполне выраженной основой социально-философской концепции Хорк-

хаймера — Адорно, всякая «индивидуализация» («индивидуация»), всякое обособление от изначально единой природной стихии представляет собою некое «грехопадение». И, кстати, только при наличии такого, при условии «дистанцирования» от целого природы и стала возможной одержимость человечества идеей овладения внутренней и внешней природой: похотью властвования; так что очень трудно сказать, пытаясь проникнуть в метафизику Хоркхаймера и Адорно, что же было «первичным» — «дистанцирование» или «овладение». Скорее всего это были два аспекта, две манифестации одной и той же воли к власти. Но раз это так, то в метафизическом смысле индивидуация и индивидуально-творческий принцип должны были с самого начала оказаться у Адорно на некотором «подозрении»<sup>95</sup>. И хотя он более чем на сто процентов использовал описание процесса ликвидации индивидуально-творческого начала в условиях «позднебуржуазного мира» для разоблачения этого последнего, в общем-то, если говорить по большому, «метафизическому», счету, сам автор «Философии новой музыки» не должен был очень уж горевать как по поводу исчезновения самого принципа индивидуальности, так и по поводу самоупражнения покоящегося на нем искусства.

Но, быть может, не меньшие противоречия возникают в рамках теоретической апологии «предельного отчаяния» в связи с тем, что представляет собой своеобразную идеологическую абсолютизацию «остановленного мгновения» (хотя это мгновение ужаса, безысходного отчаяния, а не гетевское «прекрасное мгновение»), — абсолютизацию, которая с неизбежностью вступает в противоречие с собою в следующий же «момент» времени, неизбежно престаупающего упомянутый предел. Парадокс предельного отчаяния, вынесенного за свои собственные «пределы» (за те конкретные исторические и психологические границы, когда оно могло быть тождественным самому себе), неизбежно заражает двусмысленностью концепцию Адорно, превращая ее в клубок противоречий, каждая попытка избежать которых вызывает новые и новые антиномии. Камнем преткновения адорновской концепции после написания «Философии новой музыки» (а быть может, уже в период ее написания, и уж во всяком случае в момент ее завершения, когда переживание, вызвавшее к жизни книгу, стало «прошлым», объективированным) неизбежно должен был стать — безразлично, сознавал его сам Адорно или

нет, — вопрос о смысле существования музыки после ее официальных похорон, равно как и вопрос о смысле субъективно-творческого начала после того, как с ним было «покончено» и социологически и «метафизически».

Если и возможно говорить о «стадиях» применительно к абсурдной ситуации, то, по-видимому, высшей «стадией» абсурда будет жизнь субъекта с сознанием того, что его субъективность мертва и единственное, для чего ему оставлено некоторое «существование», — это для того, чтобы поведать миру (т. е. субъектам с отмершей субъективностью?) о похоронах того, что было некогда его животворящим началом. Но ведь именно «существование» такого рода предписывалось автором «Философии новой музыки» современному композитору, коль скоро он не хочет утешаться иллюзиями, а намерен быть неукоснительно верен истине (в особенности после появления книги Адорно, которая была призвана просветить композиторов, еще не осознавших объективного смысла, вернее бессмысленности, своего собственного творчества).

И разумеется, такой «экстравагантный» (говоря словами манновского Леверкюна) вид существования вряд ли мог привлечь композиторов: даже если это в самом деле была единственно «истинная» перспектива, они скорее предпочли бы «неистинную», но сохраняющую им надежду, что они делают нечто, имеющее смысл. Это все-таки лучше, чем в здравом уме и трезвой памяти делать нечто уж совершенно бессмысленное. Тем более они должны бы восстать против подобной перспективы, убедившись, что она выводится не столько из конкретного анализа фактического положения вещей (никогда, кстати, не страдавшего вульгарно-детерминистским «монизмом» адорновского типа, где гегельянский «абсолютизм» был помножен на однозначность примитивного натурализма), сколько представляет собою плод спекулятивно философской «дедукции». Обстоятельство — также усугублявшее противоречивость адорновской теоретической апологии предельного отчаяния.

Все эти противоречия, вместе взятые, и побуждали Адорно исподволь, под сурдинку смещать акценты в рамках своей концепции «безнадежно отчаявшегося» искусства, пытаясь сообщить и некоторое положительное содержание безусловно негативному пафосу абсолютного отчаяния. Эта явно антиномичная задача решается социологом музыки с помощью апелляции к диалектике, причем (в данном пункте) не гегелевской, а киркегоровской, «качественной», ибо речь шла у Адорно не больше и не меньше, как об обретении надежды «по ту сторону» безнадежности, «на дне» абсолютного отчаяния. Социолог, припертый к стенке своим

<sup>95</sup> «Принцип индивидуальности, — говорится в «Диалектике просвещения», — был противоречив с самого начала» (Horkheimer, M., Adorno Th W Dialektik der Aufklärung, S 164)

собственным — столь же вульгарным, сколь и «метафизическим» (в обоих смыслах) — детерминизмом, вынужден был обратиться за помощью к аргументации того самого теолога, критике воззрений которого он посвятил еще свою диссертацию, первую из своих крупных работ. В духе этого (тайного) «обращения» Адорно — запоздалый киркегореанец начинает выдавать за «добродетель» все, что Адорно — социолог-детерминист описывал как «нужду»: железную необходимость развертывания той социологии, которая была «запрограммирована» уже в первом акте обособления человека от природного целого, в первом акте «овладения» внутренней и внешней «Природой».

Этот, правда еще очень глубоко «засурдиненный», мотив намечается уже в «Философии новой музыки», где отказ музыки от всех эстетических определений и превращение ее в «чистое познание» расценивается как акт высокой моральности, которой, по Адорно, была лишена музыка прошлого.

Положительный акцент получает и «бессмысленность», проникшая в «техническое произведение искусства», причем не только в плане чистого познания, чистого моделирования «истины» социальных антагонизмов. Согласно автору «Философии новой музыки», «организованное отсутствие смысла», сознательно созданное в поле того, что раньше называлось художественным произведением, «опровергает смысл организованного общества», т. е. не только воссоздает реальную абсурдность буржуазной цивилизации, скрывающуюся под внешней видимостью формальной рациональности, но и протестует против нее, и не только протестует против этой абсурдности, но и противостоит ей, и не только противостоит, но и как бы спасает от нее. Впрочем, последнее происходит скорее метафорически, чем фактически. Однако и это еще не все: в своих более поздних работах (например, во «Введении в социологию музыки») Адорно склонен утверждать, что, воссоздавая в своей структуре, в «теле» своих произведений бессмысленность «позднебуржуазного мира», истинная музыка уже тем самым как бы преодолевает эту бессмысленность: манифестуя, являя миру абсурд и хаос, она уже тем самым предстает как попытка «обуздать» его.

Так «бессмысленность» и «абсурдность», «хаотичность» и т. д. (собственные эпитеты Адорно) «новой музыки», вынужденные, навязанные железной логикой буржуазно-рациональной цивилизации, убивающей себя своим собственным жалом, превращаются в добродетель этой музыки.

Та же «диалектика» превращения нужды в добродетель, по видимому обретаемая «на дне» отчаяния, а в действительности осуществляемая простым росчерком пера, разыгрывается и в

связи с проблемой индивидуально-творческого, субъективно-личностного начала, вытесняемого, по Адорно, из сферы искусства на последнем витке спирали, описываемой рационально-буржуазной цивилизацией. В своих «теоретических лекциях», вводящих в социологию музыки, Адорно благожелательно оценивает эксперименты в области «непосредственно коллективного» композиторского творчества, вызывающие у него ностальгические воспоминания об аналогичных экспериментах в двадцатые годы. Попутно он критикует тех, кто еще пытается сохранить «индивидуальный стиль», как представителей «критически преодоленного периода», исторически исчерпанного и отвергнутого новейшей теоретической мыслью. И, как это ни парадоксально, в качестве положительного «контрпримера» приводится... тот же Шенберг, который, оказывается, «был предан идее композиторской студии»<sup>98</sup>, аналогичной «Баухаузу». Так что изгнание индивидуально-личностного начала из музыкального творчества воспринимается, как видим, уже не как «нужда», но как «добродетель», предмет пожеланий и мечтаний.

Но тогда спрашивается: зачем было огород городить? Где же она — трагедия субъективного, индивидуально-творческого начала в «позднебуржуазном мире», о которой так много говорилось в «Философии новой музыки»? Она превращается на наших глазах в жалкий фарс, разыгрываемый людьми, плохо понявшими ту банальную истину, что последствия «социального кризиса индивида» (сами по себе, оказывается, не столь уж и трагичные, коль скоро давно уже найден выход) распространяются и на сферу «генезиса художественного произведения». И, следовательно, пора перейти от индивидуального метода создания музыкальных произведений к «бригадному», благо «двенадцатитоновая революция» в технике компонирования создала уже и «производительные силы», обеспечивающие возможность такого перехода. Вряд ли можно усомниться в том, что подобный зигзаг адорновской мысли, неожиданно превращающей нужду в добродетель, зло — в благо, перечеркивает все сетования автора «Философии новой музыки» по поводу вытеснения субъективно-личностного, индивидуально-творческого начала как из общества, так и из музыки.

Впрочем, все эти противоречия достигают своей наиболее отчетливой, наиболее резко выраженной формы уже впоследствии — на заключительном этапе идейной эволюции Адорно (да и всей Франкфуртской школы).

<sup>98</sup> Adorno Th. W. Einleitung in die Musiksoziologie. Zwölf theoretische Vorlesungen. Frankfurt a. M., 1962, S. 193, 194.

## От пессимистической философии истории к «негативной диалектике»

### Фрейдизм и социальная философия Франкфуртской школы

Мы уже говорили, что в 40—50-е годы Маркузе несколько «запаздывал» в своей эволюции по сравнению с остальными франкфуртцами. В 40-х годах, когда Хоркхаймера, Фромма и Адорно «потянуло» на философию истории, он все еще отработывал понятия «критической теории», как они, откристаллизовались в спорах 30-х годов. В 50-х же годах, когда франкфуртцы, с одной стороны, увлекались крупномасштабными коллективными конкретно-социологическими исследованиями, а с другой — искали свой аналог мертоновской теории «среднего уровня» (словом, явно поостыли к «глобальным» построениям), Маркузе выступил с книгой, предлагавшей очередную версию франкфуртской философии истории.

Эта книга называлась «Эрос и цивилизация» — заголовок, свидетельствующий о «глобальности» маркузеанской постановки вопроса. В ее подзаголовке стояло: «Философское введение в учение Фрейда», из чего можно было со всей определенностью заключить, отправляясь от каких новых идейных импульсов Маркузе — представитель «критической теории общества» — также решил предпринять попытку построения философии истории (и культуры, и цивилизации, и т. д.). Таким образом, он примкнул наконец к той идейной тенденции, которую еще в 30-е годы энергично представлял среди франкфуртцев Фромм и которая начала уже сказываться (правда, чаще всего в завуалированной форме) в работах Хоркхаймера и Адорно<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Фрейдистская тема прочитывалась и в «Диалектике просвещения», правда гораздо больше в «подтексте», чем в тексте.

И поскольку фрейдистская тема — с обращением к ней последнего из ведущих теоретиков Франкфуртской школы — становилась одной из важнейших для дальнейших судеб школы, есть смысл более подробно остановиться на некоторых социально-философских импликациях учения Фрейда. Речь пойдет, разумеется, о тех из них, которые стали отправными моментами (либо материалом) при построении теоретических конструкций франкфуртцев, и прежде всего автора книги «Эрос и цивилизация»..

### 1. Фрейдизм как источник и составная часть философии истории Маркузе

Если попытаться охватить общим взглядом эволюцию основных понятий «метапсихологии» и «философии культуры» Фрейда, то в глаза бросится любопытная тенденция, углубляющаяся начиная от фрейдовской работы «По ту сторону принципа удовольствия»<sup>2</sup> к более позднему произведению этого же автора — «Недомогания в культуре»<sup>3</sup>. Это — все большая и большая идеализация сексуальных влечений, персонифицируемых лучезарным образом Эроса — ведущего принципа Жизни. Причем идеализация эта совершилась за счет приписывания Эросу этических и социальных устремлений самого Фрейда, придерживающегося в общем либерально-гуманистических воззрений (несколько скорректированных, с учетом опыта психоаналитика, которому постоянно приходилось иметь дело с душевнобольными).

Характерно, однако, что упомянутая тенденция нарастала в миросозерцании Фрейда параллельно другой, которую вряд ли можно назвать гуманистической и либеральной. Речь идет о постепенном оттеснении на задний план принципа индивидуальности, личности, в какой бы форме он ни выступал в учении Фрейда (на различных этапах его эволюции). Отношение к этому принципу вызывало известную настороженность уже в ранних формулировках исходных положений фрейдовского психоанализа, когда этот принцип, связанный с «влечениями Я», стремящегося к самосохранению, оказывался — в противоположность влечению к продолжению рода — носителем негативного, разрушительного устремления: ненависти.

Впоследствии, когда на смену «амбивалентному» либидо, заключающему в себе одновременно и любовь, и ненависть, в учение Фрейда пришли два более фундаментальных, так сказать «онтологических», принципа — Эрос и Танатос, случилось так,

<sup>2</sup> Freud S. Jenseits des Lustprinzips. — In Freud S. Gesammelte Werke. Bd XIII.

<sup>3</sup> Freud S. Das Unbehagen in der Kultur. Wien, 1930.

что именно со вторым принципом (принципом смерти и разрушения) сплавилось также и индивидуально-личностное начало. Не случайно в мифологеме Фрейда, изложенной в его «Тотеме и табу», решающей предпосылкой становления личности (образование «сверх-я» в недрах «я» и возникновение напряженных отношений между этими двумя моментами) оказывается акт кровавой агрессии: убийство «отца» «детьми», сопровождающееся пожиранием трупа убитого главы семейства.

Эта вторая тенденция отражала, как нам представляется, общий «комплекс», неизменно присутствующий в «подсознании» умонастроений, более или менее близких «философии жизни». Для этих умонастроений, выдвигающих в качестве истинного начала «Волю», «Жизнь», «Витальный порыв» и т. д., акт индивидуализации, обособления в пределах этого био-космического потока неизбежно должен был представляться, по крайней мере, не вполне истинным: чем-то вроде первородного греха, требующего искупления. Не чужд этому «комплексу» был и Фрейд: стремление индивидов к самосохранению представало в его глазах неким изначальным «грехом», за который они должны были платить дань культуре, отказываясь не только от агрессивных, но и в значительной части от «любвеобильных» своих влечений, которые, не будь у человека стремления сохранить свою индивидуальность, не влекли бы за собой опасных последствий.

С этой принципиальной недооценкой индивидуальности (индивидуально определенной человеческой личности), с необходимостью вытекавшей из стремления вывести ее психическую жизнь из анонимных, исключающих индивидуальное начало витальных устремлений, связана (во всяком случае отчасти) и неудача Фрейда в решении проблемы обоснования культуры. Ибо отличие человеческой культуры от всех иных способов поддержания целостности рода, с которыми мы встречаемся в природе (особенно впечатляюще эти способы поддержания целостности рода выступают у пчел, муравьев и т. д.), заключается именно в том, что в культуре предполагается диалектика родового и индивидуального начал, в пределах которой оба начала оказываются в конечном счете равноправными: род в такой же мере ограничивает требования индивида, в какой индивид — требования рода.

Более того, культура как раз и является тем эфиром, в котором человек выступает как единственное в природе живое существо, которое может дистанцироваться от своих собственных родовых влечений, опосредовать сознанием свое к ним отношение и самостоятельно решить, какие из этих влечений оно будет, а какие не будет реализовывать и в каких формах, какими спо-

собами оно будет осуществлять эту реализацию. Мера культуры — это мера, в соответствии с которой культура обеспечивает индивиду такую возможность свободного решения насчет границ, форм и способов реализации (или нереализации) витальных влечений, персонифицированных им, т. е. переставших быть анонимными. Степень культурности человека — это степень использования им возможностей такого решения, предоставляемых ему культурой на данном этапе своей исторической эволюции.

Надо сказать, что сам Фрейд неоднократно наталкивался на подобную проблему, например в том случае, когда он говорил, что «невозможно превратить природу человека в природу какого-то термита: он всегда будет защищать свои претензии на индивидуальную свободу...»<sup>4</sup> Однако такого рода замечания носили, как правило, характер благого маниловского пожелания, не находящего себе подкрепления в фундаментальных мировоззренческих предпосылках Фрейда. Это обстоятельство, в частности, и сделало возможными такие выводы из принципов Фрейда — «метапсихолога» и «философа культуры», которые Фрейд — просветитель и сторонник либеральных свобод отверг бы с негодованием.

Среди этих выводов особое место занимают те, что сделали из фрейдистских предпосылок идеологи Франкфуртской школы. Для подавляющего большинства франкфуртцев (исключение составляет разве что один лишь Фромм) характерно общее стремление трансформировать фрейдизм таким образом, чтобы из попыток Фрейда «биологически» обосновать культуру, нравственное, духовное измерение человеческого существования вообще, сделать инструмент критики культуры в духе ницшеанского эстетического нигилизма, т. е. объединить автора «По ту сторону принципа удовольствия» с автором «По ту сторону добра и зла». При этом, как мы сможем убедиться в дальнейшем, они чаще всего отправляются от рассмотренных выше тенденций психоанализа, обусловивших известную противоречивость фрейдистского отношения к культуре, пытаясь углубить их до размеров пропасти между «глубинной психологией» и культурой.

Делается все это с разной степенью основательности и глубиной мысли. И, быть может, кое-что, написанное в этой связи, скажем Хоркхаймером или Адорно, значительно интереснее в философско-теоретическом и эстетико-социологическом отношении, чем сделанное Маркузе. Мы не говорим уже о том, что работы Хоркхаймера и Адорно, в той или иной мере затрагивавшие проблематику психоанализа, в ряде случаев предшество-

<sup>4</sup> Freud S. Das Unbehagen in der Kultur, S 57

вали маркузеанским, так что автор «Эроса и цивилизации» шел уже, как говорится, по проторенной дороге, используя достаточно отработанные ходы мысли. Но, по-видимому, не без связи с этим последним обстоятельством, случилось так, что именно в произведениях Маркузе упомянутые тенденции получили наиболее ясное, популярное и впечатляющее выражение, — факт, обеспечивший наибольшую известность этого автора среди «новых левых» (особенно из молодого поколения), узнавших в нем своего властителя дум.

Последующее изложение покажет, что Маркузе рассматривал в своей книге «Эрос и цивилизация» те же самые проблемы, которые ставились в «Диалектике просвещения». Только у него они предстают теперь в той трактовке, которую позволяла дать фрейдистская терминология, истолкованная в социологическом ключе. При этом становилось очевидным многое из того, что авторы «Диалектики просвещения» писали от своего имени, имело свой первоисточник у Фрейда. Надо сказать, что нежелание (или неумение) скрывать первоисточники, импульсы своих философских построений — черта, существенно отличающая Маркузе от Хоркхаймера и (в особенности) Адорно. Маркузе все время философствует, «встраивая» свои концепции в структуру воззрений исследуемых им мыслителей (молодой Маркс, Гегель, Фрейд).

Исходным моментом маркузеанской критики Фрейда был своеобразный парадокс, в котором все больше и больше запутывался основоположник психоанализа, по мере того как он разрисовывал Эрос все более радужными красками. Ведь чем более благоприятным казалось это влечение к продолжению рода (одушевленное, по Фрейду, благороднейшей целью объединения всего человечества во вселенском экстазе Любви), тем более мрачные и двусмысленные тени ложились на культуру, существующую, в частности, и за счет подавления и «усечения» Эроса. И уже с трудом верилось в заверения творца психоанализа насчет того, что все это делается ради самого этого же эротического влечения, которому якобы верно служит культура. Последняя начинала казаться чем-то вроде коварной приживалки при Эросе, опутавшей его своими злокозненными интригами. Это вот ощущение, возникающее при чтении позднего Фрейда, выразил Маркузе, попытавшись перевести основные «метапсихологические» понятия психоанализа на язык политики и социологии.

Маркузе, надо сказать, имел известное право на такую попытку. Ведь и в самом деле, «метапсихологические» понятия фрей-

дизма в неявной форме уже включали в себя и социологическое, и социокультурное содержание. Вычленив его, переведя на язык более адекватных ему понятий, — вполне правомерная задача, обещающая весьма любопытные результаты. Весь вопрос, однако, в том, какими средствами, на основании каких теоретических предпосылок осуществляется подобный перевод. Вопрос в том, отдает ли исследователь себе отчет относительно фундаментальных предпосылок, на которых покоится, скажем, специфика социологических и политических понятий в отличие от тех, которыми «работал» традиционный психоанализ. К сожалению, на этот вопрос приходится отвечать отрицательно. Пытаясь перевести понятия психоанализа на язык политики и социологии, Маркузе в то же самое время отрицал специфичность общественно-политической реальности в отличие от биологического уровня человеческого существования, в рамках которого пытался, хотя и безуспешно, заключить свои исходные предпосылки Фрейд.

Как раз по этому вопросу Маркузе полемизирует с «неофрейдистскими школами»<sup>5</sup>, представители которых, настаивая на специфике собственно человеческого уровня психики (и перенося акцент с подсознания, с биологических факторов на культурные) перерезают, по его убеждению, «корни» общества, скрытые в сфере инстинктов. В противоположность «неофрейдистам» Маркузе настаивает на единстве психологической проблематики (взятой к тому же в чисто биологическом толковании) с проблематикой общественно-политической, даже не задумываясь над выяснением особенностей этих качественно различных уровней. По этой причине то, что должно было стать действительно переводом понятий одного уровня исследования на понятийный язык другого уровня, предполагающий целую систему доказательств возможности такого перевода в каждом отдельном случае, превратилось в простое изменение номенклатуры, терминологии. Однако как раз с этим был связан главный эффект, которого добивался Маркузе и которого он действительно добился (неизвестно, сознательно или нет) во всяком случае у определенной частью публики.

Дело в том, что после того как Маркузе перевел эмоциональное впечатление, вызванное у него учением Фрейда (не раннего, а именно позднего Фрейда, каким он предстал в 30-е годы), на язык политики и социологии (а иногда и политэкономии), т. е. назвал соответствующими этому впечатлению терминами ряд принципиально важных понятий фрейдовского психоанализа, этот последний зазвучал совсем иначе, чем он звучал в устах его

<sup>5</sup> Под ними он чаще всего подразумевает одного и того же Фромма.

создателя: вместо преимущественно психологических и философских он начал вызывать чисто политические ассоциации и эмоции. В результате фрейдовская попытка «метапсихологически» обосновать культуру, отпавляясь от самых общих постулатов своеобразным образом биологизированной философии, зазвучала как политическое обвинение, как политический процесс, затеянный «по делу» о «чудовищных преступлениях» культуры.

В книге «Эрос и цивилизация» этот «процесс» начинается с самой высокой ноты: с вопроса о том, компенсируют ли преимущества, доставляемые культурой, страдания, причиняемые подавлением личности (имеются в виду витальные влечения человека), за счет которого она только и существует. И тут же делается вывод, что нет, не компенсирует, а в виде доказательства приводится ссылка на концентрационные лагеря, массовые убийства, мировые войны и т. д. (которые, надо полагать, возникли в наш век только потому, что люди были слишком культурны). Затем следует длинное и подробное изложение учения Фрейда на неадекватном ему, зато присущем самому Маркузе предельно упрощенном языке «левой» политики и вульгарной социологии, задача которого проиллюстрировать тезис о категорической виновности культуры во всех (без исключения!) злодеяниях, свидетелем которых был наш выдавший виды двадцатый век.

Согласно Маркузе, уже понятие человека, взятое в том виде, как оно вводится в учении Фрейда, представляет собой самое неопровержимое обвинение против всей западной культуры<sup>6</sup>. Ведь в соответствии с этим понятием культура оказывается угнетателем человека, причем не только как социального, но и как биологического существа, ибо она подчиняет своей деспотической власти всю структуру его инстинктов<sup>7</sup>. И что такое прогресс культуры? Не что иное, как рост, расширение и углубление организованного господства над человеком. А что такое увеличение такого организованного господства? Это увеличение общего количества агрессии, накапливающегося в обществе<sup>8</sup>, — агрессии, которая рано или поздно должна вырваться из сдерживающих ее оков культуры — вот тогда-то и возникают фашистские режимы и мировые войны, концентрационные лагеря и прочие проявления варварства, в котором подавляющая, репрессивная культура отказывается узнавать свой истинный лик. Словом, что там говорить о бедах, грозящих культуре: культура, возникающая из

<sup>6</sup> Marcuse H. Eros and civilization. London, 1956, p. 11.

<sup>7</sup> Ibid., p. 34.

<sup>8</sup> Cp.: Marcuse H. Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft.— In: Marcuse H. u. a. Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft. Frankfurt a. M., 1969.

отказа от влечений, в условиях, когда этот отказ расширяет и углубляет сферу своего влияния,— сама! — склонна к саморазрушению и одновременно является разрушающей силой.

Излагая фрейдово учение, Маркузе пытается «привить» к его основному стволу две ветки, так сказать, из своего сада: понятие «дополнительного угнетения» и понятие «принципа производительности», с помощью которых он одновременно стремится и релятивизировать фрейдовскую концепцию культуры, и усилить критику самой культуры, связав ее «репрессивный» характер с корыстными интересами власть предержащих. Кроме того, именно эти понятия облегчают для Маркузе включение в разговор о психоаналитическом толковании культуры целого ряда своих политических, социологических и политико-экономических ассоциаций. С их помощью он пытается заставить Фрейда лить воду на мельницу своей собственной концепции, отмеченной печатью вульгарного социологизма в той же самой мере, что и печатью политического экстремизма.

«Дополнительное угнетение» означает у Маркузе такое подавление витальных (главным образом эротических) влечений человека, которое не связано с «онтологической» необходимостью человеческого существования, а вытекает исключительно из социальной природы власти и служит поддержанию этой власти. Так, обращаясь к мифологеме, изложенной в фрейдистском «Тотеме и табу»<sup>9</sup>, он пишет: «Не бедность и не слабость обусловила первое и решающее для развития культуры подавление влечений, а деспотическое господство: тот факт, что деспот несправедливо распределяет и использует бедность, скудность и слабость, что он узурпирует право на наслаждение, взваливая труд на других членов орды». И здесь, стало быть, имело место, как раз «дополнительное угнетение», которое осуществлялось единственно «в интересах господства и сохранения деспотического господства...»<sup>10</sup>, а совсем не потому, что в целях обеспечения орды элементарно необходимыми вещами надо было обуздать агрессивные влечения всех ее членов («детей») и как-то упорядочить их хаотические сексуальные порывы.

Да, судя по Маркузе, этих последних вовсе и не было, а если они и были, то только потому, что существовало «дополнительное угнетение» как нечто вроде политически легитимной реакции на него. Впрочем, насчет законности этой реакции у Маркузе не все ясно. Он не может отрицать того факта, что в усло-

<sup>9</sup> Freud S. Totem und Tabu. Leipzig — Wien, 1913.

<sup>10</sup> Marcuse H. Die Idee des Progress im Licht der Psychoanalyse.— In: Psychoanalyse und Politik. Frankfurt a. M., 1968, S. 46, 48.

виях упомянутой «бедности, скудности и слабости» люди должны были работать, так сказать, в поте лица своего, далеко не всегда испытывая удовольствие от своей деятельности. А если это так, то они вряд ли с особой охотой предавались этому занятию, и, значит, что-то (или кто-то) должно было принуждать их к этому, осуществляя «репрессию», т. е. «угнетение» по отношению к ним, к их законному стремлению получать максимум наслаждений от своих жизненных проявлений. И, следовательно, реакция на подобное угнетение далеко не всегда (и не во всем) оправдана даже в том случае, если кто-то, осуществляющий принуждение людей к тяжелому труду, претендует на непропорционально большую часть его результатов—предметов потребления. Решить этот вопрос более или менее конкретно можно было бы, только углубившись в политико-экономическую проблематику разделения труда, его исторических форм и связи последних с определенными социальными расчленениями общества,—задача, от решения которой Маркузе благоразумно воздерживается, оставаясь в сфере общих разговоров об эксплуатации и «угнетении».

Вместо этого он просто вводит в структуру психоаналитической концепции понятие «принцип производительности», на первый взгляд вызывающее ассоциации с политико-экономической проблематикой, а на деле представляющее собой сложный сплав глубинно-психологических, социологических и... этических реминисценций. «Принцип производительности» — это, по Маркузе, господствующая историческая форма принципа реальности, отражающая такую модификацию всех человеческих влечений (отказы и вытеснения, превращения и сублимации), которую общество навязывает индивидам с целью превратить их из природных существ, с естественной непосредственностью влекущихся к ничем не ограниченному наслаждению, в общественно употребляемые орудия труда, инструменты производства.

Эта трансформация, исторически неизбежная в скудной и враждебной окружающей среде (однако используемая власть предержащими также в интересах «дополнительного угнетения»), начинается уже с того момента, когда сексуальность, первоначально рассеянная во всей сфере человеческого организма, имеющая своих носителей во всех органах, во всех участках человеческого тела, локализуется в области гениталий. Это, по Маркузе, происходит потому, что общество, живущее в ситуации материальной нужды и лишений, заинтересовано в том, чтобы высвободить другие части организма для совершения общественно необходимого труда, сэкономив для него соответствующее количество нервной энергии (которая тратилась до этого на эро-

тические удовольствия). Так первоначально эротическое влечение («либидо») трансформируется в продуктивность, которая разворачивается в форме материального и духовного производства потребительских благ, однако лишает индивида возможности наслаждаться и самим процессом этого производства, и его результатами. Непрерывно возрастающее производство, приводящее в итоге к избытию предметов потребления, осуществляется ими, ценой лишения его возможности человека наслаждаться ими, ценой лишения его возможности быть счастливым. Счастье человека оказывается чем-то второстепенным по сравнению с самовозрастающим (и самоцельным) производством.

Так совершается, по Маркузе, всемирно-исторический поворот (зафиксированный еще Фрейдом):

«от:	к:
немедленного удовлетворения удовольствия	задержанному удовлетворению
радости (игры)	подавлению удовольствия
госприимчивости	труду (работе)
отсутствия репрессии	продуктивности
	гарантированной безопасности» <sup>11</sup> .

Но все это означает, что и само производство — производительные силы, техника и наука — становится репрессивным, подавляющим, т. е. служащим целям «дополнительного угнетения». увековечиванию господства власть предержащих. Материальная культура оказывается в такой же мере враждебной Эросу; принципу наслаждения, человеческому счастью, как и духовная культура. Труд, осуществляемый в системе этой репрессивной культуры, неизбежно оказывается лишенным каких бы то ни было связей со свободной реализацией человеческих влечений, с принципом удовлетворения. Точно так же, впрочем, как и любовь, ограниченная рамками сферы, имеющей своей целью продолжение рода и связанная влечением, локализованным в генитальной области, роковым образом превращается в отчужденную любовь, отягощенную целым рядом чуждых ей психических обертонов.

Дело в том, что именно указанные исторические особенности реализации сексуальных влечений обусловили, согласно Маркузе, целый ряд аномалий, извращений этих влечений. Корень всех этих извращений заключается в том, что, испытывая на себ.

<sup>11</sup> Marcuse H. Eros and civilization, p. 12.

репрессию, т. е. агрессивно осуществляемые ограничения, Эрос как бы «интернализует» направленную против него агрессию, принимает ее внутрь себя. Так возникают извращения, неестественные взаимоотношения Эроса и Танатоса в человеческой психике: к сексуальному влечению присоединяются смертоносные элементы, а влечение к смерти приобретает эротические черты, что проявляется в садизме и мазохизме. И в итоге принцип наслаждения обнаруживает тенденцию выродиться в противоположный — в принцип Нирваны, небытия. Этим объясняется, согласно Маркузе, связь, существующая между культурой и варварством, прогрессом и страданием, свободой и несчастьем в существующем до сего времени обществе.

Однако все отмеченные бедствия и извращения, которые несли с собою материальная и духовная культура прошлого, перестают быть необходимыми как раз по мере роста общественного производства (обеспеченного, между прочим, именно с помощью этой репрессивной культуры). Как раз этого обстоятельства не учел создатель психоанализа, в чем, по убеждению Маркузе, заключается главный порок фрейдова учения, которое увековечивало репрессивную культуру, а следовательно, принцип угнетения эксплуатации человека человеком. Автор «Эроса и цивилизации» считает роковой ошибкой Фрейда мысль о том, что свобода от подавления и вытеснения может быть только достоянием подсознания, доисторического и даже дочеловеческого прошлого, элементарных биологических и психических явлений. Тем самым, по Маркузе, идея свободы (а таковая неотделима для него от ничем не ограниченной реализации витальных влечений) становится чем-то нереальным, и Фрейд оказывается простым апологетом буржуазного общества со всеми его ужасами.

Что же произошло? Почему подавление животных влечений, загнанных в сферу «бессознательного» человека, перестает быть необходимостью? Почему убеждение в необходимости их подавления средствами, находящимися в распоряжении культуры, оборачивается апологетикой современного капиталистического общества? А потому, отвечает Маркузе, что как раз достижения репрессивной угнетательной культуры создали предпосылки для постепенного устранения угнетения вообще вплоть до ликвидации подавления животных влечений человека. Ибо, во-первых, создан такой уровень производства, при котором удовлетворение человеческих потребностей и в количественном, и в качественном отношении может быть осуществлено без тех жертв, к которым принуждает индивидов «принцип производительности». Во-вто-

рых, в связи с этим возникает возможность резкого сокращения рабочего времени (правда, при вероятном снижении излишне высокого уровня жизни<sup>12</sup>), а главное — возможность полного слияния труда и игры, производства и наслаждения и т. д., — ситуация, при которой не будет необходимости (за немногими исключениями) принуждать людей к трудовой деятельности, т. е. осуществлять по отношению к ним какое бы то ни было угнетение, а не только «дополнительное», «избыточное» и пр.

А вместе с тем обнаруживает свой преходящий, исторический характер «принцип реальности», как понимал его Фрейд, по крайней мере там, где он совпадал, по сути дела, с «принципом производительности», ставшим теперь излишним. То же самое происходит и с вытесняющими, подавляющими тенденциями культуры, да и со всей культурой в целом, оказывающейся воплощением этих тенденций даже в своих тончайших, наисублимированнейших областях<sup>13</sup>. И эти тенденции, и сама культура прошлого обнаруживают свою неразрывную связь с исторически преходящим «дополнительным угнетением», имеющим классовую природу, и должны разделить его судьбу. В общем, после того как Маркузе сперва включил два своих понятия в структуру фрейдовского построения, а потом устранил их (объявив исторически относительными), автору «Эроса и цивилизации» начинает казаться, что теория Фрейда уже сама по себе дает основания для того, чтобы отвергнуть фрейдово отождествление культуры и подавления, отвергнуть его отрицание исторической возможности существования культуры без ограничивающих и вытесняющих механизмов.

Однако здесь возникает новый вопрос: каким образом реализовать возникшую возможность, как осуществить переход от подавляющей культуры к культуре, основанной на полной эмансипации всех витальных влечений, всех природных инстинктов человека? Дело в том, что как бы в виде извращенной компенсации за многочисленные отказы от реализации влечений (инстинктов), за подавление своего собственного «я» (при помощи угнездившегося в нем «сверх-я» — агента нравственности и репрессивной культуры) у человека возникает готовность действовать угнетающим образом и по отношению к внешней природе, и по отношению к другим людям. Это обстоятельство определило судьбу всех революций против репрессивного общества и его культуры, которые имели место в прошлом. Революции, соглас-

<sup>12</sup> Marcuse H. Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der Industriegesellschaft Neuwied — Berlin, 1967, S. 22 ff, 256.

<sup>13</sup> Marcuse H. Treiblehre und Freiheit. — In: Psychoanalyse und Politik, S. 15 f.

но Маркузе, совершаются по той же самой схеме, которую изложил Фрейд в «Тотеме и табу», описав ситуацию отцеубийства, совершенного «детьми», и неожиданные исторические результаты этого первобунта. Даже после удачно совершенной революции у победителей возникает «сознание необходимости господства на более высокой ступени», и революция терпит поражение в момент наивысшего триумфа: «господство восстанавливается и развивается дальше».

Представив такую картину (являющуюся простой генерализацией фрейдовой схемы), Маркузе спрашивает: «Нет ли наряду с исторически общественным термидором, который обнаруживается во всех революциях прошлого, также психического термидора; возможно, революции не только извне подавляются, поворачиваются вспять и сводятся на нет; вероятно, уже в самих индивидах действует динамика, внутренне отрицающая возможное освобождение и удовлетворение...?»<sup>14</sup> На этот явно риторический в контексте маркузеанского рассуждения вопрос автор «Эроса и цивилизации» уже заранее дал утвердительный ответ. Борьба против свободы, по его убеждению, повторяется в душе каждого человека как самоподавление, а оно в свою очередь помогает власть имущим и их учреждениям. Словом, ситуация представляется довольно безвыходной. Даже если иметь в виду прошлое, когда было гораздо легче начать революцию, чем во второй половине XX в., во всяком случае в развитых капиталистических странах.

Дело в том (и здесь мы касаемся уже той проблематики, которая окажется в центре книги Маркузе о человеке одного измерения), что современный капитализм с целиком соответствующей ему духовной и материальной культурой настолько глубоко проник в структуру витальных влечений человека, что последний оказался слепленным и отштампованным целиком по образу и подобию этого общества, а потому лишился «второго» измерения, которое вывело бы его за пределы капитализма или хотя бы вызвало желание такого выхода<sup>15</sup>. Научно-технический прогресс, проникший не только во все поры общества, но и в сферу бессознательной психической жизни индивидов, блокировал их естественное влечение к свободе, к ничем не ограниченному осуществлению принципа наслаждения. Функционеры капиталистического общества не желают истинной свободы для себя и не потерпели бы ее у других. Модернизация же, которой подверглась сфера капиталистического производства, равно как и область

управления (манипулирования) людьми, кажется, устраняют или побеждают всякий протест во имя освобождения от изнурительного труда (от всевластия «принципа производительности») и засилия власти («дополнительного угнетения» или «сверхугнетения»).

## 2. Маркузеанская трактовка фантазии и социальной функции искусства

Особенность «Эроса и цивилизации» (по сравнению с более поздними маркузеанскими работами) заключается в том, что выхода из обрисованной здесь «тупиковой» ситуации автор не предлагает. Однако известную надежду, опять же брезжущую «по ту сторону» отчаяния, Маркузе все-таки оставляет читателю. Эта надежда возлагается в книге на те душевные силы, которые, согласно Фрейду, остаются не затронутыми «принципом реальности». За них-то и хватается Маркузе, как за якорь спасения. И чем меньше надежд остается у него «по эту» сторону «принципа реальности», тем больше надеется он на то, что скрывается «по ту» его сторону. А там, согласно Фрейду и следующему за ним по пятам Маркузе, находится способность воображения, фантазия, средоточие всех тех сил, которым удалось как-то уклониться от всевластия «принципа реальности».

Дело в том, рассуждает Маркузе, что после утверждения в сфере душевной жизни человека (и человечества) наряду с «принципом удовольствия» также и «принципа реальности», подавившего и вытеснившего первый принцип, «ментальная активность» индивида раскололась. Одна ее часть, превратившаяся в «репрессивный разум», стала обслуживать «принцип реальности», другая же, сохранившая прежнюю верность принципу удовольствия как более изначальному, откололась от разума, ставшего «репрессивным», уклонилась от служения «принципу реальности». Она отстояла свою былую свободу, правда, теперь уже только за счет признания продуктов ее деятельности чем-то иллюзорным, не имеющим никакого отношения к «реальности» и ее серьезным проблемам. Хотя на самом-то деле эта отколовшаяся способность — фантазия — неизменно противопоставляла убогой реальности эксплуатации и угнетения нечто, по Маркузе, гораздо более изначальное и фундаментальное: воспоминание об «утраченном времени» — о том времени, когда в мире господствовал «принцип удовольствия» и человек, ликуя, подчинялся его требованиям, т. е. призывам своих собственных влечений. Иначе говоря, фантазия снова и снова заставляла «реальность» глядеться в зеркало своих собственных утраченных, но не уничтоженных, а лишь отступивших во тьму «ночно-

<sup>14</sup> Marcuse H. Psychoanalyse und Politik, S. 47.

<sup>15</sup> Marcuse H. Der eindimensionale Mensch, S. 16—17.

го сознания» возможностей: в зеркало, свободы (от эксплуатации, угнетения, давления «реальности» вообще).

«...Воображение, — пишет Маркузе, — сохраняет «воспоминание» о субисторическом прошлом, когда жизнь индивидуальности была жизнью рода, — образ непосредственного единства универсального и партикулярного под управлением принципа удовольствия»<sup>16</sup>. Между тем как вся последующая история человека характеризуется расколом этого изначального единства: «точкой зрения эго». При этом крайне симптоматично: как только заходит разговор об «утраченном времени» былого всемогущества «принципа удовольствия», тотчас же у Маркузе возникает тема такого «единства универсального и партикулярного» начал, которое, по сути дела, тождественно растворению второго в первом — родовом, анонимном, коллективном начале<sup>17</sup>. Что же касается «точки зрения эго», возникающей в итоге становления индивидуальности и выделения ее из изначально нерасчлененной целостности, то она с самого начала рассматривается как нечто ущербное и «греховное», болезненное и болезнетворное — позиция, как видим, предельно близкая той, что получила выражение в «Диалектике просвещения», и через нее смыкающаяся с одной из наиболее фундаментальных метафизических предпосылок «философии жизни» вообще.

В конечном счете, по Маркузе, именно сам «принцип индивидуации» (*principium individuationis*), осуществляемый как раз на основе «принципа реальности», и «дает повод к репрессивной утилизации изначальных инстинктов»<sup>18</sup>, которые со своей стороны (и каждый из них — своим собственным способом) стремятся к ликвидации «принципа индивидуации». Ведь последний (как и осуществляющий его «принцип реальности») отклоняет эти инстинкты от их цели, совершая это «отклонение» в ходе того самого прогресса, который поддерживается благодаря энергии инстинктов — и никакой иной. В борьбе против «антагонистического принципа индивидуации» участвует и воображение, поддерживающее «требования целого» — «в союзе с родом и «архаическим» прошлым». Воображение выступает, таким образом, «как фундаментальный, независимый ментальный процесс», имеющий ценность в самом себе, вне зависимости от того, как будут оценены его продукты с точки зрения «принципа реальности» и «репрессивного разума»<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Marcuse H. Eros and civilization, p. 142.

<sup>17</sup> Ibid., p. 142—144.

<sup>18</sup> Речь идет о тех изначальных инстинктах, которые фигурировали у позднего Фрейда как «Эрос» и «Танатос».

<sup>19</sup> Marcuse H. Eros and civilization, p. 141, 143.

Маркузе дает понять, что мыслителем, восстановившим в правах воображение, взятое в этой его функции, был опять-таки Фрейд; себе же он оставляет здесь лишь лавры интерпретатора. Но то, каким образом он истолковывает в этой связи воображение, рассматривая продукты последнего в качестве «утопии», подлежащей реализации, явно отдаляет его от Фрейда. Ведь для основателя психоанализа продукты воображения (фантазии) имели значение именно в виде идеальных образований, т. е. как «утопия», не предполагающая «реализации», более того, предполагающая свою принципиальную нереализуемость: только в этой своей ипостаси они играли, по Фрейду, определенную роль в «душевной жизни» индивида и общества. Настаивая на необходимости бороться за «реализацию» как раз того содержания фантазий и утопий, которое представляется современному сознанию наиболее фантастичным и утопичным, Маркузе двигался от Фрейда в направлении «левого» сюрреализма, критиковавшего основателя психоанализа с экстремистских политических позиций. Впрочем, это движение, «разводившее» Маркузе не только с Фрейдом, но и с Фроммом, и даже Хоркхаймером и Адорно, завершилось, дав свои политические «выходы» (в левый экстремизм) уже в следующей фазе эволюции Маркузе.

Проблема фантазии непосредственно подводит автора «Эроса и цивилизации» к вопросу о социальной функции искусства, с одной стороны, и общественной утопии — с другой. В своих социологических (и культурфилософских) экскурсах в область искусства Маркузе не очень оригинален. Они представляют собой попытку объединить подход Адорно, отправлявшегося от экспрессионистских и конструктивистских устремлений художественного «авангарда», с подходом левых сюрреалистов, — попытку, которую трудно назвать удачной. Ведь для Адорно искусство (разумеется, авангардистское, ибо только его он считал «истинным») представляло собой воссоздание реальной ситуации «позднебуржуазного мира», положения индивидуальности, взятой «в момент своего падения»; между тем как левые сюрреалисты рассматривали его не столько в плане констатации истины существующего положения вещей, сколько в плане «моделирования» будущего как образа действительности, построенной на основе «принципа удовольствия».

«Художественное воображение, по Маркузе, придает форму «неосознанному воспоминанию» о свободе, которая не удалась, об обещании, которое было нарушено. В условиях господства принципа производительности искусство противопоставляет институционализированной репрессии (далее идет ссылка на

Адорно.— Ю. Д.) «образ человека как свободного субъекта; но в состоянии несвободы искусство может утверждать образ свободы лишь путем отрицания несвободы». Со времени пробуждения сознания свободы не может быть истинным произведением искусства: такое, которое не обнаруживает архетипическое содержание: отрицание несвободы»<sup>20</sup>. Но, поскольку речь идет при этом все-таки именно об искусстве, это отрицание должно, согласно Маркузе, найти свое выражение в художественной форме и через нее. Последняя же с неизбежностью «обессиливает отрицание несвободы в искусстве». Ведь при этом отрицаемая несвобода должна быть воспроизведена в художественном произведении и благодаря этому в искусство проникает элемент уподобления отрицаемой действительности.

Поскольку же, рассуждает Маркузе, этот элемент уподобления несвободе получает в произведении художественную форму, т. е. воспроизводимая реальность подчиняется эстетическим стандартам, на основе которых упомянутый элемент обрабатывается в соответствии с требованиями стиля, ритма, метра и пр. (словом, по законам красоты), постольку эта реальность — реальность несвободы начинает утрачивать свои ужасающие черты, свой «террористический» характер. «Несвобода», воспроизведенная в произведении искусства и «снятая» таким образом в художественной форме, может переживаться теперь публикой как эстетическое наслаждение; художественное отрицание несвободы превращается в свою собственную противоположность — ее утверждение, эстетическое примирение с нею.

«Катарсическая» функция искусства, описанная еще у Аристотеля, оказывается, следовательно, двоякой: отрицающей и примиряющей, обвиняющей и оправдывающей. Читая, видя или слыша в великих произведениях искусства, как восстают, одерживают победу, сдаются на милость победителя или погибают «их собственные архетипы», люди, по мнению Маркузе, получают от этого эстетическое наслаждение и, пережив его, могут спокойно забыть обо всем этом. Правда, «примирение», осуществлявшееся в пределах эстетической формы, хотя и «амбивалентным образом», все-таки было «возвращением подавленного образа свободы», напоминанием об истинно-человеческом бытии, подвергнутом репрессии: искусство все-таки оставалось оппозицией существующему порядку. И это существенным образом отличало подлинное искусство прошлого от искусства XX в., живущего в условиях, когда прежняя амбивалентная по-

зиция уже не кажется более жизнеспособной. Теперь, заключает Маркузе, вновь ссылаясь на Адорно (на его «Философию новой музыки»), «искусство продолжает жить лишь там, где оно уничтожает самое себя, где оно сохраняет свою субстанцию путем отрицания своей традиционной формы и тем самым отрицает примирение: где оно становится сюрреалистическим и атональным».

При этом Маркузе вновь спешит поставить точку над «i» там, где Адорно не спешил с окончательными выводами, оставляя перспективу «балансирования на грани», в данном случае — на грани искусства и его отрицания. «...Искусство,— заключает автор «Эроса и цивилизации»,— разделяет судьбу всякой истинной человеческой коммуникации: оно отмирает»<sup>21</sup>. Здесь, таким образом, вновь прорисовывается еле заметная грань, отделяющая Маркузе от Адорно (и Хоркхаймера),— та самая грань, которая в недалеком будущем сыграет довольно значительную роль в ситуации их политического размежевания. Так же как прежде (в период полемики по поводу «критической теории общества»); Маркузе спешил «покончить», с философией, дабы указать ту новую сферу, в которую «ушло» ее реальное историческое содержание и в которой оно должно рассматриваться уже не столько как теоретическое, сколько как критическое,— теперь он «кончает» с искусством. И опять-таки для того, чтобы получить право на вывод, согласно которому «архетипическое» содержание искусства покидает его, влекомое силами, толкающими его по пути осуществления в реальности межчеловеческих отношений.

Одним словом, в отличие от Адорно и Хоркхаймера автор «Эроса и цивилизации» явно не удерживался на позициях «балансирования на грани». Он был гораздо больше склонен рассуждать по принципу «или—или»: или философия — или практика, или искусство — или революция. Идея же существования философии либо искусства в форме «самоотрицания», «само-разоблачения» и т. д. явно не была ему близка, как ни старался он проникнуться ею. Это, кстати, и породило впоследствии Маркузе с самым молодым поколением франкфуртцев (из числа «новых левых» экстремистов). «Молодые» также не обладали ни способностью, ни желанием балансировать «на грани» между мыслью и делом, теорией и практикой, мечтой и реальностью. Их не очень-то привлекало «экстравагантное» (говоря словами Томаса Манна) состояние агонии, когда жизнь покидает одну из своих форм, но еще не воплотилась в другой.

<sup>20</sup> Marcuse H. Eros and civilization, p. 144.

<sup>21</sup> Ibid., p. 145.

Сказанное делает понятным, почему рассуждение Маркузе о социальной функции искусства то тут, то там подменялось размышлением о роли социальной утопии и, как правило, очень быстро вообще превращалась в теоретизирование по поводу утопии и возможностей ее осуществления, несмотря на всю «утопичность» и во всей этой «утопичности». Образы фантазии, «стилизуемые» в эстетическом измерении искусства, имеют для Маркузе ценность прежде всего как шифры будущего, разгадываемые с помощью социологизированного психоанализа. Речь идет о том будущем, которое коренится в «утраченном времени», за гранью цивилизации, возникшей на основе угнетательски-эксплуататорского «принципа реальности», в периоде всевластия изначального Эроса и соответствующего ему «принципа удовольствия». Иначе говоря, о том будущем, которое должна стать своеобразной реставрацией пред-прошедшего<sup>22</sup>.

Образ фантазии, вновь и вновь повторяет Маркузе, «содержит в себе утраченное единство универсального и партикулярного, а также интегральное удовлетворение инстинктуальной жизни в условиях примирения наслаждения и принципа реальности. Его истинная ценность возрастает, если учитывать, что образ этот является достоянием человечества, возвышающегося над «принципом индивидуации». Правда, признает Маркузе, сам Фрейд относил реальное содержание этого образа к «субисторическому» прошлому и не был склонен рассматривать его как осуществимую утопию будущего. Еще более решительно утверждал принципиально ретроспективный характер этого содержания К. Г. Юнг, расценивавший желание настаивать на его «практической реализуемости» как проявление регрессивных устремлений (личности или общества). Однако тем решительнее автор «Эроса и цивилизации» утверждает, что «образ фантазии относится к недостигнутому будущему человечества больше, чем к его (недостаточно) преодоленному прошлому...»<sup>23</sup>

«Истинная ценность воображения, — пишет Маркузе, — имеет отношение не только к прошлому, но также и к будущему: формы свободы и счастья, к которым оно взывает, требуют освобождения исторической реальности. В его отказе принять ограничения, наложенные на свободу и счастье в условиях господства принципа реальности, за окончательные; в его отказе забыть о том, что, *может быть*, заключается критическая функция фантазии». И дальше цитируется первый сюрреалистический

манифест, написанный Андро Бретоном: «О том, что, *может быть*, мне говорит одно только воображение»<sup>24</sup>.

Стремление опереться на высказывания левого сюрреалиста Бретона возникло у автора «Эроса и цивилизации» совсем не случайно. В направлении к сюрреалистической «философии» неудержимо влекла Маркузе логика его собственного идейного развития. Еще в статье «Философия и критическая теория» отчетливо фиксировались импульсы, сближавшие ее автора с сюрреализмом. Мы имеем в виду акцентирование будущего в противоположность настоящему, фантазии — в противоположность действительности, — акцентирование, которое доводилось до полного, абсолютного разрыва противопоставляемых моментов. Причем в рамках этого противопоставления «будущее» получило гораздо большую реальность, чем настоящее, и уже оказывалось, таким образом, в опасной близости к бретоновой «сюр-реальности»: которой еще нет, которая еще только должна прийти, вдребезги взорвав настоящее, но которая уже есть нечто неизмеримо большее, чем презренная эмпирическая реальность.

Правда, в те времена переходу Маркузе на позиции «философского» сюрреализма мешал рационализм автора статьи о «Философии и критической теории», утверждаемый против иррационализма так называемого «национально-социалистического мировоззрения». Напомним, что основным понятием, противопоставленным позитивистскому «рабству» у фактов (у «эмпирии» вообще), у Маркузе было тогда понятие разума, под которым понимался «диалектический разум» немецких идеалистов. Маркузеанский «разум» в те времена включал фантазию в качестве подчиненного (хотя и принципиально важного, в каком-то отношении даже решающего) момента, опирался на нее, коль скоро речь шла о еще не наступившей реальности. Однако еще не могла идти речь о его полном поглощении фантазией, как это случилось теперь. Поскольку же теперь «разум» предстал, в глазах Маркузе как послушный инструмент репрессивного «принципа реальности», единственно эффективной оппозицией которого оставалась одна лишь фантазия, постольку изменилось и соотношение его и этой последней. Отныне она сама уже включает «разум», вернее, то из него, что сохранило свою непокорность и неподвластность «принципу реальности», на правах подчиненного момента, полностью ею определяемого. Словом, место прежнего «разума» заняла отныне «фантазия». На этой основе и стал возможным «союз» Маркузе с левым

<sup>22</sup> Здесь, как видим, наступление будущего толкуется по схеме «вечного возвращения» — мифологема, вообще характерная для «философии жизни».

<sup>23</sup> Marcuse H. Eros and civilization. p. 146, 148.

<sup>24</sup> Ibid., p. 148—149.

сюрреализмом, позволяющий рассматривать автора «Эроса и цивилизации» как более или менее законного наследника Бретона (во всяком случае, сам Маркузе явно настаивал на законности своего «престола наследия»).

«Сюрреалисты,— пишет Маркузе,— постигли революционные импликации фрейдовского отрицания. Воображение, очевидно, намерено «потребовать обратно свои права». Но когда они (сюрреалисты.— Ю. Д.) спрашивают, «не может ли мечта также быть призвана к решению фундаментальных проблем жизни»<sup>25</sup>, они выходят за пределы психоанализа, требуя, чтобы мечта реализовала себя в действительности, не позволяя своему содержанию никаких компромиссов. Бескомпромиссно строгая приверженность истинной ценности воображения обеспечивает более полное постижение реальности»<sup>26</sup>. «Истина», развиваемая фантазией из ее «архетипических» предпосылок и в то же время устремленная в будущее как истинная утопия, или утопическая истина (для Маркузе такое словосочетание не звучит ни парадоксально, ни иронически), противопоставляется автором «Эроса и цивилизации» истине факта, равно как и воспроизводящей ее истине науки. Пользуясь формулой Уайтхеда, Маркузе называет отказ воображения принять истину науки «Великим Отказом», последний осуществляется во имя «витальной истины», истины жизни, не постижимой научным путем и постигаемой только эстетически. «Этот Великий Отказ,— пишет Маркузе,— препарируя и интерпретируя мысль Уайтхеда в своих понятиях,— есть протест против не-необходимой репрессии (которую, по Маркузе, осуществляет, в качестве служанки «репрессивного разума», также и наука.— Ю. Д.), борьба за изначальнейшую из свобод— свободу «жизни без страха»<sup>27</sup> (последние слова опять-таки заимствованы у Адорно из его «Опыта о Вагнере»<sup>28</sup>).

Как видим, «Великий Отказ»— это словосочетание, ставшее впоследствии лозунгом «новых левых», впервые возник в маркузеанских рассуждениях в контексте противопоставления «витальной истины» воображения истине науки, научного познания, всему тому, что последнее удостоверяет как «объективный факт». Это было, в свою очередь, достаточно последовательным выводом из всего того, что Маркузе писал в свое время (в период полемики по поводу отношения «критической теории общества» к «традиционной») о «конформистском ха-

рактере науки, приверженной якобы «данности» существующего. К такому выводу должны были прийти, будь они чуточку более последовательными, также и Хоркхаймер с Адорно. Однако они неизменно воздерживались от этого вывода, опять-таки «балансируя на грани» между Сициллой отрицания «традиционной теории» и Харибдой утверждения фантазии в качестве единственной носительницы истины, между критикой «позитивной» и «позитивистской» науки и заменой ее «полетом воображения», вольным парением фантазии.

То, что беспрепятственно выражало себя в языке искусства, подвергалось «репрессии», согласно Маркузе, как только оно пыталось выразить себя иначе, скажем, на языке политической теории или даже философии. Здесь содержание образов фантазии прямо объявлялось «утопией»— слово, с которым прочно срослось представление о нереальности и нереализуемости обозначаемого им содержания. Однако такое представление об «утопии», по мнению Маркузе, ныне «теряет свой смысл»<sup>29</sup>: историческое развитие, осуществлявшееся на основе «принципа производительности», достигло теперь такого уровня, что человечество в состоянии отказаться от этого принципа и вновь построить жизнь в соответствии с требованиями «архаического бессознательного», которые доселе понимались как «утопические».

«История человечества,— пишет Маркузе,— по-видимому, обнаруживает тенденцию к еще одному повороту в сфере инстинктов. И подобно тому, как это было при прошлых переворотах, приспособление архаической ментальной структуры к новому окружению вновь будет представлять собой «катастрофу»— осуществленное в форме взрыва изменение в самой окружающей среде. Но если первый поворот был, согласно гипотезе Фрейда, событием геологической истории (Маркузе имеет в виду возникновение инстинктуальной структуры.— Ю. Д.) и если второй произошел у начала цивилизации (имеется в виду утверждение «принципа реальности».— Ю. Д.), то третий поворот будет иметь место на высшем уровне, достигнутом цивилизацией»<sup>30</sup>. Развитие цивилизации, по мысли автора «Эроса и цивилизации», само подводит к необходимости ликвидировать тот базис, на котором осуществлялось ее развитие: «принцип производительности», связанную с ним «репрессивную» форму «принципа реальности» и, наконец, обслуживавший их угнетательно-эксплуататорский разум! А это значит, что требования

<sup>25</sup> Breton A. Les manifestes du surréalisme. Paris, 1946, p. 25, 26.

<sup>26</sup> Marcuse H. Eros and civilization, p. 149.

<sup>27</sup> Ibid., p. 149—150.

<sup>28</sup> Adorno Th. W. Versuch über Wagner. Berlin—Frankfurt a. M., 1952.

<sup>29</sup> Marcuse H. Eros and civilization, S. 150.

<sup>30</sup> Ibidem.

«принципа удовольствия» и соответствующей ему «архаической ментальности», т. е. фантазии — этого «витального разума», перестали быть утопическими: наступил «Конец утопии» (так будет названа одна из более поздних книг Маркузе).

Этим утверждением наступившего «Конца утопии» и замыкается схема философии истории Маркузе.

### Поворот к проблемам методологии.

#### Диалектика как «метакритика теории познания»

В то время когда Маркузе еще продолжал отрабатывать свое философско-историческое построение, другие франкфуртцы, раньше него вставшие на эту стезю, уже начали испытывать диаметрально противоположное влечение — от глобальных схем (не признающей себе самой) философии истории к методологическим проблемам, главным образом к проблемам методологии социальных наук. Этот поворот был вызван в рамках Франкфуртской школы целым рядом моментов как теоретического, так и внетеоретического порядка, в числе которых можно было бы назвать следующие.

1. Хоркхаймер и Адорно, склонные к большей рефлексивности в отношении своего собственного теоретизирования, чем их коллега Маркузе, довольно скоро должны были почувствовать противоречие, связанное с тем, что, вопреки написанному ими (главным образом Хоркхаймером) в 30-х годах против философии как специальной дисциплины и особенно против философии истории, их собственная концепция явно вливалась в русло этой последней и уж во всяком случае не могла рассматриваться как что-то, не имеющее никакого отношения к философии. О философии они могли бы сказать то же самое, что В. Маяковский сказал как-то о поэзии: «пресвободнейшая» она штука — «существует и ни в зуб ногой». И конечно же, тот факт, что «критическая теория», вроде бы «покончившая» с философией, сама предстала в виде философии, более того, в виде совсем уж «устарелой» философии истории, требовал определенных объяснений. Причем, как мы увидим в дальнейшем, объяснения эти предполагали, в частности, и углубление в общеметодологическую проблематику философии. «Критическая теория», все еще продолжавшая оставаться родом философствования, должна была отдать себе отчет относительно своего метода.

2. Франкфуртская школа, испытавшая в 40—50-х годах значительное влияние американской эмпирической социологии и, быть может, не столько внутренними, сколько внешними обстоя-

тельствами вынужденная углубиться в конкретные социологические исследования ряда актуальных проблем, с неизбежностью вставала перед вопросом: а чем же ее исследовательская методология и методика отличаются от той, что давно уже утвердилась в критикуемой ею буржуазной социологии? Иначе говоря, на почве конкретных социологических исследований Франкфуртская школа сталкивалась с тем же самым противоречием, с которым она столкнулась на почве философии истории: вопреки написанному франкфуртцами против социологии в 30-е годы, «критическая теория» сама рисковала оказаться определенным родом социологической теории, коль скоро она сталкивалась с соответствующей проблематикой и должна была заимствовать из традиционного арсенала эмпирической социологии средства для ее решения. Так что и здесь возникала задача, заключающаяся, во-первых, в обосновании права «критической теории» заниматься теми же самыми вопросами, что и критикуемая ею эмпирическая социология; во-вторых, в оправдании ее права пользоваться теми же самыми приемами, теми же самыми методикой и техникой, которыми пользовалась эмпирическая социология; в-третьих, в доказательстве того, что при всем при этом методология «критической теории» противоположна той, что лежит в основе эмпирической социологии, ее методики и техники.

3. В связи со сказанным выше становилось очевидным, что теперь уже «критическая теория» противостоит критикуемой ей философии и социологии не столько как «антифилософия» и «антисоциология», сколько в качестве новой разновидности как философии, так и социологии, особенность которой — в отличие от каждой из этих специальных дисциплин — заключалась в том, что она стремилась одновременно представлять в двух ипостасях: философской и социологической. Это обстоятельство, весьма облегчившее критическую деятельность франкфуртцев (критикуя философов, они выступали как социологи, критикуя социологов они представляли как философы), выдвигало, однако, перед ними ряд методологических трудностей. Они должны были излагать «критическую теорию» таким образом, чтобы в ней на одном уровне, в одном ряду выстраивались не только общефилософские, но и специфически социологические понятия. Отсюда еще один импульс, толкавший теоретиков Франкфуртской школы по пути разработки методологических проблем. Поскольку же в лоне той традиции, от которой отправлялись франкфуртцы, роль методологического арсенала неизменно играла диалектика, постольку и они должны были обратить свои взоры к ней, взятой уже не только в «нега-

тивно-критической», но и в позитивно-методологической ее функции. Иначе говоря, они должны были попытаться как-то «реставрировать» то общеметодологическое содержание диалектики, которое они (вольно или невольно) «элиминировали» на путях ее социологизации.

#### 1. От отрицания философии к ее полупризнанию

Факт своеобразной «реставрации» философии, происшедшей в работах франкфуртцев, выполненных в духе традиционной философии истории, был признан и «удостоверен» в статье Адорно «К чему еще философия» (1959) — впоследствии она была перепечатана в сборнике его статей<sup>31</sup>. Уже сам этот заголовок свидетельствовал о том, что тема адорновской работы имела скорее партикулярный, чем всеобщий характер. Работа была адресована тем, кто сомневался в необходимости философии, а сомневались в этой необходимости, как мы помним, прежде всего сами теоретики Франкфуртской школы. Так что сама постановка вопроса, заявленная в заголовке адорновской статьи, представляла собою неявную форму самокритики Адорно, а в еще большей степени — критики Маркузе, который дальше других франкфуртцев зашел в отрицании философии. И то, как осуществлялась на протяжении этой статьи адорновская «критика и самокритика», имело скорее биографический, чем общезначимый интерес.

В работе содержится завуалированное полупризнание, что и сам Адорно был в числе тех, кто был склонен считать философию полностью исчерпавшей себя и передавшей свое истинное содержание общественным силам, взявшим на себя реализацию этого содержания в действительности. Однако, дает понять Адорно, этим надеждам не суждено было сбыться: мир, который мог бы стать раем, обнаружил себя гораздо более близким тому, чтобы превратиться в ад<sup>32</sup>. Но поскольку в период экзистенциально-эсхатологических надежд франкфуртцы уже «покончили» с философией, заявив о том, что она уже выработала истинное содержание, подлежащее практической реализации, и больше ей, так сказать, уже «нечего делать», постольку возникал вопрос: как же быть теперь с философией, коль скоро история «задержалась» с реализацией ее истинного содержания? С одной стороны, философии, действительно, вроде бы уже

«нечего делать» (если, разумеется, следовать весьма своеобразной адорновской и маркузеанской логике). Но, с другой стороны, отказаться от нее — значит встать на точку зрения «буржуазной действительности», отрицаемой этой философией, однако не торопящейся покинуть историческую арену. Такова основная теоретическая антиномия, которая волновала теперь идеологов Франкфуртской школы, перешедших от оптимизма ранней «критической теории» к пессимизму «философии истории» 40-х — первой половины 50-х годов.

Выход из этой антиномической ситуации, предложенный автором статьи «К чему еще философия», был, по сути дела, оправданием задним числом той позиции, на которую уже встали франкфуртцы в период построения своих философско-исторических схем. Адорно признал факт существования философии после тех шумных похорон, которые устроили ей франкфуртцы; более того, он признал, что и сами франкфуртцы продолжали заниматься философствованием. Но, согласно Адорно, теперь истинным предметом философских размышлений стали раздумия на тему о том, почему же все-таки философии не удалось реализовать себя, почему мир «затянул» с реализацией истины, добытой философским разумом; одним словом, почему же не реализовались эсхатологические ожидания идеологов Франкфуртской школы. Познание этого, по Адорно, «вполне могло бы стать философией». И наоборот, «ликвидировать ее во имя практики, которая в данный исторический момент бесспорно увековечивает как раз то состояние, критика которого есть дело философии, значило бы впасть в анахронизм»<sup>33</sup>.

Однако, как мы убедились, познание того, почему мир не только затянул с реализацией рая, взыскуемого философским разумом, но и едва ли не повернул в противоположную сторону, имело своим результатом возвращение франкфуртцев в объятия критикуемой ими философии истории, т. е., если расценивать этот факт в понятиях «критической теории», капитуляцию Франкфуртской школы. А в этом-то Адорно и не хотел признаваться. Наоборот, он попытался представить дело так, будто возврат франкфуртцев к однажды уже «ликвидированной» философии представлял собой дальнейший прогресс «критической теории». Философия, в ее адорновском толковании, предстает как критика, с одной стороны — всей предшествующей философии (включая философию XX-в.) за «позитивизм», примирение с «данностью», т. е. за то, что она не ориентируется на радикальное изменение существующего; а с другой — самой бур-

<sup>31</sup> Adorno Th. W. Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt a. M., 1963.

<sup>32</sup> Ibid., S. 23.

<sup>33</sup> Ibid., S. 24.

жуазной действительности за то, что она не спешит уступить место действительности, сконструированной на основе принципов критического философского разума. Иначе говоря, нужна, в которую попала «критическая теория», поспешившая «ликвидировать» философию «за ненадобностью», теперь возводится в добродетель: позиция «критического теоретика», отвергающего философию во имя действительности и действительность во имя философии провозглашается в качестве единственно истинной. Более того, единственно философской в высшем смысле слова.

Любопытно, что разочарование «критических теоретиков», чьи эсхатологические ожидания не осуществились, отнюдь не побуждает их к сколько-нибудь серьезному пересмотру своих собственных предпосылок. В крайнем случае они склонны отказать от некоторых своих выводов, например от вывода насчет «конца» философии. Но не более того. Скорее даже наоборот: чем меньше действительность оправдывает эсхатологические прогнозы франкфуртцев, тем больше критикуют они (теперь уже и за это)... ее, а не свою «критическую теорию». Последняя предстает в их глазах как абсолютная истина, а тот факт, что действительность «медлит» с реализацией этой «истины», рассматривается как очередной аргумент, свидетельствующий о неистинности упомянутой действительности. Таким образом, новые и новые факты, демонстрирующие неспособность «критических теоретиков» перебросить мост между их теорией и действительностью, постичь исторический процесс в его собственной реальности, оказываются лишь новыми аргументами в пользу «неистинности» этого процесса, новыми поводами для его «отрицания», для «глобализации», «универсализации» этого отрицания. Так недостаток критической теории превращался в достоинство — в мотор, способствующий «углублению» (впрочем, достаточно сомнительному) ее негативистского пафоса.

В «Диалектике просвещения» и «Эросе и цивилизации» этот механизм привел к возникновению двух версий негативистски-пессимистической философии истории. Теперь же этот негативизм осознается еще более всеобщим образом — как метод философствования, мышления вообще. Философия, «реставрированная» в лоне Франкфуртской школы как философско-историческое объяснение факта «запаздывания» эсхатологического отрицания, теперь превращается в способ теоретической «глобализации» и «универсализации» этого последнего. Отныне негативистски-пессимистическая философия истории франкфуртцев предстает как род философской методологии всеобщего отрицания. Диалектика толкуется в связи с этим исключительно как

способ разложения, деструкции всего «данного», «наличного», осуществляемого под знаком знаменитого адорновского афоризма: «В наш век нет ничего невинного», т. е., выражаясь философским языком, — непосредственного. Как утверждает Адорно, «диалектика не означает ничего иного, кроме опосредования того, что представляется непосредственным...»<sup>34</sup>

Основным понятием, которым пользуется при этом Адорно, является понятие «овеществления» (*Versächlichung*). Под ним он, собственно говоря, понимает любое отношение (будь это социально-экономическое или культурное, практическое или теоретическое отношение), которое предстает как непосредственное, заключающее источник своих жизненных сил в самом себе, а не в чем-то другом, от него не зависящем. Подобная «непосредственность» представляет собою чистую видимость, утверждает Адорно, ибо в мире нет ничего непосредственного, все связано со всем и имеет свой источник не в себе, а в «другом», вернее же — во всеобщей взаимосвязи. Причем это утверждение с самого начала имеет у Адорно политико-экономическое содержание: под всеобщим опосредствованием понимается система товарно-капиталистических отношений, от которой, по его мнению, зависят все без исключения явления природы (речь идет о природе, «втянутой» в горнило общества и человеческого духа). Так что когда говорится об «овеществлении», то имеется в виду тенденция какого-либо из этих явлений предстать в виде имеющего самостоятельное значение, заключенное в его специфическом содержании, а не в системе товарно-капиталистических отношений. Тенденция эта, разумеется, отбрасывается с порога как ложная и идеологическая, представляющая собой результат того, что Маркс называл «товарным фетишизмом».

Правда, Маркс — что хорошо известно — различал в любом товаре меновую и потребительную стоимость, характеризуя как непосредственно детерминируемый всей системой товарных отношений только первый его аспект, тогда как второй рассматривался им либо как детерминируемый этой системой опосредованно (и, стало быть, как сохраняющий известную самостоятельность по отношению к этой системе), либо как обуславливаемый всей человеческой историей, которая отнюдь не тождественна истории товарно-денежных отношений; либо, наконец, как определяемый базисными потребностями человечества, связанными с антропологической структурой человеческого рода. Однако Адорно, который, как известно, представлял себе марк-

<sup>34</sup> Adorno Th. W. Eingriffe. Neun kritische Modelle. Frankfurt a. M., 1963, S. 21.

систскую политэкономии очень абстрактно (в чем, кстати, неоднократно признавался и сам), не принимал во внимание этого — принципиально важного, в частности именно в философском отношении, — различия двух аспектов товара. И все, что у Маркса говорилось о меновой стоимости, Адорно — безо всяких «опосредствований» — проецировал на потребительную стоимость товара, на «вещь» как «вещь», «предмет» как «предмет». Отсюда — своеобразный «социологический солипсизм» Адорно, который «замыкал» человечество в системе товарных отношений совершенно «абсолютным» образом и потому не был способен увидеть в «системе опосредований» ничего, кроме «опосредования» товарно-денежными отношениями, ничего, что бы не было опосредовано ими.

В результате и сама диалектика «непосредственного и опосредствованного» понималась у Адорно крайне односторонним (а потому ошибочным) образом: говоря о том, что все «опосредовано», что все «непосредственно» есть результат «опосредования», он настаивает только на одном моменте этого диалектического взаимоотношения, превращая другой в подчиненный (или вовсе забывая о нем). Между тем, если следовать Гегелю, на которого так часто ссылается Адорно, то окажется, что не только все «непосредственное — опосредовано», но и все «опосредованное — непосредственно», т. е. содержит в себе «момент» непосредственного, который никогда не может быть растворен во всеобщем опосредовании до полной «аннигиляции»: тогда ведь нечему было бы опосредствоваться. Иначе говоря, непосредственное («невинное», если говорить языком адорновской афористики) имеет не только негативный (иллюзорный, идеологический и т. д.), но и позитивный аспект, который отнюдь не следовало бы подвергать «революционно-разоблачительному» отрицанию. Оно не менее истинно, чем «опосредование».

Отвергая диалектическую равнозначимость (и равнозначальность) этих моментов, в такой же мере отрицающих, в какой и предполагающих друг друга, Адорно несколько неожиданным на первый взгляд (но вполне логичным, если иметь в виду диалектическую суть дела) образом приходит к той же самой ошибке, за которую Маркс критиковал в свое время Гегеля: он отождествляет опредмечивание и отчуждение. Поскольку всякое опредмечивание, т. е. воплощение человеческой силы и способности в созданном предмете (все равно — предмет ли это материальной или духовной культуры) неизбежно сопровождается тем, что он приобретает известные черты непосредственности — этого неизбежного следствия обособления результата деятельности от деятельного процесса, постольку

это опредмечивание воспринимается Адорно как «овеществление», а следовательно, «отчуждение».

В аспекте мировоззренческом такое адорновское отождествление есть результат гипертрофирования точки зрения деятельности, которая гипертрофируется настолько, что оборачивается против своих собственных результатов: все, что выпадает из процесса «самоценной» деятельности и предстает уже не как ее исчезающий «момент», а, скажем, как предмет созерцания, как нечто имеющее смысл и в самом себе, представляется «отчуждением» либо иллюзией, либо врагом деятельности, либо тем и другим одновременно. И уж, конечно, таким «отчуждением» представляется все то в предмете, созданном человеком, что несет в себе больше, чем было «запланировано», больше, чем было «положено» в качестве сознательно сформулированной цели.

## 2. «Метакритика теории познания» как отрицание гносеологии

Все эти моменты, характеризующие адорновское понимание диалектики, отчетливо проступают в книге Адорно «К метакритике теории познания. Этюды о Гуссерле и феноменологических антиномиях»<sup>35</sup>. «Метакритика теории познания» предстает здесь как род социологии знания, которая, в отличие от мангеймовской социологии знания, сводит последнее не к таким социологически фиксируемым реалиям, как класс, сословие, социальный слой и т. д., а к таким, как «товар», «овеществление», «господство», «отчуждение» и пр. Как уже отмечалось, со времени «Диалектики просвещения» соответствующие понятия фигурировали в работах Адорно (и некоторых других франкфуртцев) не столько как социологические или политэкономические, сколько как понятия философии истории. Теперь же они применялись в качестве методологических понятий, с помощью которых анализировались теоретические антиномии гуссерлевской феноменологии. Основным приемом анализа было доказательство того, что Гуссерль берет в качестве непосредственно данного и не нуждающегося в дальнейшем критическом анализе то, что на самом деле является опосредованным результатом предшествующей деятельности, вне которой оно не может быть понято. В связи с этим Гуссерль подвергается критике как апологет «данного» и «овеществленного» — позитивист и конформист.

<sup>35</sup> Adorno Th. W. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und phänomenologischen Antinomien. Stuttgart, 1956.

Адорно выступает против Гуссерля в качестве представителя традиции гегелевского мышления, «которое, активно созерцая, вновь находит себя во всем сущем; не терпя никакой границы, оно порывает с потребностью положить в основу всех своих определений нечто, зафиксированное как последнее, усматривая в нем упомянутую границу...». Гегелевское мышление опровергает в конечном счете даже свое последнее предположение относительно тождества субъекта и объекта, «приписываемое тотальному». Ибо, поясняет Адорно, эта «антитетически развернутая» тотальность не есть «структура бытия в себе», а представляет собой «антагонистическое общество»<sup>36</sup>, слепком с которого и является диалектика Гегеля. Принудительный характер, который имеет гегелевская диалектика, разделяя его с системой Гегеля, и который нельзя отделить от имманентной структуры диалектики, ее собственного «логицизма», есть, согласно Адорно, не что иное, как выражение реального общественного принуждения, которому подчиняется мышление: принуждение социальной связи, всеобщей связи вины.

Замкнутый круг необходимо связанных друг с другом диалектических категорий создает, по Адорно, «видимость естественного, в конечном счете метафизического круга бытия». Создается иллюзия, что диалектические категории выражают «бытие в себе», бытие «как таковое», описывают тождественное ему в мышлении и отсюда черпают логическую непреложность, принудительность своих взаимных переходов друг в друга. На самом же деле это не так; диалектика — это отражение *социальной* реальности, не больше и не меньше. А это, по убеждению Адорно, означает, что диалектические закономерности не имеют никакого «в себе сущего» содержания, которое не зависело бы от общества и человека, было бы объективным в метафизическом смысле этого слова. Диалектика, считает автор книги о «Метакритике теории познания», в конечном счете сама разоблачает иллюзию «в-себе-бытия» ее законов, содержания ее категорий, обнаруживая закономерности «антагонистического общества» в качестве ее последней тайны. «В противоположность этому Гуссерль еще давно — в названии своего сжатого общего изложения феноменологии — отяготил ее тем картезианством, которое означало абсолютизацию основы философии»<sup>37</sup>.

Адорно резко критикует Гуссерля, для которого «учение об опосредованности всякой, даже первоначальной непосредственности несоединимо со стремлением к редукции»<sup>38</sup> — способ,

каким основоположник феноменологии стремился постичь все то, что, по его мнению, непосредственно дано в сознании. Гуссерлева отрицательная оценка гегелевского скепсиса по отношению к возможности выбора абсолютно первого, несомненно достоверного первоначала — исходного пункта философствования — как равнозначного «впадению в беспочвенность», подвергается в книге Адорно критике за то, что она оборачивается «против всякой работы и напряжения понятия», ведет к «остановке» мысли «посредине мышления». «Метакритик» Гуссерля настаивает как раз на противоположном: на том, что «следует подвергнуть критике само понятие абсолютно первого» и показать, что все по видимости «изначальные» понятия прежде всего понятия теории познания, «отнюдь не беспредпосылочны». Ибо «данность, о которой идет речь в теории познания, постулирует механизм овеществления»<sup>39</sup>, т. е. механизм фетишизации результата деятельности; последний — иллюзорно, хотя и с необходимостью, — предстает (в «антагонистическом обществе», в системе товарных отношений и т. д.) как вещь, в которой скрыты механизмы процесса, вызвавшего ее к жизни. И, следовательно, в том, что философ принимает за «абсолютно первое», «изначально данное» и т. д., всегда можно найти корень навязанного ему обществом «овеществления», равно как и всей последующей «фетишизации», осуществляемой в ходе «выведения» из этого «абсолютно первого» всего остального содержания философии.

Так согласно Адорно, обстояло дело уже у древних европейских философов, одержимых поисками «первого принципа», «первого начала» и т. д. Речь шла о принципе, из которого должна была выводиться вся «система» и который уже в силу этого должен был содержать в себе «все». А это означает, что уже в самом «первом начале» происходило подчинение единому — многого, тождественному — нетождественного, духу — недуховного, того, что в действительности совсем ему неподвластно и «гетерогенно» по отношению к его самоуверенной «самотождественности». Что же касается самого этого «первого», то оно, по утверждению автора книги, «уже принадлежит числовому ряду»: «даже элейское понятие Единого, которое должно быть единственным, становится понятным только по отношению ко многому, которое оно отрицает»<sup>40</sup>. В числах же, говорится в книге о «метакритике теории познания», отражается противоположность все упорядочивающего и твердо устанавливающего

<sup>36</sup> Adorno Th. W. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 12.

<sup>37</sup> Ibid., S. 13.

<sup>38</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Ibid., S. 14.

<sup>40</sup> Ibid., S. 17.

духа по отношению к тому, что он находит противостоящим ему. Дух как Единое, т. е. как Первое числового ряда, противопоставляет себе все остальное как нечто неопределенное, противопоставляет, чтобы, определив его затем как «многое», сделать соразмерным себе — стоящим в одном и том же числовом ряду. «Правда, дух еще не называет это многое тождественным ему или могущим быть к нему сведенным. Но это многое уже становится подобным ему»<sup>41</sup>.

Таким образом, рассуждает Адорно, уже само понятие есть «субсумация» — подведение многообразия под единство, и, стало быть, неизменно содержит в себе числовое отношение: потому-то и было самым ранним явлением понятия в истории философской мысли его явление в качестве Первого, неизбежно имплицитного понятие числового ряда. Числа же, как видим, внутренне, имманентно присущие структуре понятие, понятийности как таковой, — суть образования, делающие соизмеримым субъекту нетождественное — «под именем многого»<sup>42</sup>; последнее оказывается, следовательно, «посредником между логическим сознанием как единством и хаосом, в который превращается мир, как только сознание противопоставляет себя ему». «Но если во многом самом по себе уже содержится единство как элемент, без которого не может быть речи о многом, то, напротив, единое требует идеи исчисления и множества...»<sup>43</sup> Иначе говоря, если поставить сказанное здесь в контекст написанного в «Диалектике просвещения», в каждом акте понятийного осмысления действительности уже содержится не только ее нивелировка и подавление — в форме подчинения ее гетерогенного многообразия гомогенному единству, — но и отдача ее под власть математически рассчитывающей науки, а через эту последнюю — технике.

Как видим, Адорно пытается соединить в своей трактовке диалектики, понятой как «негативная диалектика», две идеи: идею отрицания всякой «данности», «фактичности», с одной стороны, и идею спасения нетождественного от нивелирующей власти логического понятия, науки и техники — с другой. Первая из них изначально «витала» в атмосфере Франкфуртской школы, однако особенно резко акцентировалась Маркузе — автором «Разума и революции». Вторая обязана своей разработкой самому Адорно, хотя впервые она была выдвинута в работе, написанной им совместно с Хоркхаймером. Объединение этих двух идей происходит в форме следующего рассуждения: Что

такое «данность», «фактичность», против которой выступает негативная диалектика? Это — угнетательно-эксплуататорский мир, в котором гетерогенное подчинено гомогенному, нетождественное — тождественному и пр. Это все, что выступает в такой своей «гомогенности» и «самотождественности» как нечто «непосредственное», несущее смысл в самом себе. Иначе говоря, позитивистская апологетика «данного» и «фактического», феноменологическая нескритичность по отношению к «непосредственному» (а фактически «овеществленному») и, наконец, угнетательно-эксплуататорское подчинение уникального и нетождественного нивелирующим силам товарно-капиталистического общества — все это одно и то же, и, критикуя одно, мы неизбежно критикуем все остальное. Критика всего «данного» — это и есть утверждение уникального, спасение нетождественного; последнее же — это и есть борьба против всего (мнимо) непосредственного, овеществленного и отчужденного.

Прилагая этот своеобразный «негативно-диалектический комплекс» к феноменологии Гуссерля, Адорно очень легко находит у него либо пренебрежение уникальным и нетождественным (поскольку Гуссерль ведь пользуется понятиями, которые, так сказать, «по определению» есть нечто всеобщее и отождествляющее), либо принятие опосредованного, но «овеществленного» за непосредственное (поскольку Гуссерль действительно стремится постичь «феномены», непосредственные данные сознанию, и выяснить, как, в каком «модусе» «даны» они сознанию). И это уже автоматически подразумевает обвинение Гуссерля в позитивизме и конформизме, так что его «метакритик» имеет возможность даже не «вербализовать» этого своего вывода, предоставляя (впрочем, не всегда) возможность сделать это своим читателям.

Другим выражением для всех этих обвинений по адресу Гуссерля является понятие «сциентизма», в содержании которого, по Адорно, уже заключено и «овеществление», и «позитивизм», и подавление «уникального» («отождествление нетождественного»), и конформистское согласие с силами угнетения и эксплуатации. Адорно подчеркивает, что попытка Гуссерля с помощью философской медитации разрушить чары овеществления и в изначально данном созерцании «„схватить“... саму вещь остается — в отличие от Бергсоновской попытки — в согласии с наукой»<sup>44</sup>. И хотя сам Гуссерль подвергает науку философской критике, где философия выступает высшей судебной инстанцией по отношению к науке, наука все же оказывается у

<sup>41</sup> Adorno Th. W. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 18.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibidem.

<sup>44</sup> Adorno Th. W. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 57.

него идеалом философии (последняя ведь сама мыслится как «строгая наука»). Не без раздражения автор книги о метакритике теории познания констатирует, что Гуссерль придерживается традиционной концепции истины, которая предстает у него как нечто вневременное; что в своем стремлении к «резвости» он стремится превзойти научную трезвость; что язык его изложения чужд языку искусства, который, по Адорно, лучше всего приспособлен для постижения уникального, нетождественного и гетерогенного<sup>45</sup>. В силу этого философское «созерцание» Гуссерля остается недостаточно радикальным: оно не может пробить отождествляющей тенденции научного понятия и прорваться к «нетождественному», нерационализируемому и непостижимому научными средствами. Мышление Гуссерля остается, по утверждению его «метакритика», изначально предрасположенным ко всему тому в науке, что оно хотело бы подвергнуть философской критике, против чего оно не перестает возмущаться. А происходит это потому, что «Гуссерль принимает мышление в его овеществленной форме», т. е. берет его точно так же, как берет его наука.

В связи с этим возникает парадокс, который Адорно фиксирует как одну из важнейших «феноменологических антиномий»: гуссерлева программа философии как «строгой науки» осуществляется на путях «вынесения за скобки» всех наук о природе и духе «со всем их познавательным составом именно как наук»; причем речь идет в этом случае не только об исключении содержательных наук, требующих «естественной установки», но и самой «чистой логики как универсальной науки (*mathesis universalis*)»<sup>46</sup>. Одним словом, Гуссерль пытается создать «строгую науку» на путях устранения всего того, без чего само это понятие («строгой науки») не имело бы никакого смысла, и в то же время подчиняет свою феноменологию этому понятию, рассматривая ее как «науку» и к тому же самую «строгую». Заостряя фиксируемый здесь парадокс, можно сказать, что Гуссерль — если верить его «метакритику» — стремится построить свою феноменологию как «строгую науку» на путях полной элиминации всего того, что имело бы какое-то, пусть самое отдаленное, отношение к науке, и научности вообще. Возникает вопрос: почему же Гуссерль все-таки держится за понятие науки, почему наука выступает у него под знаком плюс? Потому, отвечает Адорно, что само мышление Гуссерль по-прежнему берет так, как берет его наука, — в «овеществленной» форме.

Мышление, чистое сознание, понятое как «бытийная сфера абсолютных первоначал», трактуется Гуссерлем, так говорит его «метакритик», «под знаком научного идеала, как чистая, очищенная от всех предрассудков и теоретических примесей тема исследования»<sup>47</sup>. Таким образом, рассуждает автор книги о Гуссерле, мышление как бы рассекается: «Мышление, «рассмотренное» мышлением же, различает в себе два элемента: объективный налично существующий и пассивно регистрирующий эту объективность». Поскольку же эта пассивная регистрация феноменов налично существующего мышления осуществляется в форме «феноменологической дескрипции», заимствованной у науки, постольку, хотя это описание и ничего не добавляет к мышлению (а, вернее, именно потому, что она ничего не добавляет), мышление изменяется в себе самом: «из мышления изгоняется мышление», его активный, творческий момент. Это и есть, по утверждению Адорно, «ситуация овеществления в строгом смысле»<sup>48</sup>; здесь истинный корень того, почему Гуссерль, выносящий за скобки все содержание наук о природе и даже, казалось бы, саму научность как таковую, продолжает держаться за «строгую науку». Прототип этого «овеществления» в феноменологии — гуссерлевское учение о «логическом абсолютизме», которое Гуссерль преобразовал далее в теорию идеальных отношений (или, точнее, «обстоятельств дела») и, наконец, резюмировал в виде идеи «созерцания сущности». Несомненный симптом «овеществления» Адорно видит в иррационализме, свойственном этой последней идее, который, по его мнению, «неотвязно сопутствует европейскому рационализму»<sup>49</sup>.

«Метакритик» теории познания возражает и против гуссерлевского стремления представить логику как «нормативную науку», решающую вопрос о том, является ли наука поистине наукой, а метод — поистине методом, в зависимости от того, соответствуют ли они цели, к которой стремятся. Логик, по Гуссерлю, хочет исследовать, «что конституирует идею науки», делает науки истинными и действительными; а выяснить это он может лишь одним способом: установив, отвечают ли эмпирически науки своей собственной идее, или, иначе — насколько они приближаются к этой последней и в чем грешат против нее»<sup>50</sup>. Что же касается Адорно, то он видит в этом стремлении еще одно свидетельство «овещест-

<sup>45</sup> Adorno Th. W. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 57.

<sup>46</sup> Ibid., S. 57, 58.

<sup>47</sup> Ibid., S. 58.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Ibid., S. 60.

вления» логики и мышления, происходящее в связи с их ориентацией на позитивистскую модель Науки. «Понятие Гуссерля о логике, — пишет его «метакритик», — предполагает в качестве ее контрольной инстанции состав науки, и самой этой логике указывается ее место в системе наук. Научность же измеряется целесообразностью средств — методов, отнесенных к «цели», находящейся вне рассмотрения, — в точности подобно тому, как это было в теории целерациональности Макса Вебера: критерием научности служит обязательность ее собственной фундаментальной связи, не имеющей никакого отношения к сути дела, которая ведь тоже обладает определенной природой. Таким образом, логика также молчаливо отделяется от мышления: она оказывается не его формой, но формой наличной науки»<sup>51</sup>.

Не без известных на то оснований Адорно замечает, что поскольку такое существование логики предполагается до ее исследования, нить между логикой и историей прерывается прежде, чем начинается доказательство, которое должно было бы выводиться именно из связывания этих моментов. Между тем задача заключалась в том, чтобы не предполагать эту налично существующую форму научности как идеальную «модель» логики, а подвергнуть ее исторической критике; только исторический анализ «формальный конституэнт науки» мог бы показать, чем должна быть логика «по истине». Однако это означало бы встать на путь того самого историзма в анализе логики (и мышления вообще), который Гуссерль отвергает с порога: как исследуемые им «мыслительные функции» образовались в процессе взаимодействия «между субъективными и объективными моментами» и что «кристаллизовалось» в мыслительных функциях в итоге этой дискуссии, — эти вопросы остаются за пределами аккуратной проведенной границы научного «региона» логики. Здесь автор книги о метакритике теории познания усматривает еще одну причину «овеществления» логики и мышления, видя ее в «разделении труда», которое вынуждает каждую из насильственно отдаленных друг от друга теоретических дисциплин придавать «имманентную» форму вопросам, которые на самом деле таковыми не являются; иначе говоря, требует «чисто логической» постановки вопроса там, где речь идет об исторических связях мышления. В этом смысле, согласно Адорно, «логический абсолютизм Гуссерля отражает фетишизацию наук»<sup>52</sup>, взятых в том их виде, как они сложились в результате исторического развития и углубления буржуазного разделения труда.

То, каким образом Гуссерль выделяет сферу феноменологии в качестве специальной теоретической дисциплины, его «метакритик» также выводит из фетишизирующей тенденции буржуазного разделения труда, побуждающей и самый предмет феноменологического анализа представлять в «овеществленной» форме. Поскольку, рассуждает автор книги о метакритике теории познания, Гуссерль выделяет «домен» феноменологии именно как научной дисциплины (научнейшей из наук — «строгой науки»), постольку предмет этой дисциплины — «научность» как таковая, взятая в ее самом абстрактном, чисто логическом выражении, предстает в «овеществленном», «фетишизированном» виде, точно так же, как выступает предмет исследования в любой научной области, поскольку она является областью разделения труда (между умственным и физическим трудом, а затем — в границах самого умственного труда). «Критически-идеалистическое редуцирование всякой предметности, и даже самой науки, к имманентности сознания, говорится в книге, не может касаться прерогатив науки. Анализ преднайденного в чистом сознании, предшествующий всем наукам, должен трактовать само это преднайденное как предмет науки. Этот парадокс есть ключ ко всей феноменологии. Определенное, свойственное науке, переносится на основание самой предметности и самой науки»<sup>53</sup>. Гуссерль не отважился по-фихтевски приравнять науку к абсолюту; но в то же время он ни в коей мере не хочет колебать представление о ее примате.

Именно из этого рассуждения Адорно выводит свое объяснение того, почему Гуссерль, по сути дела, обрывает на полпути свою погоню за трансцендентным, замечая истинный объект познания «предметностью», сконструированной по модели предмета «эмпирически существующих наук», от которой не удалось избавиться, «несмотря на все редукции»<sup>54</sup>. Здесь автор книги видит «резиньяцию», аналогичную кантовской: вопрос ставится не о том, «возможна ли наука» вообще, а о том, «как» она возможна: т. е. сама возможность науки не подвергается сомнению, «факт» ее возможности предполагается как «данный», не подлежащий никакой дальнейшей критике, а тем самым заранее постулируется понятие науки, то самое, что должно еще быть выведено, причем, по Адорно, выведено на основе отрицания «факта» ее действительного существования и даже самой ее «возможности». Иначе говоря, «ни одна интеллектуальная операция Гуссерля, сколь бы радикальный вид она ни принимала, не допускает мысли о тщетно-

<sup>51</sup> Adorno Th. W. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 60.

<sup>52</sup> Ibid, S. 61.

<sup>53</sup> Ibid, S. 62.

<sup>54</sup> Ibidem.

сти науки» (мысль, которая, согласно Адорно, волновала еще Агриппу Меттесхайма в ранний период буржуазного гуманизма). И «еще в «Картезианских размышлениях», согласно адорновскому свидетельству, идеал философии и идеал науки — «Универсальная наука» — один и тот же, и место философии в иерархии научного познания описывается целиком по схеме картезианского рационализма»<sup>55</sup>.

Автор книги о «метакритике теории познания» дает понять, что исходные принципы науки, научности вообще должны были бы подвергнуться критике на основе принципов более глубоких, чем научные (правда, он воздерживается от сколько-нибудь конкретного определения, что же это за принципы, если, разумеется, не считать таким определением отвлеченные разговоры о точке зрения «нетождественного»).

Между тем, когда у Гуссерля «в противоположность нерафинированному сомнению Декарта, опыт сомнения представляется распространением также и на саму науку, то это означает здесь не больше, чем то, что как неререфлектированные «предданные» науки, так и формальная логика сами должны отвечать перед судом более строго понятия науки — понятия плотно пригнанных друг к другу ступеней очевидности»<sup>56</sup>. Ибо «Гуссерль озабочен не тем, является ли наука истинной, а тем, является ли она удовлетворительной в научном отношении», т. е. отвечающей своему собственному критерию научности.

Критическое использование установленной научной методологии в целях узаконения науки, утверждения ее в своих правах не подвергается Гуссерлем никакому сомнению; оправданность этого подхода, явно ввергающего нас в логический круг, представляется основателю феноменологии столь же несомненной, «как и для кого-нибудь из его позитивистских противников»<sup>57</sup>. Этим и объясняется, по Адорно, то, «почему также и для позднего Гуссерля истинным остается «вещественно данное», «дескриптивно постигнутое».

В связи с этим в феноменологии угасает мотив «творчества и возникновения», столь характерный для идеалистической философии: он «окаменеет» в рассуждении об «обстоятельствах дела» («объективном обстоянии»), конституируемых научным — сциентистским — взглядом на логику и процесс мышления. Гуссерлева философия, по Адорно, никогда не считала себя способной к спонтанному участию в процессе мыслительного творчест-

ва («производства»), поскольку вообще не была способна на вмешательство в реальность. Феноменолог предстает повсюду как «исследователь», открывающий новые области и переносящий их на свою «карту», принимая буквально кантовскую метафору о «стране истины». При этом моделью для Гуссерля неизменно оставалась математика (и это — несмотря на высказанное в «Идеях» возражение против спутывания ее с философией); «математизм» господствовал над мышлением Гуссерля вплоть до последних этапов его эволюции. «Если, — пишет Адорно, — сам Гуссерль хотел с помощью феноменологической редукции «вынести за скобки» мир природных вещей, то его философствование никогда не определяло само себя иначе, чем по форме сублимированного схватывания вещного так, как это представляется в отношении сознания к усмотрению математических «обстоятельств дела»»<sup>58</sup>.

Здесь Адорно опять-таки фиксирует связь разделения труда и аналитической «чистоты», которой хотел добиться Гуссерль на путях где сознательного, а где бессознательного уподобления философии математике. «Математик, — утверждает Адорно, — занимается идеальными предметами, как палеонтолог окаменелостями, и слепо приемлет тематику, предложенную извне...»<sup>59</sup>; того же требует Гуссерль и от философии, освобождая ее от необходимости осуществить тот акт, который мог бы раскрыть ее «предметную область» как момент действительной целостности. Тем самым, по мнению автора книги, философия повторяет и освящает познание, которое оказывается истинным источником прав «достоверности». Но чем «герметичнее» такого рода «бессознательность» философа и математика, чем больше она изолирует последнего от воспоминаний об истинной реальности, в которую влетены (и из которой выросли) основоположения его дисциплины, тем более «чистыми» представляются мыслительные формы, из которых было изгнано всякое воспоминание о том, от чего они были абстрагированы, и таким образом они предстают как самостоятельная — и самозаконная — «действительность»<sup>60</sup>. Таким образом, «овеществленность», «опредмеченность» мыслительных форм, с которой имеет дело (и которую увековечивает) феноменология, является, по Адорно, «эквивалентом того обстоятельства, что они были вытолкнуты из сферы всего предметного, без которой о «форме» не было бы и речи»<sup>61</sup>. Действительная

<sup>55</sup> Adorno Th W Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S 62

<sup>56</sup> Ibidem

<sup>57</sup> Ibid, S. 63.

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Ibid., S. 64.

<sup>60</sup> Ibid., S. 65.

<sup>61</sup> Ibidem.

предметность, которая не осознается в логике, все-таки берет свои права, хотя и «превращенным» способом: она возвращается в качестве «ложного сознания» — сознания «предметности» частой логической формы, в которой «овеществляется» действительное мышление.

Правда, утверждая в связи со сказанным, будто в рамках феноменологии восстанавливается таким образом «наивный реализм логики», Адорно вынужден согласиться и с тем, что Гуссерль сам неоднократно высказывался против такого «наивного реализма». Но, по утверждению автора книги, Гуссерль впал при этом в противоположную крайность, причем опять-таки «фетишистского» толка. Отказываясь от претензий на «логическое в-себе-бытие» путем акцентирования «очевидности», Гуссерль, согласно его «метакритике», снова впадает в отвергнутый им психологизм; «познание условий возможности самой логики... подчиняется позитивистскому идеалу чистого приятия нередуцируемых далее фактов, «данностей», с достоверностью переживаемых в «чистом сознании»<sup>62</sup>. Таким образом, «момент спонтанности» опять-таки оказывается элиминированным из сферы познания этих условий, «отчуждается» от него. Там, где, с точки зрения Адорно, следовало бы обнаружить спонтанно-творческие процессы мыслительной деятельности, Гуссерль прерывает исследовательский процесс, заменяя деятельность созерцанием данного «с очевидностью».

Если верить адорновской «метакритике», гуссерлева идея «очевидности» — это не что иное, как перенесение «позитивистского идеала чувственной достоверности» в сферу духа. «Требование непосредственной данности перенесено на духовную область: логическое положение вещей, существующее в себе, абсолютно и тем не менее подлежащее разумному обоснованию, апеллирует к конструкции категориального созерцания. Более поздняя доктрина этого категориального созерцания есть не что иное, как формула заклинания очевидности. Однако без такого вспомогательного понятия, в котором в-себе-бытие духовного и его субъективное оправдание совпадают, Гуссерль не обходится»<sup>63</sup>. В свою очередь, апелляция к очевидности позволяет Гуссерлю отвлечься от необходимости выводить логические положения из предшествующих им мыслительных актов, обойтись без «испытания» этих логических положений путем отнесения их к «налично существующему».

Однако, утверждает автор книги о метакритике теории познания, тем самым эти логические положения противопоставляются мыслительным актам, реальному мышлению вообще, выступая как нечто «обязательное», но и делающееся более прозрачным от ощущения непреложности, с какой выступает их очевидность в логическом сознании; последняя становится, таким образом, простым иносказанием — метафорой принудительности, насильственности «овеществленного» и «отчужденного» мыслительного процесса.

«...Наивный реализм логики, — снова и снова варьирует Адорно свой первоначальный тезис, — парадоксальным образом ограничивает себя утверждением тождества этих положений-в-себе в противоположность существующему. Мысль должна наложить арест на саму себя, для того чтобы духу, отчужденному от самого себя в качестве логического автоматизма, в котором мысль уже не узнает себя, сохранить привилегированное положение покоящейся в себе абсолютиности. Но если наука выстраивается как систематическое, непрерывное имманентное единство «положений, существующих в себе», как это повсюду оказывается у Гуссерля, то она впадает в фетишизм»<sup>64</sup>. Эту свою мысль Адорно подкрепляет ссылкой на книгу Георга Лукача «История и классовое сознание», где впервые была выдвинута идея, согласно которой у Гуссерля, «в конечном счете, вся сфера логики превращается в «фактичность» более высокого порядка». (Кстати сказать, ссылка эта очень убедительно свидетельствует о том, что франкфурты хорошо знали ту работу, в которой идея связи между апелляцией к «фактичности» и «буржуазностью» нашла свою первую, но достаточно яркую манифестацию.)

Одну из причин гуссерлевского понимания мышления, при котором абсолютизируется его исторически преходящий, очень часто просто иллюзорный «фетишистский аспект», Адорно связывает с тем, что создатель феноменологии «монадологически изолирует сознание различных индивидов, взятых в различные отрезки времени, так что коллективное единство, осуществляющее себя в актах сознания, общественный момент синтеза мышления вообще выпадает из поля зрения»<sup>65</sup>. Поскольку же Гуссерль упускает это «коллективное единство», постольку результаты синтезирующихся в нем актов сознания — логические законы — как бы повисают в воздухе: с одной стороны, для основоположника феноменологии очевидно, что они не создаются актом сознания отдельного индивида (гносеологической «монады»,

<sup>62</sup> Adorno Th W Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 66.

<sup>63</sup> Ibidem.

<sup>64</sup> Ibid, S. 67.

<sup>65</sup> Ibid, S. 68.

от которой он отправляется, согласно Адорно), а с другой — он лишил себя возможности выяснить их реальный генезис в «коллективном» синтезе индивидуальных актов сознания; потому-то он и вынужден «признать эти законы в качестве непосредственного в-себе-бытия». «Если бы, — резюмирует Адорно это свое рассуждение, — Гуссерль постиг бы субъект логической действительности в качестве общественного и движущегося, вместо того чтобы брать его в качестве изолированно-индивидуального, то ему не пришлось бы прорывать никакого рва между мышлением и его собственными законами»<sup>66</sup>.

Противопоставляя точке зрения автора «Логических исследований» свою точку зрения на природу мышления — ее можно было бы назвать точкой зрения социологии мышления, — Адорно пишет: «Если бы в действительности мышление было бы только мышлением монад, то было бы удивительным, что оно осуществляется по соответствующим законам, и из сферы теории не было бы никакого выхода, кроме как путем совершения некоторого чуда — с помощью платоновского логического реализма. Но мышление уже через язык и знак предпосылается отдельному индивиду, и мнение последнего, что он мыслит «для себя», в его крайней оппозиции ко всеобщему содержит также и момент видности: то, что принадлежит индивидуально мыслящему субъекту от его собственных мыслей, есть нечто исчезающе малое как по содержанию, так и по форме»<sup>67</sup>.

Что же касается Гуссерля, то, согласно Адорно, как раз потому, что в своем «индивидуалистическом ослеплении» он признает сознание лишь как «сознание монад», но в то же время признает, что «значение логических законов не исчерпывается абстракцией монады», а выходит за ее пределы, он должен «гипостазировать это значение», т. е. представлять его в виде чего-то висящего в пустоте над всеми отдельными «монадами». «Освобождение чистого мыслительного закона от процесса мышления, — пишет «метакритик» теории познания, — приводит к возвращению к той именно точке зрения, в критике которой философия со времен Аристотеля черпает свое содержание; благодаря упрямо проведенному принципу такого освобождения наука сама с необходимостью впадает как раз в ту мифологию, которую хотела преодолеть»<sup>68</sup>; речь идет о том, что Адорно еще во времена «Диалектики просвещения» называл мифологией «фактического», вытекающей из обожествления «данного», существующего «факта» и т. д.

Парадокс, однако, заключается, согласно Адорно, в том, что в феноменологии Гуссерля происходит возникновение второй «фактичности», взятой уже не на эмпирическом уровне, а на уровне «фактов» («очевидных данностей») сознания, т. е. «возникновение овеществления логики в абстракции от всякой фактичности». «Фактический прогресс познания в науках, — пишет Адорно, трактуя концепцию Гуссерля, — не имеет якобы никакого дела с тем, чем это познание является в себе. Но если объяснение логики предполагается в точном соответствии с этим постулатом, то теория совершает петицию принципа (*petitio principii*). Объективность и идеальность логики — ее предметное в-себе-бытие, — которые должны быть доказаны философской практикой, уже предположили метод, который предписывает логике рациональность и ясность, независимые от степени ее развитости, и сам должен довольствоваться тем, чтобы дискриптивно изложить все это»<sup>69</sup>.

И вообще, если верить Адорно, в гуссерлевском рассуждении все время дело обстоит так, что аргументация уже содержит в качестве имплицитного предположения то, на что она осылается как на эксплицированный результат. Тень вынесенного за скобки Гуссерлем, а основная операция его философии и есть такое вынесение за скобки, «с неизбежностью падает на охраняемую им зону чистоты». Все сказанное, однако, касалось пока что лишь предпосылки (где сознательно, а где бессознательно применяемой Гуссерлем) «аргументации в пользу логического абсолютизма». Адорно же хочет показать, что это сохраняет свою силу и для «самого ядра» гуссерлевской аргументации.

По мнению Адорно, гуссерлева критика психологизма, который «на деле есть лишь коррелят овеществленной логики»<sup>70</sup>, сама «также есть жертва, принесенная овеществлению»<sup>71</sup>. И вот почему. Гуссерль считает абсурдным, когда логические законы приписывают за каузально-психологические причины процесса человеческого мышления, усматривая в этом психологизм, отождествление на одном уровне двух различных измерений — логического и психологического. Свою критику такого отождествления Гуссерль аргументирует с помощью известного примера — ссылки на машину, в которой математическая правильность результата, с одной стороны, и каузально-механические условия ее функционирования именно в качестве машины — с другой, не имеют, по утверждению автора «Логических исследований», ничего общего. Этот пример и берет Адорно в качестве отправного пункта

<sup>66</sup> Adorno Th W Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S 69.

<sup>67</sup> Ibidem

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> Ibid, S 70

<sup>70</sup> Ibidem

<sup>71</sup> Ibid, S. 71.

доказательства того, что гуссерлевский антипсихологизм — это очередная «жертва овеществлению», ибо Гуссерль, по мнению его «метакритика», продемонстрировал здесь образец фетишистского понимания машины. «В машине, — развивает Адорно свою контр-аргументацию, — исчезла работа ее конструктора. Субъект, перенесший каузально-механический метод на логические обстоятельства дела, устранился из машины, подобно тому как устранился из своего творения бог деистов. Дуализм реальности и математики, не подвергшийся опосредованию, возникает исторически благодаря забвению субъекта, его оттеснению на задний план. Это имеет силу не только по отношению к машине, но и по отношению к человеку, поскольку его мышление распадается на логические и психологические моменты. Субъект онтологизирует свой собственный раскол на специализированный духовный труд, с одной стороны, и мнимо изолированное существование — с другой»<sup>72</sup>.

Гуссерлев логический абсолютизм выводится, таким образом, из разделения и специализации труда, сопровождающихся автономизацией (Адорно, как мы помним, говорил о «монадизации») индивидов, которым их собственная сфера специализированной деятельности, подчиненная своим специфическим закономерностям, представляется чем-то «данным» и едва ли не «абсолютным». Логические моменты, отчужденные от реальной мыслительной деятельности индивида, представляют собой нечто всеохватывающее, выходящее за пределы «монадического» сознания. В качестве мыслителя, пользующегося логическим опытом широких человеческих конгломератов, человек всегда больше, чем он сам как «эмпирическое сознание». Он является носителем коллективной мощи, исполнителем общественного акта, значение которого он измеряет, однако, в соответствии с той реальностью, которая предугадывает его субъективности обособленное бытие-для-себя.

«Как психологическая личность, — говорится в адорновой «метакритике», — индивид мнит себя в качестве неотчужденного. Но за эту отброшенность к чистому тождеству с самим собою он должен платить ценой того, что всякое содержание его сознания выступает как нечто несвязанное и при этом не избегает судьбы, от которой хотела бы спастись психологическая личность. Лишенная связи со всеобщим, личность деградирует до уровня факта, подчиняется внешней детерминации и, как субъективность, закосневшая в виде черствой единичности, становится лишенной

субъективности вещь, уподобляющейся тому закону, который господствует над нею»<sup>73</sup>.

Мышление, оторванное от такого субъекта, «закосневшего в виде черствой единичности», нельзя по произволу соединить вновь с его индивидуально-психологической активностью; разорванные элементы этого мышления, осуществляемого как бы за «спиной» индивидов, предстают в их замкнутом «монадическом» сознании в виде хаотического набора «данностей», фиксируемых с большей или меньшей «очевидностью». Историографом такого вот, отчужденного от человека, а значит, самоотчужденного мышления и выступает, согласно Адорно, автор «Логических исследований» и «Картезианских размышлений»; «он проецирует это самоотчуждение на истину»<sup>74</sup>, полагая, что таким и является мышление само по себе, по истине.

«Гуссерль, — утверждает в книге о метакритике теории познания, — познает овеществление логики, чтобы, как это вообще свойственно для всего гуссерлевского метода, принять его. И чтобы намеренно забыть уже забытое логикой. Здесь можно привести аналогию с вульгарно-экономическим мышлением, которое приписывает стоимость товарам самим по себе вместо того, чтобы определить ее как общественное отношение. Математический метод является «искусственным» лишь постольку, поскольку мышление не узнает в нем самого себя, однако именно такая «искусственность» околдовывает логику, превращая ее во вторую природу и придает ей ауру идеального бытия. В угоду последнему Гуссерль и держится за математику как дофилософскую модель внутри своей философии»<sup>75</sup>.

Общий вывод, к которому приходит адорновская «метакритика» в связи с анализом того, как рассматривается мышление в феноменологии, гласит: «Логический абсолютизм снимает сам себя: поскольку Гуссерль освобождает понятия от их «понятности», они по необходимости сразу становятся «операциональными формами», а их значение для сути дела оказывается случайным. Превращение формального в нечто самостоятельное и вечное, что избавляет его от очной ставки со своим собственным смыслом, одновременно разрывает связь этой статуированности, представшей как абсолютно истинная, с идеей истины»<sup>76</sup>.

Точно таким же способом (ведущим соответственно к аналогичным выводам) анализирует Адорно и второй аспект пробле-

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> Ibid., S. 73.

<sup>75</sup> Ibid., S. 75.

<sup>76</sup> Ibid., S. 76.

<sup>72</sup> Adorno Th. W. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 72.

матики гуссерлианства, вычленившийся уже в первом томе «Логических исследований», а именно аспект, связанный с вопросом о предметной значимости логических форм, о «предметности» вообще. Основополагающий тезис первого тома «Логических исследований», как он выступает в трактовке Адорно, заключается в том, что логические законы имеют силу для всех возможных суждений вообще; поскольку же они применимы ко всякому мышлению о всяком предмете, постольку им и присуща истина «в себе»; так что значимость этих законов не имеет отношения ни к какому предмету и именно потому, что они значимы по отношению ко всем предметам; как сущие в себе эти законы должны также быть независимыми от тех актов, в которых осуществляется логическое или в которых логика становится объектом рефлексии. «Однако, — заключает Адорно — это свое изложение гуссерлевского тезиса, — речь о «всяком» предмете является многозначной»; ибо то обстоятельство, что формальная логика имеет отношение ко «всякому» предмету, свидетельствует как раз о том, что «в высшей всеобщности категории «предмета вообще» исчезают всякие специфические различия»<sup>77</sup>, хотя при этом не исчезает отношение законов формальной логики к этому «предмету вообще».

Появление этого «предмета вообще» в гуссерлевой конструкции, равно как и его толкование, осуществляемое на идеалистический манер, также есть, по Адорно, следствие овеществления, под знаком которого развивается концепция основоположника феноменологии. «Скрывая субъективный момент, мышление, — пишет «метакритик теории познания», — Гуссерль фокусническим образом демонстрирует также исчезновение объективного, неразстворимого в мышлении, материала мышления. На его место вступает непрозрачное, а потому просто раздутое до размеров объективности мышление: логический абсолютизм есть... с самого начала абсолютный идеализм. Интерпретировать законы формальной логики без предметных элементов Гуссерлю позволяет только эквивокация термина «предмет вообще». Так механизм забвения (субъективного момента, мышления в логике. — Ю. Д.) становится механизмом овеществления»<sup>78</sup>. Это происходит, по мнению Адорно, в силу того, что, с одной стороны, гуссерлевская теория логики «сама пренебрегает своим собственным «предметом вообще», отношением к предметности, имплицитным смыслом логических законов, а с другой стороны, эта логика «в этом своем заблуждении... сама делается своим собственным предме-

<sup>77</sup> Adorno Th. W. Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, S. 76.

<sup>78</sup> Ibid., S. 77.

том». Оба момента, согласно «метакритике» Гуссерля, суть лишь «два аспекта одного и того же»<sup>79</sup>.

Итак, «логический абсолютизм» Гуссерля сводится автором книги о «метакритике теории познания» к двум основным моментам: во-первых, это — рефлексия по поводу «овеществлений» субъективности в самом субъекте, который, в конце концов, «становится вещью для самого себя». А во-вторых, это — «попытка разрушить чары универсального субъективирования, посредством утверждения далее передупрещаемого положить конец субъекту, заподозрившему себя скорее во всевластии произвола, чем в бессилии»<sup>80</sup>. В этом, втором случае «радикализированный субъективизм превращается в фантазию преодоления самого себя»<sup>81</sup> — такова, по Адорно, схема Гуссерля уже в «пролегоменах» (т. е. в первой части «Логических исследований»). На деле же то, что Гуссерль мыслит как высшую объективность, как возвышающуюся надо всем эмпирическим логику, «в этой своей возвышенности обречено оставаться голой субъективностью». Ибо «истинное мышление, — говорится в адорновской книге, — не замыкается ни в субъекте, будь он даже трансцендентальным, ни в чистой идеальной закономерности, а предполагает отношение субъекта к обстоятельствам дела, и это отношение, а тем самым объективность истины, включает мыслящих субъектов, которые осуществляют синтез, побуждаемые к этому самой сутью дела, так что синтез и это побуждение не могут быть изолированы друг от друга. Именно объективность истины требует субъекта, оторванная от него, она становится голой субъективностью»<sup>82</sup>.

Задачей нашего изложения адорновской «метакритики теории познания» отнюдь не является защита Гуссерля от критики Адорно или, наоборот, присоединение к последней, тем более, что рассмотренная «метакритика», как правило, движется в совершенно ином измерении, чем гуссерлевская феноменология. Мы позволили себе задержать внимание читателя на подробном изложении первого раздела книги Адорно, посвященного «критике логического абсолютизма», для того чтобы показать, что представляет собой адорновская «метакритика теории познания», в которую превратилась на данном этапе эволюции Франкфуртской школы пессимистическая философия истории Хоркхаймера — Адорно; и в каком отношении находится эта «метакритика» к теории позна-

<sup>79</sup> Ibid., S. 78.

<sup>80</sup> Ibid., S. 79.

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> Ibid., S. 81, 82.

ния вообще и, в частности, к той ее версии, каковая олицетворялась феноменологией Гуссерля. Первое, что стало очевидным в ходе такого рассмотрения, заключается в следующем: адорновская «метакритика», продолжающая традицию хоркхаймеровски-маркузеанской социологизации диалектики, наметившуюся еще в 30-х годах, предстала перед нами как род социологии знания и мышления, все более и более утрачивающей представление о специфике того и другого. Ибо в книге Адорно мы имеем дело с дальнейшей редукцией понятий диалектической логики и теории познания, сведением их полностью и без остатка к тому, что самому автору книги казалось социально-экономическим реальностью, но что на деле было определенным истолкованием этой реальности в духе пессимистической философии истории франкфуртцев, склонных во всем видеть одно сплошное «отчуждение» и «овеществление».

По этой причине адорновская «метакритика» и оказалась в существенно ином измерении, чем гуссерлевская феноменология, для которой в противоположность «экстернализму» Адорно характерным был именно «имманентизм»; «метакритика» систематически стреляла мимо цели совсем не потому, что в феноменологии Гуссерля не было принципиальных недостатков, а потому, что она не хотела иметь ничего общего с теорией познания вообще, и действительно уже не имела с нею ничего общего. В итоге вся «метакритика» гуссерлевской феноменологии оказалась не чем иным, как переводом тех проблем, которые ставил перед собой Гуссерль, на принципиально иной язык, причем на такой язык, в рамках которого этих проблем вовсе не существовало, а существовали другие проблемы, которых создатель феноменологии и не собирался решать. Ибо для того чтобы задаться теми вопросами, которые (уже после его смерти) задавал ему от имени Франкфуртской школы Адорно, автор «Логических исследований» должен был бы перейти на позиции столь же релятивистской, сколь и пессимистической философии истории этой школы, в рамках которой уже не было места для теории познания — последнее было занято ее «метакритикой», просто-напросто отменявшей логико-гносеологическую проблематику как «псевдо-проблематику», результат идеологии «овеществления» и «отчуждения».

### 3. Социологизированная диалектика как «логика социальных наук»

Отмеченные тенденции адорновской диалектики еще более резко прочерчиваются в работах Адорно, посвященных методологии социальных наук. Они характеризуют, в частности, одну из пер-

вых собственно социологических работ Адорно, вышедших после его возвращения из «американской» эмиграции, — статью «О современном состоянии эмпирического социального исследования» (1952)<sup>83</sup>, которая вместе со статьей «Социология и эмпирическое исследование» (1957)<sup>84</sup> очерчивала позицию франкфуртцев по рассматриваемому вопросу, оставшуюся неизменной и впоследствии.

«Эмпирические методы, притягательная сила которых проистекает из их претензии на объективность, — говорится в первой из названных статей, — парадоксальным образом предпочитают субъективное, что объясняется их происхождением из исследований рынка... Только в этой сфере до сих пор оправдывало себя их (эмпирических методов. — Ю. Д.) специфическое содержание: в качестве инвентаря так называемого объективного фактического положения дел их было трудно отличить от донесенной информации исключительно для административных целей»<sup>85</sup>.

Аналогичным образом Адорно отвергает и представление о «неидеологичности» эмпирических исследований, апеллируя к которой сциентистски-позитивистски настроенные социологи критикуют обычно «философствующую социологию». Стремление социолога-эмпирика зафиксировать «факты действительности» как они есть Адорно критикует за то, что оно имеет якобы своим результатом «удвоение действительности», «удвоение фактичности», а это, по его мнению, представляет собой форму апологетики фактического положения дел, его «идеологизацию». Речь идет, если верить Адорно, об идеологии, которая, независимо от того, хочет она этого или нет, просто утверждает наличную форму существования социального мира, удостоверяя ее как совокупность «научно проверенных» фактов, как «научно зафиксированную» действительность. Во всем этом Адорно усматривает «реставративную» тенденцию эмпирической социологии (упрек, который леворадикальные социологи будут все чаще бросать социологам-эмпирикам в конце 50-х и особенно в 60-х годах): «Социология, — пишет он, — которая... при всем плюрализме (эмпирических) методов принимает решение говорить о том, что есть... с усердием, достойным лучшего применения, поддерживает то, что существует. Она становится идеологией в строгом смысле — необходимой видимостью»<sup>86</sup>.

Касаясь методологических предпосылок этой эмпирико-социологической «идеологии», Адорно полемизирует против «фетиша

<sup>83</sup> Empirische Sozialforschung Frankfurt a M, 1952

<sup>84</sup> Wesen und Wirklichkeit, Festschrift für Hellmuth Plessner Göttingen, 1957.

<sup>85</sup> Empirische Sozialforschung, S 27.

<sup>86</sup> Wesen und Wirklichkeit, S 252.

просто фиксируемого, ибо последнее, по его утверждению, «исчерпывается в процессе опосредования этого непосредственного»: «Современное социальное исследование, — варьирует он свою основную мысль, — на деле остается (в качестве простого отражения «того, что есть». — Ю. Д.) чистым удвоением, овеществленной апперцепцией вещественного и искажает объект именно благодаря его удвоению, превращая с помощью своеобразного магического заклинания опосредованное в непосредственное»<sup>87</sup>.

Что же касается стремления позитивистски ориентированных эмпириков к преодолению «субъективных моментов» в социальном исследовании, то Адорно критикует его как новую вариацию на старую тему «резидуальной теории истины» — убеждения, согласно которому истина представляет собой «остаток», возникающий после устранения субъективных «привнесений» и «примесей». В противоположность этому Адорно утверждает, что общество «существенным образом опосредовано субъектом», человеческой субъективностью вообще. А это значит, что исследователь социального объекта, насквозь пронизанного человеческой субъективностью, не должен отречься и от своей собственной субъективности, если он хочет постичь свой объект адекватным ему образом<sup>88</sup>. Таким образом, эмпирическая социология критикуется здесь одновременно и за избыток субъективизма (мнимый объективизм), и за его недостаток.

Оба адорновских возражения были подвергнуты в свою очередь достаточно основательной критике, причем не только со стороны сциентистски и позитивистски настроенных приверженцев эмпирической социологии<sup>89</sup>. Однако любопытно, что, несмотря на всю резонантность этой критики (во всяком случае в целом ряде существенных пунктов), аргументация Адорно против эмпирической социологии воспроизводилась все чаще и чаще, пока не вошла в моду в социологии в ФРГ и не стала рассматриваться как нечто само собой разумеющееся и не требующее дополнительных доказательств.

Нетрудно заметить, что второй из приведенных адорновских аргументов адресован не только эмпирическому социальному исследованию, но и всей сциентистски и позитивистски ориентированной социологии. Разворачивая его в целую систему доводов, многие из которых оказываются созвучными дильтеевским возражениям против позитивистского толкования социально-исто-

рической реальности, Адорно явно сближается с такими социологами антропологического направления, как Х. Плесснер (да и со всем этим направлением в социологии ФРГ, начиная с Гелена и кончая Шельским)<sup>90</sup>. Главный адорновский тезис — а он-то и роднит Адорно с Плесснером — заключается в том, что предмет социологии, «наук о духе» вообще в корне отличен от предмета естествознания, так как исключает конструирование объективных (в естественнонаучном смысле) закономерностей<sup>91</sup>. Согласно Адорно, общество открывается лишь «осмысляющему» постижению, а это последнее, по мнению ряда западногерманских социологов<sup>92</sup>, весьма похоже у франкфуртцев на то, что имел в виду Вильгельм Дильтей, когда говорил о «понимании» исторических феноменов — в отличие от естественнонаучного «объяснения».

Этот аспект адорновского толкования специфики предмета социальных наук также не был обойден критикой, однако с прежним результатом. При всей обоснованности (во всяком случае, в ряде узловых моментов) эта критика ни в коей мере не помешала распространению адорновской концепции в ФРГ (а затем и за ее пределами). Скорее всего даже наоборот: она способствовала ее укоренению в умах радикально настроенного молодого поколения западногерманских социологов.

Спор Адорно (и других франкфуртцев) с позитивистской и сциентистской ориентацией в социологии перешел в новую фазу, приобретая характер широкой дискуссии в 1961 г. на ежегодном съезде западногерманских социологов. С основным докладом — «О логике социальных наук» — здесь выступил Карл Поппер, со докладом на ту же тему сделал Адорно<sup>93</sup>. В своем содокладе Адорно, по сути дела, только подытожил все возражения против позитивизма, которые франкфуртцы накапливали и углубляли (точнее — «глобализировали») на протяжении 30—50-х годов. Центральным тезисом адорновского выступления была мысль о том, что позитивистский «методологизм» в социологии покоится на разрыве предмета и метода исследования. Познавательный идеал, на который ориентируется позитивистская методология, это, по Адорно, идеал «одноголосного (einstimmigen), возможно, более простого, математически элегантно объяснения». Что же

<sup>87</sup> Wesen und Wirklichkeit, S. 231.

<sup>88</sup> Ibid., S. 256 ff.

<sup>89</sup> Schelsky H. Ortbestimmung der deutschen Soziologie. Düsseldorf — Köln, 1967, S. 70—71.

<sup>90</sup> Факт, отмеченный Р. Дарендорфом (см.: *Dahrendorf R. Pfade aus Utopia*. München, 1963, S. 26), который вообще склонен акцентировать близость франкфуртцев и социологов, отправляющихся от «философской антропологии», как «левых» и «правых» гегельянцев (ibid., S. 97).

<sup>91</sup> Sociologica II. Frankfurt a. M., 1962, S. 6.

<sup>92</sup> См., в частности, того же Дарендорфа (op. cit., S. 26).

<sup>93</sup> Adorno Th. W. e. a. Der Positivismusstreit in der deutsche Soziologie. Neuwied, 1970.

касается общества, являющегося предметом социологического исследования, то оно, как утверждает Адорно, «не односторонне и не просто, а также не отдано как нечто нейтральное в распоряжение любому категориальному формованию», оно является совсем иным, нежели то, что заранее ожидает от своего объекта «система категорий дискурсивной логики»<sup>94</sup>.

Методы исследования, в частности исследования общества, должны, по Адорно, проверяться не «методологическим идеалом», существующим в головах ученых, а самой «сутью дела»<sup>95</sup>, только в таком случае можно избежать «дивергенции» между предметом и методом. Но это значит, согласно Адорно, что критическая работа в социологии не должна ограничиваться ее методологической самокритикой — рефлексированием ее основоположений, теорем, понятийной аппаратуры и т. д. Одновременно она должна быть критикой ее предмета, т. е. общества, определяющего, по утверждению Адорно, и то, в частности, какими методами пользуется социологическая наука. Одним словом, «критический путь является не только формальным, но также и материальным; критическая социология... необходимо является одновременно и критикой общества»<sup>96</sup>. А это значит, что «критическая теория общества направляет перманентную самокритику социологического познания в другое измерение»<sup>97</sup>, чем то, скажем, предлагает в своем докладе Карл Поппер.

Правда, при таком подходе Адорно (как, впрочем, и все остальные франкфурты) попадает в логический круг: ведь то общество, к которому он отсылает социолога как к последнему основанию его «методологической рефлексии», само в свою очередь дано исследователю как результат определенной теоретической работы, т. е. взятым сквозь призму определенной системы понятий. В этой ситуации необходимо было предположить у социолога какое-то более истинное (а вернее, единственно истинное) знание об обществе, не только не полученное на путях научно-теоретического исследования, но, наоборот, позволяющее подвергнуть критике это последнее. Иначе говоря, необходимо было предположить, что правильное (истинное) знание об обществе уже «дано» социологу каким-то внетеоретическим способом. И Адорно, кстати, допустил это предположение, когда сказал (а он говорил это неоднократно), что в «истинном», т. е. авангардистском, искусстве моделируется «истина» общественного состояния. Но поскольку у него оказывалось, в конце концов, что

эта последняя неведома самим художникам и что постичь ее может лишь «критический» теоретик, постольку он возвращался к прежнему кругу. По-видимому, чувствуя все это, Адорно (в самых последних теоретических работах) начинает задумываться о некотором роде «вне-» и «донаучного» знания об обществе, близкого к герменевтическому, — тенденция, которая получает дальнейшее развитие у Ю. Хабермаса.

Но, хотя Адорно так и не мог сказать более или менее вразумительно, откуда же он получил свое «истинное» представление об обществе, сообразно с которым предлагается теперь осуществить «критическое рефлексирование» социологической методологии, он тем не менее уже в своем сокладе, а особенно в более позднем «Введении» к книге «Спор о позитивизме в немецкой социологии»<sup>98</sup>, набрасывает некую «модель» социальной структуры, позволяющую, по его мнению, фундировать франкфуртскую (т. е. социологизированную) версию диалектики. Эта «модель» столь же противоречива, как и само адорновское толкование диалектики, и в каком-то отношении может рассматриваться как проекция антиномий этого последнего на общество. Общество, которое, по Адорно, представляет собой последнюю, единственно истинную реальность, с каковой имеет дело диалектика, воспроизводя ее в своих категориях, — это «тотальность». Она противопоставляется обществу индивидам; в этом смысле единство социального мира представляет собой насильственно осуществляемую связь разнородных, разнокачественных — «гетерогенных» по отношению друг к другу — моментов.

Связь индивидов в условиях этой «тотальности» всегда представляет собой нечто внешнее и чуждое по отношению к «связываемым» индивидам: ибо ее сущность — отождествление «нетождественного», приравнивание «неравного», гомогенизация «гетерогенного», хотя источник этой связи, ее энергия заключается не в чем ином, как в деятельности людей. В этом, утверждает Адорно, и заключается истинный источник «отчуждения». Последнее, как видим, трактуется не столько в марксистском, сколько в чисто романтическом духе. Смысл «отчуждения» (и соответственно эксплуатации, угнетения вообще) усматривается не в том, что подавляются всеобщие проявления человеческой сущности и ее всеобщие потребности, а в том, что подавляется их абстрактная противоположность — уникальное и партикулярное. Причем защита последнего в противоположность всеобщему (и универсальному) в человеке выглядит, хотя и не является в действительности

<sup>94</sup> Adorno Th. W. e. a. Der Positivismusstreit in der deutsche Soziologie, S. 126.

<sup>95</sup> Ibid., S. 130.

<sup>96</sup> Ibid., S. 135.

<sup>97</sup> Ibid., S. 136.

<sup>98</sup> Ibid., S. 7—81.

сти, тем более благородно и импозантно, что все индивидуальное, имеющее отношение к отдельному человеку, подводится под категорию уникального и нетождественного, и создается иллюзия, будто всеобщее и универсальное в индивидах представляет собой только нечто чуждое, враждебное их природе. Так вот, отправляясь от этой, как видим, далеко не во всем убедительной «модели» антагонистической «тотальности», Адорно и критикует позитивизм в социологии. Причем, естественно, критика его не может не получить с самого начала двойственный (чтобы не сказать двусмысленный) характер: вполне убедительное и оправданное в ней сложнейшим образом переплетается с совсем неубедительным и неоправданным.

Согласно Адорно, позитивизм, выступающий в социологии, прежде всего в виде эмпирической, «атомизирующей» науки об обществе, впадает в ошибку номиналистического порядка, которая приводит (в «микросоциологии») к отказу понять общество как целое, как «тотальность». «Номиналистический» метод дает возможность акцентировать только один момент «антагонистической тотальности», один из составляющих ее элементов, а именно ее разорванность и гетерогенность, обособленность и клочковатость. Другой же момент — всеобщая связь этих элементов в лоне «некогерентной тотальности» — остается в тени, не ухватывается номиналистическими ориентированными социологами, принимающими за истинную реальность одно лишь «эмпирически данное», т. е. поверхностный срез социальной реальности. Впрочем, как дает понять Адорно, даже гетерогенное и обособленное понимается позитивистскими микросоциологами совсем неадекватно. Уже не говоря о том, что взятые отдельно от всеобщей связи, «отчужденной» от них, а потому осуществляющей себя как бы «за их спиной», эти моменты сразу же предстают в искаженном свете, они искажаются при описанном подходе и в другом смысле. Стремясь подвергнуть «нетождественное» количественной обработке, микросоциология превращает его в нечто совершенно иное, отличное от самого себя — «тождественное» другому, сравнимое с ним и т. д.

Однако едва ли не более, чем микросоциологическая тенденция в позитивистских науках, не удовлетворяет Адорно и макросоциологическое устремление. Ибо в рамках такого устроения вообще исчезает всякая жизнь индивидуального, всякое воспоминание о нем. Между тем самого Адорно роднит с микросоциологическими ориентированной эмпирической социологией интерес к индивидуально-конкретному, который находит у него отражение в том, что он называет иногда «микрологическим анализом». Речь идет в данном случае о сосредоточении внимания на еди-

ничном и «нетождественном», которое, однако, предполагает постоянный учет того, что исследуемый в таких случаях неповторимый «феномен» (термин заимствуется у феноменологической школы, хотя и получает иное содержание), взятый во всей его уникальности (и именно в этой уникальности!), представляет собой индивидуальное антиномически-противоречивое выражение всеобщей связи, «некогерентной тотальности».

Задача заключается, следовательно, в том, чтобы, анализируя «нетождественное», постоянно иметь в виду его напряженное отношение к «тождественному» — отношение, в котором оно находит и в котором конституирует себя. Иначе говоря, в том, чтобы, анализируя «индивидуальное», все время соотносить его со «всеобщим», поскольку оно не просто противостоит ему, но одновременно и включает в себя, в свою структуру это «противостояние» (потому и не может оно быть правильно понято вне «отнесения» ко всеобщему, которое его подавляет и «отталкиваясь» от которого оно строит себя). Это и имеет в виду Адорно, когда, констатируя тот факт, что позитивизм «искусственно» устраняет напряжение между общим и частным, требует, чтобы напряжение это принималось во внимание как существенный, структурный момент исследования «нетождественного» и «уникального».

По этой причине Адорно не выступает против эмпирического исследования как такового, не отвергает его в принципе, «с порога». Он возражает лишь против того, как осуществляется обобщение результатов «микроанализа», поскольку в позитивистской социологии оно с неизбежностью ведет к подведению «нетождественного» под «тождественное», неповторимо-индивидуального — под «всеобщее», вместо того чтобы в итоге исследования выявить и заострить «напряженные отношения» между этими моментами, показать их несводимость друг к другу, их коренной антагонизм. Полагая, что способ, каким позитивистски ориентированные социологи осуществляют подведение индивидуального под «всеобщее», является «манипулятивным», наперед ограниченным интересами господствующей «всеобщности», Адорно видит во всем этом еще одно свидетельство того, что в самой научной позитивистской методологии социального исследования заключена «идеологическая функция» — утверждение господства «антагонистической тотальности» над «нетождественно-индивидуальным». В соответствии с этой общей установкой Адорно оценивает и количественные методы, применяемые в микросоциологии. Не отвергая их в практике, он выступает против «абсолютизации» результатов количественного анализа. Правда, если верить Адорно, эта «абсолютизация» — неизбежный спутник позитивистской методологии, отождествляющей естественные и гу-

манитарные науки, не видя принципиального различия между предметом исследования в первых и во вторых. О том же, как применять количественные методы на основе антипозитивистского подхода, он не говорит ничего вразумительного.

В противоположность позитивизму «модель», предложенная Адорно, была призвана как раз показать радикальное отличие общества как предмета социального исследования от природы как предмета естественных наук. «Некогерентная тотальность», в качестве какой реально выступает общество, — это, по утверждению Адорно, нечто принципиально иное, чем «тотальность», с которой имеет дело естествознание, пытающееся освоить ее с помощью своей системы понятий. Поэтому пользоваться этой системой понятий при освоении социальных объектов — значит допустить *contradictio in adjekto*. Уже непосредственный индивидуальный опыт самого социолога должен был бы подсказать ему: в том, что он пытается «упорядочить» с помощью понятийных средств, заимствованных из области наук о природе, неизменно содержится нечто, этими инструментами не ухватываемое, однако совсем не безразличное для постижения смысла и специфики исследуемого социального феномена. Более того, — и Адорно постоянно подчеркивает это, — думать иначе — значило бы допустить искажение истинного образа реальности, встать на сторону тех сил, которые не только используют это ложное представление в идеологических целях, но и утверждают его как извращенное отношение самой реальности, где ежедневно и ежедневно осуществляется действительное подавление всего того, что пытается уклониться от «калькулирующего» деспотизма формально-логического понятия и «Числа».

Чтобы избежать такого идеологического извращения, неизбежно ставящего его на службу силам подавления, угнетения и эксплуатации, социолог должен не только сохранять это воспоминание о том, что не укладывается в понятия и математические формулы и представляет собою «нерационализуемый» опыт, но и выстраивать свое теоретическое рассуждение так, чтобы этот «опыт» неизменно присутствовал в нем как фактическая оппозиция всякому понятию и системе, как реальное свидетельство несводимости «нетождественного» к тождеству, «гетерогенного» к гомогенности — словом, как свидетельство того, что «тотальность», с которой имеет дело социолог, «антагонистична», связана в целом антагонизмами, путем *насильственного объединения* необъединимого.

Таким образом, социолог, следующий рекомендациям Адорно, должен был бы выступать в ходе своего исследования как бы в двух ипостасях: в качестве представителя «объективирую-

щей» и «отождествляющей» тенденции науки, научного понятия, с одной стороны, и в качестве свидетеля «субъективности» и «нетождественности», уклоняющейся от постижения ее в научных понятиях, — с другой. И оба эти момента должны найти свое выражение в его теории, если она хочет быть не апологетически-идеологической, а «критической» теорией общества. Ибо только таким образом социология могла бы с большей или меньшей адекватностью выразить в теориях «некогерентную тотальность» современного капиталистического общества — антагонистически-противоречивое единство «общего, частного и единичного» — «тотальность», в которой «опыт» нетождественной субъективности индивидов, хотя и подавляется «дурной всеобщностью», однако не утрачивается целиком.

Из сказанного вытекает еще один момент, принципиально отличающий, согласно Адорно, «критическую теорию общества» от позитивистской социологии. В то время как последняя всячески стремится к «объективности», к элиминации всех и всяких, как выражаются социологи-позитивисты, «субъективных привнесений» в объект своего исследования, «критическая теория» предлагает поступать диаметрально противоположным образом, предполагая «субъективный», «тенденциозный», «партийный» момент непременным свойством предмета социологического рассмотрения. Общество как «некогерентная тотальность», как совокупность *насильственно* связанных друг с другом «гетерогенных» элементов, неизбежно опосредовано, по Адорно, человеческим духом с характерной для него субъективностью и тенденциозной партийностью. В этом смысле общество предстает перед исследователем не на манер природного «объекта» (тем более что, согласно Адорно, и по отношению к природе такой подход не вполне адекватен), а в качестве своеобразного «субъекта», который уже по одной этой причине не может быть рассмотрен «чисто объективным» образом, как это тщетно пытаются делать позитивистски ориентированные социологи.

По этой причине и сам социолог не может рассматривать себя как совершенно беспристрастного «свидетеля» происходящего в обществе: все, что происходит в обществе, «опосредовано» страстями и не может оставлять социолога беспристрастным, вне зависимости от того, признается ли он себе в этом или нет. Одним словом, по Адорно, социолог неизбежно партиен, и эта партийность все равно скажется в его исследовании — хочет он того или нет. Так что будет лучше, если он с самого начала осознает это обстоятельство, поймет свою «вовлеченность» в исследуемый им «субъект-объект», свою «ангажированность» теми или иными силами, противоборство которых включается в структуру этого

«субъект-объекта». Причем речь идет об ангажированности исследователя не просто как политика (или человека, симпатизирующего той или иной партии), а именно как социолога, вместе с его исследованием, совершаемым в данный момент.

Так раскрывается, по Адорно, основополагающий тезис «критической теории», согласно которой общество — это не чистый «объект», а именно «субъект-объект», который уже в силу одного этого не может быть проанализирован «чисто объективными» средствами; социолог не «беспристрастный исследователь», безуспешно пытающийся отречься от своей «субъективности», дабы уподобиться последнему «объекту», но человек, рассматривающий себя в качестве «частички» исследуемого им «субъект-объекта» и понимающий свое исследование как момент (субъективной) активности этого последнего: познание как момент социального действия, и действие как включающее в себя — изначально пристрастное и потому «действенное» — социальное познание.

Одним словом, позитивистской методологии, предполагающей «дистанцирование» исследуемого субъекта от исследуемого объекта и последующее «овладение» первым второго в целях установления «господства» над ним и «манипуляции» им, Адорно противопоставляет «погруженность», «вовлеченность» в исследуемый «субъект-объект». Однако это — такая «вовлеченность», которая в общем-то предполагает не столько его познание, сколько его преобразование — в форме участия на стороне одной из борющихся сил. А в процессе этого «участия» речь идет опять-таки не о том, что есть, а о том, как *выглядит* этот «субъект-объект» в свете того, что *должно быть*, в глазах тех сил, которые борются за изменение фактического положения дел. Иначе говоря, познание выступает у Адорно не в гносеологической, а в инструментальной функции, в функции орудия изменения, которое — что здесь принципиально важно — противопоставлено постижению существующего. И, как мы сейчас увидим, это противопоставление, свидетельствующее о том, что в лоне франкфуртского понимания берет верх прогнатическая тенденция, совсем не случайно.

Акцент на деятельности, целиком и полностью растворяющей в себе познание, поскольку оно, в толковании Адорно, уже не интересуется тем, что есть на самом деле, а стремится лишь к тому, чтобы выразить, как оно *выглядит* с точки зрения того, что должно быть по мнению той или иной из противоборствующих социальных групп (при этом почему-то предполагается, что франкфуртцы все-таки ближе к истине, чем все остальные группы), полностью соответствует другой важнейшей тенденции адор-

новского мирозерцания. Имеется в виду акцентирование становящегося в противоположность ставшему — вплоть до полного разрыва между ними, как это вообще характерно для традиции «философии жизни», в которую полностью укладывается и Франкфуртская школа.

Гипертрофирование категории становления, оторванной от категории ставшего (бытия) и противопоставленной ему, приводит Адорно, так же как и других франкфуртцев, к тому, что за фактами, «фактичностью» вообще не признается даже их относительного значения. Признание «данности» факта, как мы помним, равнозначно для теоретиков Франкфуртской школы впадению в «идеологию», переходу на позиции сил угнетения и эксплуатации. «Факты» представляются, особенно в глазах Адорно и Хоркхаймера, чем-то вроде шопенгауэровски-буддистского «покрывала майи», и задача познания (в том числе и социального) заключается поэтому не в постижении, а в преодолении фактов на основании доказательства того, что они не выражают истину (у франкфуртцев это то, что должно быть), а скрывают, вуалируют, «идеологизируют» ее.

Из этой общей мировоззренческой посылки и следует установка франкфуртцев, согласно которой всякая попытка отдать должное фактам, описав их, взяв их в совокупности и систематизировав, — это уже позитивизм, уводящий социологию от истинного пути познания. Последний же заключается в том, чтобы «преодолеть» факты — во имя «Иного». Преодолеть же их можно, согласно Адорно, лишь отказавшись от их объективного постижения и не, только в буржуазном «объективистском», но и в традиционном марксистском смысле этого слова, т. е. заняв такую социальную позицию, с точки зрения которой эти факты уже не будут содержать в себе ничего от объективности и истинности; когда они будут выглядеть как нечто такое, что вызвано к жизни корыстным интересом определенных общественных сил и никаким иным (и уж, конечно, никакой «объективной закономерностью», которая фигурирует у франкфуртцев только в иронических кавычках). Социальное познание, таким образом, оказывается истинным, по Адорно, только в том случае, если оно перестает быть отражением того, что есть, а становится, во-первых, выражением того, что должно быть (взятого как столь же абсолютная, сколь и абстрактная противоположность тому, что есть), а во-вторых, отрицанием того, что есть, с точки зрения того, что должно быть.

Но с точки зрения авторов «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса, на которых так часто ссылается Адорно, этот подход и есть «превращенное сознание» в точном смысле слова.

И, действительно, вместо того чтобы ориентировать «критическую социологию» на исследование того, что есть, включая и внутреннюю тенденцию, превращающую существующее в его противоположность (а именно так критиковали Маркс и Энгельс буржуазное общество), Адорно предлагает диаметрально противоположное, выдавая это за «истинный марксизм». Он требует «критического отрицания» существующего, оторванного от всестороннего исследования фактического положения дел и противопоставленного ему «априори». «Отрицание» существующего совершается таким образом не от имени его внутренних тенденций, ведущих к его превращению в свою собственную противоположность, а от имени абстрактного долженствования, спекулятивно-утопически сконструированного «Иного»: это и должно отныне считаться истинной «партийностью» социальной теории. Воистину «партийным» оказывается, если поверить на минуту Адорно, лишь тот социолог, который рассуждает по принципу: «тем хуже для фактов». А чтобы его не очень мучила при этом «теоретическая» совесть, этому социологу предлагается занять такую позицию, с точки зрения которой «факты» выглядели бы, с одной стороны, целиком и полностью «пропитанными» классовой «субъективностью» (т. е. лишенными объективного основания), а с другой — настолько «вовлеченными» в процесс социального противоборства, что их можно было бы считать уже как бы и «несуществующими».

Пожалуй, именно в этой связи предстает как вполне справедливый упрек в иррационализме, брошенный в адрес Адорно одним из его оппонентов — Хансом Альбертом (в его «Небольшом удивленном послесловии к одному большому введению», написанном по адресу адорновского Введения в книгу «Спор о позитивизме...»).

В целом, как видим, Адорно критикует позитивистскую методологию за две диаметрально противоположные, взаимно исключаящие друг друга вещи: и за «номинализм», и за то, что вполне можно было бы назвать реализмом (причем в том же самом средневековом смысле этого термина). «Заклятым номинализмом» Адорно называет, например, стремление позитивистов «уволить» понятие, низведя его до «видимости или аббревиатуры», вследствие чего факты представляются им как нечто «беспонятное» и «неопределенное»<sup>99</sup>. Когда же, напротив, он сетует по поводу некритического применения ими категории «всеобщего», припи-

сывая им тенденцию «подчинять» ей факты таким образом, как если бы она (эта категория) обладала единственной истинностью и реальностью; то что это, как не обвинение в «реализме»? Чувствуя, по-видимому, что два эти упрека довольно трудно совместить друг с другом, Адорно «снимает» их в более отвлеченном (но и менее определенном) обвинении позитивистов в том, что они разрывают «всеобщее и особенное». Но это уже упрек, который в несколько иной формулировке можно было бы адресовать и к самому обвинителю.

Ведь практически «номинализму» позитивистов Адорно противопоставляет нечто вроде «сверхноминализма», когда утверждает, что истинное в единичном («нетождественное») вообще не может быть выражено логически-понятийным образом, хотя оно-то и представляет собой нечто наиреальнейшее — реальное, так сказать, в высшем смысле. Что же касается позитивистского «реализма», выражающегося в «некритическом» оперировании категорией всеобщего, то ему Адорно противопоставляет свой, разумеется «критический», «реализм», согласно которому всеобщее («тотальность») представляет собой нечто в корне неистинное, не имеющее никакого отношения к истине единичного («нетождественному»), но в то же время едва ли не абсолютно господствующее и в этом смысле вполне реальное. Иначе говоря, «номинализм» доводится у Адорно до иррационализма, так как «истинность» единичного оказывается рационально невыразимой, хотя и подлинно реальной, реальной «в высшем смысле». «Реализм» же выступает в форме утверждения реальности того «всеобщего» («тотальность»), которое одновременно не является ни подлинным, ни истинным, ни, следовательно, реальным «в высшем смысле» этого слова. Разрыв единичного и всеобщего усугубляется здесь тем, что подлинно единичное оказывается непостижимым в понятиях, а всеобщее, тождественное (по Адорно) своему понятийному выражению, — совершенно неистинным и неподлинным.

Нетрудно заметить также, что спор с позитивизмом франкфуртцы<sup>100</sup> вели на основе ярко выраженного социологического редуccionизма — прямого сведения (вместо «выведения», требуемого Марксом и Энгельсом) логических категорий к социально-экономическим реалиям, истолкованным к тому же в духе социальной философии Франкфуртской школы. Единичное редуцируется здесь к социологически истолкованному «индивиду», а

<sup>99</sup> Adorno Th. W. u. a. *Positivismusstreit...*, S 50.

<sup>100</sup> Вслед за Адорно против позитивизма в социальных науках выступил Ю. Хабермас, а затем А. Вельмер и другие представители «среднего» поколения Франкфуртской школы. Причем мысль их (особенно вначале) двигалась в русле, намеченном адорновским докладом

всеобщее — к отношениям «позднекапиталистического общества». Такое смешение двух существенно различных теоретических уровней<sup>101</sup>, сопровождающееся отождествлением логико-методологических категорий с понятиями определенной социологической (социально-философской) концепции, и, наоборот, возведение последних в ранг первых с неизбежностью приводило к превращению и тех и других в своеобразные метафоры со всей двусмысленностью, свойственной метафорике<sup>102</sup>.

В результате, с одной стороны, происходила совершенно неправомерная деуниверсализация логических категорий, что лишало их общеметодологического значения, ибо создавалось ложное впечатление, будто логические операции — это не что иное, как «буржуазный предрассудок», а скажем, подведение индивидуального под всеобщее — не что иное, как акт «подавления» первого; родственный «капиталистическому» угнетению. С другой стороны, совершалась универсализация социальной (социологической, политической) критики. Поскольку социально-экономические понятия капиталистического общества получали неправомерно широкий смысл, выводились за пределы его конкретных исторических границ, превращались в социально-философские и даже общемировоззренческие категории, постольку критика «позднекапиталистического общества» и его культуры имела непреодолимую тенденцию превратиться в критику всякой социальности и культуры вообще.

Разумеется, все это не могло не подрывать в самой глубокой его основе критический пафос франкфуртцев, направленный против позитивизма. И несмотря на то что франкфуртская критика имела (и до сих пор имеет) широкий международный резонанс, ибо она достаточно органически влилась в русло антипозитивистской реакции (и соответствующей ей моде), она не способствовала действительному преодолению позитивистской методологии. Последняя была опрокинута волной соответствующих умонастроений, но не была преодолена теоретически, поскольку те, кто участвовал в «опрокидывании» этой методологии (в частности, те же франкфуртцы), сами были заражены одной из позитивистских болезней — редукционистским, упрощательски самодовольным устремлением, «с порога» отвергающим 'специфику духовного измерения человеческого существования.

Противоречивость адорновских методологических построений не оставалась вне поля зрения его оппонентов из числа западноевропейских философов и социологов. Она достаточно часто фиксировалась в работах, посвященных Адорно<sup>103</sup>. Но, пожалуй, наиболее вдумчивый анализ эти противоречия получили в статье известного представителя западноевропейской социологии и философской антропологии Хельмута Плеснера, посвященной «Негативной диалектике» Адорно<sup>104</sup>.

Плеснер, как и некоторые другие критики Адорно, обращает внимание на то, что франкфуртскому философу недостает терпения для экспликации хода его мысли. «Склонность к афористической выразительности, — констатирует он, — постоянно нарушает течение изложения», поскольку вообще может идти речь о «течении изложения»<sup>105</sup>. Иронически замечая, что «необходимость эксплицированного, последовательного изложения мысли не есть буржуазный предрассудок»<sup>106</sup> (намек на адорновские рассуждения по поводу «буржуазности» формальной логики), Плеснер констатирует элемент снобизма, сквозящий в адорновском стремлении подменить логику изложения афористичностью. Но в отличие от других оппонентов Адорно Плеснер видит связь, существующую между афористичностью адорновского стиля, исключаящего систематическую последовательность изложения, и адорновским мирозерцанием в целом, как оно было резюмировано в «Негативной диалектике».

«Кто читает Гегеля, — пишет Плеснер, — тот прилагает усилия, но они окупаются. Строгость понятия, которую он требует от своего читателя, захватывает и увлекает его за собой. Целое, к которому его ведут, устремляется от прелюдии к увенчивающему концу, но именно этого-то устремления и не замечает читатель

<sup>101</sup> Правда, франкфуртцы пытаются «снять» это различие, но такое «снятие» лишь постулируется, а не доказывается.

<sup>102</sup> На это неоднократно указывали оппоненты франкфуртцев.

<sup>103</sup> Kuhn H. Th. W. Adorno: Kierkegaard.—«Z. Aesthetik». 1933, 28. Löwith K. Th. W. Adorno: Kierkegaard.—«Deutsche Literaturzeitung», 3 F. 5; Eley L. Zum Begriff des Transzendentalen. Eine Kritische Studie.—«Z. philos. Forsch.», 1959, 13; Werkmeister O. K. Das Kunstwerk als Negation. Zur Kunsttheorie Th. W. Adornos.—«Die neue Rundschau», 1963, 73; Dahlhaus K. Musik und Gesellschaft. Bemerkungen zu Th. W. Adornos «Versuch über Wagner».—«Deutsche Universitäts-Zeitung», 1953, N 7; Erpf H. Das Unbequeme nicht beseite schieben! Kritische anmerkungen zu Th. W. Adornos «Dissonanzen».—«Neue Z. Musik», 1957, 118; Hartung Th. Ideologiekritik und Existenzphilosophie. Philos. Stellungnahme zu Th. W. Adornos «Jargon der Eigentlichkeit».—«Z. philos. Forsch.», 1967, 21.

<sup>104</sup> Plessner H. Adornos negative Dialektik Ihr Thema mit Variationen.—«Kant-Studien», 1970, Jg. 61, H. 4.

<sup>105</sup> Ibid., S. 508.

<sup>106</sup> Ibid., S. 509.

«Негативной диалектики». И он не должен его ожидать, ибо само это предприятие исключает достижимость целого в философии»<sup>107</sup>. Дело в том, что, согласно Адорно, это целое уже было достигнуто однажды, причем как раз в гегелевской философии. И как только оно было достигнуто, перед философией возникла дилемма: либо реализовать себя в практике человечества (совершенство, достигнутое в понятии, должно было добыть себе последний недостающий предикат — предикат бытия), либо отказаться от себя в пользу других способов постижения реальности, прежде всего естественнонаучных, признав свою несостоятельность (т. е. иллюзорность совершенства, достигнутого в сфере философии). Тем самым был раз и навсегда осужден любой новый способ гегельянской игры в понятия, как и всякое философствование, реализующее себя в форме построения замкнутой системы. Потому и «Негативная диалектика» противоречила бы себе, коль скоро она попыталась бы гальванизировать гегелевский принцип построения философского изложения.

Эсхатологическим ожиданиям не суждено было сбыться: абсолютного растворения гегелевской философии в практике человечества не произошло. Философия сохранилась и после того, как свершилась революция, прошедшая под знаком идей, унаследовавших диалектические интенции гегелевской философии. Но это и означает, согласно Адорно, что для философии сложилась ситуация временного существования, ситуация необходимости жить после своих официальных похорон. Осознание этой ситуации, готовность сделать все необходимые выводы в отношении способа философствования, вытекающие из нее, — это, говоря словами Плеснера, и «есть тот пункт, с которого начинается Адорно»<sup>108</sup>. Разумеется, осознание это должно быть отмечено теми же чертами противоречивости и двусмысленности, какими отмечена сама ситуация, если взять ее в специфически франкфуртском, адорновском, толковании. Столь же двусмысленным и противоречивым — сознательно двусмысленным и сознательно противоречивым — должно было оказаться и философское построение Адорно: построение, в принципе исключающее систематическую взаимосвязанность своих элементов.

«Что остается делать философии, если она приносит позитивную диалектику в жертву осуществлению, т. е. превращению ее в нормальное состояние деятельного человека, и тем самым отрицает себя? — задается вопросом Плеснер, размышляя вместе с Адорно — ... Будучи узаконенным, временное существование

между философским просвещением и свободой, осуществленной на практике, позволяет и требует критики, с одной стороны, общественного состояния, ответственного за это, и, с другой — людей, которые производят такое состояние общества, чтобы в свою очередь быть произведенными самим этим состоянием. Связь между подведенным черты под гегелевской философией и паузой упущенной революции образует осевой стержень негативной диалектики»<sup>109</sup>.

Негативная диалектика возникает здесь как результат того, что все положительные потенции отданы тому самому Будущему («Иному»), на право сколько-нибудь конкретно говорить о котором сам же Адорно и наложил свое «вето». Это та диалектика отрицания и самоотрицания, которая только и остается философии, оказавшейся перед необходимостью «жить после своей смерти»<sup>110</sup>. Только такой диалектикой может располагать метафизика, «в момент своего падения», в момент, который затянулся и претендует на то, чтобы стать целой эпохой. Негативная диалектика представляет собой одновременно и форму существования этой «падающей» метафизики, и орудие, способствующее ее падению, т. е. инструмент самоустранения метафизики, осознающей двусмысленность своей ситуации. В свою очередь метафизика, взятая в момент ее падения, — это не что иное, как манифестация падения субъективности и индивидуальности человека — саморазрушения личности. Субъективность ликвидируется по мере возрастания господства над природой, которому она отдает все свои силы. Это превращение субъекта в объект, приводящее к гибели первого, и должна разоблачить «Негативная диалектика».

Разумеется, это весьма печальное состояние как для философии, так и для самих философов. Как говорится, врагу не пожелали бы такого. Но что делать — такова, по Адорно, историческая судьба эпохи, такова ее «нужда». И вот из этой-то (им же самим установленной, ибо другие философы думают по этому вопросу иначе) «нужды» Адорно пытается делать «добродетель» — философского порядка, естественно. Как пишет Плеснер, «Адорно оперирует на крайне узком пространстве... Так как момент осуществления философии, пришедшей к своему завершению, был упущен и, очевидно, уже безвозвратно, философия остается жить». Избранное Адорно «промежуточное пространство» оставляет очень ограниченное поле для оригинального философского творчества, но, как отмечает Плеснер, Адорно максимально использует даже эти небольшие возможности: «возможности этой

<sup>107</sup> Plessner H. Adornos negative Dialektik, S. 507.

<sup>108</sup> Ibid., S. 508.

<sup>109</sup> Ibid., S. 508

<sup>110</sup> Ibidem.

явно безнадежной ситуации» В блестящем использовании этих ограниченных возможностей, т. е. в виртуозном превращении нужды в добродетель, Плеснер видит основную заслугу Адорно, которая, по его словам, «остаётся связанной с именем Адорно даже в том случае, если признано желательным менее зашифрованное и более спокойное изложение»<sup>111</sup>.

«Позднекапиталистическая» эпоха положила предел систематическому философствованию, и Адорно отвечает на эту «нужду» афористическим философствованием в духе Ницше. Эпоха приговорила метафизику (гегелевского типа) к смертной казни, более того, оживила казненную, заставив ее медленно умирать вновь. Адорно ответил на это созданием «негативной диалектики» — этого диалектического способа самоустранения метафизики, живущей демонстрацией акта самоубийства, нашедшей новый способ продлить свое существование в изображении своих предсмертных судорог, ценой выставления их «на продажу». Метафизика, взятая в момент своего падения, предстает, следовательно, как тотальное отрицание: отрицание самой себя и всего того, что заставляет ее жить за счет «самоизъедания», за счет выклеывания собственной печени. Оправданием такому существованию метафизики является, по Адорно, лишь то, что в нем «моделируется» способ существования всей духовной культуры в XX столетии, а главное — способ существования современного человека. Так что обнажая трагический абсурд своего собственного существования, она повествует одновременно и о способе существования своего современника — человека «позднекапиталистического общества». (Как видим, к философии применяется тот самый способ рассуждения, который уже был применен к искусству для «оправдания» его авангардистского разложения).

Согласно Адорно, сегодня задача философии (искусства, да и духовной культуры вообще) состоит в перманентном самоустранении, чтобы облегчить самопроявление человеческого опыта, «отчужденного» в формах систематического философствования так же, как он отчужден во всех иных официальных формах существования, уготованных ему «позднекапиталистическим обществом». Ибо ныне, утверждает Адорно, систематизаторская тенденция культуры (включая философию, искусство и т. д.) разворачивается рука об руку с основной тенденцией капиталистического общества, предстающего в виде системы власти, системы хозяйства, системы управления, системы потребления и прочих «систем», этих новых и новых «отчуждений» человеческой сущности. И стало быть, по Адорно, во всех сферах возникает зада-

<sup>111</sup> Plessner H Adornos negative Dialektik S 512.

ча «взрыва» системы, чтобы дать слово прямому опыту человеческого существования, который может адекватно реализовать себя только в противоположность универсальной «систематизации» и «институционализации». Как полагает Адорно, преодоление принуждения системы возможно «единственно для сознания, полагающегося на свой собственный опыт»; поскольку же «действительность, интегрированная в систему», напрягает все свои мыслительные усилия, чтобы противостоять этому опыту, постольку «самокритический дух» порывает с разумом, систематической «разумностью» вообще<sup>112</sup>. «Негативная диалектика» обобщается критикой «всякой разумности», оказавшейся в итоге орудием господства

Опыт сознания, полагающегося на себя, должен, по Адорно, дистанцироваться от систематически развертывающегося понятия, чтобы обрести свободу. Впрочем, речь идет именно о «дистанцировании» — не более того; устранение систематизирующих тенденций понятия в каждом отдельном случае не должно заставить нас забыть о том, что в целом эта тенденция сохраняется: она воспроизводится и обществом, и всей его официально утвержденной («этаблированной») культурой. Так что, рассуждает Адорно, основные усилия философии — коль скоро она осознает свою миссию в момент своего падения — сосредоточиваются на том, чтобы сообщить опыту энергию для такого дистанцирования, чтобы устранить понятийные элементы там, где они начинают выпускать свои «системообразующие» щупальцы. Большого, считает Адорно, философия не может предложить; облегчить же самопроявление опыта сознания она может только на путях принесения себя в жертву в каждом отдельном случае. Впрочем, и самопожертвование это не лишено двусмысленности: устраняя себя в каждом отдельном случае, философия не может гарантировать, что это действительно ее последний акт. Ведь «позднебуржуазное общество» в целом постоянно заботится о том, чтобы философия (духовная культура вообще) вновь и вновь воспроизводила свои систематизаторские, т. е. отчуждающие, тенденции. Театральный жест самоубийцы, который знает, что не умрет, — вот, оказывается, на что обрекает философию «в момент ее падения» Адорно. И «негативная диалектика» оказывается самим этим жестом

В этой связи достаточно многозначительно звучит адорновское замечание о том, что истинным философом в настоящую эпоху может быть лишь человек, близкий к искусству, а именно писатель. Только он, согласно Адорно, может обеспечить решение

<sup>112</sup> Adorno Th W Negative Dialektik Frankfurt a M, 1966, S 37.

философией весьма противоречивой задачи: отказаться от систематичности и последовательности, не превратившись в то же самое время в нечто совершенно хаотическое. Писатель, он же философ, должен обеспечить существование напряженного отношения между теорией и опытом, в лоне которого эти моменты не только взаимодействуют друг с другом, но и сохраняются в своей особливости, в своей непрозрачности друг для друга, в своей несовместимости, и сохраняются так, что это не ведет к полному распаду формы философского произведения (философского эссе).

Идеальным поведением философа в ситуации антиномии теории и опыта является, согласно Адорно, поведение, «возникающее из диалектики»: внутренне обусловленное и несвязанное, диалектическое и свободное; поведение, гетерогенные моменты которого, идущие от теории или возникающие из опыта, полемизируют друг с другом, критикуют друг друга, воюют друг с другом. Этому требованию, по Адорно, отвечает лишь философия, представляющая собой совокупность «мысленных моделей»: здесь диалектика выступает в своей истинной, т. е. негативной, форме как последовательное сознание «нетождественности» (ее предмета, а значит, и ее самой).

«Требование связанности без системы, — пишет Адорно, — это требование мысленных моделей... Модель схватывает специфическое и более чем специфическое, не растворяя его во всеобщем понятии... негативная диалектика — это ансамбль анализируемых моделей»<sup>113</sup>. С помощью мысленных моделей, представляющих собою важнейшее средство микрологического анализа, выполняется основное требование, предъявляемое, согласно Адорно, к философии: «мыслить то, что отлично от мысли, что единственно и делает ее мыслью», ибо мышление живет тем, что оно мыслит, воспринимая это как свой объект<sup>114</sup>. В качестве одного из наиболее часто используемых примеров такого рода объекта, мыслимого как нечто отличное от мысли и в принципе неразтворимого в ней, в адорновской «Негативной диалектике» фигурирует страдание, физическая боль и т. д. Опыт телесного страдания — это и есть, по сути дела, основной жизненный опыт, являющийся постоянным оппонентом теории, логического понятия вообще как нечто принципиально нерационализируемое и выразимое только ценою раскола понятия, активного противостояния всему понятийному и систематизируемому.

«Малейший след бессмысленного страдания, — утверждает Адорно, — разоблачает как ложь всю философию тождества

(субъекта и объекта, идеального и материального. — Ю. Д.)...» Но именно поэтому телесное страдание, физическая боль, несчастное сознание являются, по Адорно, «мотором диалектического мышления»<sup>115</sup>, которое должно снова и снова преодолевать свою понятийную, систематически расчлененную структуру, чтобы выразить невыразимое, постичь непостижимое, сказать несказанное, точнее: чтобы помочь проявиться, «сказаться» всему этому вопреки отчуждающей тенденции (капиталистического) бытия и (систематизирующего) духа. Вот почему Адорно определяет «негативную диалектику» как выражение мышления, отдающего себе отчет в своей недостаточности.

Стремление спастись от «тотальности» духа, воплощающего «тоталитарные» тенденции действительности «позднебуржуазного общества», толкает Адорно на путь «микрологического» анализа отдельных явлений, разрозненных и не связанных в силу уникальности, своеобычности каждого. Поскольку постичь неразтворимое во всеобщности мышления — это единственно законная задача современной философии, постольку метафизика, согласно Адорно, превращается в микрологию. «Онтическое» не должно быть снято в «онтологическом», ибо это означало бы растворение уникальности первого во всеобщности последнего: «Мельчайшие внутримировые черты обладают релевантностью по отношению к абсолюту»; и мышление, отправляющееся от этого постулата, «является солидарным с метафизикой в момент ее падения»<sup>116</sup>. Оказавшись в это мгновение между «двумя невозможностями» — дедуктивной связью суждений, невозможной в смысле ее неистинности, и «немыслимым», невозможным в смысле его невыразимости в понятии, — метафизика может быть только одним: «читаемой констелляцией существующего»<sup>117</sup>, отмеченной печатью непроницаемости и уникальности, «судьбичности» и произвольности, каковой отмечена любая констелляция.

Выражаясь словами Плеснера, «все, взятое в его единственности и неповторимой неизменности — все равно, является ли это чувственным или не является, и есть тема метафизики в момент ее падения»<sup>118</sup>. Решать эту тему «негативная диалектика» может, согласно Адорно, одним-единственным способом: применив понятие мышления к самому мышлению так, чтобы показать ограниченность такого мышления и, прорвав его понятийные границы, выйти за пределы мышления путем его саморазрушения.

<sup>115</sup> Ibid., S. 201.

<sup>116</sup> Ibid., S. 398.

<sup>117</sup> Ibid., S. 397.

<sup>118</sup> Plessner H. Op. cit., S. 519

<sup>113</sup> Adorno Th. W. Negative Dialektik, S. 37.

<sup>114</sup> Ibid., S. 191.

Изобразив таким образом способ философствования Адорно, представляющего собою настойчиво повторяющееся обоснование бессистемности современного мышления, Плеснер обращает внимание на два решающих момента этого способа философствования. Первый момент характеризует его в аспекте его всеобщности на фоне теоретической антиномии, роднящей Адорно с другими представителями философской и социологической мысли XX в. Все, что касается современного и не только современного буржуазного общества — «социума» как целого, рассматривается у Адорно в категориях «макроанализа», в сциентистски ориентированных понятиях социологии, взятых на уровне такой общности, в лоне которой исчезают все более или менее конкретные социальные (и человеческие) определения. По этой причине все, прямое и непосредственным образом касающееся самого индивида, взятого в социальном и антропологическом измерениях, представлялось, в глазах Адорно, понятийно невыразимым, нефиксируемым в более или менее связанном, последовательно разворачивающемся рассуждении.

Таким образом, в пределах адорновской концепции, претендующей на последовательную рационалистичность, в противоположность современному иррационализму, «ироническим образом» воспроизводится то, что Плеснер называет «состоянием двойственности истины». Согласно Плеснеру, такое «состояние» вообще характерно для современного западного мышления, поскольку нынче существует глубокий ров «между двумя культурами»<sup>119</sup>, из которых одна ориентирована на постижение специфически человеческого в человеке, но не обладает объективно научными средствами познания, вторая же располагает подобными средствами, однако с их помощью она способна постичь лишь то, что не связано со специфической сущностью человека. Хотя попытки самого Плеснера объединить в рамках своей философской антропологии эти «две культуры» и не увенчались успехом, констатация факта их расхождения, проиллюстрированная на примере адорновских антиномий, является совершенно верной. Речь действительно идет о решающем противоречии адорновского способа мышления, в такой же мере свойственном его мирозерцанию в целом, в какой и характером для его эстетико-социологических воззрений.

Второй момент, отмеченный Плеснером, напротив, характеризует Адорно в аспекте его особенности, своеобразности. Дело в том, что идея «мысленных моделей», фиксирующих только уникальное, и «микрологического анализа», являющегося адекват-

ным средством постижения «нетождественного», замыкается, если продумать ее последовательно, на уникальность интеллектуального облика самого Адорно, в котором своеобразно сочетаются, ограничивая и восполняя друг друга, философская и художественная способность, способность социолога, музыканта, музыковеда и музыкального критика. И вся адорновская философская концепция, взятая в этом ее аспекте, представляет собою выражение уникальной позиции, занятой Адорно — философом и социологом, Адорно — музыкантом и музыкальным критиком, Адорно — эссеистом и афористом в современной западной культуре: позиции в «междумирьях»: между философией и социологией, музыкой и музыкальной критикой, теорией и эссенстикой, революцией искусства и искусством революции и т. д. и т. п.

Эта позиция и обеспечивает универсальную «критичность» Адорно: он всегда имеет возможность критиковать философию с точки зрения социологии, социологию — с точки зрения философии, искусство — с точки зрения художественной критики, художественную критику — с точки зрения искусства и пр. Здесь Адорно и в самом деле не имеет себе равных, и можно согласиться с Плеснером, что «достойный размышления эксперимент» теоретически-атеоретического выражения этой своеобразной позиции Адорно провел не без известного блеска<sup>120</sup>. Однако нельзя не согласиться и с тем плеснеровским выводом, что эксперимент этот осуществлен на почве, которую «не вынесет» никто другой; потому-то «адорниты» и могут принести к подножию памятника, воздвигнутого Теодором Адорно самому себе, «только искусственные цветы»<sup>121</sup>.

Следует, однако, подчеркнуть, что при всей верности изложения общих интенций «Негативной диалектики» Адорно и при достаточной точности и справедливости замечаний по поводу отдельных моментов адорновской концепции, Плеснер прервал свою критику на полпути, не дойдя до истоков совсем не диалектических, а вполне тривиальных противоречий автора рассматриваемой книги, — истоков, имеющих своей общей основой социологизаторски-редукционистское устремление Франкфуртской школы вообще, которое особенно болезненным, разрушительным образом сказалось на франкфуртском понимании диалектики.

Дело в том, что, следуя этому общему устремлению, Адорно, как мы помним, с самого начала отделил, оторвал, обособил мышление вообще и диалектическое мышление в особенности от универсально-природного аспекта человеческой сущности, связав

<sup>119</sup> Plessner H. Op. cit., S. 518.

<sup>120</sup> Ibid., S. 519.

<sup>121</sup> Ibidem.

диалектику только и исключительно с социальным, точнее, социально-экономическим аспектом человеческой сущности, взятым к тому же в специфически франкфуртском (т. е. сплошь и рядом метафорическом) его толковании. Так произошла зафиксированная нами выше «деуниверсализация» диалектики как теоретического выражения законов, которые одинаковы, тождественны для природы, общества и человеческого мышления.

И главное, при этом с самого начала было постулировано, что понятийное мышление не имеет дела с упомянутым универсально-природным аспектом человеческой сущности (у Адорно он не вполне адекватным образом фигурирует под категорией «нетождественного», характеризующегося своей «имманентной» всеобщностью в отличие от внешней и насильственной «всеобщности» логического понятия). А затем, невзирая на то, что с подобным постулатом никто, кроме самих франкфуртцев (да разве еще последователей позднего Сартра — автора «Критики диалектического разума»), не согласился бы, Адорно выстраивает всю свою концепцию «негативной диалектики» на этом весьма сомнительном основании. Ибо вся эта концепция есть не что иное, как адорновская критика понятия и понятийного мышления за то, что оно, дескать, не выходит за пределы буржуазно-угнетательного «социума», не прорывается к «нетождественному» в индивидах, к тому, что, согласно Адорно, связано с их телесной природой.

Иначе говоря, вся эта концепция есть не что иное, как критика автором «Негативной диалектики»... его собственного слишком поспешно и слишком неосторожно принятого постулата, критика Адорно... самого себя (да разве что еще других «франкфуртцев», разделяющих с ним упомянутую посылку). Отказавшись однажды от признания за диалектическим мышлением универсального характера и «замкнув» его на совершенно солипсистский манер в рамках эксплуататорски-угнетательского «социума», Адорно теперь покидает эту свою предпосылку, предает ее, как говорится, «на поток и разграбление», однако делает это не честно: не в форме открытой самокритики, а в форме критики «понятийного мышления» вообще, не замечая (или не желая замечать), что этому последнему он просто-напросто *приписал* свои собственные ошибки, критикуемые теперь как «органические» пороки мышления как такового.

Отождествив однажды законы мышления с закономерностями товарных отношений — с законами меновой стоимости, Адорно затем спохватился, вспомнив, что «вещи», которые он так долго критиковал за «овеществление», имеют еще и другой аспект, несводимый к отношениям меновой стоимости, связанный не с количественной, а с качественной стороной дела (и с качественной

стороной человеческих потребностей), со всем тем, что охватывается понятием потребительной стоимости. Но так как дело, как говорится, уже сделано — мышление связано только с одной стороной человеческих отношений, то другую сторону этих отношений приходилось связывать отныне с чем-то противоположным мышлению, принципу понятия вообще — ну, скажем, с эстетической способностью, взятой в ее агрессивно-антиинтеллектуалистской форме, получившей свое наиболее адекватное выражение в авангардистском искусстве XX в. Эта способность оказывалась таким образом представительницей универсальной всеобщности человеческого познания в сфере духовной культуры в противоположность его «отчужденной» всеобщности, фиксируемой понятийным мышлением, даже если это — диалектически-понятийное мышление.

Перед лицом этой способности, приписанной только авангардистскому, нигилистически-разрушительному (по отношению к понятию духовности вообще) искусству, философии «в момент ее падения», действительно, ничего не остается, как «перечеркивать саму себя», освобождая место искусству, а именно это и рекомендует ей Адорно. Однако так должна поступать не всякая философия, а только та, которая вначале постулировала свою солипсистскую замкнутость, свою полную «сводимость» к (буржуазно-угнетательскому) «социуму», а потому вдруг спохватилась, вспомнив, что и за его пределами существует некая реальность. Иначе говоря, «перечеркнуть саму себя», следуя рекомендации автора «Негативной диалектики», должна только его социоморфистская философия. Ибо то, что хотел бы выразить Адорно, действительно гораздо лучше выражается авангардистским искусством, представляющим один сплошной жест «самозачеркивания».

В общем, как мы можем здесь видеть, для адорновской диалектики (как и для его версии социальной философии в целом) в качестве «органа истины» выступает искусство, причем не всякое, а именно авангардистское, «перечеркивающее» само себя, балансирующее на грани между искусством и его отрицанием. Отсюда — особая роль, которую в отношении адорновской диалектики играет «эстетическая критика». Адорно (здесь он следует за В. Бенямином) апеллирует к ней для того, чтобы при помощи искусства объяснить философии ее границы и, главное, обрести в эстетической видимости негативную инстанцию против (всепроникающей, «тотальной») идеологической неистинности, против овеществляюще-фетишизирующего извращения действительного положения вещей.

Как свидетельствуют современные западногерманские авторы, например Р. Бубнер<sup>122</sup>, в этом пункте адорновская «негативная диалектика» (оказывающаяся не чем иным, как гипертрофированной «критикой идеологии») соприкасается с философской герменевтикой (Г. Г. Гадамер), хотя от этой точки соприкосновения обе тенденции устремляются в разные стороны. Для философствующих герменевтиков опыт искусства имеет значение обещания истинной полноты смысла, недоступной для «методически регулируемого познания». Что же касается Адорно, то у него эстетический опыт лишь углубляет присущий ему скепсис в отношении к теоретическим притязаниям на истину вообще, подрывая веру в возможность пробить логико-теоретическими средствами «всеобъемлющую связь ослепления» («идеологизации» всего).

Искусство, если верить Адорно, задает загадку философско-эстетической («негативно-диалектической») критике; она должна погрузиться в «темноту» художественного произведения, чтобы развеять ее, вынеся на свет теории. Р. Бубнер называет эту операцию «каббалистическим погружением», которое с точки зрения эстетической критики должно обрести на дне загадки искусства предчувствие истины в качестве трансцендентальной идеи — идеи совершенно Иного. Как иронизирует тот же автор, идея эта поддерживается в сознании «критиков идеологии» адорновского типа лишь за счет полного отказа от попытки ее постижения.

Постоянная апелляция к искусству выдает романтические истоки негативно-диалектической «критики идеологии», хотя сами ее представители (Адорно и др.) более склонны акцентировать ее «марксистские» истоки, претендуя на «радикализацию» марксистского тезиса об идеологическом характере теории. Именно в связи с подобной «радикализацией» (а точнее — абсолютизацией) идеологии «каббалистическая», или «негативно-диалектическая», критика последней не оставляет никакой надежды на то, что на путях разоблачения новых и новых идеологических образований («овеществлений», «фетишизаций» и т. д.) может быть наконец постигнута истина: уже сама мысль об этом представляет результатом «идеологизации» критического сознания. В рамках подобной позиции претензии на истину никогда не могут быть гарантированными. Здесь перед нами тот же парадокс древних, на который мы наталкиваемся вновь и вновь: если критянин говорит, что все критяне лжецы (т. е. находятся в ситуации «идеологического отчуждения», «извращения сознания» и пр., как выразился бы Адорно), то лжет ли этот критянин или же говорит правду?

<sup>122</sup> Bubner R. Über einige Bedingungen gegenwärtigen Ästhetik.— In: Ist eine philosophische Ästhetik möglich? Göttingen, 1973.

Поэтому критической («негативно-диалектической») рефлексии ничего не остается, как обратить скептический пафос против самой себя: не случайно «негативная диалектика» осознает себя как критика социальных предпосылок всякого, в том числе и своего собственного знания. Согласно Р. Бубнеру, выход из такого «саморазрушительного беспокойства» негативно-диалектическая рефлексия находит лишь в связи с постановкой вопроса об «автономном статусе теории вообще»<sup>123</sup>. Причем — и это особенно показательно — такой автономной теорией оказывается для Адорно именно эстетическая теория — теория искусства, ставшего автономным и (в авангардизме) доведшего до предела эту свою автономию. В общем, как подчеркивается в одной из посмертно изданных работ Адорно, где эта идея становится лейтмотивом, теория достигает своей истины как «эстетическая теория»<sup>124</sup>. «Эстетика, — цитирует Бубнер самого Адорно, — это не примененная философия, но философия сама по себе»<sup>125</sup>; и изложение этой последней тождественно (для Адорно) изложению негативной диалектики. Если компендиумом гегелевской диалектики была «Большая Логика», то компендиумом адорновской «негативной диалектики» должна была бы, по сути дела, стать «Большая Эстетика».

В рамках этих предпосылок негативно-диалектическая «критика идеологии» вполне последовательно превращается в критику искусства — различие «истинного» и «неистинного» искусства и анализ «истинного» искусства как «модели» истины человеческого бытия, подлинного человеческого состояния. В постулированной Адорно «всеобщей связи ослепления» искусство предстает как единственный бастион, который не поддается «идеологизации», разумеется имеется в виду лишь «истинное», т. е. авангардистское, искусство, а не то, которое фабрикуется по образцам, выработанным «индустрией сознания». В искусстве разламывается, расплавливается всякая видимость, ибо оно само видимость, осознающая (в отличие от идеологии) свой иллюзорный характер и не пытающаяся выдавать себя за «саму действительность». Только эта осознанная видимость эстетического феномена может, согласно Адорно, противостоять ложному сознанию овеществившихся абстракций, в качестве каковых выступает современное капиталистическое общество: ведь эстетическая видимость не может быть устранена по самой своей сущности, по определению. Она сама обнаруживает, что она

<sup>123</sup> Bubner R. Op cit., S. 44.

<sup>124</sup> Adorno Th. W. Ästhetische Theorie. Frankfurt a. M., 1970.

<sup>125</sup> Bubner R. Op cit., S. 44

есть в качестве чистой видимости, а потому не позволяет принять себя ни за видимость фетишизма, ни за ложную субстанциальность.

Этот ход рассуждения и побуждает Адорно рассматривать искусство в качестве единственно надежного и удовлетворительного средства критики общественной идеологии (и, стало быть, единственно истинного воплощения «негативной диалектики»), после того как теория вообще оказалась не в состоянии выполнить эту функцию, обнаружив сомнительность своей автономии. В неистинном мире всеобщей идеологизации идея истинно человеческих отношений представлена; если верить Адорно, отнюдь не теорией. Она витает как идеал «абсолютно иного» в ирреальном — эстетическом модусе: в произведении «истинного» искусства, которое представляет непринудительное имманентное смысловое единство лишь потому, что изымает его из сферы непосредственно общественной практики и тем спасает от искажения идеал, делая возможной его не искаженную социальным принуждением экстраполяцию на общество<sup>126</sup>. Иначе говоря, свою истину «Большая Эстетика», претендующая на адекватное изложение «негативной диалектики», должна получить отнюдь не от своей теоретической формы, но от самого Искусства, отрицающего все (в том числе и само себя) и живущего за счет этого Великого Отрицания.

Согласно Адорно, последовательно проведенная «саморефлексия теории» (а она-то и резюмируется в «негативной диалектике») принуждает ее к признанию того, что «медиумом истины» является искусство, художественное произведение. Эстетика же, которая свидетельствует о том, что в искусстве является истинным, следовательно истиной вообще, и которая, собственно, только благодаря (и посредством) искусству, имеет с нею дело, становится, таким образом, «последней формой философии» и прибежищем «негативной диалектики». «В своей конечной инстанции философия переходит в эстетическую теорию, в изложение эстетического опыта. В эстетических предметах она находит тему, которая является для негативной диалектики не одной среди других, но представляет собой ее жизненную стихию»<sup>127</sup>. «Философия, заостряющая свою саморефлексию до негативной диалектики, должна видеть в эстетике свой собственный изначальный предмет»<sup>128</sup>.

Логический ход (если можно говорить здесь о логике), с помощью которого «теорией» негативной диалектики утверждается эстетика, предстает следующим образом. Адорновская «негативная диалектика» осознает себя как форму саморасщепления, саморазрушения логического понятия с тем, чтобы «выразить» его собственную противоположность: «не-», «до-» и «антирациональное». Как пишут западногерманские критики Адорно Баумайстер и Куленкампф, «разрешение проблемы диалектического разума должно извлекаться, в конце концов, из фикции дорациональной непосредственности и неопределенности»<sup>129</sup>. Это «принуждение» выразить невыразимое, сказать несказанное и вынуждает, согласно Адорно, понятие «перечеркивать» само себя, переходя в свою противоположность — в сферу «непонятного». В этой сфере однако, понятие «отказывает», здесь оно совершенно бессильно; и здесь «негативному диалектику» ничего не остается, как попробовать опереться на совершенно иной, отличный от теоретического и логического, а именно *эстетический* опыт. Поскольку в опыте «негативной диалектики», представшей как саморазрушение понятия, разумности, логичности и т. д., обнаружилось бесконечное колебание между (понятийной) определенностью и (вне- и пост-понятийной) неопределенностью; поскольку «негативно-диалектическая» философия, эта саморефлексия понятийного познания, осуществляемая в форме его «самопреодоления», с необходимостью должна была в самой себе «открыть отношение к эстетическому опыту и таким образом узаконить его»<sup>130</sup>.

«Негативно-диалектический» разум, уставший от бесконечного разлада с самим собой, измученный своим собственным «комплексом неполноценности», радикальным недоверием к своей способности постичь «радикально иное», «невыразимо индивидуальное», «нетождественное» и т. д., — этот разум ищет успокоения в авангардистской эстетике и философии искусства, которому (во всяком случае, так полагает Адорно) подвластно и покорно «неразумное», «непонятное», «нелогичное». Философия, которая не хочет внять предостережению Л. Витгенштейна и которая хочет «говорить» о том, о чем «нельзя говорить» (и, согласно автору «Логико-философского трактата», «следует молчать»), должна все-таки отречься от своего собственного языка и обратиться к языку искусства. «Негативно-диалектического» философа явно привлекают лавры жреца, толкующего сомнамбулические вещания пифии или шелест листья священного дуба, —

<sup>126</sup> Adorno Th. W. Ästhetische Theorie, S. 140. Vgl. S. 419.

<sup>127</sup> Baumeister Th., Külenkampff J. Geschichtsphilosophie und Philosophische Ästhetik. In: Ist eine philosophische Ästhetik möglich? Göttingen, 1973, S. 101.

<sup>128</sup> Ibidem.

<sup>129</sup> Ibid., S. 96.

<sup>130</sup> Ibidem.

подобную роль он хотел бы выполнять при авангардистском искусстве, искусстве Шенберга, Кафки и Беккета.

Основным понятием, объединяющим адорновскую «Негативную диалектику» с «Эстетической теорией» и, по сути дела, превращающим первую во «вводный раздел» второй, является понятие «выражения». Выражение становится «формальным идеалом» адорновской «Негативной диалектики»<sup>131</sup>. К выражению теория может привести индивидуально-особенное («нетождественное») в том случае, если высказывание и объект высказывания предстают как нечто нераздельное и неразличимое. Выражение не обозначает нечто, а представляет саму суть дела; например, выражение страдания — это не знак, указывающий на страдание, а оно само — неотделимое от своего выявления вовне. Эта неразличимость выражения и выражаемого препятствует, по Адорно, его понятийной артикуляции: она всегда будет отступлением от «суть дела». Выражение можно только... выразить — тавтология, на которой основано адорновское определение этого понятия. А это значит, что область выражения не логико-теоретическая; это область непосредственно данного (и столь же непосредственно постижимого) переживания, т. е. домен искусства и рефлектирующей о нем эстетики, область «эстетического опыта», истинным медиумом которого является художественное произведение, взятое в его неотделимости от художественного восприятия.

Выражение есть для эстетики то же самое, что теория — для ее философского осмысления. Более того, «эстетическое» (=выражение) — это не предмет, подлежащий пониманию с целью постичь его истину, но единственно адекватное бытие самой этой истины. Она искажается, как только начинается «рефлексия» по ее поводу. И потому даже эстетическая рефлексия по поводу «выражения» не может претендовать на большую истинность, нежели та, что заключена (и воплощена единственно возможным образом) в самом выражении. Она может только «указывать» на ту истину, которая содержится в предмете ее рефлексии и которая немислима вне его образа и плоти. Эстетическое, данное как выражение, — это и есть истинное бытие эстетической теории (а следовательно, и негативной диалектики), от которого последняя получает и собственную истинность и свой «онтологический статус». Одним словом, и негативная диалектика, и эстетическая теория живут лишь «указанием» на истину, являемую авангардистским искусством в серии тех «выражений», в которых и это искусство отказывается от себя ради (безмолвно кричащей) Истины.

Итак, пункт, в котором искусство и философия (авангардистское «выражение» и жест «негативно-диалектического» отрицания разума) переходят друг в друга, это и есть сама эстетическая теория, которая, с одной стороны, «уже» не теория в логико-теоретическом смысле, а с другой — «еще» не искусство, т. е. не сам «акт выражения». По сути дела, эстетическая теория Адорно — это воплощение бесконечного колебания между (принципиально непостижимым в понятиях) эстетическим опытом, в котором, однако, только и «дана» истина, и «теорией» этого опыта, попыткой артикулировать, понять его. Это колебание между двумя исключаящими друг друга способами поведения и есть, если верить Адорно, единственно возможная форма существования рациональности, которая хотела бы освободиться от тяжкого наследия *буржуазного* Просвещения. «Схему» этого колебания воплощает «негативная диалектика», на ее истинное содержание намекает («указывает») «эстетическая теория».

<sup>131</sup> Baumeister Th., *Külenkampff J.* Op. cit., S. 100.

От «негативной диалектики»  
к политическому экстремизму

Сдвиг в сторону эсхатологического толкования  
«негативной диалектики»

В свете всего сказанного о «негативной диалектике» Адорно уже не будет, очевидно, вызывать удивления тот факт, что и поспешавший за ним Маркузе — чем дальше, тем больше — переориентировал свою версию «диалектики» на модель авангардистского искусства. Это было заявлено им со всей характерной для него определенностью и недвусмысленностью в предисловии к новому (1960) американскому изданию книги «Разум и революция». Согласно автору предисловия, диалектика — это истолкование «того, что есть» в терминах «того, чего нет». Но то, «чего нет», может быть постигнуто и изображено лишь как абсолютное отрицание «того, что есть». То, «что есть», рассуждает Маркузе в духе его бывшего учителя Хайдеггера, утверждая себя как существующее, «отвергает свои собственные возможности»<sup>1</sup>. То же, «чего нет», отрицая это существующее, наоборот, утверждает эти возможности, и в этом заключается положительная роль отрицания.

Но выразить эти возможности существующего, наличествующие, так сказать, в модусе того, «чего нет», можно только одним способом: «тотальным» разрушением существующего, его «данности» и «фактичности». А это значит: даже простое адекватное воспроизведение «того, что есть», предполагающее учет упраздненных им возможностей (то, «чего нет»), ибо только так существующее может быть воссоздано в его подлинной реальности, невозможно без полной ликвидации, хотя бы мысленной, всей

«данности» и «фактичности», равно как и всего «языка фактов» и всех теорий, представляющих собою систематизацию этого «языка». «Здесь, резюмирует Маркузе это свое рассуждение, существует внутренняя связь между диалектической мыслью (разумеется, в специфически франкфуртском ее понимании. — Ю. Д.) и стремлением разрушить власть фактов над миром и говорить на языке, который не является языком, опирающимся на факты»<sup>2</sup>.

Поскольку, пишет далее Маркузе, силы, вызвавшие к жизни «данные факты», базирующие на них свою власть и представляющие эту последнюю как власть «самих фактов», обнаруживают тенденцию стать «тоталитарными», грозящими поглотить всякую оппозицию и навязать всем систему мышления, опирающуюся на упомянутые «факты», постольку всякий язык, отрицающий эти «факты», представляется «все более иррациональным, темным и искусственным»<sup>3</sup>. На «общей основе» стремления к такому вот языку, в «горизонте» (позволим себе этот напрашивающийся здесь хайдеггеровский термин, хотя Маркузе в данном случае и не употребляет его) которого «факты», отнесенные к тому, «чего нет», утрачивают свою реальность и объективность, и «встречаются», по мнению автора предисловия, «диалектика и поэтический язык» — язык Малларме и Валери, сюрреализма и Брехта. «Общий элемент», объединяющий, по Маркузе, диалектику и авангардистские устремления искусства XX в., заключается в поиске «аутентичного языка» — языка отрицания, понятого как «Великий Отказ принять правила игры краплеными картами», навязанные теми, кто извлекает выгоды из «существующих фактов», господствует от их имени. Задача этого «аутентичного языка» сделать присутствующим «отсутствующее» (то, «чего нет»), ибо большая часть истины заключена именно в нем: в нереализованных возможностях настоящего, в Будущем, имеющем — в силу всего сказанного — гораздо большую реальность и истинность, чем настоящее, погрязшее в «данном» и «наличном»<sup>4</sup>.

Если, однако, мы вспомним, что, согласно Маркузе — автору «Эроса и цивилизации», в Будущем должно реализоваться некоторое доисторическое состояние — состояние господства «принципа удовольствия» над «принципом реальности», мы поймем, в каком смысле Будущее толкуется здесь как нереализованная, подавленная (и принявшая форму того, «чего нет») возможность,

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>1</sup> Marcuse H. Reason and revolution. Boston, 1964, p. X.

существовавшая в Прошлом, однако устраненная «настоящим» — угнетательно-эксплуататорской формой, которую приняла человеческая цивилизация уже на самых ранних стадиях человеческого развития и наиболее адекватной формой которой оказался капитализм.

Будущее — это, если поверить Маркузе, совокупность возможностей, наличествовавших в Прошлом, однако устраненных «настоящим», реализовавшим только одну из возможностей и превратившим все остальные в несуществующие, хотя и «реальные», правда «реальные» на особый манер: вне «фактичности» и «данности», за ее пределами — как то, «чего нет», но что должно быть. Должно быть хотя бы просто потому, что существующая, реализованная, ставшая «фактом» возможность себя уже исчерпала. Нетрудно заметить, что эта схема, лежащая в основе всех «диалектических» рассуждений Маркузе, весьма далека от диалектики: гораздо ближе она к ницшеанской схеме «вечного возвращения», своеобразно сочетаемой с известным хайдеггеровским тезисом (подхваченным, кстати, всеми «футуристически» настроенными авангардистами), согласно которому время «временится» из будущего.

Будущее — эта нереализованная, но подлежащая реализации, возможность предстает у Маркузе как нечто более реальное, чем «настоящее», по той причине, что оно (Будущее) коренится в нереализованных возможностях Прошлого, тогда как возможность, избранная «настоящим», уже реализовала и исчерпала себя. Будущее, если воспользоваться языком того направления авангардизма, которое в наибольшей мере определило эту маркузеанскую версию «негативной диалектики», выступает таким образом как сюр-реальность, реальность «не-» и «сверх-» фактического.

Надо сказать, что Маркузе сам подтвердил и удостоверил свой отход от классической диалектики в данном пункте, подвергнув (в своем докладе на гегелевском конгрессе в Праге в сентябре 1966 г.<sup>5</sup>) критике принцип «определенного отрицания» и закон отрицания отрицания вообще. Как свидетельствовал этот доклад, Маркузе не устраивает прежде всего и главным образом именно тяготение диалектики к конкретному, именно ее подчеркнуто реалистический элемент, побуждающий искать противоречия, отправляясь от фактов (а не отрываясь от них), отыскивать тенденцию, ведущую в будущее, отправляясь от настоящего (а не отрываясь от него и не занимаясь простым «опрокидыванием» желаемого будущего на настоящее с целью доказать «нереальность» последнего).

<sup>5</sup> Marcuse H. Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Frankfurt a. M., S. 186, 187 f. 1968.

Согласно Маркузе, стремление отправляться от фактов в анализе противоречий существующего, ведущих к превращению его в свою собственную противоположность, — это уже преклонение перед «позитивным» (отрывка позитивизма), все еще сохраняющееся в диалектике и Гегеля и Маркса. А полагать, что тенденция, проистекающая из борьбы противоположностей, внутренне присущих настоящему, — это и есть тенденция, ведущая в будущее, это и есть «элемент» будущего, присутствующий в настоящем (даже в его «фактической данности»), значит, по Маркузе, оставаться на почве традиционных представлений о прогрессе. Словом, полагать, что настоящее «беременно» будущим, как это вообще характерно для классического марксизма, — означает, если верить Маркузе, оставаться под влиянием одновременно и гегелевского («прогрессистского») идеализма, и буржуазного («конформистского») позитивизма. Отсюда, утверждает Маркузе, — «недостаточный радикализм» марксовской диалектики, ее «недостаточная революционность».

Желая «радикализировать» и «революционизировать» марксистскую диалектику, Маркузе (и здесь особенно отчетливо выступают мировоззренческие корни его «левачества», сделавшего Маркузе кумиром «новых левых» экстремистов) предлагает расстаться со стремлением искать в настоящем решающие антагонизмы, внутренняя динамика которых образует тенденцию, ведущую к будущему и представляющую это будущее уже в настоящем. Такой взгляд кажется нашему «сюрреволюционеру» едва ли не примиренческим и оппортунистическим, во всяком случае ведущим к тому и другому. По его убеждению, переход от настоящего к будущему должен быть «тотальной революцией» — абсолютным разрывом с настоящим, эсхатологической «катастрофой». А оно возможно лишь при том «метафизическом» (в обоих смыслах) предположении, что между настоящим и будущим нет ничего общего, никаких соединительных звеньев, что они абсолютные противоположности, как Зло и Добро манихеев. Ибо есть «настоящее» — нет Будущего, есть Будущее — нет «настоящего» — так полагает Маркузе. А это значит, что силы, ведущие к действительному отрицанию — Великому Отрицанию — «настоящего», т. е. существующей системы капиталистических отношений, следует искать не внутри нее самой, не в ее имманентных противоречиях, а за ее пределами, — они, по Маркузе, являются внешними, а не внутренними. Иначе говоря, всякое Будущее может прийти только «извне». Источник действительных изменений настоящего, коренящийся в Будущем, также может быть только «внешним». Революция оказывается, таким образом, некоторой «эманацией» Будущего в «настоящее», а вся схема грядущей ре-

волюции очень напоминает средневековое обетование «второго пришествия Христа». С тем, правда, отличием, что здесь это «второе пришествие» трактуется натуралистическим, даже вульгарно-натуралистическим образом.

В случае маркузеанского «второго пришествия» также осуществляется своеобразное возвращение, но возвращение не библейского Христа, а обожествленного Принципа Удовольствия, миссия которого — вернуть рай на землю, утратившую его еще в доисторические времена. И здесь перед нами не диалектическая схема «отрицания отрицания», ориентированная на внутреннее развитие противоречий «данного», на «снятие» низшего в высшем и т. д., а схема «потерянного и возвращенного рая», который сначала «был», потом перестал «быть» (превратившись в то, «чего нет»), и теперь вновь должен «восстать из праха» небытия; или, точнее, который сперва «был», затем удалился в трансцендентную сферу Будущего, а теперь вновь должен вернуться в имманентность Настоящего (уже не в принижающих кавычках, а с большой буквы) в качестве Вечного Пребывания.

Правда, в отличие от христианской схемы «обетования», с характерным для нее пассивным ожиданием «второго пришествия», маркузеанская схема насквозь активистична и волюнтаристична. В ее глубочайшей основе лежит убеждение, что «тотальное отрицание» («тотальной революции») настоящего, основанное на одном лишь уповании Будущего, т. е., вообще говоря, ни на чем не основанное, так как будущее это не имеет никаких точек соприкосновения с настоящим, которое, выражаясь библейски, «во зле лежит», что это «тотальное отрицание» породит Будущее из самого себя, из своей «всеотрицающей» энергии. И более того: само это универсальное отрицание является чем-то вроде позитивной манифестации Будущего, оказывается «явлением» Будущего в настоящем, началом «второго пришествия» Принципа Удовольствия. Здесь-то и таятся самые глубокие источники маркузеанского обожествления, обоготворения Отрицания самого по себе как такового, не предлагающего никакой реальной альтернативы отрицаемому, что в свое время (об этом еще пойдет речь) и сделало Маркузе кумиром «новых левых» экстремистов.

Задача диалектики, «диалектического анализа», по Маркузе, заключается в том, чтобы ликвидировать все «табу», наложенные культурой и цивилизацией на «принцип удовольствия». Поскольку же эти «табу» наложены от имени разума, представляющегося по этой причине не иначе, как «репрессивным», «подавляющим», «угнетательским» и т. д., постольку ликвидация этих «табу» предполагает устранение соответствующего им «буржуазного разума». Так что сам процесс их ликвидации неизбежно будет высту-

пать в глазах большинства (а большинство, по Маркузе, это конформисты, «функционеры» капиталистического общества) как нечто неразумное и иррациональное. Но это, успокаивает Маркузе, будет чистой иллюзией, «превращенным сознанием», ибо на самом-то деле ликвидация «буржуазных табу» и «буржуазного разума» — это акт высшего разума, разума в высшем смысле слова (что, правда, станет очевидным для всех лишь после того, как окончательно утвердится Будущее).

«Диалектический анализ... — пишет Маркузе, — возвращает обратно табуированные мысли и таким образом уже представляет собою возвращение подавленного или, скорее, сознание освобождения подавленного (буржуазной цивилизацией, господствующим в ней «принципом реальности» и соответствующим ему «репрессивным разумом». — Ю. Д.)»<sup>6</sup>. И здесь маркузеанское толкование «диалектического анализа» полностью совпадает с тем, как понимал (и понимает сегодня в лице своих эпигонов) «левый» сюрреализм задачи художественного творчества. «Модель», на которую ориентирована маркузеанская версия «негативной диалектики», вновь всплывает наружу. Впрочем, и сам Маркузе не скрывал связей своего мирозерцания с сюрреализмом — в 60-х годах он все чаще напоминал об этом своим читателям.

Любопытна трансформация, которая происходит в связи со всем этим в маркузеанском толковании диалектики. Если раньше (скажем, в «Разуме и революции») осуществлялась социологическая редукция, социологизация диалектики, которая рассматривалась как простой слепок с капиталистических отношений (взятых в их франкфуртском понимании), то теперь, поскольку сами эти отношения толкуются по Фрейду как следствие подавления «принципа удовольствия» «принципом реальности», в маркузеанскую интерпретацию диалектики входит также психологический, психоаналитический момент, противоречивым образом сочетающийся с прежним — социологическим. Как мы видели, «диалектический анализ» толкуется отныне как форма критики капиталистической действительности, понятой как господство «принципа реальности» и соответствующего ему «репрессивного разума», критики с точки зрения подавленного и угнетенного ими «принципа удовольствия».

Так расшифровывается теперь, в свете маркузеанского увлечения Фрейдом, критика «настоящего» с точки зрения Будущего, где тот, кто «был ничем» («принцип удовольствия», подавленный и загнанный в сферу «подсознательного», фантазии и утопии).

<sup>6</sup> Marcuse H. Reason and revolution, p. XII.

«станет всем»: фундаментом, на котором вырастет новый — «не-репрессивный» — «принцип реальности». Если же взять теперь эту теперешнюю схему в более широком — общеметодологическом — ключе, то можно будет сказать, что отныне «моделью» негативной диалектики становится противоборство «сознательного» и «бессознательного» истолкованное в духе «левого» сюрреализма как противоборство «буржуазно-конформистского» и «революционно-коммунистического» начал.

Соединяя эту новую схему с той, что была изложена им в «Разуме и революции», Маркузе персонифицирует два основных противоборствующих начала своей «диалектики» в виде двух «разумов» — того, что фигурировал у Фрейда под названием «сознания», и того, который основоположник психоанализа не соглашался назвать «сознанием», полагая, что речь в соответствующих случаях идет о бессознательных влечениях, о бессознательной динамике «либидо». Маркузе же, вслед за «левыми» сюрреалистами 20—30-х годов, полагает, что фрейдовское сознание — это не что иное, как воплощение ограниченного буржуазного разума, представляющего собой не что иное, как чистый слепок с буржуазных отношений, осознание мира вещей, созданных на основе этих отношений и представляющих собой «овеществление» последних. Что же касается фрейдовского «бессознательного», то — опять-таки вслед за «левыми» сюрреалистами — Маркузе рассматривает его как воплощение истинного разума, Разума с большой буквы, который предстает как нечто неразумное лишь в условиях господства ограниченного буржуазного разума, с точки зрения последнего.

В связи с этой «переакцентировкой» классический рационализм (включая гегелевский) подвергается теперь критике за то, что он ориентировался на ограниченный буржуазный разум, в упомянутом выше толковании, принимая часть, к тому же исторически ограниченную, и в этой своей ограниченности неистинную, за целое, за Разум в высшем смысле. Гегелевская диалектика, оказывается, таким образом, исторической диалектикой «буржуазного разума», историей подавления им истинного Разума, историей подмены последнего извращенно-ограниченным (угнетательским) содержанием. Таков смысл заявления Маркузе (в новом предисловии к «Разуму и революции»), согласно которому «идея разума — это недialeктический момент в философии Гегеля»; ибо немецкий мыслитель «принял специфически историческую форму разума», в какой тот выступил в гегелевские времена «за реальность Разума, как такового»<sup>7</sup>, а это было не что

<sup>7</sup> Marcuse H. Reason and revolution, p. XII, XIII.

иное, как приспособление разума к «угнетательским социальным институтам» — приспособление, увековечивающее «несвободу»<sup>8</sup>.

Более адекватным представляется нынешнему Маркузе то толкование, которое дал «буржуазному разуму» Макс Вебер в связи с понятием «формальной рациональности». Диалектика этой рациональности, осмысленная Вебером в более адекватных, как полагает Маркузе, а именно социологических понятиях, представляется ему и более адекватным теоретическим воспроизведением «буржуазного разума» вообще. В таком аспекте Маркузе проанализировал веберовское понятие «формальной рациональности» в докладе на западногерманском съезде социологов, посвященном 100-летию со дня рождения Вебера.

«В своей всеобщей форме, — пишет Маркузе, излагая Вебера, — специфически западная идея разума осуществилась в системе материальной и интеллектуальной культуры (экономике, технике, «образе жизни», науке, искусстве), которая находит свое полное развитие в индустриальном капитализме, и система этого разума обнаруживает тенденцию к специфическому типу господства, который становится судьбой современного периода, — к рациональной бюрократии»<sup>9</sup>. «Формальная рациональность», утверждает Маркузе, предстала как «капиталистическая рациональность» — и никакая иная; это — рациональность «абстракции», редуцирующей качество к количеству и выступающей на этой основе как «универсальная функционализация», превращение в «чистую функцию» всего и вся. «Абстрактный разум» и разум, осуществляющий «господство над природой и человеком», — это, по Маркузе, одно и то же<sup>10</sup>. Разум, выступающий как «формальный» и «технический», — это и есть, согласно его утверждению, буржуазный разум, разум буржуазного — в конечном счете капиталистического — господства над природой и человеком. «Формальность» и «абстрактность», «техничность» и «манипулятивность» — это, как утверждает Маркузе, «синонимические определения «буржуазного разума».

В силу отмеченного выше, продолжает Маркузе свою «дедукцию» веберовских категорий, понятие «буржуазного разума» (формальной рациональности) получает логически последовательное выражение в понятии «рациональной бюрократии», осуществляющей управление обществом на основе «данных науки», т. е. на основе все того же «формального рациио». В специализированном научном управлении, осуществляемом бюрократичес-

<sup>8</sup> Ibid., p. XIII.

<sup>9</sup> Marcuse H. Industrialisierung und Kapitalismus.— In: Max Weber. Sein Werk und seine Wirkung. Dirk Käsler (Hrsg.). 1972, S. 70.

<sup>10</sup> Ibid., S. 71.

ким аппаратом капиталистического общества, реализуется «формальнейшее» и «рациональнейшее» господство — это «овеществление», представшее «как разум» — этот «апофеоз овеществления»<sup>11</sup>. Но если, рассуждает Маркузе, рациональность воплощается в бюрократическом управлении — и только в нем, то, следовательно, реальная власть, власть, дающая законы и определяющая содержание формально-бюрократической деятельности, должна предстать как «иррациональная»<sup>12</sup>. Так, резюмирует свою «дедукцию» Маркузе (представляя ее как истинный смысл веберовской концепции), «понятие разума» раскрывает свое истинное содержание в понятии «харизмы» — некоторого иррационального дара, которым, по Веберу, должен обладать истинный политик, если он хочет определить содержательные цели формально-бюрократической деятельности по поддержанию «господства» как такового.

А это значит, утверждает Маркузе, что «формальная рациональность» привела в конечном счете к обнаружению иррационального, неразумного характера своего собственного содержания, содержания «буржуазного разума»: рациональность обернулась иррациональностью, разум — неразумием. И вместе с тем все, созданное на основе этого «разума», обнаружило, по Маркузе, свою неразумность и иррациональность, более того, все, созданное на основе «буржуазного разума», обнаружило себя как воплощение неразумности и иррациональности господства над природой и человеком — капиталистического господства.

А тем самым, согласно Маркузе, обнаружилось и то, что «формальная рациональность» не так уж и «формальна», а «технический разум» не так уж «нейтрален» в своей «техничности». В качестве истинного содержания того и другого на поверхность всплыло именно господство, «формальность» же и «техничность» буржуазного разума предстали как его идеология. Правда, это — идеология особого рода: воплощаемая в технике, в вещах, созданных с ее помощью, во всем предметном мире «капиталистической цивилизации». «Понятие технического разума, — пишет Маркузе, — вероятно, само есть идеология. Не только его применение, но уже сама техника — это господство (над природой и человеком), методическое, научное, рассчитанное и рассчитывающее господство. Определенные цели и интересы господства не просто навязываются извне и задним числом техническому аппарату — они входят уже в саму его конструкцию; техника есть соответствующий обстоятельствам общественно-исторический

проект: в ней запроектировано то, что предполагает сделать с человеком и вещами общество и господствующие в нем интересы. Такая цель господства является «материальной» и принадлежит к форме самого технического разума»<sup>13</sup>.

Макс Вебер, говорит далее Маркузе, абстрагировался от этой общественной материи «формальной рациональности»; но такое абстрагирование оказалось глубоко содержательным, относящимся к самой сути дела. Ибо к специфике капиталистической системы относится то, что она «абстрагируется» от человека, равнодушно к его потребностям и как раз благодаря этому своему равнодушию становится все более продуктивной, методичной и рационально рассчитывающей. Так что веберовское абстрагирование, если его правильно истолковать, оказывается, по Маркузе, критикой «буржуазного разума». «Формальность» раскрывается как ни с чем не считающееся и жаждущее только самого себя — и в этой своей жажде совершенно иррациональное — стремление к господству.

«Но если, — завершает ход своего рассуждения Маркузе, — технический разум разоблачает себя таким образом как политический, то только потому, что он с самого начала был *этим* техническим и *этим* политическим разумом: обусловленным и ограниченным посредством определенного интереса господства. В качестве политического технический разум является *историческим*»<sup>14</sup>. Отсюда делается вывод о преходящем характере этого разума, о возможности заменить его «качественно новой рациональностью», на основе которой «технический разум» может стать «техникой освобождения»<sup>15</sup>.

Любопытно, однако, что господство «новой рациональности», «нового разума» и в рассматриваемом докладе, и в других работах Маркузе не понимается как результат противоборства «старого» и «нового» разума. Последний отнюдь не рассматривается как тенденция, пробивавшая себя еще в недрах «старого» разума, «формальной рациональности». Да и вообще не предполагается какое-либо взаимодействие этих двух «разумов», которые можно было бы рассматривать в качестве «моментов» Разума с большой буквы. Нет, все происходит совсем наоборот, по принципу: есть «буржуазный разум» — нет Разума, или, если вспомнить маркузеанский оборот, есть «то, что есть», нет того, «чего нет». Разум в высшем смысле появляется откуда-то извне, как еврипидовский «бог из машины», а не как результат борьбы столь же ограничен-

<sup>11</sup> Marcuse H. Industrialisierung und Kapitalismus, S. 80.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibid., S. 85.

<sup>14</sup> Ibid., S. 86.

<sup>15</sup> Ibid., S. 87.

ных, сколь и односторонних его «моментов», целокупностью которых он и является.

Диалектика распространяется лишь на «буржуазный» разум — на историю «исчерпания» им самого себя, обнаружения им своей собственной «иррациональности». Впрочем, и эта «диалектика» весьма своеобразная — предельно «монологичная». Устами автора доклада о Максе Вебере «буржуазный разум» рассказывает об истории своего господства, причем так, что голос всех тех, над кем осуществлялось господство, не слышен, не говоря уже об их реальном противостоянии этому господству. Господство «формальной рациональности», «буржуазного разума» предстает настолько абсолютным, настолько «тотальным», что нигде не видно противостоящих ему сил: освобождение должно прийти «извне», от Разума, находящегося вне этой «тотальности», или... вообще не прийти. Такова логика эсхатологизма Маркузе.

Нетрудно видеть глубокую связь этого маркузеанского эсхатологизма с политическим экстремизмом. Во-первых, сам этот эсхатологизм политизирован до предела. Вся «буржуазная цивилизация», включая науку и технику и весь созданный с их помощью «мир вещей», предстает как выражение одного и того же — политического господства. Ни одна вещь, ни один «факт» не живут, если верить Маркузе, иначе как по законам политического господства человека над человеком. «Сила фактов, — писал он в упомянутом предисловии к «Разуму и революции», — есть угнетающая сила; это — сила господства человека над человеком, выступающая в явлении как его объективное и рациональное условие»<sup>16</sup>. Ни один «факт» не имеет собственной объективности, его «объективность» — это, по Маркузе, лишь видимость, «идеология», прикрывающая в конечном счете субъективный корыстный интерес. Интерес в сохранении и поддержании политического господства — одной части людей над другой.

Таким образом, все, что окружает современного человека, оказывается, по утверждению Маркузе, имеющим только одну природу: политическую, и есть, по сути дела, одна сплошная политика; все — политика, весь («буржуазный», «угнетательский», «эксплуататорский» и т. д.) мир — это политика: прямое, косвенное, символическое, но во всех случаях политическое угнетение. Отсюда — уже давно напрашивающийся вывод (в духе левого экстремизма): истинной является только одна форма борьбы против капитализма — политическая, все остальные формы иллюзорны, не касаются сути дела, а потому служат укреплению существующего строя. В любом отношении, в любой «вещи», в любой идее

<sup>16</sup> Marcuse H. Reason and revolution, p. XIV.

следует искать политическое зерно, то, в чем это отношение, вещь, идея служит политическому подавлению; и, найдя это «зерно», вести борьбу против него именно как политическую — и никакую иную. В том же, что везде, во всем может быть найдено такое «зерно» политического угнетения, Маркузе не сомневается.

Второй момент маркузеанского эсхатологизма, представляющего как политический экстремизм, логически вытекает из первого. Если вся «система» капитализма, вся «система» буржуазной цивилизации — это одно сплошное политическое угнетение на разных уровнях, в разных формах, под разными личинами и т. д., то возникает вопрос: где найти, откуда взять силы для борьбы против него, ведь угнетение это «тотально», всеохватывающе. Этот вопрос представляет, пожалуй, основную трудность маркузеанской эсхатологии, причем именно поиски решения этой трудности ведут Маркузе по пути усугубления левоэкстремистской тенденции. Чем более «тотальным» кажется ему капиталистическое угнетение, тем более «тотальной» представляется ему революция, которая могла бы от этого угнетения освободить. Но чем более «тотальной» должна быть эта революция, тем больше сил она должна была бы потребовать для своего осуществления, причем ввиду «тотальности» капиталистического угнетения эти силы запрещено искать в рамках самой капиталистической «системы». Они должны быть совершенно внешними ей, абсолютно с нею не связанными и т. д. и т. п.

Отсюда — маркузеанское преувеличение политической роли «аутсайдеров», которые не смогли или не захотели приспособиться к «буржуазной цивилизации». Речь идет главным образом о людях, оказавшихся «на дне» современного капиталистического общества, т. е. не о рабочих, добившихся своей борьбой определенных уступок у предпринимателей и государства в целом, а о тех, кого К. Маркс и Ф. Энгельс называли люмпенами: люмпен-пролетариями, люмпен-буржуазией, люмпен-интеллигенцией, в зависимости от того, из какого общественного класса или слоя вышли эти люди, опустившиеся на дно общества. Это опять-таки ориентация, всегда характеризовавшая левых экстремистов: вспомним, например, бакунистов, с которыми пришлось вести длительную и трудную борьбу основоположникам марксизма во времена I Интернационала. «Экономическая и политическая борьба рабочих за свое освобождение, — писали К. Маркс и Ф. Энгельс, резюмируя «программу» бакунинского «Альянса», — заменяется *всеразрушительными* актами героев уголовного мира — этого последнего воплощения революции. Одним словом, предлагают выпустить босяка, которого сами рабочие устраняли во время «революций по западному классическому образцу», и тем са-

мым предоставить безвозмездно в распоряжение реакционеров хорошо вышколенную банду агентов-provokаторов»<sup>17</sup>. И точно такая же перопектива вытекает из маркузеанского эсхатологического экстремизма, логическим выводом которого оказывается апелляция к «люмпенам» как ударной силе или, по крайней мере, «детонатору» взыскуемой «тотальной революции».

Наконец, третье левозкстремистское следствие маркузеанской «эсхатологической диалектики», — крайний политический субъективизм. Поскольку эта «диалектика» предполагает, что «тотальное отрицание» «тотального господства» капиталистического общества не имеет никакой реальной опоры в его объективных тенденциях, а покоится только на самом себе — на своем столь же универсальном, сколько и абстрактном «Нет!», сказанном всему «буржуазному универсуму», постольку крайний субъективизм, полнейшая необоснованность и даже «безосновность» оказываются единственной реальной почвой маркузеанского «отрицания».

Этот момент очень ярко характеризует книга Маркузе «Одномерный человек» (1964)<sup>18</sup>, которой, кстати, он обязан своей популярностью в наибольшей степени к характеристике содержания этой книги, являющейся очень важным шагом на пути превращения «негативной диалектики» в философию политического экстремизма, мы теперь и перейдем.

## «Одномерный человек» Г. Маркузе

### 1. Тупики одномерного социума

Во введении к книге о человеке одного измерения Маркузе предупреждает (с искренностью столь же подкупающей, сколь и ошеломляющей), что его мысль — на всем протяжении книги (!) — будет колебаться между гипотезами, *исключающими друг друга*.

А: развитое индустриальное общество, обладает способностью сдерживать (преодолевать) тенденции коренных, качественных изменений бесконечно долгое время;

не-А: существуют социальные силы, которые в конце концов смогут разбить оковы, сдерживающие прогрессивное развитие, взорвать существующий порядок во имя более высокого.

И это не просто остроумный парадокс, не просто кокетливая фраза, брошенная с целью привлечь внимание читателя, принудить его к чтению книги. Мысль автора книги о человеке одного

измерения на самом деле мечется между взаимоисключающими тезисами. Правда, второй тезис (не-А) далеко не всегда имеет ту форму, которую автор придал ему во введении. Чаще он имеет проблематический облик утверждения должного, чем категорический вид констатации существующего в реальности. Но это уже другой вопрос. Важно, что такая замена тезиса не меняет исходной теоретической ситуации: противоречие сохраняется во всей его неразрешенности (и неразрешимости). И авторская мысль продолжает вибрировать между тезисом и антитезисом, склоняясь попеременно то к первому, то ко второму. Не приводя при этом к синтезу.

Это бесконечное колебание определяет как содержание, так и стилистические особенности книги об одномерном человеке. Оно пронизывает концепцию автора во всех ее разветвлениях и обнаруживает себя не только в общей архитектонике книги, не только в построении глав, но и порой даже в конструкции отдельных фраз, которые как бы раскалываются под напором исходного противоречия. По сути дела, это, в конце концов, противоречие между сущим и должным, между теоретическим приятием (=апологетикой) анализируемой действительности и нравственным, а вернее, эстетическим отрицанием ее. Подчас это противоречие получает прямо-таки трагикомический вид. Мировоззренческие предпосылки Маркузе-гегельянца, поклонника Гегеля, с которым он еще не совсем распростился, требуют, чтобы он объединил сущее и должное и тем самым как-то оправдал свой негативизм. Однако его собственное теоретическое рассмотрение того, что он называет «современным индустриальным обществом», не дает оснований для такого объединения. В силу какой-то дьявольской иронии подобный теоретический анализ то и дело оборачивается тривиальной апологетикой исследуемого общества, не оставляя Маркузе-романтику, Маркузе-нонконформисту никаких надежд. Вот он и мечется между приятием того, что сам же отрицает, и отрицанием того, что принимает.

Тезис книги об одномерном человеке безнадежно пессимистичен и выражает абсолютное отчаяние автора насчет реальных возможностей, действительных предпосылок — словом, объективных гарантий общественного прогресса. Он логически вытекает из маркузеанского постулата об «объединении» «прежних антагонистов» — буржуа и пролетариев — в рамках «индустриального общества» Выдвигая этот тезис, Маркузе исходит из убеждения в том, что современное состояние науки и техники позволяет развитому индустриальному обществу преодолеть или нейтрализовать, сдерживать или «сублимировать» все свои основные противоречия, те, что уже более полувека назад поставили миро-

<sup>17</sup> Маркс К и Энгельс Ф Соч., т 18, с 426.

<sup>18</sup> В дальнейшем книга цитируется по изданию 1968 г

вой капитализм на край гибели. Не отменяя коренных пороков капиталистической цивилизации, прежде всего эксплуатации и угнетения, сегодняшнее общество, согласно Маркузе, способно придать им такую форму, при которой они перестают быть движущими импульсами и побудительными мотивами социального переворота, по крайней мере для подавляющего большинства угнетенных и эксплуатируемых.

«Рабы развитой индустриальной цивилизации, — по мнению Маркузе, — это сублимированные рабы...»<sup>19</sup> Ныне они привязаны к колеснице этой цивилизации совсем не так, как это делалось в XIX и еще в первой трети XX в. Прежде капитализм стремился привязать рабочих к производству преимущественно негативным способом — угрозой голода и лишений. Но, как оказывалось, этот способ имел и весьма опасную свою сторону: пролетариям терять было нечего, «кроме своих цепей», что они и доказывали при каждом подходящем случае. К тому же становилось очевидно, что искусственное сдерживание роста жизненного уровня трудящихся с неизбежностью ведет к сужению возможностей внутреннего рынка. А это в свою очередь отрицательно сказывается на производственных возможностях капитализма, приводя к периодическим кризисам и депрессиям. В связи с этим возникла (и была осознана) потребность в ином — позитивном — способе «интеграции» угнетенных и эксплуатируемых в лоне индустриального общества. Это, кстати сказать, стало возможно как раз на базе колоссального прогресса науки и техники, достигнутого к середине нашего столетия.

Этот способ, согласно Маркузе, предполагает значительный подъем жизненного уровня трудящихся и активное стимулирование их потребительского спроса. Тем самым индустриальному обществу удастся, по его мнению, одновременно решить две проблемы: во-первых, расширить внутренний рынок и, во-вторых, теснее привязать трудящихся, прежде всего рабочий класс, к существующей системе производства и потребления, т. е. «интегрировать» его в ней экономически. Ибо рабочий, обладающий собственной квартирой, машиной, холодильником, телевизором и т. д., — это иная социальная фигура, чем пролетарий XIX столетия, едва зарабатывавший себе на скудное пропитание. Он является активным (и довольно разносторонним) потребителем и в качестве такового заинтересован в нормальном функционировании хозяйственной системы, всего «общества потребления».

Не дремлет тем временем и «евнух промышленности»: где допустимыми, а где и недопустимыми способами он стремится вызвать у трудящихся все новые и новые потребности — вплоть до искусственных, извращенных и фантастических, стимулируя таким образом гонку потребления. Если человек не располагает при этом наличными деньгами — не беда: «евнух промышленности» готов продавать ему в кредит, разумеется в определенных пределах, гарантированных настоящей (и будущей) заработной платой покупателя. Покупатель же, одержимый потребительски-приобретательской страстью, не замечает, что тем самым покупают его самого, причем не на день и не на месяц, как это было в XIX в., а на годы, десятилетия и, быть может, на всю жизнь. А это значит, по мнению Маркузе, что трудящийся эксплуатируется индустриальным обществом не только как производитель материальных благ, но и как их потребитель. Ибо его бесконечный бег в беличьем колесе безудержного потребления не выводит его за пределы заранее отведенных ему социальных рамок, не изменяет его общественного статуса, не уравнивает его по положению с представителями классов, сословий и групп, возвышающихся над ним.

Поскольку же речь идет о «сублимированном» рабстве, оно не только не ощущается и не осознается в качестве такового, но, наоборот, воспринимается как свобода, переживается как полнота жизни, осмысляется как спонтанная реализация единственно возможного способа существования. У трудящихся не возникает потребности выступить против существующей системы производства — потребления в целом, подвергнув ее революционному отрицанию. В крайнем случае они склонны бороться за улучшение своего положения внутри этой системы за более высокую заработную плату, т. е. опять же за расширение своих покупательски-приобретательских возможностей, а стало быть, за дальнейшее усиление гонки потребления. Таким образом, горизонт трудящегося человека оказывается абсолютно замкнутым рамками существующего общества. Он теряет способность встать в радикальную оппозицию по отношению к нему, не видя реальной альтернативы гипертрофированному потребительству. Одним словом, у человека исчезает второе — социально-критическое — измерение, которое раньше выводило его за пределы существующего, указывая революционную перспективу. Он становится человеком одного измерения — того измерения, которое задается ему «обществом потребления»<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> Marcuse H. One-dimensional man. Boston, 1968, p. 33.

<sup>20</sup> Marcuse H. One-dimensional man, p. 14.

Изверившись в революционных потенциях рабочего в качестве экономического человека, Маркузе столь же пессимистически смотрит на его возможности как политического человека. Следствием экономической «интеграции» трудящихся, рабочего класса в рамках индустриального общества является, согласно автору книги об одномерном человеке, их политическая «интеграция» в лоне существующей системы. Ибо, рассуждает он, утратив социально-критическое измерение, трудящиеся теряют вместе с ним и способность образовать реальную политическую оппозицию по отношению к этой системе. Любая оппозиция, выражающая интересы сегодняшних трудящихся, сегодняшнего рабочего класса, будет иллюзорной оппозицией, так как сами интересы эти не противоречат основным предпосылкам существующего положения вещей. Даже такое требование рабочих, как требование «контроля снизу» над производством, не представляется Маркузе сколько-нибудь радикальным. Этот контроль, по его мнению, не означал бы коренных преобразований ни на экономическом, ни на политическом уровне системы. Так как рабочий класс «превратился в опору установленного образа жизни», то его доступ к контролю за производственным процессом (его предпосылками и целями) только способствовал бы «поддержанию и распространению установленного порядка»<sup>21</sup>.

В такой ситуации выражение воли большинства посредством традиционных демократических институтов и учреждений представляется Маркузе чем-то насквозь фальшивым, заслуживающим только отрицательной оценки. «Всеобщая воля всегда фальшива»<sup>22</sup>, — заявит он через пять лет в «Очерке об освобождении», резюмируя одну из тенденций книги об одномерном человеке. Отсюда — его полное разочарование в возможностях политической борьбы посредством парламентаризма, плохо скрываемое отвращение к легальным методам политической борьбы. По его мнению, деятельность, «соответствующая правилам и методам демократической легальности», есть «капитуляция перед господствующей структурой власти»<sup>23</sup>. С этой позиции он критикует и западные компартии (а заодно и КПСС)<sup>24</sup>. «Парламентаризму» западных компартий Маркузе противопоставляет «радикализм» (а точнее — экстремизм) внепарламентской оппозиции<sup>25</sup>, и заранее, так сказать авансом, оправдывает «истинно

революционный» антидемократизм (и аристократизм) левозэкстремистских групп, могущих возникнуть в будущем<sup>26</sup>. Ведь «каждый шаг в борьбе за радикальный переворот, — утверждает Маркузе, — изолирует оппозицию от масс»<sup>27</sup>, и, чтобы «осчастливливать» массы в будущем, она в настоящем должна будет поступать по отношению к ним — увы! — не очень-то демократически.

Показательно, что, отправляясь от подобных способов рассуждения, Маркузе выражает недовольство и политикой мирного сосуществования, проводимой Советским Союзом. Ибо ситуация мирного сосуществования, по его словам, не только вынудила западные компартии «парламентизироваться»<sup>28</sup>, сойдя с подлинно радикальных позиций, но также «в значительных аспектах содействовала стабилизации капитализма»<sup>29</sup>. В целях «радикализации» политической борьбы в капиталистических странах наш автор склонен отказаться от «легальных», т. е. мирных методов политики в пользу «нелегальных», т. е. военных! Такова неизбежная логика политического авантюризма в XX в.

Как видим, политические выводы, содержащиеся в «Одномерном человеке» (и «Очерке об освобождении»), достаточно красноречиво свидетельствуют о крайнем экстремизме маркузеанства: Желание Маркузе во что бы то ни стало «радикализировать» (!) ленинскую теорию революции возносит его на вершину такого «левачества», с которой видны только два цвета политического спектра: белый и черный. С этой точки зрения становятся совсем несущественными различия между буржуазно-демократическими и откровенно фашистскими режимами, между странами, где парламент играет все-таки определенную роль, и странами, где отсутствует даже этот инструмент политического либерализма — со всеми его ограниченностями и пороками, по поводу каковых сетует автор книги об одномерном человеке<sup>30</sup>. Интересно, что сказали бы о таком «левозэкстремистском» снобизме люди, которым приходится (и приходится) бороться за свободу и человеческое достоинство в условиях террористических и диктаторских режимов? Вряд ли они согласились бы с тем, что ликвидация буржуазно-демократических свобод облегчила им борьбу с капитализмом...

<sup>21</sup> Marcuse H. One-dimensional man, p. 250 (ср. Marcuse H. Versuch über die Befreiung. Frankfurt a. M., 1969, S. 85, 33).

<sup>22</sup> Marcuse H. Versuch..., S. 99 (ср. Marcuse H. One-dimensional man, p. 260).

<sup>23</sup> Marcuse H. Versuch..., S. 97.

<sup>24</sup> Marcuse H. One-dimensional man, p. 32.

<sup>25</sup> Marcuse H. Versuch..., S. 83, 96, 99, 104.

<sup>26</sup> Как мы убедились, такие группы действительно возникли и — что характерно — получили положительную оценку буржуазной печати именно за «аристократизм».

<sup>27</sup> Marcuse H. Versuch..., S. 102, Ср. S. 80—81, 104—105.

<sup>28</sup> Ibid., S. 104.

<sup>29</sup> Ibid., S. 124; ср. S. 121—126

<sup>30</sup> Кстати, согласно одному из утверждений Маркузе, «либеральной буржуазии больше не существует» (Marcuse H. Versuch..., S. 119).

Эти выводы бросают иной свет и на предыдущий ход рассуждений Маркузе, обнажая основные узлы маркузеанского способа мышления. Деревянный догматизм и нервический экстремизм, обнаруженные им в тех областях, где малейший просчет может обернуться даже не миллионами — десятками миллионов человеческих жизней, побуждает более осторожно оценить и те аспекты маркузеанской критики «буржуазной цивилизации», которые — не последуй отсюда упомянутых выводов — вызывали бы большее «понимание» (если не сочувствие). В свете этих политических «резюме» начинают вызывать сомнение даже некоторые аспекты маркузеанской критики «гонки потребления». В особенности, когда эта критика сопровождается рекомендацией, обращенной к странам, встающим (или уже вставшим) на путь социалистического строительства: не стремиться догнать промышленно развитые страны по уровню производства, ориентируясь с самого начала на «иную модель» потребления<sup>31</sup>. Либо это прекраснотупицкая маниловская фраза, либо снобизм публициста, желающего понравиться публике, несколько «уставшей» от неумеренного потребления, хотя и не поинтересовавшейся, а успели ли «устать» от него другие?

Здесь пришлось несколько отвлечься от основной темы нашего изложения, чтобы резче акцентировать связь между вульгарными, фаталистически-пессимистическими представлениями Маркузе о действительности и его левоекстремистскими политическими выводами. Это, кстати, один из многих примеров нерасторжимой связи между ощущением безвыходности тупика и стремлением к отчаянному прорыву, которыми изобилует книга об одномерном человеке. Причем характерно — тупик, о котором идет речь, — это не тупик самого индустриального общества. Ведь последнее, по Маркузе, может преодолевать свои противоречия «сколь угодно долго». Это нечто совсем другое: тупик самого Маркузе, оказавшегося перед лицом этого общества, тупик радикализма Маркузе, замешанного на безнадежно пессимистическом представлении о действительности. Именно этот радикализм оказался в тупике, выход из которого грезится ему только в виде отчаянного прорыва, совершаемого «истинно революционной» элитой. Последняя должна совершить чудо: заставить (!) силы, которые в настоящее время консервативны и даже контрреволюционны, осуществить радикальный общественный переворот<sup>32</sup>.

Весь ход мысли Маркузе неизбежно вызывает на печальные размышления. Конечно, очень плохо, когда о социальном перевороте начинает теоретизировать наивно-безоблачный оптимист, не

<sup>31</sup> Marcuse H. Versuch..., S. 129.

<sup>32</sup> Ibid., S. 80—81, 82—83, 85, 102, 105.

умеющий видеть подводных камней и трагических парадоксов, которые таит всякая революция. Но хуже, когда на эти темы рассуждает пессимист — человек, считающий, что мир «насквозь» отчужден, а люди стали «насквозь» одномерными. Ведь когда теоретик подобного склада начинает говорить о «прорыве», то какими бы человеколюбивыми фразами ни приправлялся 'этот разговор, трудно освободиться от жутковатого подозрения: если люди так уж безнадежно «плохи», то что же придется сотворить с ними, чтобы превратить их «в хороших», чтобы «осчастливить» их вопреки их собственной — «одномерной» — воле, вопреки их осознаным, а значит, по Маркузе, «извращенно-идеологическим» желаниям и стремлениям?!

Впрочем, только ли вопреки воле, желаниям и стремлениям? Дело в том, что, как говорит Маркузе, «одномерное общество» не просто принудило человека к определенному типу экономического поведения, который превратился в привычку. Оно не только выработало у него соответствующее политическое сознание, замкнувшее его идеологический горизонт. Оно сделало гораздо больше: вызвало к жизни соответствующую структуру чисто физиологических реакций, потребностей и влечений. Иначе говоря, «одномерность», если верить Маркузе, вошла в плоть и кровь человека развитого индустриального общества. Принципы и нормы, установки и правила этого общества перестали восприниматься как нечто не связанное сверху, противостоящее человеческой природе, искажающее ее. Человек, по Маркузе, уже не ощущает, не переживает их как свое «отчуждение», так как, автоматически реализуемые в привычном поведении, они естественно переживаются как нечто желанное. И если бы вдруг они исчезли в один прекрасный день, то «одномерный человек» тут же почувствовал бы неполноту, ущербность своего существования. И постарался бы сделать все возможное, чтобы они снова организовали и структурировали его жизнь, наполнив ее привычно-неосознанным, но все-таки реальным смыслом. Такова картина «позднекапиталистического общества», живописуемая все более и более мрачными красками в книге о человеке одного измерения.

Круг замкнулся. «Одномерное общество» целиком поглотило человека вместе с его желаниями и потребностями, влечениями и побуждениями. Таков общий вывод первого из трех основных разделов книги об одномерном человеке.

Где же выход? Поскольку его нет в «социуме», посмотрим, не найдем ли мы его в области культуры. Если перспективы такого выхода не раскрывает практически-бытовое и политическое сознание, посмотрим, не откроет ли ее научное или философское мышление.

Размышления Маркузе об «одномерной культуре» (и одномерном мышлении), лежащем в ее основе) исполнены не меньшего отчаяния и безнадежности, чем размышления об «одномерном социуме»: Слов нет: предмет этих размышлений — состояние современной западной культуры дает не меньше оснований для печальных выводов и горьких сентенций, чем предыдущий. И если бы в маркузеанской критике не ощущалась бы кроме всего прочего и некоторая заданность — подспудная реализация «схемы совращения», то тут не о чем было бы и спорить. В этом последнем случае вся система аргументации Маркузе, направленная против культуры индустриального общества, просто-напросто рассматривалась бы как один из ярких примеров самокритики этой последней.

Например, можно было бы просто принять к сведению соображения Маркузе о том, как «высокая культура», которая прежде была в оппозиции к реальности, теперь отождествилась с этой реальностью, став в качестве «массовой культуры» «частью материальной культуры»<sup>33</sup>. Правда, это рассуждение находится в известном противоречии с тем, что он писал в 30-х годах в статье «Об аффирмативном характере культуры»<sup>34</sup>, где гневно клеймил буржуазную культуру как раз за то, по поводу утраты чего скорбит сегодня, а именно за то, что она создавала «иное измерение реальности». Тогда казалось, что таким образом она «уводит» человека от реальности. Сегодня оказывается, что, «уводя» человека от реальности, она позволяла ему сохранить второе, критическое, измерение. Как говорится, «что имеем — не храним, потерявши — плачем». Впрочем, это противоречие можно списать и за счет идейной эволюции Маркузе. Хотя в этой эволюции есть одна постоянная величина: и в 1937 и в 1946 гг. (не говоря о более позднем времени) наш автор выступает как нигилистически настроенный критик культуры. Раньше он был критиком культуры вообще, теперь же, поскольку иной культуры он «окрест себя» уже не видит, — критиком «одномерной культуры». В этом смысле он вполне последователен.

Вообще говоря, это старая, к сожалению, «чисто интеллигентская» привычка: не имея возможности бороться против реальных носителей зла, бороться против идей, которыми (будто бы!) эти носители зла руководствуются. Затем — против философских

предпосылок, из которых эти идеи могли бы развиться. Далее — против «типа культуры», из которого *должна была бы* вырасти упомянутая философия. Наконец, против культуры вообще, которая рождает такие «типологические структуры», из которых рождаются... и т. п., вплоть до указанного выше реального носителя зла. А последний, между прочим, спокойно наблюдает за тем, как его критик идет от действий к идеям, от идей — к философии, от философии — к культуре. И в тот самый момент, когда этот крик теоретически «приканчивает» всякую культуру, провозглашает: «Долой культуру!», «Долой идеи!» и... ударяет несчастного критика резиновой дубинкой по голове. Затем незадачливому критику культуры отправляют в концлагерь (лучший вариант), а его книги сжигают. Как свидетельствует биография Маркузе, ему была предоставлена возможность соприкоснуться с этой схемой на примере достаточно хорошо знакомых ему людей, тех, кому не удалось вовремя эмигрировать из гитлеровской Германии. Но, по-видимому, он относится к типу людей, о которых говорят, что они «ничего не забыли и ничему не научились».

Надо сказать, что Маркузе весьма существенно облегчает себе задачу критики культуры, целиком сводя ее к «одномерному социуму» и замыкая ее в нем. Пафос его заключается не в том, чтобы найти и показать, что в культуре неизбежно выводит ее за ограниченные пределы индустриального общества, а в том, чтобы обосновать ее содержательное тождество с ним, с его ограниченными предпосылками. Культура выступает у него не как «всеобщий продукт» человеческого развития, возникший до индустриального общества и сохраняющий традиции, активно противостоящие этому обществу, толкающие человечество на путь отрицания и преодоления последнего. Нет, она кажется ему чем-то совершенно пластичным, целиком и полностью сводимым к нынешней экономической потребности, к хозяйственной или политической «зlobe дня». По этой причине его совсем не интересуют ценностные предпосылки культуры вообще, ее тысячелетние идеалы, которые таят в себе огромную взрывчатую силу. Он целиком отождествляет их с теми акциями современного буржуазного общества, которые его функционеры пытаются освятить с помощью этих идеалов и этих ценностей. «Сейчас, — пишет Маркузе, — идеалы автономии личности, гуманизма, трагической и романтической любви отошли в прошлое, а если и используются, то лишь как орудие в борьбе Востока и Запада. Эти ценности имеют значение лишь в контексте пропаганды, они сами стали элементами массовой культуры»<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Marcuse H. One-dimensional man, p. 58

<sup>34</sup> Marcuse H. Über den affirmativen Charakter der Kultur.— «Z. Sozialforsch», Paris, 1937, Jg. VI, H. 1.

<sup>35</sup> Marcuse H. One-dimensional man, p. 58

В действительности же, общечеловеческие идеалы и ценности — добро, справедливость, красота — не такие уж пустые иллюзии, чтобы можно было просто отмахнуться от них, отнеся их по ведомству массовой пропаганды или «житча». В их глубине таится нечто, чего не ухватывает вульгарно-социологическая редукционистская методология Маркузе (чреватая, как видим, «люмпен-интеллигентским» цинизмом и нигилизмом). И между прочим, именно ей, этой методологии, Маркузе обязан тем, что тупик «одномерной культуры» оборачивается тупиком самой маркузеанской теории, ее мировоззренческих постулатов. Дело в том, что, согласно этим постулатам, заранее предполагается абсолютная сводимость культуры к эмпирической реальности сегодняшнего, здесь и теперь существующего «социума». А после этого выражается сожаление по поводу того, что культура лишена «измерения», выводящего ее за его узкие рамки. Интересно, откуда же ему появиться, этому измерению, если культура с самого начала рассматривается как нечто замкнутое эмпирическими рамками «социума»?

В общем, одно из двух. Либо рассматривать культуру как продукт «всеобщего духовного производства» (Маркс), который, во всяком случае по своим ценностным предпосылкам, гораздо шире эмпирической реальности сегодняшнего состояния «социума». И тогда можно предполагать у нее «второе измерение» и огорчаться в тех случаях, когда оно недостаточно резко выражено. Либо с самого начала постулировать полнейшую зависимость культуры от этого состояния «социума», абсолютную сводимость ее к этому состоянию. Но тогда мы лишаемся права требовать от нее «второго измерения», даже если оно сводится лишь к социально-критическому измерению, а тем более — скорбеть по поводу его отсутствия. В тех случаях, когда теоретик хочет сидеть одновременно на двух стульях, постулируя невозможность «критического измерения» культуры и скорбя по поводу его отсутствия в одно и то же время, он неизбежно попадает в тупик, тупик элементарного логического противоречия. И если затем этот тупик его теории представляется ему как тупик самого объекта этой теории (в данном случае культуры), то подобный результат следует рассматривать прежде всего как факт биографии теоретика, а не как истинную характеристику исследуемого объекта...

Раскритиковав современную ему культуру за то, что она начисто лишилась своей былой «двумерности» (хотя в рамках маркузеанских предпосылок должно было бы вызвать удивление другое утверждение, согласно которому подобная «двумерность» вообще когда-то существовала), Маркузе переходит к анализу мыслительных предпосылок этой культуры. Этому вопросу посвя-

щен раздел, непосредственно следующий за разделом об «одномерном обществе», который прямо так и называется: «Одномерное мышление». Здесь в качестве главного «агента» индустриального общества выдвигается позитивизм (и, в частности, лингвистическая философия), с помощью которого якобы и наслаждается «одномерное мышление», опирающееся на «логику господства», — тезис, который заставляет читателя настораживаться, в особенности если он вспомнит при этом, что в иные времена, когда «довлела дневи» другая «злоба», Маркузе тот же самый позитивизм делал ответственным за грехи национал-социалистов. Очень уж все это напоминает сведение старых философских счетов, в ходе которого на теоретического противника взваливаются все грехи реальной действительности. Когда же краски начинают сгущаться все более и более, так что тупик «одномерного мышления», резюмируемого «одномерной философией», предстает как совершенно безвыходный, читатель, постигший однообразную механику маркузеанских рассуждений, начинает сомневаться в достоверности живописуемой перед ним картины глобального тупика.

Но как раз в этот момент Маркузе начинает выкладывать свои главные козыри. Он раскрывает философские предпосылки, на которых базируется вся его концепция «одномерного общества», «одномерной культуры» и «одномерного мышления». Замыкая начало и конец своего рассуждения о тупике, он снова подчеркивает, что основным орудием, с помощью которого была реализована эта универсальная «одномерность», является наука. Речь идет не о той науке, традиции которой науковеды прослеживают с древнейших времен, а о более узко понятой — галилеевской — науке, науке нового времени. Эта наука, по мнению Маркузе, в момент своего возникновения отразила метод и технику жизнестроения определенного типа<sup>36</sup>, а именно буржуазного типа. И в своем дальнейшем развитии она шаг за шагом реализовала этот тип жизнестроения в материале природы (и человеческом материале). Современное индустриальное общество с «одномерным человеком», наделенным «одномерным мышлением», является, согласно Маркузе, конечным итогом этого развития, триумфом галилеевской науки.

Эта наука реализовала себя во всем «космосе» индустриального общества — в технике и экономике, политике и морали, искусстве и философии, наконец, в самом способе, стиле мышления, пронизывающего и связывающего в один узел эти области человеческой деятельности. Галилеевская наука, несущая с

<sup>36</sup> Marcuse H. One-dimensional man, p 163—164

собой буржуазный тип жизнестроения, стала всем: и образом жизни, и образом чувствования, и образом мышления. Научное сознание предстает ныне одновременно и как экономическое, и как политическое, и как моральное, и как эстетическое сознание; научное действие — как экономическое, политическое, моральное и т. д. действие. И везде наука играет ныне стабилизирующую, консервативную роль, утверждая свой изначальный проект «одномерного человека» и «одномерного социума».

Вот тут-то, по идее, читатель, приведенный в состояние паники этой массивной бомбардировкой, должен наконец возопить: «Где же выход?» «Неужели нет никакой возможности выбраться из этого глобального тупика?!» «Неужели человечество так-таки и обречено жить до скончания века в этом «одномерном мире?!»

Это как раз то состояние, в которое автор книги об одномерном человеке хотел бы привести своего читателя, чтобы предложить ему всеразрешающую «формулу прорыва». И, как свидетельствует довольно значительное число почитателей Маркузе на Западе, его усилия не остались безуспешными. Впрочем, что же здесь удивительного: мир, балансирующий на грани большой, атомной войны, то и дело оступающий в трясину так называемых «малых войн», в большой степени способствует усилиям, подобным маркузеанским. Нужна незаурядная духовная сила, чтобы при виде всего этого не поддаться настроению отчаяния, становящегося агрессивным и выливающегося в поведение по формуле: «Лучше ужасный конец, чем ужас без конца». И вопрос заключается только в том, стоит ли искусственно нагнетать это настроение, чтобы подsunуть человеку, впавшему в отчаяние, коварную «формулу прорыва». Или все-таки лучше попытаться найти иные способы преодолеть это настроение, — способы, которые не предполагали бы разжигание «адова огня под котлом» (Т. Манн)?

Но, быть может, «формула прорыва», предлагаемая автором книги об одномерном человеке, не такая уж и коварная? Может быть, нас смутил лишь прием, с помощью которого она предлагается читателю, так похожий на прием Черта, соблазнявшего молодого композитора в манновском «Докторе Фаустусе»? Может быть, чрезмерное сгущение красок при живописании безвыходного Тупика, в который зашло ныне человечество, — это лишь простое «средство», с помощью которого достигается благородная цель? Может быть, эта лучезарная цель способна облагородить и саму «формулу прорыва», наполнив ее «качественно иным» содержанием, отличным от того, что ужаснуло нас в «Докторе Фаустусе»? Во всяком случае, многое говорит за то, что самому Маркузе дело представляется именно так, а не ина-

че. Однако, не имея никаких оснований подозревать его в неискренности его добрых намерений, мы — увы! — не можем забывать и мудрого предостережения, согласно которому «благими намерениями дорога в ад вымощена». А вдруг нашему автору не удалось «окончательно» облагородить эту «формулу прорыва»? А вдруг она сохраняет еще заряд своей собственной демонической силы? А вдруг эта «формула», вырвавшись из рамок добрых намерений Маркузе, начнет действовать сообразно своей собственной логике — логике разрушения, логике нигилизма? Что тогда?

Если не ответить на все эти вопросы, то хотя бы подойти к ответу на них мы можем, лишь углубившись в антитезис книги об одномерном человеке, развитый и углубленный в «Очерке об освобождении».

Это и позволит нам проникнуть в реальное содержание маркузеанской «формулы прорыва», отделив здесь авторские намерения от ее («формулы») объективного смысла.

### 3. Маркузеанская «формула прорыва»

Выход из глобального тупика Маркузе ищет там же, где, по его мнению, был «вход» в него. А «вход» этот был, как мы помним, проделан там, где впервые возник «жизненный проект» грядущей буржуазной действительности, получивший свое оформление в галилеевской науке — этой технике и методике «жизнестроения» капиталистического типа. И следовательно, для того, чтобы выйти из тупика, созданного в итоге реализации этого типа «жизнестроения» во всех сферах человеческого бытия, необходимо взорвать утвердившийся способ бытия, опираясь на принципиально новый «жизненный проект». На такой «проект», который не имел бы никаких точек соприкосновения с существующей социальной реальностью, а потому представлялся бы абсолютным абсурдом «одномерному мышлению» этой реальности и вытекающей из него «одномерной философии», «одномерной морали», «одномерной эстетики» и т. д.

Это обстоятельство, спешит Маркузе успокоить своих читателей, не означает, впрочем, что новый «жизненный проект» в принципе абсурден, иррационален по своей сути. Он ничуть не менее рационален, чем «жизненный проект» капиталистической цивилизации, который в момент своего возникновения также, очевидно, должен был представляться чем-то совершенно иррациональным. Речь идет просто-напросто о качественно ином типе рациональности, о более высокой рациональности, которую не в состоянии постигнуть галилеевская наука и созданный ею

одномерный тип мышления. Существующий порядок есть результат реализации определенного «проекта». Новый порядок предполагает новый проект и новые способы его реализации. И то и другое должно быть самым глубоким из мыслимых отрицаний существующего. «Критическая теория,— резюмирует Маркузе это свое рассуждение,— призывает к выдвигению нового проекта, который продемонстрировал бы более высокую рациональность»<sup>37</sup>.

Возникает вопрос: откуда же может появиться такой «проект» в «одномерном обществе», насквозь рационализированном на основе принципов буржуазной (галилеевской) науки? Кто сможет создать, кто сможет вызвать его к жизни в мире, где окончательно утвердился «человек одного измерения» с соответствующими интеллектуальными, психологическими и даже физиологическими реакциями? Кто сможет выдвинуть его как политический лозунг и реализовать на практике — в ситуации, которая обеспечивает власть предрержащим возможность «нейтрализации» и «адаптации» любых радикально-оппозиционных сил и тенденций?

Маркузе видит возникающий здесь логический круг и не скрывает его от читателя. С одной стороны, он убежден, что все это под силу лишь новому «историческому субъекту», который не был бы связан с существующей системой, не был бы «интегрирован» в ней, не был бы опутан ею со всех сторон. Но, с другой стороны, он полагает, что такому субъекту «неоткуда появиться»: слишком уж сильна и всемогуща господствующая система, сумевшая накрепко привязать сознание человека к эмпирической данности (к сегодняшним «фактам»), его мышление — к приспособительному поведению, дух вообще — к «реальности», созданной капиталистической цивилизацией.

Это далеко не единственный логический круг книги об одномерном человеке. Она вся от начала и до конца предстает как огромный логический круг, распадающийся на ряд малых кругов: «круг кругов». И в общем все эти круги имеют одно и то же содержание: для того чтобы освободить себя, раб уже должен быть свободным<sup>38</sup>, а для того чтобы быть свободным, он должен освободить себя. В этих кругах с наибольшей выразительностью проявляется уже упоминавшееся непрерывное колебание Маркузе между тезисом и антитезисом.

В последнем разделе книги, где намечается идея «прорыва», Маркузе, по-видимому, начинает склоняться в сторону анти-

тезиса. Он приходит к выводу, что, пожалуй, все-таки можно указать некий социальный слой, который более или менее свободен от «интеграции» в лоне современного индустриального общества. Это — изгой и аутсайдеры, эксплуатируемые и преследуемые расовые меньшинства, безработные и находящиеся на грани безработицы. Они находятся вне господствующей системы и меньше всего поддаются ее растлевающему влиянию. Они представляют собой естественную оппозицию этой системе, которая вытолкнула их за свои пределы. Они ничем не обязаны этой системе и свободны от ее «правил игры». В силу этих причин они несут в себе нечто принципиально отличное от того (галилеевского) «проекта», из которого возникла вся капиталистическая цивилизация.

Если не субъективно, то объективно борьба этих изгоев индустриального общества создает реальную почву для возникновения и утверждения в социальной реальности нового «жизненного проекта». Эта борьба наносит наиболее чувствительные удары капиталистической цивилизации, ибо она ведется с позиций, находящихся реально вне этой цивилизации. Маркузе находит возможным сравнить эту борьбу с борьбой варваров против античной цивилизации: ныне между враждующими лагерями так же мало общего, как мало его было между варварами и римлянами. Правда, он выражает надежду на то, что у нынешних «варваров» есть «шанс» соединиться с наиболее рафинированными силами цивилизации, коль скоро последние почувствуют ее неминуемую гибель (и откажутся от ее «буржуазно-галилеевского» «жизненного проекта»). Однако он хорошо представляет себе, что это «всего лишь шанс».

В целом же книга заканчивается крайне пессимистической интонацией. Никто не может поручиться за то, что борьба изгоев и аутсайдеров индустриального общества «хорошо кончится». Никто не может поручиться за то, что удастся «совместить крайности» — «варварство» изгоев и аутсайдеров, оказавшихся вне господствующего «жизненного проекта» (и потому свободных для нового, абсолютно нового), с одной стороны, и «рафинированность» тех, кто изжил этот «проект», изверился в его витальных возможностях и постиг истину новых варваров, — с другой. «Критическая теория,— признается Маркузе,— не может связать настоящее и будущее. Она не обладает для этого соответствующими понятиями. Она не дает никаких обещаний и не предсказывает грядущих успехов. По своей ориентации и по своему содержанию она остается негативной. «Она рассчитывает быть верной тем, кто безо всякой надежды посвящал и посвящает свою жизнь Великому Отказу». Последняя фраза книги взята из Вальтера Бень-

<sup>37</sup> Marcuse II One dimensional man, p 222

<sup>38</sup> Ibid., p 44 (cp Marcuse II Versuch )

ямина: «Мы можем надеяться только потому, что есть люди, которые потеряли всякую надежду»<sup>39</sup>.

Вряд ли можно было считать, что этот финал разрешил многостраничную распря тезиса и антитезиса, составившую основной сюжет книги об одномерном человеке. Вряд ли можно было поначалу усмотреть здесь сколько-нибудь четко выраженную позитивную программу. Вряд ли можно было ожидать, что эти неопределенно пессимистические рассуждения могут стать основой для конкретных политических действий. И не так уж неправы были некоторые критики этой книги, увидевшие в ней значительные элементы пессимистически-фаталистической резиньяции, сближающие общий тонус этой книги с маркузеанскими настроениями периода «холодной войны». Но произошел парадокс: эта книга, появившаяся в Западной Европе и Соединенных Штатах Америки в период назревавшего общественного подъема, нешедшего еще для себя адекватного теоретического сознания, была воспринята именно как программа политической борьбы, во всяком случае в кругах радикально настроенных студентов и лицейстов, осознавших себя «изгоями и аутсайдерами» современного индустриального общества.

В свою очередь, эта парадоксальная ситуация оказала «обратное воздействие» и на самого Маркузе. Неопределенно пессимистически настроенный философ и социолог культуры ощутил вдруг в себе пророческого «даймона», способного предложить реальную программу политической борьбы «бунтующей молодежи». В связи с этим Маркузе все более резко акцентирует именно те элементы своего теоретического построения, которые в общем-то играли в его прежних работах роль благих пожеланий. Хочешь не хочешь, а приходится исполнять роль политического лидера, коли уж тебя приняли за такового. Хочешь не хочешь, а приходится «шить шубу» политической программы из простого скептического отрицания, коли в нем увидели нечто большее, чем модный стилистический оборот периода «холодной войны». Хочешь не хочешь, а приходится и Великий Отказ и Надежду, возникающую на дне Безнадежности, истолковывать как слова, имеющие реальный политический смысл, смысл даже не программный, а непосредственно тактический лозунга.

Вот тут-то и начинается «сюрреализм». И не только в смысле юмористической характеристики той немножко кафкианской ситуации, в которую попал престарелый социальный философ. Но в самом буквальном. Дело в том, что, как выяснилось, «шить шубу» конкретной политики из Великого Отказа для Маркузе

было удобнее всего именно с помощью апелляции к сюрреализму, к его практике и теории, и больше к последней, чем к первой. Оказалось, что осуществить — хотя бы только на почве теории — «прорыв свободы в царство необходимости» (формулировка Маркузе) означает: «перейти от Маркса к Фурье, то есть от реализма к сюрреализму»<sup>40</sup>. Сказано вполне откровенно. Причем, уточняет далее Маркузе, это как раз та перспектива «нового радикализма», которую наметили во время майского бунта 1968 г. (гошистски настроенные) парижские студенты, писавшие на своих лозунгах рядом с именем Карла Маркса имя Андре Бретона<sup>41</sup>, снискавшего себе сомнительную известность еще в 20—30-х годах столь же многократными, сколь и тщетными попытками «соединить» марксизм и... сюрреализм. Характерно, что «теоретическим фундаментом» такого противоестественного «сочетания» была именно троцкистская концепция «перманентной революции».

Поначалу подобный теоретический вираж семидесятилетнего мыслителя, решившего, что говорится, «тряхнуть стариной», прямо-таки ошарашивает. Однако, если поглубже вдуматься в то, что Маркузе писал раньше (скажем, в «Эросе и цивилизации»), и сопоставить написанное с той парадоксальной ситуацией, в которой он оказался как автор книги о человеке одного измерения, то обнаружится, что и в подобном «большом скачке» мысли есть «своя логика». И этой «своей логике» здесь, оказывается, гораздо больше, чем могло бы показаться на первый взгляд. По-видимому, парадоксальный переход органически связан с «формулой прорыва», которую Маркузе так неосторожно выдвинул в книге об одномерном человеке, а теперь, вознесенный в качестве пророка толпой экстремистски настроенных молодых радикалов, должен был расшифровывать практически-политически.

Ведь, как известно, сюрреализм и его политический теоретик Бретон потрудились над разработкой «концепции» прорыва гораздо раньше, чем за это принялся Маркузе (и, конечно же, раньше, чем у Томаса Манна возник замысел «Доктора Фаустуса»). И хотя, будучи атеистами, политически ориентированные сюрреалисты (здесь не идет речь о других) и не связывали свою версию прорыва с «адским огнем под котлом», но в общем-то не они отрекались от своего родства с «подземными силами». Они даже были склонны кокетничать своей ориентацией на «варварские», «первобытные», «стихийные» силы человеческой души,

<sup>40</sup> Marcuse H. Versuch..., S. 41.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>39</sup> Marcuse H. One-dimensional man, p. 257

таящие в себе, по их глубокому убеждению, колоссальные революционные потенции. Их-то они и пытались «утилизировать» еще в 30-х годах в целях развязывания «перманентной революции».

Словом, обращение к эстетико-политической (назовем ее так) теории Бретона в маркузеанском «Очерке об освобождении» было не таким уж случайным. Оно вызывалось необходимостью платить по счетам, возникшей для мыслителя, поставившего весь свой теоретический капитал на карту «формулы прорыва». Этого капитала явно не хватало, и пришлось занимать у тех, кто оказался поближе.

### Сюрреалистический вариант социальной утопии и левоэкстремистские «опыты» ее осуществления

#### 1. «Конец утопии»

Логичность перехода от метаний между мрачно-пессимистическим «тезисом» и прекраснодушно-оптимистическим «антитезисом» книги о человеке одного измерения к сюрреалистической концепции «прорыва» в «Очерке об освобождении» выступит с еще большей отчетливостью, если мы введем в круг нашего рассмотрения одно недостающее звено: доклады, прочитанные Маркузе в период между публикацией «Одномерного человека» (1964) и появлением «Очерка об освобождении» (1969). Один из этих докладов — он был сделан в связи с юбилеем Гегеля на гегелевском конгрессе в Праге (1966) — мы уже упоминали в связи с характеристикой эсхатологических тенденций в маркузеанском толковании диалектики. Но не менее показательными в рассматриваемом нами отношении были два доклада, прочитанные Маркузе в июле 1967 г. в Свободном университете Западного Берлина; один из них назывался «Конец утопии» (так была названа, кстати, и целая книга, вышедшая в том же году), другой — «Проблема насилия в оппозиции»<sup>42</sup>. Любопытно, что темы обоих докладов стали затем центральными в маркузеанском «Очерке об освобождении».

Лейтмотивом доклада о «конце утопии» была, по сути дела, полемика с пессимистическим тезисом книги об одномерном человеке. Его задача заключалась в том, чтобы обосновать маркузеанский постулат, согласно которому «сегодня любая форма жизненного мира, любое преобразование технического и природного окружения — это реальная возможность...», что и свиде-

тельствует, по Маркузе, о «конце утопии»<sup>43</sup>. Впрочем, это «обоснование» имело весьма своеобразную форму: во-первых, то, что требовалось доказать, с самого начала объявлялось «избитой истиной», «трюизмом» (избитый ораторский прием с целью оказания психологического давления на слушателей, дабы представить «несомненным» довольно сомнительное). А во-вторых, заранее «разоблачались» те, кому хотелось бы в этом основополагающем пункте иметь хоть какие-то доказательства: «конец утопии», говорилось в самом начале доклада, «означает возражение идеям и теориям, использующим понятие утопии в целях предательства (Denunziation) исторически-общественных возможностей...»<sup>44</sup> (Ну скажите, кто осмелится задавать какие бы то ни было вопросы после такого вступления? Да еще в аудитории, полной экстремистски настроенных молодых людей, жаждущих «прямого действия»? Кто захочет получить кличку «предателя»... исторически-общественных возможностей?) При этом утверждалось (в той же категорической, не терпящей никаких возражений форме), что эти новые возможности нельзя представлять как осуществимые «в том же самом историческом континууме», в котором развивается современный мир (Маркузе включает сюда и страны социалистического содружества). Ибо возможности эти, утверждает Маркузе, нельзя представлять себе «как продолжение старых», как преемственное развитие тех же самых возможностей, которые шаг за шагом завоевывало человечество. Нет, открывающиеся ныне «исторически общественные возможности», если принять точку зрения Маркузе, «напротив, предполагают разрыв с историческим континуумом»<sup>45</sup>, причем буквально в том смысле, что до сих пор была история, а после осуществления упомянутых возможностей она упраздняется, больше ее уже не должно быть. В этом совершенно эсхатологическом смысле толкует Маркузе марксово положение о переходе от «предыстории» к действительной истории и знаменитую марксистскую формулу о «скачке» из царства необходимости в царство свободы.

Чувствуя, однако, что в своем толковании этих марксистских положений он отходит от точки зрения К. Маркса и Ф. Энгельса, автор доклада о «конце утопии» подает этот свой отход в форме принципиального расхождения с основоположниками марксизма, подвергая их «критике слева». «...Я полагаю, — заявляет Маркузе, — что и Маркс был слишком связан с понятием континуума

<sup>43</sup> Marcuse H. Psychoanalyse und Politik, S. 69 (ср. Marcuse H. Versuch..., S. 12, 15).

<sup>44</sup> Ibidem.

<sup>45</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Marcuse H. Psychoanalyse und Politik. Frankfurt a. M., 1968.

прогресса (вспомним, что говорилось в докладе 1966 г. об «идеалистичности» Маркса в этом отношении.— Ю. Д.), что и его идея социализма также, вероятно, еще не представляет или уже не представляет собой того определенного отрицания капитализма, каким она должна быть»<sup>46</sup>. «Определенным» отрицанием оказывается здесь как раз то, что в классической диалектике всегда называлось, напротив, абстрактным отрицанием, т. е. таким отрицанием, которое полностью разрывает все предметные связи с отрицаемым, или, выражаясь туманным языком Маркузе, «разрывает исторический континуум», «континуум прогресса» и пр. В духе этого абстрактного отрицания, нигилистического отрицания всей предшествующей истории Маркузе и предлагает теперь «обсудить новую дефиницию социализма»<sup>47</sup>, задавая вопрос о том, не является ли марксово понятие социализма слишком реалистическим и не отражает ли оно сегодня «преодоленную ступень развития производительных сил»<sup>48</sup>. Как видим, вместо обоснования исходного тезиса доклада относительно того, что нынче, как говорится, «все возможно», происходит нечто иное: утверждается, что это «все» включает в себя гораздо больше, чем нам кажется. Иначе говоря, не доказав еще реальную, конкретную возможность того, что возможно «в принципе», Маркузе предлагает новые, дополнительные «возможности», и все это подается как доказательство исходного тезиса, согласно которому «утопическое» перестало быть таковым и разговор о нем превратился в «предательство исторически-общественных возможностей».

Продолжая в этой связи свою «критику» Маркса, Маркузе выступает против известного положения «Капитала», согласно которому «царство свободы» мыслится лишь «по ту сторону» необходимости и может существовать только на ее базисе. Поскольку при этом в «Капитале» идет речь о необходимом сохранении труда в будущем обществе, постольку у Маркузе возникает подозрение, «что царство необходимости действительно остается еще царством необходимости в смысле отчужденного труда»<sup>49</sup>, ибо все, предполагаемое Марксом в этой сфере, сводится лишь к «все большей организации и рационализации труда, сопровождаемой его прогрессирующим сокращением, которое, однако, никогда не приведет к ликвидации труда как такового. А это означает, по Маркузе, что труд, сохраняющийся в «царстве свободы», оказывается элементом «несвободы» в этом царстве; и

следовательно, предполагать сохранение труда в «царстве свободы» — это представлять его недостаточно свободным: «Я полагаю,— говорит Маркузе,— что новые возможности... заключаются именно в том, что они позволяют царству свободы явиться и в царстве необходимости,— в труде, а не только по ту сторону (необходимого) труда... Мы должны иметь в виду,— добавляет он, явно чувствуя, мягко выражаясь, «нереалистичность» этой позиции, однако желая заглушить это чувство «решительной интонацией»,— возможность движения социализма не только от утопии к науке, но и от науки к утопии»<sup>50</sup>. Однако «решительность» интонации далеко не всегда тождественна истинности говоримого, часто — и Маркузе тому свидетель — бывает совсем наоборот...

Камнем преткновения, который при всем желании не может обойти Маркузе, оказывается вопрос, вновь и вновь возникающий в ходе рассуждения о «конце утопии»: если нынче возможно буквально «все», то что же все-таки препятствует осуществлению «возможного», за чем дело стало? И не является ли определенной ущербностью, известной недостаточностью этой «всевозможности» то, что она еще не реализовалась, т. е. не обнаружила и этой своей возможности? Проще говоря, что же заставляет эту «возможность» представить как «невозможность», во всяком случае в глазах всех тех, от кого зависит ее осуществление?

Оказывается, если верить Маркузе, все это происходит потому, что у людей не возникла еще потребность в том, что уже является объективной возможностью. Они как-то не очень жаждут той эсхатологической перспективы, которую живописуют перед ними идеологи маркузеанского типа. Прежде чем наступит «разрыв с непрерывностью предшествующей истории», прежде чем произойдет «отрицание наличной позитивности», прежде чем «прогрессу» будет противопоставлена «катастрофа», — словом, прежде всего того, что должно перебросить человечество, так сказать, за грань скончавшейся истории, «по ту» ее сторону, должно все-таки, соглашается Маркузе, произойти нечто и «по эту сторону материального базиса», а именно «трансформация потребностей» людей, вызывающая потребность в освобождении<sup>51</sup>.

Как видим, то, «чего нет», отсутствует, и это признает Маркузе, столь радикальным образом, что у людей нет даже потребности в том, чтобы оно «было». То, возможность чего только что описывалась как объективная и в известном смысле даже как «наиреальнейшая», оказывается, не вызывает у людей никаких

<sup>45</sup> Marcuse H. Psychoanalyse und Politik, S. 69.

<sup>46</sup> Ibid., S. 70

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Ibid., S. 72—73.

побудительных стимулов для его реализации. Налицо, следовательно, полнейший разрыв между фактическими потребностями людей и тем, что Маркузе считает столь же истинными, сколь и реальными возможностями человеческого существования; налицо — пропасть между тем, чего действительно хотят люди, и тем, что они должны были бы хотеть, с маркузеанской точки зрения.

Для того чтобы реализовались те возможности, которые Маркузе запретил называть «утопическими», объявив их даже больше чем «реалистическими» (т. е., как мы скоро убедимся в этом, — «сверх-или сюрреалистическими»), нужно, оказывается, совсем немного. Нужно, чтобы «возникла и развилась витальная потребность в свободе», чтобы возникла и развилась новая «антропологическая» структура человека, предполагающая качественно иной «способ существования» людей<sup>52</sup>. И это — при условии, что у человека нет никакого желания к такому самоизменению; а «фактический аспект» условий его существования также не подталкивает его в этом направлении, скорее наоборот: вся окружающая среда, если согласиться с Маркузе, *препятствует* возникновению упомянутой «качественно новой человеческой потребности» (хотя она и называется им «биологической необходимостью», «потребностью» в сугубо биологическом смысле)<sup>53</sup>.

Единственное, что говорит в пользу предложенной Маркузе перспективы самоизменения человека, это... ручательство самого же автора доклада о «конце утопии» (правда, выраженное весьма решительным образом), его заверение в том, что если бы эта — «пока» еще или «уже» — не существующая «потребность в свободе» возникла бы у большинства людей, то препятствий для ее реализации не было бы. Но это — довольно слабая гарантия; к тому же она не устраняет напрашивающегося здесь вопроса: а что если человечество не возжаждало предложенной им маркузеанской перспективы не потому, что оно *не видит* «своего же собственного блага, а совсем по иной причине — потому что *видит*, что она не сулит ему ничего хорошего. И если рассматривать человечество не как объект различных утопически-экстремистских манипуляций, а как субъект истории, то следовало бы с большим доверием отнести к действительно существующим потребностям людей. Ибо там, где они есть, существуют и действительные возможности их реализации. Если же этих потребностей нет, то нет и соответствующих «реальных» возможностей. Они остаются абстрактными возможностями, сколь бы «реальными» не представлял их тот или иной утопический догматик.

Впрочем, рассуждения приведенного типа, а их часто можно услышать от оппонентов Маркузе, явно не для его ушей. Так и не показав своим слушателям, в силу какой необходимости или (коли ему так уж противно это слово) в силу какой логики должна возникнуть у людей потребность в том, чего они *не хотят* и чего они, согласно автору доклада, и *не могут хотеть*, Маркузе идет дальше. Он выводит из постулированной им «витальной потребности» (и «новой антропологии») также и «новую мораль» «как наследие и отрицание иудео-христианской морали, которая до сих пор характеризует историю западной цивилизации»<sup>54</sup>.

Правда, он тут же отвлекается от намеченной темы и снова начинает доказывать противоположное тому, что хотел бы доказать. «Именно непрерывность развитой в репрессивном обществе и в нем же удовлетворенной потребности, — пишет он, — есть то, что снова и снова воспроизводит репрессивное общество (а следовательно, и его мораль. — Ю. Д.) в самих индивидах. Даже в революциях индивиды воспроизводят репрессивное общество, отпавляясь от своих собственных потребностей, и это именно та непрерывность, которая препятствует скачку от количественно к качественно свободному обществу»<sup>55</sup>. И тут он снова оказывается перед прежним вопросом: как же, при таких условиях могут возникнуть новые потребности, новый антропологический тип человека и, наконец, «новая мораль».

И снова он начинает отвечать вместо этого на совсем другой вопрос, а именно на вопрос о том, какие новые возможности открываются перед человеком в условиях нынешнего развития производительных сил. Маркузе даже вплотную подходит к искомому вопросу, когда говорит, что эти последние «достигли сегодня такого состояния, при котором они фактически требуют новых потребностей, каковые отвечали бы возможностям этих производительных сил»<sup>56</sup>. Но он не замечает, что и это рассуждение — пока еще ответ на близкий, однако все-таки совсем другой вопрос. Ведь если производительные силы «фактически требуют новых потребностей» человека, то тем более остро формулируется прежний вопрос: почему же они все же не возникают и как перебросить мост между объективным «требованием» и «субъективной потребностью», которая никак не хочет отвечать «требованию», предъявленному ей Маркузе от имени «производительных сил».

<sup>52</sup> Marcuse H. Psychoanalyse und Politik, S. 73.

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ibidem.

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> Ibidem.

Этот мост Маркузе так и не удается перебросить. А потому ему ничего не остается, как прямо и открыто броситься в объятия левого экстремизма, с точки зрения которого, как известно, самое важное — это дать первый толчок социальному катаклизму, не заботясь ни о его предпосылках, ни о его последствиях. Ибо предпосылки, согласно незыблемому убеждению левых экстремистов<sup>57</sup>, возникнут потом, так сказать задним числом, уже после того, как этот катаклизм начнется. А коль скоро они возникнут, то будет гарантирован и благоприятный исход начавшегося катаклизма. Так что о «последствиях» (мещанское «а что потом?») не нужно будет и думать.

В этом духе расшифровывает теперь Маркузе тезис (приписываемый им «ортодоксальному Марксу»), согласно которому носитель социального преобразования — его субъект «формируется в процессе самого этого преобразования»<sup>58</sup>. В переводе на язык Маркузе это означает: для того чтобы у людей возникла «витальная потребность» осуществить предлагаемые им варианты социальной утопии, их нужно втянуть в социальный катаклизм, проще говоря, спровоцировать на путч, а там уж у них возникнут соответствующие «антропологические потребности» в освобождении маркузеанского типа (куда же им деваться?). Разумеется, при этом не обойтись без насилия (ведь таким путем предполагается заставить людей делать то, что они, как утверждает сам же Маркузе, совсем не хотят). Но, как свидетельствует упомянутый выше доклад о «проблеме насилия в оппозиции», его автор склонен считать такого рода насилие — насилие волюнтаристски-экстремистского толка, насилие меньшинства против большинства — не только справедливым, но и законным, не просто законным, но законным в высшем смысле слова, в противоположность всякому «позитивному праву» и всякому узаконенному применению силы<sup>59</sup>.

Подобный способ рассуждения еще больше сблизил маркузеанство с левым сюрреализмом, этой эстетизированной философией левого экстремизма и всякого «левачества» вообще, — факт, засвидетельствованный книгой Маркузе «Очерк об освобождении», к рассмотрению основных идей которой мы теперь и переходим.

В этой книге Маркузе, увидевший в экстремистском «прорыве» выход из... своего же собственного логического тупика, выдвигает идею «радикального переворота, который... должен проникнуть в то измерение человеческого существования, которое в марксистской теории едва ли принималось во внимание, — в «биологическое» измерение, где становятся значащими витальные потребности и удовлетворения. Поскольку эти потребности и удовлетворения воспроизводят жизнь в рабстве, постольку освобождение предполагает изменения в этом измерении: иные потребности влечений, иные реакции как тела, так и духа»<sup>60</sup>. А осуществить этот переворот или по крайней мере быть его «детонатором» должны все те же «аутсайдеры» капиталистического общества — люди, в которых капиталистическая система по тем или иным причинам не смогла выработать «потребностей и удовлетворений, которые воспроизводят жизнь в рабстве».

На людей, решившихся возглавить эти социальные силы отрицания капитализма, ложится задача объединения двух тенденций, направленных против «позднебуржуазного» общества. Тенденции к освобождению от социального и политического угнетения — к социальной революции, с одной стороны, и тенденции к раскрепощению эротических влечений человека — к сексуальной революции (если пользоваться распространенным ныне термином) — с другой. В соединении этих двух «революций», отражающем, как нетрудно понять, эклектическое сочетание марксистских и фрейдистских предпосылок в мирозерцании Маркузе, и видится ему «реалистическая» перспектива выхода из тупика, в который, по мнению автора «Очерка об освобождении», завела человечество «репрессивная», «подавляющая» культура и цивилизация. Причем в рамках этого сочетания Маркузе акцентирует именно «сексуальную революцию»: уничтожение сексуальных «табу», которое, по его формулировке, «транцендирует сексуальную сферу и ведет к отказу и бунту»<sup>61</sup>.

Отказ от признания сексуальных «табу» должен, по Маркузе, привести к разрушению того механизма образования чувства вины и потребности в наказании, описанного в учении Фрейда, который привязывает молодое поколение («детей») к старому («отцам»), побуждая молодежь «интернализировать», «овнутривлять» ценности, предписываемые им старшими (тогда как они сами, в свою очередь, целиком и полностью «интегрированы» в

<sup>57</sup> Которые, как известно, никогда не принимали марксистско-ленинского учения о революции и революционной ситуации

<sup>58</sup> Marcuse H. Psychoanalyse und Politik, S 71

<sup>59</sup> Marcuse H. Das Problem des Gewalt in der Opposition — In Marcuse H. Psychoanalyse und Politik, S 63

<sup>60</sup> Marcuse H. Versuch, S 34

<sup>61</sup> Ibid, S 24

рамках системы «позднего капитализма»). А коль скоро разрушается этот механизм, рушится и самый глубокий фундамент репрессивной культуры, создаются необходимые (биологические и психологические) предпосылки для политической революции или, по меньшей мере, для активной деятельности молодежи по подготовке этой революции. В общем, «бунт, соразмерный влечению, превращается в политическую революцию...»<sup>62</sup>

Такое вот соединение социальной и сексуальной тенденций отрицания «позднекапиталистического истеблишмента» (при явном «примате» второй из них) должно найти отклик на первых порах среди «аутсайдеров», а затем и в более широких кругах, поскольку оно, по Маркузе, «открывает горизонт будущего социального переворота на данной ступени развития», определяет масштаб и меру, в которых «радикальная политическая практика включает ниспровержение культуры». Политический радикализм, рассуждает Маркузе, неизбежно включает моральный радикализм<sup>63</sup>, т. е. критику существующей морали, способствующую созданию ее нового фундамента, каковым должен быть уже не принцип реальности (предстоящей, как мы помним, в виде принципа производимости), а принцип удовольствия, сам Эрос. «Этот (моральный.— Ю. Д.) радикализм,— пишет автор «Очерка об освобождении»,— активизирует элементарный, органический фундамент морали в людях»<sup>64</sup>, т. е. берет в качестве истинной основы морали инстинкт воспроизведения рода, сексуальное влечение.

Ибо, повторяет Маркузе прекрасную утопию позднего Фрейда, эротическое побуждение противодействует агрессивности, стремясь к тому, чтобы «создать и поддерживать «все больше единства» жизни». И новая мораль, имеющая свой источник именно в этом побуждении, становится истинной представительницей человеческого организма — его ходатаем «перед каждым нравственным отношением, перед каждым идеологическим выражением»<sup>65</sup>. Ходатаем перед всей существующей культурой, причем весьма грозным, с самого начала обещающим «до основания» («биологического») разрушить эту культуру, поскольку она представляется ему «несоразмерной» Эросу. Тем самым, по идее Маркузе, «новая мораль» должна была бы стать инициатором «культурной революции», перерастающей в политическую.

Впрочем, несмотря на отдельные тенденции, обнаруживающие перспективу именно такого развития (напомним, что «Очерк об

освобождении» появился после парижских событий в мае 1968 г.), Маркузе не склонен закрывать глаза на трудности, перед которыми оказываются люди, решившиеся бороться с «тотальным» господством «позднекапиталистической цивилизации». Они подобно всем революционерам прошлого оказываются в заколдованном кругу, который вновь и вновь воспроизводит маркузеанские рассуждения: для того чтобы у человека возникло стремление к освобождению, он уже должен быть свободным<sup>66</sup>. Для того чтобы у него возникло стремление разрушить существующую репрессивную мораль и создать новую, эротическую, он уже должен обладать этой последней. Главная трудность, с которой сталкиваются революционеры («нового левого» толка), стремящиеся осчастливить человечество, освободив его от гнета репрессивного общества, его угнетательской морали и эксплуататорской культуры, заключается в том, что они как в сфере материальной, так и в сфере духовной культуры встречаются с «континуумом угнетения», из которого, кажется, нет никакого выхода. Между тем этот выход должен быть найден; мало того — предложен всем другим людям в качестве реальной альтернативы. Где искать его?

Согласно Маркузе, искать его нужно в тех сферах человеческой психики, в тех областях духовной жизни, которым все-таки удается уклониться от репрессивного давления культуры, сохранив способность к ничем не детерминированному наслаждению витальными влечениями, и которые ведут существование, аналогичное существованию «аутсайдеров» в «интермундиях» современного капиталистического общества. Что это за сферы? Это, как мы помним еще по прежним работам Маркузе, сферы человеческой фантазии, способности воображения, которым в области культуры соответствует искусство, вернее — не все оно, а некоторые его тенденции, связанные с авангардизмом.

Фантазия представляется Маркузе целиком и полностью защищенной от культурных преобразований. Согласно его основополагающему убеждению, она неизменно подчиняется одному только принципу наслаждения, сохраняя высокую степень свободы от давления принципа реальности. Из этого постулата и исходит Маркузе, связывая с «аутсайдерской» природой фантазии в недрах культивированной психики те же «революционные» надежды, что он связывает с «аутсайдерами» современного капиталистического общества: молодежью, не успевшей еще «интегрироваться» в его системе; угнетаемыми национальными меньшинствами (как негры в США), отбрасываемыми им на

<sup>66</sup> Ibid., S. 26—27, 33—34.

<sup>62</sup> Marcuse H. Versuch..., S. 24.

<sup>63</sup> Ibidem.

<sup>64</sup> Ibid., S. 25.

<sup>65</sup> Ibidem.

свою периферию, на социальное «дно»; и даже — временами — душевнобольными и преступниками, бессознательно отвергающими самым способом своего психического реагирования, самой формой своего поведения буржуазный порядок.

Фантазия, по убеждению автора «Эроса и цивилизации» и «Очерка об освобождении», является фундаментальным и в то же время относительно самостоятельным («независимым») душевным процессом, который обладает своей собственной истинностью, отличной от той, которую открывает человеку его разум руководимый принципом реальности. Истина фантазии, согласно Маркузе, бесконечно выше той «репрессивной» истины, которой человек культуры обязан своему разуму, знающему только истину *ставшей* буржуазной действительности (и предметного мира, созданного ее наукой и техникой по своему образу и подобию). Ибо истина фантазии — это мудрое знание самого вигального влечения (инстинкта, главным образом сексуального), «помнящего» о тех блаженных временах, когда абсолютно господствовал принцип удовольствия (будь это времена «детства» человека или «детства» всего человечества), а главное — активно желающего вернуть эти времена.

Хотя, рассуждает Маркузе, разум (этот чистый продукт всяческого подавления и угнетения) и побеждает фантазию, становится господствующим в человеческом сознании по мере утверждения в нем «принципа реальности», она все же сохраняет некоторые свои позиции, приобретающие особое значение, когда возникает вопрос об альтернативе существующему, о прорыве за пределы «континиума господства». С точки зрения разума, столь же формального, сколь и угнетательского, фантазия, исполненная витальных наслаждений, представляется чем-то «бесплезным» и «неправильным», чистой игрой, способностью видеть сны наяву. Однако, если взглянуть на деятельность фантазии с более высокой точки зрения, находящейся «по ту сторону» принципа реальности и всей возведенной на нем эксплуататорской культуры, то упомянутые сны наяву придется оценивать совсем иначе: как образы новой гармонии части и целого, желания и осуществления, счастья и разума, гармонии, которой надлежит возникнуть на почве «принципа удовольствия», полностью освобождающего инстинктуальные влечения предоставляющего им реализовывать себя по своей собственной — витальной, «чисто» природной — мере.

С точки зрения разума, ограниченного убогим «принципом реальности», эти образы должны выглядеть безнадежной и бесперспективной утопией. Однако фантазия упорно настаивает на том, что эту утопию можно и должно осуществить, что за иллю-

зорностью фантастических образов скрывается знание: мудрое знание влечения и инстинктов, властно требующих своего освобождения. А за этим знанием стоит реальный опыт: опыт преодоления враждебной человеку (точнее было бы сказать — его животным инстинктам) действительности, пережитый влечениями и «отложившейся» в лучезарных образах фантазии. Таким образом получается, что ценность «истины», открываемой фантазией, которая вроде все время живет «детским» прошлым человека, «поисками утраченного времени», имеет прямое отношение к будущему, к перспективе радикальнейшего преобразования существующего, такого преобразования, каковое проникло бы даже в «биологическое измерение» человеческого существования, извращенного в ходе тысячелетнего развития культуры; даже в сферу инстинктов, оттесненных во мрак «бессознательного» и решающихся заявить о своих претензиях лишь в «необязательной» форме сновидения да фантастических картин.

Так регрессивный, с точки зрения Фрейда, процесс, имеющий определенно выраженные *невротические* черты: возврат к детским переживаниям, *инфантильное* бегство от действительности, инстинктивное желание «закрыть глаза» на ее суровые стороны, приобретает в концепции Маркузе «прогрессивную» и даже «революционную» функцию. Запрещенные эротические образы, являющиеся людям в сновидениях, произвольные инфантильные импульсы взрослых и т. д. — все они, согласно Маркузе, говорят миру о той правде, которую отрицает «репрессивный разум». И тем самым они как бы возвращают повзрослевшему человечеству его «детство», его «утраченное время» и — это главное — дают ему те «критические масштабы» оценки (конечно же; «революционной») всей современной действительности, включая ее высшие духовные достижения.

...Все эти маркузеанские рассуждения насчет «революционирующей» роли фантазии и сновидений вызывают сразу же целый ряд ассоциаций более широкого плана. С одной стороны, тотчас же вспоминаются знаменитые лозунги, вдохновляясь которыми левостремистски настроенные парижские студенты строили баррикады и жгли автомашины в мае 1968 г.: «Вся власть — воображению!», «Будьте реалистами — требуйте невозможного!» и т. д. и т. п. Теперь становится понятным их, так сказать, «теоретический источник». С другой стороны, эти же рассуждения (плюс реминисценции на темы фрейдовской мифологии «отцеубийства» из «Тотема и табу») проливают свет на ярко выраженный культ инфантильности и — как бы это помягче выразиться? — неразумия, в особенности характерный для «детей» из числа «новых левых», однако, как нас убеждает пример

самого Маркузе, в высокой степени свойственный и «отцам»-теоретикам.

Наконец, при всем при этом вспоминается, что совершенно аналогичный комплекс умонастроений уже однажды был «проигран» (хотя и в менее широких масштабах) в общественном сознании определенных кругов западной интеллигенции; что даже в тех выводах практически-политического порядка, которые сделали идеологи «новой левой» из определенным образом препарированного фрейдовского учения, предложив их сегодняшней молодежи, ни Маркузе, ни другие теоретики Франкфуртской школы не оригинальны. Ведь они продолжают здесь традицию (левоэкстремистского!) истолкования фрейдизма, которую заложили в 20—30-х годах теоретические представители сюрреализма, давшие с помощью терминологии Фрейда «язык» определенным умонастроениям авангардистски настроенной художественной (и околхудожественной) интеллигенции. Более того, когда мы знакомимся с маркузеанскими работами 60-х годов, у нас создается впечатление, что Маркузе решил «учесть» в своей социально-философской и эстетической концепции (особенно если взять ее в том виде, как она представлена, скажем, в «Очерке об освобождении») все более или менее модные веяния «левой» ориентации.

Это обстоятельство несколько затрудняет выявление собственного хода мысли Маркузе (всегда есть риск принять за его мысль идею, заимствованную у кого-нибудь другого). Но за это мы получаем известную компенсацию. Поскольку маркузеанская концепция культуры и искусства оказывается неким «средним арифметическим» всех других аналогичных концепций, имеющих хождение в «новых левых» кругах, постольку ее рассмотрение делается особенно интересным, позволяя на одном примере зафиксировать значительное многообразие тенденций довольно пестрого направления мысли о культуре и искусстве, а именно того направления, что восходит своими теоретическими корнями к фрейдовскому психоанализу, а дальнейшим развитием обязано движению «новых левых» 60-х годов.

### 3. От сюрреалистической ликвидации искусства к нигилистической версии «культурной революции»

Маркузе полностью разделяет «сюрреалистический тезис, согласно которому поэт — это тотальный нонконформист, который находит в поэтическом языке семантические элементы революции». Это представление соответствует его убеждению в том, что, поскольку революция есть абсолютный разрыв с «контин-

нуумом господства», постольку революционный поэт (а истинный поэт — всегда «тотальный» революционер) должен самым решительным образом разорвать и с «вокабулами» этого «континуума господства», создав совершенно новый язык. Тем самым поэт, по Маркузе, расширяет «освободительные возможности революции», которые на первых порах (прежде чем они включились в реальное, материальное общественное движение) предстают как «сверх-» или «сюр-реальные» и в качестве таковых доступны только поэтической фантазии, «как она выражается и формулируется в поэтическом языке»<sup>67</sup>. Этот язык не является «инструментальным», им нельзя воспользоваться в обычной жизни, для выражения обыденных реалий, он вообще «не может быть ничем, кроме как инструментом революции».

Говоря о стихах и песнях протеста, Маркузе отмечает, что они «всегда приходят слишком поздно или слишком рано» как воспоминание или мечтание. «Их время — несовременность»; они доказывают свою истину своей надеждой, своим отказом от фактического положения дел<sup>68</sup>. Отсюда, по Маркузе, всегдашний разрыв между поэтической фантазией и реальной политикой, что «роковым образом сказывается на поэзии». «Нет никакого способа, — пишет он, — каким бы мы могли представить себе историческое изменение в отношениях между культурным и революционным движением, которое преодолело бы раскол между повседневным языком и поэтическим и сняло бы господство первого. По-видимому, поэтический язык черпает всю свою силу и истинность из своего инобытия, из своей трансценденции»<sup>69</sup>, т. е. из выхода за пределы реального — в «сюр-реальное».

Однако сам этот выход также представляет собой революционный акт. Он означает «революцию восприятия», которую предполагает и которой сопровождается политическая революция. Революция всегда является в то же самое время и «восстанием против репрессивного разума»<sup>70</sup>. Причем это восстание получает свою силу, черпает свою разрушительную энергию в эстетической сфере, сфере изменившегося восприятия, «новой чувственности»<sup>71</sup>. Здесь, впрочем, имеет место отношение взаимодействия: в той же мере, в какой «восстание против репрессивного разума» опирается на революционизированное восприятие мира, «новую чувственность», оно одновременно придает силу и этой последней. В свою очередь, этот революционный процесс

<sup>67</sup> Marcuse H. Versuch..., S. 56.

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> Ibid., S. 57.

<sup>70</sup> Ibid., S. 58.

<sup>71</sup> Ibid., S. 60.

оказывает свое влияние на искусство в целом: на его «аффирмативный» (т. е. утверждающий репрессивную реальность) характер, в силу которого искусство обладает тенденцией примиряться со статус-кво, с одной стороны, и на степень осуществляемой им сублимации влечений, которая препятствует реализации заключенной в искусстве истины, «когнитивного момента искусства», с другой стороны.

Протест против двух этих аспектов искусства, связанный как раз со стремлением его к «сюр-реальному», согласно Маркузе, «распространился во всей художественной сфере» уже накануне первой мировой войны и продолжает углубляться «с возрастающей интенсивностью» вплоть до настоящего времени<sup>72</sup>. Этот протест сообщил искусству «негативную», «разрушительную» силу, дав голос и «образное выражение» более широкому процессу, процессу «рассублимирования культуры»<sup>73</sup>, т. е. лишения ее «иллюзорного» (= идеального) измерения. «Не-предметная, абстрактная живопись и скульптура, «поток сознания» и формалистическая литература, двенадцатитоновая музыка (Шенберга, — Ю. Д.), Булез и джаз» — все это, по мысли Маркузе, отнюдь не является «переориентацией и интенсификацией» старых способов восприятия. Нет: это — разрушение старых структур восприятия, дабы «очистить место».

«Для чего?» — спрашивает Маркузе. И вынужден признать, что на этот вопрос нельзя дать четкого и определенного ответа. Ибо «новый предмет искусства еще не «дан». Ведь он не является «реальностью», сама эта «реальность» еще должна быть открыта (точнее, «спроектирована») <sup>74</sup>. Ей еще только предстоит возникнуть в итоге революционной и революционирующей деятельности людей, одушевленных стремлением к осуществлению своих тайных помыслов и неосознанных желаний. Иными словами, предмет этот представляет собою пока что не «реальность», а «сюр-реальность». Однако уже этой специфической формы «данности» принципиально нового предмета — грядущей реальности, реальности грядущего — уже достаточно для того, чтобы обычное (традиционное) в искусстве «стало невозможным, ложным». От иллюзии, подражания и гармонии искусство, согласно Маркузе, рванулось к истинной реальности, той, которая еще не дана, а потому не может быть предметом «реализма»<sup>75</sup>, реалистического искусства и требует соответствующей себе новой фор-

мы искусства. Это должно быть искусство, само участвующее в создании «проекта» (термин Сартра, как видим, достаточно органично вписывающийся в сюрреалистическую концепцию искусства) новой реальности, еще только подлежащей открытию.

Задача такого искусства заключается прежде всего в том, чтобы разрушить «автоматизм непосредственного, однако социально ориентированного опыта»<sup>76</sup>, который противится «освобождению чувственности», связанной с витальными влечениями людей, с их стремлением к осуществлению «доисторических желаний». Этот опыт навязан человеку репрессивным обществом, его наукой и техникой, его культурой и моралью. Искусство же, ломающее его «автоматизм», должно возратить людям реальное ощущение реальной жизни, находящейся в гораздо более близких отношениях с миром инстинктивных побуждений и порывов, чем с внешним миром «эмпирического опыта», созданным буржуазной цивилизацией.

Это достигается в искусстве, как пишет Маркузе, с помощью формы: «Именно форма есть то, посредством чего искусство трансцендирует данную действительность, работает в этаблированной действительности... против этаблированной действительности; и этот трансцендентный элемент живет внутри искусства, художественного измерения. Искусство меняет опыт, так как оно реконструирует его объекты в слове, звуке и образе. Почему? Очевидно, «язык» искусства сообщает объективность, которая недоступна обычному языку и обычному опыту»<sup>77</sup>. Что это за таинственная «объективность»? Это — «объективность» не реального, а сюр-реального, которого *еще* нет, но которое *уже* есть, ибо оно грядет.

Нетрудно заметить, что здесь искусству приписываются функции, явно выходящие за пределы его специфически эстетических возможностей: русские символисты начала века называли их теургическими. И естественно, что искусству, взявшему на себя столь непосильную ношу, угрожает быть раздавленным ею или, во всяком случае, превратиться в нечто, непохожее на себя. Это, очевидно, чувствует и сам Маркузе, когда пишет: «Радикальный характер, «насильственность» этой перестройки реальности в современном искусстве означает, по-видимому, что оно бунтует не против того или иного стиля, но против «стиля», как такового, против Kunst-Form искусства, против традиционного значения искусства»<sup>78</sup>. Впрочем, и этим автор «Очерка об

<sup>72</sup> Marcuse H. Versuch..., S. 63.

<sup>73</sup> Ibidem.

<sup>74</sup> Ibidem.

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> Ibid., S. 64.

<sup>77</sup> Ibid., S. 65—66.

<sup>78</sup> Ibid., S. 66.

освобождении» не сказал ничего принципиально нового. Он лишь повторил то, что говорили об искусстве дадаисты и другие сторонники полной «аннигиляции» искусства, превращения его в «не-» и даже «анти-искусство».

Эту тенденцию, отчетливо выявившуюся в авангардистском искусстве (хотя, разумеется, далеко не все авангардисты были ее сознательными сторонниками), Маркузе объясняет следующими соображениями. Он полагает, что революции, последовавшие вслед за первой мировой войной и выдвинувшие свой «проект» новой реальности («сюр-реальности» Грядущего, Будущего), обнажили истинный характер буржуазной действительности, которая «сделала искусство иллюзией», и заклеили как саму эту действительность, так и соответствующее ей искусство. Новое же искусство, вызванное предчувствием этих революций и предвосхищением («антиципацией») грядущей реальности — «сюр-реальности», не желающее иметь ничего общего со старым, иллюзорным, искусством, стало рассматривать себя как антиискусство. В противоположность иллюзорному искусству, которое принимало предметы и явления буржуазного мира наивно, так, как они выглядели на первый взгляд, не подвергая никакому сомнению их «вещественности», новое искусство должно было «порвать с этим овеществлением»<sup>79</sup> (т. е. представлением в виде неизменных вещей всего того, что создано с помощью репрессивного производства, репрессивной техники, науки и культуры).

С тех пор, пишет Маркузе, «прорыв антиискусства в искусство» обнаруживал себя в самых разнообразных формах; в разрушении синтаксиса, разрушении слов и предложений, «взрывающего употребление обиходного языка»<sup>80</sup>, и т. д. и т. п. Однако все попытки разрушения формы («обесформливания») имели своим результатом возникновение новых форм. «Антиискусство оставалось искусством» и — что самое парадоксальное — воспринималось публикой и покупалось ею именно в качестве искусства. «Дикий бунт» апологетов «антиискусства» имел значение непродолжительного шока и очень скоро был поглощен («абсорбирован») рынком, умиротворен в художественных галереях, замкнут в четырех стенах. И такой исход отнюдь не был случайным, так как действительное «преобразование искусства» — это, согласно Маркузе, его «самоуничтожение», необходимость которого не заключена в структуре искусства, но которое («самоуничтожение») должно осуществляться в соответ-

ствии с этой структурой<sup>81</sup>, а не вопреки ей, как это пытались делать сторонники идеи «антиискусства».

В чем же заключается своеобразие этой структуры искусства, воспрепятствовавшей его действительному самоуничтожению на путях, предложенных теоретиками и практиками антиискусства? Оно заключается в особенности его эстетической формы, исключающей (в смысле «изолирующей») художественное произведение из эмпирической реальности и делающей его принадлежностью «второй реальности», т. е., выражаясь немаркузеанским языком, «идеального измерения». «Искусство, — пишет Маркузе, — по его форме противоречит стремлению устранить обращенность искусства ко «второй реальности», перевести истину продуктивной фантазии в первую реальность»<sup>82</sup>, на обычный и практический язык этой последней. Эстетическая форма — это, согласно Маркузе, господство над беспорядком, насилием, страданием, их отрицание даже в том случае, если она сама вносит беспорядок, насилие, страдание. «Этот триумф искусства достигается с помощью покорения содержания — эстетическим порядком, требованием которого автономны»<sup>83</sup>.

Такая особенность эстетической формы делает искусство внутренне двусмысленным: оно обвиняет то, что существует, и тут же «снимает» свое обвинение в эстетической форме. Эта вот «разрешающая, примиряющая сила искусства была свойственна, по Маркузе, даже самым радикальным явлениям иллюзорного искусства и антиискусства»<sup>84</sup>. Даже здесь эстетическая необходимость искусства «вытесняет ужасающую необходимость реальности; сублимирует ее скорбь и радость», так что даже «слепое, безвинное страдание и «свирепость природы» — как самого человека, так и «внешней» — получает цель и смысл — «поэтическую справедливость»<sup>85</sup>. «Обвинение снимается, и его язвительность, оскорбительность и насмешливость — крайние художественные отрицания, находящиеся в распоряжении искусства, побеждаются этим (эстетическим. — Ю. Д.) порядком»<sup>86</sup>. С восстановлением порядка и связан, согласно точке зрения Маркузе, катарсис, очищающий «террор действительности» с помощью всеупорядочивающей эстетической формы.

Однако результат этот, утверждает Маркузе, «является иллюзорным, ложным и фиктивным: он остается в измерении ис-

<sup>81</sup> Ibidem.

<sup>82</sup> Ibid., S. 68.

<sup>83</sup> Ibid., S. 69.

<sup>84</sup> Ibid., S. 70.

<sup>85</sup> Ibidem.

<sup>86</sup> Ibidem.

<sup>79</sup> Marcuse H. Versuch ..., S. 67

<sup>80</sup> Ibidem.

куства; в действительности же неумолимо продолжает господствовать ужас и отказ...»<sup>87</sup>. Здесь, возможно, заключено, согласно Маркузе, самое решающее выражение противоречия, содержащегося в искусстве: «...победа над материалом, удовлетворяющая существование (Dasein), преобразование материала остаются недействительными, так как остается недействительной революционизация материала. И этот замещающий характер искусства снова и снова возбуждает вопрос о его оправдании: стоил ли Парфенон страданий одного-единственного раба. Возможно ли после Аушвица (Освенцима. — Ю. Д.) еще писать стихи?»<sup>88</sup>.

Правда, рассуждает Маркузе, на этот вопрос можно было бы возразить: если ужасы капиталистической цивилизации имеют тенденцию стать тотальными и она блокирует все политические акции, направленные против нее, то где же, кроме как в радикальной фантазии, разрывающей с эксплуататорской, угнетательской реальностью, может сохраниться воспоминание об «утраченном времени» первобытного (или детского) состояния счастья, а значит, сохраниться и углубиться также и революционный потенциал, энергия радикального отрицания существующего?<sup>89</sup> Можно было бы привести и более простое возражение, которое почему-то ни Маркузе, ни другим «новым левым» не приходит в голову: будут ли искуплены страдания упомянутого раба, если мы разрушим остатки Парфенона? Превратятся ли ужасы Освенцима, так сказать, «из бывших в небывшие», если поэты откажутся писать стихи? Наконец, прибавим сюда возражение против Сартра: перестанут ли негритянские дети умирать с голоду, если европейские левозэкстремистски настроенные интеллигенты «покончат» со всякой культурой?

Маркузе, однако, идет по другому пути. Он задает контрольный вопрос защитникам искусства, рассматривающим его в качестве единственного «резервата» революционизирующей фантазии: «...Являются ли сегодня образы (фантазии, возбуждающей желание удовлетворения принципа наслаждения. — Ю. Д.) все еще доменом «иллюзорного» искусства?»<sup>90</sup> (или, скажем, доменом того же «анти-искусства», которое ведь тоже оказывается в конечном счете «иллюзорным»: в силу вышеупомянутой неспособности преодолеть принцип «эстетической формы»)? Маркузе считает, что нет, не являются: искусство (и даже «анти-искус-

ство») перестало быть их доменом. Образы фантазии, являемые искусством, могли намекать, указывать на то, что «за иллюзией стоит знание», к тому же более высокое, чем знание «репрессивного разума», лишь до тех пор, пока эстетическое знание было на самом деле нереализуемым, эстетическая утопия действительно неосуществимой. Теперь же дело обстоит иначе: наступил «конец утопии», и потому искусство, культивирующее эти образы, обеспечивающее иллюзорное, сублимированное удовлетворение скрывающихся за ними витальных влечений, перестает выполнять революционизирующую функцию, превращается в свою собственную противоположность. Тем самым оно (правда, рукою Маркузе, не дрогнувшей при этом) подписало себе смертный приговор.

В чем же заключается изменение положения дел, так печально обернувшихся в смысле судеб искусства? И в чем же, если взять более «оптимистическую» — маркузеанскую — формулировку этого вопроса, заключается действительная «ликвидация» искусства, которой так и не смогли добиться теоретики «анти-искусства»? Для ответа на этот вопрос вспомним о том, что писал о фантазии и воображении Маркузе в 1937 г. в отличие от написанного в «Эросе и цивилизации».

«Свобода воображения, — писал он, — исчезает в той мере, в какой действительная свобода становится реальной возможностью. Границы фантазии — это в строгом смысле технические границы: они определяются уровнем технического развития»<sup>91</sup>. Теперь понятно, почему искусство оказывается, так сказать, «не при чем» в условиях «позднекапиталистической цивилизации». Ведь последняя, как неоднократно писал Маркузе, развила такие производительные силы, создала такие производственные возможности, что в принципе первобытные влечения и инфантильные мечтания уже могут быть реализованы прямо и непосредственно безо всяких репрессий, вытеснений и сублимаций. И искусство, предлагающее нам сублимированное удовлетворение витальных влечений в тот момент, когда мы можем сделать это, если можно так выразиться, «весомо, грубо, зримо», естественно, просто-напросто отвлекает нас от этой реалистической перспективы, т. е. сбивает с «истинно революционного» пути.

Итак, никаких «сублимаций». А значит, долой «сублимированное», т. е. «иллюзорное», т. е. «контрреволюционное» искусство! Это, кстати, и есть тот самый лозунг, который не только «отцы-либералы, но и «отцы»-радикалы и «отцы»-революционеры (принадлежащие к одному же поколению, формировавшемуся под

<sup>87</sup> Marcuse H. Versuch ..., S. 70.

<sup>88</sup> Ibid., S. 71 (вопрос взят в парадоксально-заостренной формулировке Адорно).

<sup>89</sup> Ibid., S. 71

<sup>90</sup> Ibidem.

<sup>91</sup> Marcuse H. Kultur and Gesellschaft I Frankfurt a M., 1965, S. 123

знаком возрождения и реактивизации гуманистических традиций) с печальным недоумением прочли на стенах Латинского квартала Парижа в мае 1968 г.

«Мы предусматриваем, — пишет Маркузе, — историческую возможность условий, при которых эстетическое станет общественной производительной силой и как таковое приведет к «концу» искусства через его осуществление»<sup>92</sup>, т. е. посредством фактического удовлетворения тех инстинктивных, главным образом сексуальных влечений, которые искусство (даже в наиболее радикальной его форме — форме «антиискусства») удовлетворяло лишь на путях сублимации: «снятия» материального содержания упомянутых влечений в «эстетической форме». Правда, оговаривается он, сегодня «контур таких условий» является нам лишь в отрицательном виде: «в негативности прогрессирующего индустриального общества», продуктивные возможности которого предполагают соответствующие «способы представления», соответствующую «способность воображения». Эта способность воображения обнаруживает себя только разрушительным образом, в виде ужасающих последствий развития современной науки и техники, организующих мир в соответствии с предлагаемыми ею «моделями»: воистину «по ее образу и подобию»<sup>93</sup>. Но тем не менее уже здесь «способность воображения» демонстрирует ту мощь, на которую она способна, когда выходит за «иллюзорные» пределы «сублимации» и начинает осуществлять себя «в металле и камне». (При этом у Маркузе ни на минуту не возникает вопрос: а не потому ли «вырвавшаяся на волю» способность воображения действует столь устрашающим образом, что она слишком уж решительно порвала с сублимированными, если говорить на фрейдистски-маркузеанском языке, формами и способами реализации, находящимися под опекой, пусть подавляющей, но все-таки морали?..)

Но как бы ни обнаруживала себя ныне эта «способность воображения», эта «фантазия» в сфере научно-технического прогресса, уже сам факт ее «производственного» использования свидетельствует, по Маркузе, о перспективе ее «несублимированного» развития как о главной и решающей перспективе. Словом, у фантазии нашлось наконец дело, гораздо более серьезное, чем художественные сублимации первобытных влечений, чем «иллюзорные» «поиски утраченного времени»: «Фантазия, освобожденная от служения эксплуатации и опирающаяся на успехи науки, может обратить свою продуктивность на радикальное пе-

реконструирование опыта и мира опыта»<sup>94</sup>. Вот почему современное революционное движение (Маркузе имеет в виду, разумеется, главным образом движение «новых левых»), воодушевленное идеалом действительного, а не «иллюзорного» преобразования «жизненного мира в художественный факт»<sup>95</sup>, бунтует (главным образом, добавим мы уже от себя) «против этаблированной культуры... против прекрасного в этой культуре, против его слишком сублимированных, упорядоченных и гармонизированных форм, удаленных от действительности»<sup>96</sup>.

Основное устремление этого бунта — «отрицание традиционной культуры», ее «методическое рассублимирование»<sup>97</sup>; сегодняшние бунтари выполняют завет манновского «Доктора Фаустуса»: они «берут обратно» «Девятую симфонию» Бетховена, «отменяют» ее, так, как если бы ее не существовало вообще; они делают даже большее, чем Адриан Леверкюн, продавший душу черту: наделяют искусство (осознавшее наконец свое временное, мимолетное, а главное — чисто негативное значение: в условиях, когда все первобытные влечения в принципе уже могут быть удовлетворены фактическим, а не иллюзорным способом) «рассублимированными, чувственными формами, обладающими пугающей непосредственностью, которые приводят в движение тела, как и материализованные в них души»<sup>98</sup>.

Правда, вынужден признать Маркузе, то, что происходит в этом (поистине «вакхическом») процессе углубляющегося «рассублимирования культуры», представляет собою «простое, элементарное отрицание, антитезу»: непосредственный отказ<sup>99</sup> (чистое и пустое «нет», добавим мы от себя). Но для Маркузе такой «отказ» плох не своей пустой негативностью, а другим: тем, что «это рассублимирование оставляет непобежденными культуру, иллюзионистическое искусство». В результате происходит то же самое, что уже произошло однажды с «антиискусством»: «революционная музыка, литература и искусство неустанно абсорбируются и трансформируются рынком, лишаясь тем самым своего острия». Почему? Да потому, очевидно, что представители такого — рассублимированного (можно было бы даже сказать «расстригающегося», как расстригаются вчерашние монахи) — искусства недостаточно глубоко осознали свою негативную миссию, не сделали из этого осознания всех выводов, касающихся

<sup>94</sup> Ibid., S. 72.

<sup>95</sup> Ibidem.

<sup>96</sup> Ibid., S. 73.

<sup>97</sup> Ibidem.

<sup>98</sup> Ibid., S. 74.

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>92</sup> Marcuse H. Versuch..., S. 71.

<sup>93</sup> Ibidem.

внутренней структуры такого искусства, диалектики его формы.

Для того чтобы «прийти к самому себе», т. е. к последовательному осознанию и осуществлению своей миссии, революционное искусство должно отказаться от «прямого зова», от «дикой непосредственности изображения»<sup>100</sup>. «Не был ли однажды,— спрашивает Маркузе (и в этом пункте в его рассуждениях начинают звучать вариации на тему эстетико-социологической концепции Адорно), — методической целью радикального искусства как раз такой разрыв с этой непосредственностью?» Уничтожение эффекта отчуждения, дистанцирования от существующего общества, которое видится автору «Очерка об освобождении» в непосредственности искусства протеста и которое сближает последнее с «иллюзорным» (и «иллюзионистическим») искусством, «противодействует,— согласно Маркузе,— радикализации сегодняшнего искусства»<sup>101</sup>. Так, по его мнению, живинг-театр терпит крушение как раз в той мере, «в какой он живет», побуждая зрителей непосредственно отождествлять себя с актерами, испытывая живые симпатии и антипатии. То же самое относится, по Маркузе, к хэппенингу («всегда организованному», вопреки иллюзии спонтанности и случайности) и «поп-арту», которые создают «ложную коллективность» внутри репрессивного общества<sup>102</sup>.

Впрочем, Маркузе совсем недолго задерживается на адорновской точке зрения искусства прорефлектированной (отчужденной и преодоленной, ибо, как говорил Адорно, «в наш век нет ничего невинного»<sup>103</sup>) непосредственности; искусства, «синтезирующего» чистое выражение — абсолютную непосредственность, с одной стороны, и чистую конструкцию — абсолютное опосредование — с другой; искусства, «балансирующего на грани»: художественного произведения и его ликвидации, культуры и ее отрицания, словом, искусства, взятого в момент его падения (как, впрочем, и в момент «падения» его носителя, индивида). С одной стороны, эта точка зрения звучала для Маркузе, уверовавшего в благотворность «Прорыва», слишком пессимистически. А с другой — он никогда не проявлял особой склонности к тонкостям диалектического балансирования на острие ножа между «да» и «нет»; к тому же и протестующая молодежь, интерес которой к его размышлениям он отчетливо осознавал (особенно в период работы над «Очерком об освобождении»), требовала ясного и категорического ответа: «да» или «нет»?!

<sup>100</sup> Marcuse H. Versuch..., S. 74.

<sup>101</sup> Ibid., S. 75.

<sup>102</sup> Ibidem.

<sup>103</sup> Adorno Th. W. Negative Dialéktik.

Поскольку бесконечное балансирование между «да» и «нет», заставлявшее его выражаться все более и более туманно, привело Адорно к ухудшению отношений с «бунтующей молодежью» (впрочем, этому были и свои чисто политические причины, о которых уже шла речь), постольку Маркузе, бывший свидетелем этой драматической истории начавшегося конфликта «отцов» и «детей» в стане «новых левых» — как раз в кульминационный момент этого конфликта он был в Западном Берлине, — решил ответить более категорически. Нет, ответил он, существование искусства в форме «отчуждающего» и преодолевающего «непосредственность» антиискусства — это лишь переходная, но и последняя его фаза, за которой должно последовать «снятие» искусства путем реализации художественных фантазий и мечтаний в практике межчеловеческих взаимоотношений, регулируемых одним лишь Эросом и соответствующим принципу наслаждения «эстетическим эросом»<sup>104</sup>.

Если иметь в виду умонастроения «протестующей молодежи», перед лицом которой ответ этот был дан, то ему нельзя будет отказать в остроумии. Ведь, с одной стороны, говорилось совершенно ясно и категорически: нет, для дальнейшего существования искусства (даже в наиреволюционной его форме — форме «антиискусства») нет никаких перспектив. Однако, с другой стороны, этот вполне пессимистический ответ звучал в устах Маркузе мажорными, радостно-оптимистическими интонациями. «Продуктивное воображение», взорвавшее «сублимированные» рамки искусства, должно было поставить ему такой роскошный памятник, что, как говорится, лучше не придумаешь. Так что «революционно», а точнее, экстремистски настроенным художникам, которые, несмотря на все их маркузеанские рассуждения, более других чутки именно к эстетической стороне дела, оставалось только радоваться такой перспективе и по мере сил своих споспешествовать ее осуществлению, что они, впрочем, и делают<sup>105</sup>.

Итак, явления «антиискусства», которые на протяжении нашего столетия воспроизводились в рамках наиболее революционного, по Маркузе, авангардистского искусства, оказываются, согласно маркузеанской эстетической концепции, весьма противоречивыми, двусмысленными, живущими за счет своеобразной самоликвидации: от раздирающих их неразрешимых антиномий. С одной стороны, эти «анти-произведения» (назовем их так) отличаются от явлений традиционного («иллюзорного») искус-

<sup>104</sup> Ibid., S. 75.

<sup>105</sup> Ср.: «Kunst ist Revolution». Köln, 1969.

мечательное рассуждение на тему о том, что «художественное преобразование совершает насилие над естественным объектом, но это насилие совершается именно над сдерживающими силами в объекте», и в этом смысле «эстетическое преобразование есть освобождение»<sup>106</sup> (хотя и осуществленное в «иллюзорной плоскости»). При желании (и при известных натяжках — но Париж, как говорится, стоит мессы) и то «насилие» уже над самим искусством, которое осуществляется в рамках «антиискусства», также можно было бы толковать, как насилие над «сдерживающими силами», в целях освобождения «истинных» витальных, инстинктивно-природных начал. Тогда позволительно будет сделать вывод, что «моделью новой рациональности (рациональности раскрепощенного Эроса.— Ю. Д.) может стать» не только искусство в традиционном его понимании, но и его антипод: «антиискусство».

Правда, тогда пришлось бы вспомнить и другое рассуждение автора книги о человеке одного измерения — рассуждение насчет того, что в результате прогресса капиталистической цивилизации был осуществлен «бесстыдный союз» эстетики и реальности, поскольку и поэтическая фантазия была подчинена «репрессивному» разуму; что в связи с этим художественное воображение — в той мере, в какой оно попало под власть «принципа производительности», перестало быть «игрой», подчиненной лишь собственной логике воображения; что, следовательно, предоставить власть такой вот — изуродованной и отчужденной — фантазии, способности воображения означало бы разгул наиболее насильственных тенденций культуры, нечто совершенно катастрофическое: «абсолютный ужас», т. е. привело бы лишь к увековечению репрессий, существующих в обществе.

И тут встает новый вопрос: где критерий, с помощью которого мы могли бы отделить «неотчужденное» воображение от «отчужденного» и «изуродованного»? И кто судьи? Кто будет определять, какая форма фантазии, какая форма воображения является истинной, а какая неистинной? Ведь все здесь находится в одинаково трудном положении — определить «истинность» той или иной фантазии, пришедшей мне в голову, наверное, все-таки труднее, чем найти ошибку в математических вычислениях, сделанных с помощью «репрессивного разума». Словом, где гарантия того, что, передав «всю власть воображению», скажем, воображению «детей»-практиков «нового левого» движения, так склонных к левозкстремистским экстравагантностям, мы не ока-

жемся свидетелями того, как это самое воображение начнет «чудесить» подобно сказочному пушкинскому персонажу?

Скажем прямо: ни таких критериев, ни подобных гарантий (второго тем более) мы не находим у Маркузе. Поэтому нам пока что ничего не остается, как просто-напросто прислушаться к фантазиям «новых левых», в особенности в те моменты, когда они передают им «всю власть» (слава богу, пока что в основном в области теории, а не практики). Это тем более необходимо, что в отличие от фантазии самого Маркузе, которая очень послушна его исходным, подчас весьма наивным и прекраснотным установкам, их способность воображения гораздо менее дисциплинирована и выбалтывает очень много любопытного: ее поучительно выслушать. Для этого мы обратимся к статье Жильбера Ласко (1934) — он явно годится в «дети» Маркузе, хотя уже недостаточно «молод» для нынешнего поколения «новых левых» — «Современное искусство и старый крот»<sup>107</sup>, написанную под свежим впечатлением французских событий, но отражавшую и более широкие умонастроения. Мы коснемся того раздела этой статьи, в котором автор пытается решить для себя ту же задачу, что и Маркузе: описать те влечения, которые — уже и не тайно — интендируются новым (главным образом, сюрреалистически ориентированным) искусством.

Эту попытку он предвзает изложением текста одного из теоретических представителей сюрреализма Жоржа Батая (текст был написан где-то около 1931 г.), в котором, по убеждению Ласко, содержится глубокомысленнейшее рассмотрение искусства, каковое еще «должно было прийти», утвердиться в художественном сознании. Согласно Батаю, человеческая жизнь «пленена» и «закамуфлирована» в системе «морали», и только «низменный материализм» в состоянии освободить ее от этих оков и теней<sup>108</sup>. Ибо он один приходит на помощь всему тому, что шокирует, что не разрешается и отвергается этой моралью. С точки зрения этого «низменного материализма» (его Батай пытается приписать Марксу) революция — это «старый крот», который «прорывает свой ход в гниющей и противной для чувствительных носов утопистов почве». Это представление, согласно Батаю, предполагает радикальную переоценку всех ценностей, в особенности эстетических.

Приступая к такой переоценке, он ставит под вопрос понятие прекрасного и все другие «возвышенные идеи». Для него

<sup>107</sup> *Lascault G. Die Zeitgenössische Kunst und der «alte Maulwurf».* — In: *Kunst ist Revolution.*

<sup>108</sup> *Ibid.*, S 75

(при этом Батай опять-таки хочет «опереться» на Маркса) «в истории, как и в природе, гниение — лаборатория жизни»<sup>109</sup>. Итоги своего переосмысления всех «ценностей» с точки зрения оценит «гниющего» и «вонючего» как наивысшего он резюмирует следующим образом: «Вероятно, при вырывании воняющего гроба буржуазной культуры удастся набрести в глубине земли на огромную черную яму, в которой смогут укорениться человеческие силы и свобода, вдали от небесных хранителей... заповедей, которые мгновенно принуждают человеческий дух к высокопарности...»<sup>110</sup> Нетрудно заметить, что текст этот имеет скорее полемический, нежели программный характер. Задача его была скорее отрицательная, чем положительная. Однако из этого Ласко пытается извлечь материал для новейшего варианта сюрреалистического толкования искусства, созданного с учетом «новых левых» веяний.

Ласко поднимает на щит те тенденции «антиискусства», которые связаны со стремлением эпатировать публику самыми разнообразными отбросами, нечистотами, экскрементами и т. д., вмонтированными в «плоскость» того, что раньше называлось картинами, а теперь явно требует какого-то иного наименования. «Чистота и собственность, — пишет он, — связаны друг с другом в европейской культуре. Протест (нашедший свое выражение в «антиискусстве». — Ю. Д.) отвергает обе эти добродетели». Предлагая публике «коллажи», изготовленные при помощи «монтажа» различных нечистот и отбросов, протестующие художники, согласно Ласко, указывают «культуре, которая ничего не хочет об этом. знать, на существование гниения и смерти». Обращение же «антиискусства» к человеческим экскрементам представляется Ласко тем более важным и многозначительным, что «психоаналитики всегда указывали на связь между деянием человека и его экскрементами»<sup>111</sup>.

Однако наиболее показательными рассуждения Ласко становятся в тот момент, когда он переходит от характеристики «расублимирования» в искусстве, так сказать анально-фекальных влечений, к описанию «десублимации» непосредственно сексуальных инстинктов. «На заднем плане этой аполонии отбросов, — пишет он, характеризуя главные тенденции новейшего «антиискусства», — непристойно всплывает эротика»<sup>112</sup>. Эта последняя уже не уклоняется от дневного света, она не маскирует себя

более, но и не пытается закамуфлировать свою власть: «вождеделение само становится зрелищем — во всей его запутанности и во всех его извращениях»<sup>113</sup>. «Препятствия, которые возникают теперь на пути изображения вождеделения, — констатирует Ласко, — вырастают единственно лишь из собственной противоречивости последнего, а не из общественных запретов», т. е., если воспользоваться маркузеанской формулировкой, вождеделение имеет «меру» в самом себе. «Искусство, — удовлетворенно отмечает автор статьи о «старом кроте», — не есть отныне алиби морали, оно не хочет даже «просветлять» жесты любви, скрывать половые органы и уже вовсе не хочет делать различие между «здоровой и нормальной» любовью и так называемой извращенной эротикой»<sup>114</sup>.

Причем здесь, рассуждает далее Ласко, речь идет о нападении на те «табу» буржуазной морали, «которые препятствуют нам признать свои собственные тела и свои собственные наслаждения, равно как и тела и наслаждения других», и именно так, чтобы это признание было «свободно от стыда»<sup>115</sup>. Ну, а коли дело действительно обстоит таким образом, то «искусство», откровенно демонстрирующее вождеделение (во всей его «запутанности и извращенности») и гениталии (во всей их «непристойной» неприкрытости), практически осуществляло то же самое, к чему призывали «заборные надписи» в мае 1968 г.: «Я предаюсь любви на мостовой» или «Чем больше я делаю революцию, тем больше я делаю любовь». Ибо как это «искусство», так и эти лозунги «торжественно провозглашали необходимость связать борьбу против политического угнетения с освобождением вождеделений...»<sup>116</sup>.

Однако, заключает Ласко свои размышления на сексуально-эстетические и сексуально-политические темы, «наслаждение нельзя отделить от связанного с ним риска уничтожения и смертельной опасности»<sup>117</sup>. «Ложная идеализация» женского тела, ведущая свое начало от греческого искусства, выражает стремление традиционного искусства (и человека) уйти от признания этого факта: защитить индивида от сил, «которые ему страшны» и на сознательную любовь к которым он «не склонен отваживаться». Но вот такой художник, как Дюбуффе, произведения которого, по Ласко, являются истинным знаменем времени, «напротив, любит и вождеделет женщину: с ее соответствующими

<sup>109</sup> *Lascault G. Die Zeitgenossische Kunst...*, S. 76.

<sup>110</sup> *Ibidem.*

<sup>111</sup> *Ibid.*, S. 77.

<sup>112</sup> *Ibidem.*

<sup>113</sup> *Ibid.*, S. 77—78.

<sup>114</sup> *Ibid.*, S. 78.

<sup>115</sup> *Ibidem.*

<sup>116</sup> *Ibidem.*

<sup>117</sup> *Ibid.*, S. 82.

эксцессами, с открытой непристойностью»<sup>118</sup>. Таким образом Ласко представляет себе то, что в переводе на маркузеанский язык называлось «раскрепощением Эроса», возникновением «новой чувственности», «десублимацией репрессивной культуры» и т. д. и т. п.

Вряд ли Маркузе согласился бы признать «фекально-генитальные» медитации Ласко находящимися в какой бы то ни было связи с его воззрениями. Прочтя статью Ласко, он, по-видимому,отреагировал бы на нее точно так же, как отреагировал на попытку осуществления его идей в «Коммуне I» — западноберлинской общине молодых экстремистов: говорят, его «неприятно поразила принужденность, несвободный и унылый характер практикуемого там промискуитета». Но и Ласко мог бы ответить на эту реакцию точно так же, как ответили на нее упомянутые экстремисты, чрезвычайно озабоченные судьбами сексуальной революции и убежденные в том, что «угнетенные в сексуальном отношении не могут вести массовую борьбу». Он мог бы решить, что Маркузе (ввиду преклонного возраста, а следовательно, склероза и, стало быть, сексуальной «заторможенности») впал в «конформизм», стал «контрой», тем более что в свое время сотрудничал в ЦРУ, и т. д. и т. п. — мало ли какие аргументы могут прийти в голову, когда нужно защищать от «репрессивного разума» витальные влечения, Эрос.

Возможен, однако, и другой вариант. Ласко мог бы спросить Маркузе: «А чем Вы докажете, что именно Ваше представление об Эросе является соответствующим действительности? Почему те художники, которые добились прямой и незавуалированной «манifestации вождения» (кстати, на путях Вами же одобренного «рассублимирования» искусства и культуры), менее правы в своем понимании Эроса (=вождения), чем Вы? Может, Вы просто не хотите взглянуть в глаза трезвым фактам, уподобляясь представителям традиционного искусства с его «ложной идеализацией» женского тела, да и всей сексуальной жизни вообще? Может, Вы тоже хотите уйти здесь от тех «вонючих» и «непристойных» истин, которые еще Батай поведал нам от имени «старого крота», роющего путь действительной революции среди продуктов гниения, отбросов, нечистот и фекалий, плюс те истины, которые открыли нам художника «масштаба Дюбюффе»? Словом, не слишком ли прекраснoдушно и, прямо скажем, либерально понимаете Вы сексуальную революцию?»

Что мог бы ответить Маркузе на эту филиппику воображаемого (впрочем, не такого уже и воображаемого) оппонента? У него

в самом деле нет никаких доказательств того, что Эрос действительно представляет собой того самого «добрoго дядюшку», который только и ждет, чтобы ему развязали руки, дали бы устроить все к общему счастью и благоволению, каким представляет его автор «Эроса и цивилизации». Здесь мы имеем дело с добрыми пожеланиями и утопическими мечтаниями, да к тому же еще и чужими: заимствованными у позднего Фрейда. Так что если сравнить Маркузе и Ласко, то, хотя оба одинаково озабочены судьбами «сексуальной революции», первый все-таки являет образец гораздо большего сексуалиста-утописта, чем второй: то, что увидел второй в произведениях современного «антиискусства», настроило его несколько более реалистически, хотя и не побудило пересмотреть вопрос о необходимости сексуальной революции.

Но если даже не считать, что Ласко лучше, чем Маркузе, знает тайные желания Эроса (ведь у него также нет никаких гарантий относительно того, как этот последний будет вести себя по отношению к Грядущему), перспектива, восчувственная автором статьи о старом кроте, представляется ничуть не менее вероятной, чем предначертанная автором «Эроса и цивилизации». Наконец, мы не можем сбрасывать со счетов ту перспективу, которую попытались реализовать на практике (а даже не на полотне картины) экстремистски настроенные члены «Коммуны I»: а ну как ее изберет маркузеанский Эрос, если его энергия «обрела бы свободу»<sup>119</sup>? Однако не будем гадать, а обратим внимание на один симптоматический факт из области сексуальной революции, практикуемой «Коммуной I».

Идеолог этой коммуны Кунцельман, вдохновленный идеями заново открытого ныне «пророка оргазма» Вильгельма Райха, заявил однажды: «Какое мне дело до Вьетнама, если у меня не ладится дело с «оргазмом»», что привело к разрыву между «Коммуной I» и Социалистическим союзом немецких студентов, а главное — нанесло ощутимый (и едва ли поправимый) удар по идее сочетания политической и сексуальной «революции», как ее практиковали в Западном Берлине и ФРГ. Как видим, в данном случае маркузеанский Эрос (глаголивший устами своего молодого апологета) повел себя совсем не так, как ему предписывал автор книги о нем в «Эросе и цивилизации». Он (Эрос) решил или добиться гегемонии над политическими целями движения, или вообще эмансипироваться от всякой политики. А что если этот капризный Эрос выкинет еще какой-нибудь новый фортель: ведь кто разберет, что у него там таится в «витальных

<sup>118</sup> Lascault G. Die Zeitgenossische Kunst., S. 82

<sup>119</sup> Marcuse H Psychoanalyse und Politik, S. 66

глубинах»? Ну, а если так трудно прогнозировать поведение Эроса в обозримый отрезок времени, то можно ли поверить маркузеанскому (а вернее, все-таки фрейдовскому) прогнозу насчет того, как он поведет себя в необозримом Будущем?..

### 5. Маркузе и политический экстремизм

До сих пор мы рассматривали главным образом опосредованную связь маркузеанской версии социальной философии Франкфуртской школы с политическим экстремизмом. И отправлялись мы в основном от методологических или культурфилософских постулатов Маркузе, прослеживая логику перехода от культурного нигилизма к политическому экстремизму. Этот способ рассмотрения был тем более целесообразен, что с его помощью, с одной стороны, обнаружилась достаточно глубокая «укорененность» экстремистских политических тенденций отдельных франкфуртских теоретиков в некоторых основополагающих посылах их социальной философии, а с другой стороны, стал более понятным «ход мысли», приводившей к выводам левозкстремистского порядка достаточно многих представителей гуманитарной (в особенности художественной) интеллигенции современного Запада, попавших под влияние социальной философии Франкфуртской школы. Однако у нас есть основания и для того, чтобы говорить не только о косвенном влиянии таких франкфуртцев, как Маркузе, на политические настроения буржуазной интеллигенции, толкающем ее в направлении экстремизма. Многие маркузеанские формулировки, получившие затем хождение в качестве популярных лозунгов и газетных клише, прямо и непосредственно подталкивали радикальных интеллигентов (в особенности студентов) к выводам и, главное, «акциям» левозкстремистского порядка.

Как и следовало ожидать, соответствующие выводы были сделаны уже из маркузеанского истолкования «позднего капитализма» (термин, широко используемый всеми франкфуртцами) как «одномерного общества», подавляющего все возникающие в его лоне противоречия, устраняющего все альтернативы, ведущие за его пределы, фальсифицирующего все перспективы иного, не «одномерного» развития. Идеологи левачества в рамках студенческой оппозиции США (Марио Савио) и Западной Европы (Руди Дучке, Д. Кон-Бендит и др.)<sup>120</sup>, считающие Маркузе своим учителем, делали из этих постулатов ряд достаточно последовательных выводов, уже чисто политического свойства.

<sup>120</sup> Учеником Маркузе считал себя и С. Кармайкл — один из лидеров движения «власти черных» в США.

Во-первых, ими был сделан вывод о том, что следует опираться не на массовые процессы, которые воспроизводит само это общество в качестве своих собственных противоречивых тенденций, а на процессы, происходящие на периферии общества или даже за его пределами, не взирая на то, что они и не имеют массового характера. Иначе говоря, «революция» понималась здесь с самого начала как результат давления некоторой «внешней силы» на «конформистскую массу», которая не желает якобы никаких радикальных перемен, но которую тем не менее следует «осчастливить», хотя бы и вопреки ее воле. Отсюда — элитарная концепция революции, проводимой «для» народа, но против него, поскольку он-де не понимает своего же собственного блага в силу своей неодолимой «одномерности».

Во-вторых (и вместе с Маркузе, который прямо высказывался в соответствующем духе), из постулата об «одномерности» современного капиталистического общества делался вывод о его «репрессивности» и соответственно (опять же в духе той же самой логики) о его «фашизоидности», которая, в свою очередь, толковалась как неизбежное движение всех развитых стран капиталистического Запада (вне зависимости от их политических режимов) к открытому фашизму. В области политической стратегии и тактики это умозаключение предстает в глазах экстремистских идеологов как требование полностью отказаться от парламентских методов борьбы в пользу «внепарламентских» (обвинив при этом в «ревизионизме» все те коммунистические и рабочие партии, которые участвуют в парламентах современных капиталистических стран).

В своем последовательном развитии это требование выливалось в целую серию весьма слабо аргументированных рассуждений о том, что, поскольку буржуазно-демократические формы правления лишь прикрывают «фашизоидное» содержание современных политических режимов, задача, стало быть, заключается лишь в разоблачении этого «камуфляжа». Основным же методом такого разоблачения выступает провокация (понятие, официально узаконенное в лагере левозкстремистской студенческой оппозиции) — система мероприятий, вынуждающих парламентские режимы применять силу, нарушая свои собственные либерально-демократические установления. Отсюда — не только нежелание использовать буржуазно-демократические формы правления в политической борьбе, не только полное равнодушие к вопросу о демократических свободах и соответственно к вопросу об отличии либерально-демократических режимов от откровенно фашистских, но — что важнее и опаснее — более или менее осознанное стремление сдвинуть вправо либерально-демо-

кратические режимы, дабы они отказались от парламентских методов, «обнаружив», таким образом, свою «фашистскую» сущность (и «доказав» за одно «правильность» политических выкладок Маркузе и идущих за ним левых экстремистов).

В духе этой «провокативной» концепции политической борьбы, задача которой, оказывается, заключается в том, чтобы любыми средствами заставить современные буржуазно-демократические режимы применить силу там, где они не хотели бы (!) ее применять, толковалась выдвинутая Маркузе во второй половине 60-х годов теория «репрессивной терпимости»<sup>121</sup>.

Согласно этой теории, «терпимость», которую проявляет современный капитализм (даже взятый в его либерально-демократических политических формах), насквозь фальшива. Ибо корень ее в том, что капитализм способен ныне «переварить» все противопоставляемые ему социально-политические альтернативы, а метод — в том, чтобы «душить» политическую оппозицию в «мягких объятиях», не прибегая к насилию, а, наоборот, предоставляя ей трибуну. «Терпимость», если верить Маркузе, имеет ныне только «репрессивный», «подавляющий» характер, и, значит, «освободительную» функцию перенимает отныне «нетерпимость». Ее-то и следует противопоставлять «репрессивной терпимости», дабы последняя наконец разоблачила свою фальшь и обнаружила глубоко запрятанную в ее основе «нетерпимость». Итак, стремление всячески обострять конфликты, даже там, где в этом нет необходимости, даже рискуя при этом демократическими свободами, завоеванными в ходе длительной и трудной борьбы эксплуатируемых в развитых капиталистических странах, — вот «подтекст» подобного маркузеанского рассуждения, вызвавшего целое поветрие кокетничания «нетерпимостью» в левозкстремистских кругах. Вместо того чтобы использовать буржуазно-демократические формы для привлечения широких масс трудящихся к самостоятельности, к политической борьбе, в качестве «единственно истинной» перспективы предлагается нечто вроде «игры в нетерпимость» между экстремистскими группами, действующими исключительно «внепарламентскими» методами, с одной стороны, и буржуазными правительствами, также (и подчас не без удовольствия) применяющими соответствующие методы, бросая полицейских против «путчистов», с другой стороны. Так элитарная концепция революционного движения, выдвинутая Маркузе и подхваченная леваками, находит свое продолжение в апологии недемократических (и антидемо-

<sup>121</sup> Marcuse H. (gemeinsam mit R. P. Wolf und B. Moore) Kritik der reinen Toleranz. Frankfurt a. M., 1966

кратических) методов политической борьбы, предлагаемых как «единственно истинные» и эффективные.

От всего сказанного уже рукой подать до вывода о том, что коль скоро мы имеем дело с «одномерным», а следовательно, «репрессивным», а значит, «фашизоидным» .и, стало быть, «фашистским» режимом, для борьбы с которым наиболее «релевантными» являются исключительно внепарламентские (и антипарламентские) методы, стало быть самым адекватным из них является «партизанская борьба». Не так уж трудно понять также связь этого левацкого комплекса с той идеологией, которая легла в основу деятельности террористических организаций типа японской «Рэнго сэкигун», занимавшейся, как известно, не только умыканием заложников и угоном самолетов, но и активным применением насилия в своих собственных рядах: по отношению к «оппортунистам», а вернее, к тем, кто был склонен к менее уголовным методам политической борьбы. Причем тот факт, что подобная связь устанавливалась не совсем независимо от теоретизирований Маркузе, подтверждается не только кокетничанием террористов из «Рэнго сэкигун» маркузеанской фразеологией, но и стремлением их теоретиков применить на практике ту самую концепцию «герильи», по поводу которой автор «Очерка об освобождении» не жалел радужных красок, усматривая в ней «модель» истинно человеческих отношений, подлинной гармонии личного и общественного, индивидуальных и коллективных потребностей, достигаемой здесь (если верить Маркузе) на основе «биологической солидарности» — тождества «витальных влечений» к свободе<sup>122</sup>. Любопытно, что стоило только Маркузе высказаться в этом духе, как левые экстремисты тут же предложили в качестве «идеальных образцов» для будущего человечества наиболее крайних представителей из своей собственной среды.

Надо сказать, что биологический аспект маркузеанской «концепции» революции и революционного движения добавил весьма опасную краску в пеструю, но однозначно мрачную палитру современной версии левого экстремизма. Поскольку «конформистская масса», создаваемая якобы «одномерным обществом», предстает у Маркузе как масса людей, не испытывающих потребности в свободе, и не испытывающих именно в силу определенного механизма витальных потребностей, привитого им «позднекапиталистическим обществом», у левозкстремистских представителей молодого поколения возникла склонность рассматривать этих людей как «конченных», с которыми все равно уже

<sup>122</sup> Marcuse H. Versuch , S. 68

нельзя ничего поделывать. В результате углублялась тенденция «делить» людей в зависимости от того, могла бы у них возникнуть эта самая «биологическая потребность в свободе» или не могла. И, естественно, оказывалось, что у старшего поколения (у людей «после тридцати») она уже «не может» возникнуть, тогда как у «младшего» — «может» (ведь его не успели «интегрировать в систему»: от этого его оградили мамы и папы, развив у него «соответствующие «витальные потребности»<sup>123</sup>). Таким образом, с большей или меньшей логической непреложностью возникло убеждение, что «молодое» и «старое» поколения «противостоят друг другу не только как два враждебных «класса» — заявление, весьма типичное для «новых левых» экстремистов<sup>124</sup>, но и как две диаметрально противоположные «антропологические» (1) структуры.

Отсюда и возникал у «новых левых» тот специфический комплекс идей, которые характеризовались многими наблюдателями (причем далеко не всегда консервативной ориентации), как «молодежный расизм» со всеми заключенными в нем «импликациями» действительно расистского свойства, таящими в себе вывод, согласно которому одна «часть общества» представляет собой «чистый материал» истории, годный только на «унавоживание почвы» для Иного («Будущего»), а потому заслуживающий любых манипуляций с ним. (Не потому ли экстремисты, повадившиеся взрывать бомбы в особенно людных местах, что приводит к десяткам и сотням невинных жертв, так спокойно смотрят на эти «издержки» своих «революционных акций»? А что если люди этого типа завладеют, скажем, водородной бомбой? Ясно, их «концепция», извлеченная из маркузеанских истоков, поможет им со спокойной совестью принести на алтарь нового «антропологического типа» человека — сверхчеловека (?) — не один миллион людей.) И если иметь в виду самые общие «социально-философские» послышки такого воззрения, то придется согласиться: в одном из своих важных аспектов они действительно связаны с рассуждениями автора книги об одномерном человеке и, главное, с основной мировоззренческой тенденцией маркузеанских работ 60-х годов: с их *вульгарным биологизмом*.

<sup>123</sup> На «витальные потребности» студенчества, побуждающие его действовать в интересах «мира, справедливости и эмансипации», часто ссылается Руди Дучке (Bergmann, Dutschke, Lefévre, Rabehl. *Rebellen der Studenten oder die neue Opposition*. Hamburg, 1968, S. 86).

<sup>124</sup> Ср.: Nirumand Bahman. *Die Awantgarde der Studenten in internationalen Klassenkampf*. — «Kursbuch» 13. Frankfurt a. M., 1968, S. 4.

Как видим, какими-то на первый взгляд «неисповедимыми» путями в лоне «нового левого» экстремизма, давшего свою трактовку маркузеанству (и связавшего концы с концами там, где автор «Одномерного человека» и «Опыта об освобождении» отказался это сделать), оказались связанными в единую цепь элитарная концепция революции и политический антидемократизм, антидемократизм и биологизм, биологизм и «молодежный расизм», доведенный под вывеской идеи «нового антропологического типа» до вывода о «сверхчеловеке» (вернее, о кучке «сверхчеловеков»), который может использовать остальную массу — людей иной «витальной структуры» — в качестве материала для своих «социально-биологических» экспериментов. Правда, при этом, в отличие от более откровенного (и в этом смысле более честного) Ницше, добавляется, что «эксперименты» эти делаются в интересах «всего человечества» (хотя его подавляющей массе уже отказано в истинно революционной «витальности»).

При этом мы можем со всей определенностью констатировать, что речь идет не об отдельных «оговорках» Маркузе и не об отдельных положениях, так сказать не имеющих отношения к «сути» его концепции. Нет, леваки, делающие приведенные выше выводы и умозаключения, отправляются от важнейших тезисов маркузеанской версии социальной философии Франкфуртской школы. В отличие от своего учителя они только делают следующий шаг, переводя на язык соответствующей этим тезисам политической практики то, что Маркузе, как правило, хотя и не всегда, оставлял в сфере политической риторики.

Однако в плане нашего рассмотрения существенно не только то, что маркузеанская версия социальной философии Франкфуртской школы обнаружила внутреннюю связь своего собственного нигилизма с политическим экстремизмом. Гораздо более существенно то, что в лице автора «Одномерного человека» и «Очерка об освобождении» вся Франкфуртская школа обнаружила известную тенденцию, ведущую в направлении левоэкстремистских выводов. Правда, это чаще всего не непосредственная, а опосредствованная связь франкфуртцев с леваками, и посредствующим моментом здесь является как раз рассмотренная концепция Маркузе (который, кстати сказать, подвергался довольно резкой критике со стороны остальных его коллег по школе и именно за кокетничание с экстремистскими тенденциями). Но в той мере, в какой он договаривал недоговоренное политически более осторожными франкфуртцами, обнаруживалась внутренняя связь всей социальной философии Франкфуртской школы в целом с современным левачеством.

## Научно-техническая революция и Франкфуртская школа

Если мы попытаемся выделить основную теоретическую проблему, вокруг которой все время кружила социальная философия Франкфуртской школы, то приближаясь к ней, то отдаляясь от нее, однако постоянно имея ее «в виду», нам станет, в конце концов, очевидно: такой проблемой была для франкфуртцев наука.

Вопрос о науке и научно-техническом разуме, о ее технических приложениях и социально-культурных последствиях этих ее применений неизменно интересовал всех франкфуртских теоретиков. Первыми теоретическими импульсами, побудившими их обратить особое внимание на возрастающую роль науки в общественном развитии, франкфуртские мыслители были обязаны Марксу, его учению о науке как производительной силе. Последующие импульсы они получили от того, что мы называем теперь научно-технической революцией нашего века, которую они осмыслили в понятиях веберовской концепции рациональности, хотя и критически «дистанцировались» от нее. Причем от особенностей формулировки проблемы науки и способов подхода к ее решению во многом зависело то, какой вид принимала социальная философия Франкфуртской школы на различных этапах ее эволюции.

Вот почему, заключая нашу характеристику эволюции Франкфуртской школы, мы хотели бы резюмировать узловые моменты франкфуртской концепции науки (и НТР), взятой в ее эволюции от «Диалектики просвещения» Хоркхаймера и Адорно к марксистским работам 50—60-х годов, а от них — к статьям Ю. Хабермаса (например, «Наука и техника как „идеология“»), ознаменовавшим последний этап «кружения» франкфуртцев вокруг этой их «сфинксовой проблемы».

А. Во-первых, подытожим под этим углом зрения то, что мы уже говорили в данной связи о «Диалектике просвещения» и примыкающих к ней работах Хоркхаймера и Адорно.

1. Совершенно очевидно, что общая философская схема, в рамках которой осмыслиются авторами книги впечатления, вызванные у них современной научно-технической революцией и ее последствиями, представляет собой — где осознанную, а где и неосознанную — пародию на немецкий классический идеализм, brutally-социологическую «травестию» на темы, трактовавшиеся в системах Канта, Фихте и Гегеля. В самом деле, у франкфуртских мыслителей, так же как и у классиков немецкого идеализма, именно разум — и ничто иное — реально творит историю и все предметное окружение человека. Однако — и в этом заключается суть франкфуртской пародии на немецкий идеализм, — вся история западного (т. е. буржуазного) «просвещения» предстает в рассматриваемой книге как продукт обезумевшего, сумасшедшего разума; причем «обезумел», «сошел с ума» он именно потому, что осознал себя как раз в духе немецкого идеализма: как автономный и «самозаконный» разум, диктующий свои законы природе. Словом, истинной «тайной» психического заболевания «просвещенного» разума, разоблаченной в их книге, кажется авторам идеалистическое представление разума о самом себе. А единственно возможным способом его излечения оказывается, таким образом, переход на позиции натурализма Франкфуртской школы, толкующей разум в духе позднего Ницше (Ницше — биологиста и позитивиста) как чисто природную функцию «субститут утраченного инстинкта, бессознательно регулировавшего поведение»<sup>1</sup> более близкого природе животного предка человека. В низведении разума на уровень «естественного» регулятора человеческого поведения (аналогичного инстинкту), который не дистанцировался бы от природы, не постигал бы ее в качестве «объекта», а понимал бы ее внутренним («миметическим») образом, прислушиваясь к собственным ритмам природы и пульсируя в соответствии с этими ритмами, — в этом видится авторам «Диалектики просвещения» единственно возможный выход из создавшейся кошмарно-бредовой ситуации. В мировоззренческом отношении этот переход, собственно говоря, вполне равнозначен переходу от немецкого идеализма к философии жизни, несколько, правда, «рационализированной» с помощью апеллирующей к марксизму социологии и фрейдистского психоанализа.

<sup>1</sup> Baumeister Th., *Kulenkampf J.* Op. Cit., S. 80

2. Эта философская позиция обусловила крайне негативистскую установку по отношению к НТР, которая должна была вызывать априорное неприятие франкфуртских теоретиков уже, так сказать, «по определению», по той причине, что это была научная и техническая революция. Негативистская установка авторов «Диалектики просвещения» в отношении к НТР укреплялась тем немаловажным обстоятельством, что первые заметные (привлекающие внимание теоретиков) шаги совпали по времени, во-первых, со стабилизацией капиталистической экономики, подорванной кризисом и последовавшей за ним «великой депрессией», на путях ее милитаризации и безудержной гонки вооружений — процесс, особенно резко бросившийся в глаза в фашистской Германии; а, во-вторых, с дальнейшей милитаризацией экономики всех стран государственно-монополистического капитализма в условиях второй мировой войны, развязанной германским фашизмом. Отсюда — впечатление Хоркхаймера и Адорно, что, с одной стороны, развитие и углубление научно-технической революции оказывается самым мощным средством «самосохранения» изжившего себя типа цивилизации — «буржуазной цивилизации»; а, с другой стороны, сама НТР (традиционная, т. е. «буржуазная» наука и рациональность вообще) представляет собой нечто неотделимое от милитаризации хозяйства, гонки вооружений и как ее логически-неизбежного результата войны — всего того, в чем находит свое предельное выражение воля к власти, взятая в ее обнаженности и «брутальности». Отсюда — общий вывод авторов книги относительно того, что углубление НТР в условиях государственно-монополистического Запада — это углубление (и «глобализация») параноидального бреда «сошедшего с ума» разума, который с неизбежностью принимает и может принимать в дальнейшем формы буйного помешательства фашистского и национал-социалистического типа, сопровождающегося истреблением целых народов.

3. При всей предельной односторонности и крайней пессимистичности взгляда Хоркхаймера и Адорно на научно-техническую революцию, отражающего точку зрения тех слоев интеллигенции, которые оказались «аутсайдерами» в условиях второй мировой войны (поскольку при самом решительном неприятии фашизма они не могли полностью отождествить себя ни с одной из сил, ведущих с ним войну не на жизнь, а на смерть — ни с «фашизоидным» западным либерализмом, ни с Советским Союзом), в книге о диалектике просвещения были зафиксированы определенные «реалии» НТР — как она совершалась в условиях государственно-монополистического Запада. Во-первых, ее авторы обратили внимание на «систематический», «глобальный»

(или, как они предпочитали выражаться, «тоталитарный») характер научно-технической революции: на то, что НТР — это не «локальное» явление, затрагивающее какую-нибудь одну из областей производства материальной жизни людей, где неожиданно оказываются применимыми новейшие открытия науки и технические изобретения.

В силу изначально «тоталитарного» устремления науки и рациональности вообще, на чем настаивают Хоркхаймер и Адорно, научно-техническая революция предстает в их изображении как процесс, захватывающий всю науку, а не только ее «прикладные» сферы, всю технику, а не только те из ее наиболее развитых областей, где стало возможным применение новейших научных открытий, а кроме того — всю экономику и хозяйство, все межчеловеческие отношения и поведение людей, наконец — весь мир человеческого сознания и самосознания. НТР, предьстория которой восходит, согласно концепции «диалектики просвещения», к домифологическим временам, а история измеряется многими столетиями, в середине XX в. лишь приходит к своей кульминации и завершению. Это — процесс становления всего предметного окружения, всего социо-культурного «космоса», с каким люди имеют дело как с «тотальностью» бесконечного многообразия связей и отношений, «опосредствованных» разумом и «положенных» им как воплощение его воли к власти; это — «тотальность» мира, в котором уже нет ничего непосредственного или, как любит выражаться Адорно, «ничего невинного», где все — «пропаганда»: пропаганда в пользу буржуазно-капиталистического типа цивилизации.

Иначе говоря, НТР, с точки зрения авторов книги, — это универсальный процесс опосредствования «просвещенным» разумом всех отношений человека к природе, к себе подобным и к самому себе, процесс всеобщей «стерилизации» природы и производства человеком самого себя как гетевского «гомункулуса». Вывод, в котором при всех его колоссальных преувеличениях и мистификациях, нельзя не зафиксировать стремления к рассмотрению НТР в качестве систематически-целостного явления, и в самом деле исключаящего как односторонние всякие попытки его «фрагментарного» рассмотрения и оценки.

Во-вторых, авторы «Диалектики просвещения» были в числе первых, обративших внимание на громадную опасность, которую влечет за собой развитие и углубление НТР в условиях государственно-монополистического Запада: опасность для природы «как таковой» и природы, как она являет себя в человеке и человечестве. Если даже не соглашаться с представлением Хоркхаймера и Адорно о бесконечной «пластичности» природы, во

всех направлениях поддающейся якобы агрессивному натиску науки и техники (представление, связанное с некритическим заимствованием кантовского толкования природы), проблема, которую «тематизировали» франкфуртцы, все равно сохраняет свою важность и значимость, в особенности в свете наших современных представлений об экологическом кризисе, который достаточно выразительно свидетельствует о том, что возможности «овладения» природой, открываемые научно-техническим развитием, а также промышленная «практика» оперирования с природой — все это еще не подводит нас к вопросу о разумной мере нашего господства над нею. Вопрос о такой мере может быть правильно сформулирован (не говоря уже о его решении) лишь в том случае, когда и это научно-техническое развитие, и эта промышленная практика будут подвергнуты всесторонней критике, столь же всесторонней, сколь всесторонним является воздействие первого и второй на природу как вне, так и «внутри» человека; паллиативными — частными и односторонними — решениями здесь не обойтись.

Другой вопрос, возникающий в данной связи, — имеет ли право («традиционная») наука принимать участие в этой критике и предлагать свои решения относительно «меры» господства над природой. Франкфуртцы, считающие глубоко антиномичным уже сам вопрос о «мере господства» (поскольку они убеждены, что всякое стремление к господству безмерно, т. е. не может быть подчинено никакой мере), тем более склонны устранять науку от обсуждения проблемы «нормализации» взаимоотношений между обществом и природой. Что же касается «критической теории», выдвигаемой Хоркхаймером и Адорно вместо («традиционной») науки, то ее задача ограничивается чисто негативным аспектом проблемы: критической констатации «ненормальности» этих взаимоотношений, не предлагая никакого иного решения, кроме радикального «отказа» от современной индустриальной цивилизации вообще. Таким образом, насущно важная проблема, поставленная в порядок дня франкфуртской социальной философией, была «тематизирована» ею так, что, по сути дела, исключала рациональное и конструктивное ее решение; это был лишь вопль предельного отчаяния, не более того.

В-третьих, авторы книги поставили развитие и углубление НТР в странах капиталистического Запада в связь с далеко идущими стремлениями власть предержащих использовать достижения науки и техники для установления полного контроля над человеческим поведением путем манипулирования не только сознанием, но и «подсознанием» человека — его влечениями и

побуждениями. Даже если (опять-таки) не соглашаться с выводами Хоркхаймера и Адорно относительно того, насколько далеко зашло «позднекапиталистическое общество» в своем контроле над поведением людей, тем более что они, эти выводы, были очевидным результатом совершенно некритического следования франкфуртских теоретиков за американскими социологами и социальными психологами (гипотезам которых они придавали значение абсолютно достоверного «факта»), нельзя не принять к сведению всей серьезности выраженных ими опасений. Последующее развитие НТР (уже в 50-х и 60-х годах) показало, что правящие классы на Западе действительно не склонны ограничивать использование создаваемых ею возможностей и преимуществ областью материального производства. Благодаря широкому финансированию соответствующих экспериментов (происходящих, как правило, в глубоко засекреченных институтах и лабораториях, принадлежащих военным ведомствам) проводится значительная работа по созданию методов прямого воздействия на психофизиологическую сферу, управляющую человеческим поведением. Мы не говорим уже о менее «жесткой», но зато проводимой в неизмеримо более широких масштабах, манипуляции человеческим сознанием, осуществляемой в результате применения достижений НТР к таким традиционным областям «производства сознания», как политическая и хозяйственная реклама, и в самом деле претендующая на роль «идеальной модели» массовой культуры. Остается, однако, вопросом: действительно ли управление человеческим поведением и манипулирование сознанием людей столь «тотальной» и «всеобъемлющей», как это изображено в «Диалектике просвещения», а если «да», то почему же все-таки остается возможным подлинно критическое отношение к «позднебуржуазному миру». Вопрос, который остался без ответа и в этом, втором, программном документе Франкфуртской школы.

Мы не случайно с такой детальностью характеризовали концепцию «диалектики просвещения» Хоркхаймера и Адорно. Дело в том, что в связи с нею были изложены едва ли не все основные идеи, в свете которых в рамках Франкфуртской школы расценивался НТР, ее социальные последствия, влияние на судьбу человека в мире технической рациональности. Герберт Маркузе и Юрген Хабермас, также занимавшиеся проблематикой научно-технической революции, мало чего нового добавили к тому идейному «комплексу», который нашел свое выражение в «Диалектике просвещения». Они внесли в этот комплекс лишь некоторые акценты; впрочем, те из акцентов, которые внес в трактовку науки, техники и социальных последствий их развития в

наш век Хабермас, принадлежащий к среднему поколению теоретиков Франкфуртской школы, таили в себе зерно дальнейшего развития. И это развитие обнаруживало тенденцию вывести Хабермаса за пределы исходных предпосылок школы, что и произошло в конце 60-х — начале 70-х годов. Но прежде, чем это случилось, мысль Хабермаса, как и Маркузе, продолжала свое вращение в кругу, обозначенном концепцией «диалектики просвещения».

Б. Акценты, внесенные в область франкфуртских представлений об НТР теоретическими построениями Маркузе, были связаны с его стремлением обнажить фрейдистский «подтекст» концепции Хоркхаймера и Адорно, дав его, так сказать, «открытым текстом». Причем Фрейд интересовал Маркузе прежде всего как «метасихолог» и (не осознавший вполне своих исходных предпосылок) социальный философ или, во всяком случае, философ культуры, легко поддающийся переводу на язык социальной философии. Одновременно Маркузе более четко выявил связь франкфуртского толкования «диалектики просвещения» с веберовской концепцией «формальной рациональности». Поскольку же у самого Маркузе эта последняя переосмыслилась в духе фрейдизма, постольку окончательно проявилось новое содержание, которое постепенно приобретало у франкфуртцев понятие «рациональности» (а вместе с ним и понятие «научности»). Стало совершенно очевидным, что оно толкуется в духе фрейдовской «рационализации», т. е. осознания задним числом «табуированных» цивилизацией побуждений и влечений, так, чтобы они получили вид мотивов, вполне приемлемых с точки зрения господствующей морали. На этой почве и происходило сближение понятия «рациональности» (и «научности») с понятием «идеологии», взятом в его расширительном, франкфуртском, толковании.

Истинное «влечение», которое, согласно Маркузе, «рационализировалось» с помощью научно-технических средств, этот франкфуртский теоретик понимал точно так же, как и авторы «Диалектики просвещения»: он имел в виду «влечение» к господству, волю к власти. Но в соответствии с более решительным переориентированием «критической теории» с помощью фрейдовской «метасихологии» (и философии культуры)<sup>2</sup> Маркузе вносит определенные коррективы в прежнее понимание того, над чем согласно этой теории осуществляется «рационализированное» господство. В качестве объекта такого господства в первую очередь выступает у него внутренняя «природа» человека, поня-

тая целиком в духе Фрейда как совокупность витальных влечений («инстинктов»). Что же касается господства над «внешней» природой, то влечение к нему, согласно маркузеанскому убеждению, выступает как производное от угнетения первого типа, вторичное по отношению к нему. Иначе говоря, для этого мыслителя, неоднократно (и категорически) называвшего себя материалистом, в качестве истинной природы выступала «природа» как она непосредственно дана человеку «изнутри», в его витальном побуждении, влечении, инстинкте. То же, как эта природа представала «вовне», в виде «предметного окружения» человека, его «мира», казалось франкфуртскому теоретику уже производным от ее изначальной данности человеку в качестве влечения и инстинкта: зависимым от исторически изменяющейся «конstellации», «структуры» этих последних. Сама же эта «конstellация» влечений в свою очередь обуславливалась социально детерминированной формой господства над ними человека и способами «рационализации» этого господства.

Итак, «истинный исток и тайна» веберовской «формальной рациональности» (и «научности»), если верить Маркузе — автору книги «Эрос и цивилизация», это исторически обусловленное (в настаивании на этом автор усматривал свой «марксизм») самоподавление человека, подавление им своих собственных витальных влечений. Вот почему эта «рациональность» изначально тождественна господству, а господство может с такой легкостью представить себя в виде «рациональности», т. е. в виде осуществления требований разума, логики, науки и т. д. Вот почему наука и органически связанная с нею техника неизменно выступали как подавление и угнетение природы — все равно, шла ли речь о «внутренней» или о «внешней» природе (стремление человека к господству надо всем окружающим — будь это другие люди или «мир вещей» — является, по Маркузе, продолжением самоподавления человека: точно так же, как внешняя политика является продолжением внутренней, хотя и иными средствами). Вот почему, наконец, фрейдовский «принцип реальности» (который фигурирует у автора «Эроса и цивилизации» в качестве «репрессивного» принципа реальности)<sup>3</sup>, на основе которого, согласно творцу психоанализа, осуществляется подавление витальных влечений индивида, отождествляется франкфуртским теоретиком с принципом рациональности и научности и уже в форме этого последнего рассматривается как фундаментальный принцип классово-угнетательского общества

<sup>2</sup> Marcuse H. Eros and civilisation; Psychoanalyse und Politik.

<sup>3</sup> Marcuse H. Die Idee Fortschritts im Licht der Psychoanalyse.— In: Marcuse H. Psychoanalyse und Politik, S. 48.

вообще, достигшего своей кульминационной точки в «позднекапиталистическую эпоху».

Учитывая эти социально-философские постулаты автора «Эрса и цивилизации», нетрудно представить себе, каким должно быть отношение Маркузе к НТР: поскольку речь идет при этом о «традиционной» (т. е. «репрессивной», т. е. «эксплуататорской») науке, у франкфуртского теоретика немыслимо никакое иное отношение к научно-технической революции, кроме безоговорочно и абсолютно отрицательного. НТР, как она предстала взору этого мыслителя в 40—60-х годах, рассматривается им как заключительная фаза процесса, начавшегося еще в недрах древнегреческой науки (в отличие от авторов «Диалектики просвещения», он склонен начинать этот процесс с Аристотеля, хотя основная предпосылка — становление «принципа реальности» и утверждение его господства над «принципом удовольствия» — связывается Маркузе, как и его учителем Фрейдом, со временами возникновения патриархата). Основные характеристики этого процесса в целом, содержащиеся в работах Маркузе<sup>4</sup>, те же, что и у М. Вебера, с одной стороны, и Хоркхаймера и Адорно — с другой. Это: «математизация опыта и познания», начавшаяся в естествознании и постепенно перенесенная на социальные науки и весь образ жизни людей<sup>5</sup>; ориентация на «рациональный эксперимент и рациональное доказательство» как в области знания, так и в сфере практически-жизненного поведения<sup>6</sup>; универсализация функционального (одержимого волей к «овладению») подхода к миру, основным инструментом которого оказывается именно абстракция, предполагающая редукцию качественной стороны действительной к количественной. В общем и целом совпадают с представлениями других франкфуртцев и выводы Маркузе (опять-таки опирающиеся на веберовскую концепцию) относительно того, что нового внесла нынешняя НТР в описанный процесс.

В характеристике этого «нового» у Маркузе мы опять-таки встречаемся с гегельянской парадигмой «змеи, жалящей свой хвост»: новым оказывается доведение до предела, до последней стадии того, с чего начинался весь описанный процесс, а именно господства над человеком, над его природой, над природой в качестве каждого конкретного («вот этого») индивида. Дело в том, что, согласно этому франкфуртскому философу, «формальная» (т. е. «буржуазная», «капиталистическая») рациональность,

утвердившаяся в качестве ничем не ограниченной и все более расширяющейся власти над природой выявила свое истинное содержание, приведя к возникновению «рациональной бюрократии». Здесь «рациональность, так сказать, «возвратилась к самой себе», разоблачив себя как форму прямого (уже не опосредованного рынком, как это было в условиях либерального капитализма) господства над людьми, прямой манипуляции ими. «Сегодняшний этап», говорил Маркузе в докладе, посвященном столетнему юбилею Макса Вебера, заключается в доведении до конца идеи буржуазного «разума»: осуществив себя в науке, культуре, предметном мире «капиталистической цивилизации», она достигает кульминации в «специфическом типе господства» — в господстве «рациональной бюрократии»<sup>7</sup>, «рациональной» потому, что она осуществляет господство над людьми от имени науки, научного «рацио» как его исполнитель, инструмент. Отныне прямым объектом абстрагирующей научной редукции, сведения индивидуального к общему, качества к количеству, объектом «функционализации» и математического «упорядочивания» становится сам человек, каждый конкретный индивид со всем тем, что относится к неповторимо-природному в нем.

Вслед за Вебером франкфуртский социальный мыслитель допускает возможность (которая мало вероятна уже сама по себе) существования бюрократии, ориентирующейся исключительно на «объективную науку» и усматривающей свою социальную функцию только в проведении в жизнь научных рекомендаций. Однако именно в осуществлении этой, казалось бы, совершенно «беспартийной» и «надклассовой» функции, касающейся интересов «общества в целом», и обнаруживается, согласно Маркузе, специфический характер господства «рациональной бюрократии». Последняя выступает от имени «объективных потребностей» общества, рационально фиксируемых требований научно-технического прогресса и т. д., однако само это общество как целое является согласно маркузеанской концепции воплощением определенной структуры господства и в этом своем качестве выражает волю властвующих в нем классовых сил, тенденций, устремлений. Поэтому апелляция к «разуму» такого общества идентична апелляции к «разуму» господства, а «объективная» потребность такого общества есть прежде всего его потребность в самосохранении именно в качестве определенной структуры господства над людьми, сплавленного с господством над природой и неотделимого от него. Иначе говоря, «разум»

<sup>4</sup> Кроме названной выше работы Маркузе, см.: *Marcuse H. One-dimensional man; Marcuse H. Industrialisierung und Kapitalismus.*

<sup>5</sup> *Marcuse H. Industrialisierung und Kapitalismus. Op. cit., S. 70.*

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> *Marcuse H. Industrialisierung und Kapitalismus. Op. cit., S. 70.*

современного «позднекапиталистического» общества, на который ссылается «рациональная бюрократия», идентифицируя себя с ним, двойствен и двусмыслен как буржуазное «рацио» вообще: это «разум» господства над природой, обеспечивающий определенный подъем благосостояния значительной части населения развитых капиталистических стран, однако (и в то же самое время!) это «разум» господства над людьми, который заставляет их платить за это (весьма относительное, как подчеркивает Маркузе) благосостояние такой ценой, на которую вряд ли согласился бы каждый из них, если бы принять или не принять эту цену было делом его свободного выбора. И более того: оказывается, что для «рациональной бюрократии» решающим оказывается в конечном счете именно второй аспект «общественного разума» — обеспечение определенной структуры господства над людьми, тогда как первый аспект, всегда выдвигаемый ею на передний план в «объективно-научных» выкладках, оказывается подчиненным, выступает по отношению к нему в роли средства.

Наука, если верить Маркузе, оказывается инструментом обеспечения господства в условиях «позднекапиталистического общества» в двух смыслах: во-первых, в качестве важнейшей производительной силы она обеспечивает дальнейшую универсализацию господства общества над природой, которая в аспекте чисто социального выступает как институционализация господства над людьми: создание всеохватывающего аппарата, объединяющего экономику, политику, технику и культуру в нерасчленимый «комплекс» («разумность» этого комплекса и олицетворяется «рациональной бюрократией»). Во-вторых, в качестве инструмента «объективного познания» наука апеллирует к «предметному миру» человека (с ее же помощью и созданному!), к «насущным потребностям» научно-технического прогресса (являющегося ее же собственным прогрессом!), к закономерностям «нормального функционирования» социального организма (представляющего собой «воплощение» ее же собственного «духа» в сфере межчеловеческих отношений!). Иначе говоря, наука апеллирует к своим собственным порождениям, в их лице — к самой себе, выдавая все это за констатацию «фактов», объективных «обстоятельств дела», «железных законов» и т. д. и т. п. И, естественно, что во всех этих случаях ей заранее гарантировано «полное подтверждение», оправданное в «самой действительности», ее важнейших положений и выкладок. А тем самым получает подтверждение и самая главная ее «интенция», остающаяся в тени: ее стремление к закреплению определенного типа господства над человеком, в качестве изначального «проект-

та» которого она возникла, утвердилась в жизни и достигла триумфальных успехов, когда этот «проект» был (при ее ведущем участии) развернут в целый космос «позднекапиталистической цивилизации».

Вот почему «рациональная бюрократия», формировавшаяся как раз по мере «институционализации» научно-технического прогресса, т. е. по мере превращения всего общества в единый (организованный по последнему слову техники) *аппарат господства*, не нуждается в том, чтобы осуществляя «рацио» этого аппарата, ссылаться на «не-» или «анти-» научные соображения. Вот почему углубление НТР в странах «позднекапиталистического общества», осуществляемое на путях прогрессирующей «рационализации» отношений людей к природе, друг к другу и к самим себе, совпадает, в глазах Маркузе, с тотальной «институционализацией» и «бюрократизацией» общества.

Но это значит, с маркузеанской точки зрения, что для обоснования и оправдания осуществляемого им господства, для оправдания себя в глазах всех членов общества «поздний капитализм», пребывающий в состоянии научно-технической революции, уже не нуждается в особой идеологии: идеологические функции берут на себя наука и техника<sup>8</sup> (сама НТР). Причем они выполняют эту функцию едва ли не более эффективно, чем выполняли ее все традиционные идеологии: ведь в отличие от них наука и техника не только распространяют в массах населения определенные представления, способствующие самосохранению существующего «порядка господства», они сами являются «демиургами» реальности, целиком и полностью соответствующей этим представлениям. Идеологическое узаконение («легитимация») господства приобретает совершенно новый характер, теперь оно обеспечивается ссылкой на непрерывно возрастающую производительность труда и усиление господства над природой, при которых людям гарантируется «все более комфортабельное» существование<sup>9</sup>.

Согласно Маркузе, идеологическим является уже само содержание, сам смысл «технического разума»<sup>10</sup> (включающего определенное истолкование «рациональности» как основополагающего принципа современной науки). Ибо в «техничности» этого разума и вырастающей из нее «технике» (которая сама представала затем как определенный «проект» — «схема» соответствующей

<sup>8</sup> Marcuse H. *Industrialisierung und Kapitalismus*. Op. cit., S. 85. Cp. *Marcuse H. One-dimensional man*.

<sup>9</sup> *Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt a. M., 1968, S. 51.

<sup>10</sup> *Marcuse H. Industrialisierung und Kapitalismus*. Op. cit., S. 85.

щего типа общественно-исторического развития) уже «запрограммировано» то, что общество и господствующие в нем интересы намерены делать с людьми и вещами, иначе говоря, здесь уже «задан» и определенный тип господства, и определенные способы его реализации в действительности, и, наконец, соответствующие способы обоснования, оправдания этого господства в глазах людей, испытывающих его на своей собственной шкуре. А это значит — Маркузе не останавливается и перед таким выводом, — поскольку вышеупомянутый «проект» окончательно реализовался в действительности «позднекапиталистического общества», постольку «сама действительность стала сегодня идеологией»<sup>11</sup>, не переставая от этого быть «существенно ложным сознанием»<sup>12</sup>.

В этом парадоксальном обстоятельстве, сознанием не без (решающего) участия науки и техники всего, что связывается в нашем представлении с НТР в условиях капиталистического Запада, и заключен глубочайший корень «одномерности» современного человека, о которой поведал Маркузе в своей нашумевшей книге<sup>13</sup>. Ибо человек этот, если поверить франкфуртскому мыслителю, оказался в абсолютно замкнутом кругу «ложного сознания». Ведь ложными оказались не только его представления о действительности, но и она сама, взятая во всех ее объективно-предметных измерениях. Отовсюду глядит на него один и тот же лик, и ему ничего не остается, как выстроить и самого себя по его (бесконечно лживому и фальшивому) образу и подобию. А это значит, что силы, господствующие в «позднекапиталистическом мире», и «рациональная бюрократия», респектабельным образом олицетворяющая коварный «разум» этого мира, не нуждаются уже в том, чтобы внешним образом навязывать свою волю угнетенным и эксплуатируемым классам (непривилегированным). Для этого достаточно теперь воззвать к внутренним побуждениям людей, возникающим как отражение этого мира, к их собственному сознанию, уже заранее замкнутому в одном-единственном измерении: между бесчисленными копиями этого мира и им самим как (насквозь фальшивым) оригиналом. Отсюда — поистине безграничные возможности манипулирования сознанием людей, открываемые с каждым новым шагом научно-технического прогресса, ибо он сам есть не что иное, как все более плотное («тотальное») замыкание одномерного горизонта современных роботов «позднекапиталистической цивилизации».

<sup>11</sup> Die erschreckende Zivilisation. Salzburger Humanismusgespräche. Wien, 1970, S 293

<sup>12</sup> Die erschreckende Zivilisation, S 293

<sup>13</sup> «One-dimensional man».

Вполне понятно поэтому, что левый радикал Маркузе и не может связывать с дальнейшим углублением НТР на Западе надежды на коренные революционные преобразования, но, наоборот, склонен видеть в этом процессе основную причину «блокирования» революции. Вектор подлинно революционного движения, согласно автору книги об одномерном человеке, является диаметрально противоположным вектору НТР. Задача революционных сил, которые франкфуртский мыслитель ищет среди тех, кто еще не втянут в процесс научно-технической революции и не «коррупцирован» им или уже «вытолкнут» этим процессом, оказавшись слишком уж «нефункциональным» для него, заключается в выработке «альтернативного» проекта науки и техники, который отличался бы от буржуазного «гадилеевского», реализующего себя в НТР, своим «нерепрессивным» характером, исключаяющим «самоподавление» человека (его господство над своими собственными влечениями), а следовательно, и господство над «внешней» природой и другими людьми. Элементы этого «альтернативного проекта» Маркузе восчувствовал в «новой чувствительности», культивируемой авангардистским искусством Запада, с одной стороны, и «молодежной субкультурой» битников и хиппи, гаммлеров и «новых левых» экстремистов — с другой.

В ситуации оживления радикальных умонастроений на Западе в 60-х годах описанный ход мысли с логической необходимостью толкнул франкфуртского теоретика, достаточно плохо разбирающегося в политике, навстречу крайне экстремистским, ультралевацким тенденциям в движении «новых левых». В свою очередь теоретики и практики левацкого экстремизма ответили ему горячей взаимностью, взяв на вооружение некоторые из его — апокалиптически звучащих (и стало быть, предполагающих самые «крайние» средства выхода из «Тупика») — ходов мысли. Они оказались как нельзя кстати для обоснования иррациональных и волюнтаристских способов «борьбы» против «позднекапиталистической цивилизации» в целом, в которой основным объектом нападения оказалась наука, культура, духовное измерение человеческого существования вообще.

В. Это обстоятельство и побудило, вероятно, более умеренного представителя Франкфуртской школы Юргена Хабермаса, принадлежащего к «среднему» поколению франкфуртцев, попытаться истолковать «критическую теорию» так, чтобы она исключала нигилистические выводы в отношении науки и культуры в целом (а тем самым и возможность использования этой теории левым политическим экстремизмом). И, естественно, центральной проблемой «фокусом» такого переосмысления франкфуртской со-

циальной философии непременно должна была оказаться проблема науки, а вместе с нею и вся проблематика научно-технической революции. Поэтому совсем не случайно первым решительным шагом в направлении такого перетолкования стала статья Ю. Хабермаса «Техника и наука как «идеология», посвященная семидесятилетию Маркузе.

У Хабермаса большое сомнение вызывает маркузеанское отождествление «техники и господства», «рациональности и угнетения»<sup>14</sup> (кстати, характерное и для других теоретиков Франкфуртской школы, которые не упоминаются автором статьи, хотя и определенно имеются в виду): ведь оно с неизбежностью ведет к выводу о необходимости «революционаризации»<sup>15</sup>, а точнее — «революционной» ликвидации всей традиционной науки и техники. А этот вывод звучит для Хабермаса (конца 60-х годов; до того он был гораздо менее осмотрительным в этом вопросе) тем более сомнительно, что он не видит искомого автором книги об одномерном человеке «альтернативного проекта» «Новой Науки»<sup>16</sup>. Ссылки Маркузе на «новую чувственность» не убеждают Хабермаса: он считает, что из нее нельзя извлечь «идею новой техники»<sup>17</sup>, входящую на правах принципиально важного момента в дефиницию «Новой Науки».

В этом вопросе Хабермас больше склонен солидаризироваться с А. Геленом — видным представителем антропологического направления в западногерманской философии и социологии, который связывает структуру «целерационального действия» с техникой, а последнюю выводит из особенностей (автор статьи опять-таки подсовывает здесь маркузеански-сартровский термин «проект»<sup>18</sup>) человека и человеческого рода в целом. И это сразу же вносит существенный «корректив» в рамки франкфуртского толкования науки и техники, открывая возможность если не полного, то хотя бы частичного преодоления закрывшегося сюда релятивизма. В настаивании на этом «корrektиве» заключается важнейший момент хабермасовской концепции науки и техники, дающей возможность первую выводить из второй, а вторую — из такой «родовой» характеристики человека и человечества, каковой, по мнению автора статьи, является труд, взятый в его всеобщих («антропологических», как сказал бы Хабермас вслед за Геленом) определениях.

Не менее существенным моментом хабермасовской концепции является стремление автора статьи расчленить (доводя их подчас до полного распада) два аспекта человеческой деятельности: один, связанный с отношением людей к природе и всему природно-вещественному (труд), и второй, связанный с отношением людей друг к другу, понятым в самом широком смысле слова как символически опосредствованное, т. е. речевое взаимодействие индивидов («интеракция»). Второй аспект Хабермас также связывает со всеобщими характеристиками («проектом») «человеческого рода в целом», а не отдельной «эпохи», определенного класса, переходящей ситуации...»<sup>19</sup>. Тем самым и здесь подчеркивается некоторое непреходящее (и в этом смысле надысторическое) «ядро», которое не может быть отброшено никакой революцией, даже той, что витает в представлении Маркузе как некое совершенно эсхатологическое видение «конца времен». Каждый из этих аспектов, дает нам понять Хабермас, обладает своим специфическим содержанием, которое не может быть сведено к содержанию другого, «редуцировано» к нему без ущерба для человечества. Особенности взаимодействия этих двух аспектов и определяется, согласно концепции статьи, специфика различных эпох человеческой истории, различных общественно-исторических форм.

Особенность эпохи «либерального» капитализма, с точки зрения этой концепции, заключается в том, что связанная с трудом, с областью производительных сил «субсистема целерациональной деятельности», которая до сих пор была подчинена системе традиционных институтов, т. е. системе языкового общения людей, базирующейся на традиционных ценностях и постулатах, теперь не только добилась своей относительной самостоятельности, но и обнаружила тенденцию к экспансии в сферу человеческой «интеракции». Результатом этой экспансии, которую Хабермас описывает со ссылками на «Манифест Коммунистической партии» (давая тем самым понять, что феномен «рационализации», выдвинутый на первый план М. Вебером, был зафиксирован за полвека до него К. Марксом и Ф. Энгельсом), было возникновение, в отличие от традиционных форм легитимации социального порядка, идеологии в точном смысле слова. Характерная черта этой «идеологии в более узком смысле»<sup>20</sup> заключается в том, что она, с одной стороны, возникает как результат критики догматизма традиционных интерпретаций мира и претендует на строго научный характер, но, с другой стороны,

<sup>14</sup> *Habermas J.* Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Op. cit., S. 54.

<sup>15</sup> Ibidem.

<sup>16</sup> Ibid., S. 85.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> *Habermas J.* Technik und Wissenschaft als «Ideologie», S. 56—57.

<sup>20</sup> Ibid., S. 72.

сохраняет функцию узаконения, относящуюся уже к новому, буржуазно-капиталистическому, порядку господства<sup>21</sup>. Иначе говоря, эта идеология защищает себя (а вместе с тем и узакониваемые ею социальные порядки) от критики, предлагая себя в качестве единственной, до конца последовательной и научной формы критики ложного сознания: идеология в точном смысле оказывается тождественной с «критикой идеологии»<sup>22</sup>. Однако эта идеология еще сохраняла свою, хотя и весьма относительную, самостоятельность по отношению к (существенно расширившейся теперь) сфере целерационального действия — области производства и обмена, хотя ее критическая направленность и соответствовала тенденции движения этих областей.

Только с конца XIX в. начался, согласно Хабермасу, процесс гипертрофированный у Маркузе (и, как мы видели, у авторов «Диалектики просвещения»): процесс превращения «рационализации» в основную силу «узаконения господства», как теоретического, так и практического, а соответственно — процесс «перенятия» техникой и наукой функции «узаконения господства». По сути дела, это и есть процесс чреватого серьезными опасностями для человечества стирания различий между сферой производства, где действительно «релевантен» принцип технической рациональности, и сферой межчеловеческой коммуникации (интеракции), где кристаллизуются ценностные предпосылки человеческого существования, где, следовательно, могут и должны формулироваться цели производства, определяться глобальные перспективы научно-технического развития. Ибо в результате стирания различий между этими аспектами человеческой деятельности терпит серьезный ущерб каждая из них. Научно-техническая революция утрачивает критерии оценки ее же собственных результатов, такие критерии, которые выходили бы за ее собственные границы и, следовательно, не имели бы безнадежно тавтологического характера, в результате которого НТР в порядке «самокритики» ссылается... на саму себя. Что же касается сферы межчеловеческого взаимодействия, где должны, по Хабермасу, решаться не технические, а практические вопросы, где рациональность, следовательно, должна иметь не количественный, а качественный характер (связанный с вынесением принципиальных решений о качестве жизни и его соответствии — или несоответствию — идеалам, избираемым обществом на основе их абсолютно свободного и всеобщего обсуждения), то она по мере развития и углубления НТР просто-напросто деградирует, приводится на грань самоликвидации.

<sup>21</sup> *Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie», S. 72.*

<sup>22</sup> *Ibid., S. 74.*

Однако, настаивает Хабермас, несмотря на то что фактически граница между непрерывно расширяющейся областью «целерационального действия» и катастрофически сужающейся сферой, где могли бы определяться содержательные цели этого «действия», размывается, с точки зрения принципиальной она сохраняет всю полноту своего значения. Сохраняет хотя бы потому, что, не настаивая на ней, не сохраняя ее, не апеллируя к ней, человечество утрачивает перспективу контроля за ходом (и исходом) научно-технической революции, а стало быть, — возможность освобождения из-под власти «позднекапиталистического общества», приспособившего в качестве практического и идеологического орудия господства науку и технику. Вопрос, если принять хабермасову «раскладку», стоит так: либо «общественность» (*Offentlichkeit*), «деполитизированная» в условиях государственно-монополистического капитализма, вновь «реполитизируется» и отстоит для себя сферу «интеракции», где должны выноситься принципиальные решения о целях и перспективах общественного развития (совпадающего ныне с развитием и углублением НТР), либо эта сфера будет окончательно завоевана (формализованной) техникой и (технизированной) наукой, и решение насчет перспектив общественного развития будет выносить «Технократ», который неспособен предложить ничего, кроме дальнейшего углубления НТР в формах, предписанных интересами самосохранения «позднего капитализма», а точнее, господствующими в нем экономическими и политическими силами.

Что же касается этой последней перспективы, то она, как пишет Хабермас, ссылаясь на список «вероятных технических открытий за ближайшие 33 года», составленный Германом Каном<sup>23</sup>, не обещает ничего, кроме интегрирования человека «в саморегулируемую систему человек—машина путем непосредственного физического или психологического воздействия»<sup>24</sup>. Впрочем, развивая свою мысль Хабермас, если уже сегодня, с превращением в идеологию самой науки и техники, можно говорить «о конце политических идеологий»<sup>25</sup>, то завтра, как обещает составленный Г. Каном список, включающий, в частности, «биотехническое вмешательство в эндокринную систему управления (поведением человека.— Ю. Д.)», определенно будет оправданной мысль «о конце психологической манипуляции» индивидом: ее целиком и полностью заменит физиологическая

<sup>23</sup> *Toward the Year 2000.— In: «Deidalus», Sommer 1964.*

<sup>24</sup> *Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie», S. 97.*

<sup>25</sup> *Ibid., S. 60.*

и биологическая. Вот что может предложить «Технократ» вместо «деполитизированной общественности». И это ничем не отличается от того, что уже давно было предвосхищено в самых кошмарных «антиутопиях» 20 столетия. Иного же, согласно Хабермасу, и не может дать технократическая (т. е. ориентированная на «формальную рациональность») перспектива развития НТР.

Как видим, несмотря на то что, приступая к критике веберовского понятия «рациональности», лежащего в основе маркузенской (и франкфуртской вообще) концепции науки и техники, Хабермас совершенно недвусмысленно обещал дать нечто существенно новое, отличное от того, что писали по этому поводу и Маркузе, и М. Вебер, он ушел от этого последнего совсем не так далеко, как это ему представлялось. Скорее даже наоборот: он немного отошел от Маркузе (и других «отцов»-теоретиков Франкфуртской школы), чтобы вернуться к Веберу. И в самом деле, геленовское толкование рациональности, к которому присоединился Хабермас, в общем-то гораздо ближе к веберовскому, чем то, которое приписывали Веберу франкфуртские идеологи. Он никогда не был таким уж крайним релятивистом в понимании принципа рациональности и научности, каким его рисовали франкфуртцы (отождествлявшие сам принцип рациональности и ту общественно-историческую эпоху, когда он получил наиболее широкую и всестороннюю социальную реализацию). Что же касается разделения «труда» (как области, где безраздельно господствует принцип «технической рациональности») и «интеракции» (как сферы, где определяются содержательные цели рациональности), то и оно восходит к одному из важнейших веберовских расчленений, а затем, когда Хабермас начинает говорить о распространении области «целерационального действия» на социальные отношения и об их «бюрократизации», становится совсем уж тождественным основному направлению мысли Вебера. Тем более что этот социальный мыслитель, так же как и Хабермас, перед лицом факта проникновения «рациональной бюрократии» во все поры буржуазного общества все большие надежды возлагал на свободную «игру сил» в области политики, а также на сферу духовно-культурного творчества.

Правда, имея в виду духовно-культурное творчество, Вебер не надеялся, в отличие от Хабермаса, на то, что творчество (или «выбор») новых ценностей будет делом «широкой дискуссии». Как раз наоборот: он был убежден, что творческими процессами культуры в XX столетии являются процессы ее «приватизации», замыкания в рамках все более узких групп. Но что касается этого последнего различия во взглядах Вебера и Хабермаса, то

его нельзя считать решающим при сопоставлении их общих позиций. Ведь веберовская концепция приватизации культуры отнюдь не исключала для немецкого социолога требования широкой гласности политической жизни, как той основной области, где определяются содержательные перспективы общественного развития. Вопрос же о том, где и как вырабатываются, артикулируются, формулируются ценностные предпосылки, способствующие содержательному определению человеческих перспектив,— это в данном случае менее существенный, во всяком случае — не первостепенный вопрос (и то, что Хабермас выдвигает его на первый план, лишь запутывает проблему, не меняя ее сути, но погружая в атмосферу риторики).

Эти точки соприкосновения вчерашнего «левого» радикала (с несколько даже «крайним» уклоном) Хабермаса с мыслителем, получившим известность в качестве «свирепого» буржуазного либерала, т. е. либерала с явным тяготением к консерватизму, нельзя рассматривать как чистую случайность. Они свидетельствуют об определенном сдвиге этого представителя «среднего» поколения франкфуртцев от мелкобуржуазного радикализма (и «революционаризма») в сторону политического либерализма — сдвига, который уже намечился в самых последних работах Хоркхаймера<sup>26</sup> и Адорно<sup>27</sup>, который даже отчасти получил политическое выражение в конфликте Адорно с его бывшими поклонниками из числа западногерманских леваков, однако не нашел еще своего адекватного теоретического оправдания у «отцов»-идеологов Франкфуртской школы. Здесь требовалось нечто более серьезное, чем отдельные оговорки и разъяснения Хоркхаймера и Адорно. Нужно было подвергнуть «ревизии» некоторые основополагающие тезисы франкфуртской социальной философии, что и сделал Хабермас в своей статье «Техника и наука как идеология» и в примыкающих к ней работах<sup>28</sup>. Их можно с полным основанием рассматривать как заходящую, быть может, гораздо дальше, чем она того хотела, самокритику франкфуртской «критической теории», которая, как мы показали, должна была начаться с критики категории «рациональности» (как ее толковали Хоркхаймер, Адорно и Маркузе) и пересмотра связанной с нею концепции науки и техники и их новой функции в условиях НТР.

<sup>26</sup> *Horkheimer M. Vorwort zur Neupublikation — In: Horkheimer M. Kritische Theorie Bd I Frankfurt a M., 1968*

<sup>27</sup> *Adorno Th W. Erziehung zur Mündigkeit, Frankfurt a M 1970*

<sup>28</sup> *Adornas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus Frankfurt a M., 1973*

В рамках этой «самокритики» политические импульсы, связанные с реакцией социальной философии Франкфуртской школы на апеллировавший к ней «новый левый» экстремизм, были теснейшим образом переплетены с теоретическими — с осознанием неудовлетворительности некоторых аспектов этой социальной философии (связанных прежде всего с толкованием таких понятий, как «рациональность», «техника» и «наука»). И соответственно, как это было у Хабермаса, изменение политической позиции (с леворадикальной на либеральную) находило свое теоретическое отражение в изменившемся толковании этих понятий, равно как и наоборот: изменение этого толкования сопровождалось «переакцентировкой» политических позиций.

При этом, разумеется, в составе новой теоретико-политической позиции не исключены «рудименты» старой, препятствующие выработке четкого самосознания таких нынешних представителей «критической теории», как Хабермас. К числу таких «рудиментов» относится настаивание этого франкфуртского теоретика на чем-то вроде перманентной и всенародной дискуссии как единственном «релевантном» в настоящую эпоху способе выработки (выбора) новых ценностей, обеспечивающих эффективное обоснование «не-» и «анти-»технократических целей НТР, руководствуясь которыми последняя могла бы пойти по совершенно новому пути. Утопизм этой программы, остроумно показанный одним из (позитивистски настроенных) оппонентов Хабермаса<sup>29</sup>, только лишней раз продемонстрировал тот факт, что она представляет собой простую дань леворадикальному прошлому франкфуртского теоретика, позволяющую ему до сих пор скрывать от самого себя, что он уже перестал быть радикалом, а тем более левым радикалом. Ведь, не будь у Хабермаса этой столь же прекрасноречивой, сколь и необязательной программы, ему было бы очень трудно объяснить, чем же по существу дела, а не по словесной аранжировке отличается его позиция от веберовской, во всяком случае по вопросу о дальнейших перспективах НТР в условиях «позднекапиталистического общества».

Теперь мы можем позволить себе некоторые выводы более общего порядка, касающиеся Франкфуртской школы в целом. Франкфуртское понимание науки, техники и их отношения к человеку в условиях «позднекапиталистической эпохи» сложи-

лось на основе «амальгамирования» самых различных (и подчас в корне исключаящих друг друга) идей:

- марксовой концепции науки как производительной силы;
- веберовской концепции «рациональности»;
- фрейдовской категории «рационализации»;
- ницшеанского принципа «воли к власти».

По мере того как Хоркхаймер, Адорно и Маркузе (а за ними и другие франкфуртцы) нанизывали на стержень концепции науки как производительной силы чуждые ей понятия и представления, они все дальше уходили от марксизма, к которому испытывали вначале вполне «платонические» симпатии, вообще характерные для мелкобуржуазных радикалов 20—30-х годов, и приближались к позиции «культур-нигилизма» с явно левацкими политическими обертонами.

Следствием этой позиции было крайне негативное отношение франкфуртцев к НТР, которая однозначно и категорически оценивалась ими как научно-техническая контрреволюция (потому-то франкфуртские теоретики предпочитали не пользоваться самим термином НТР).

Эта позиция, которой франкфуртская социальная философия была обязана своей популярностью в кругах «новых левых» экстремистов 60-х годов, потерпела крах вместе с движением «новых левых», зашедшим в глухой тупик анархизма и левацкого экстремизма (неотроцкистского толка). Бесперспективной и в то же время чреватой опасными политическими выводами оказалась и франкфуртская концепция «научно-технической контрреволюции», не предлагавшая никакого выхода из создавшейся ситуации, кроме эсхатологического: ведь ликвидация всего «социального космоса», созданного с помощью «репрессивной» науки и техники, «предусмотренная» такими франкфуртцами, как Маркузе, мало чем отличается от апокалиптического видения «конца времен».

Очевидным следствием осознания этого положения вещей и стала хабермасова «ревизия» франкфуртского понимания науки, техники и социальных последствий научно-технического развития. Она явилась в такой же мере симптомом, в какой и фермент «раскола в нигилистах», заключающегося в крайней поляризации двух политических тенденций во Франкфуртской школе — левозкстремистской и умеренной, постепенно утверждающейся на позициях (несколько модернизированного) буржуазного либерализма.

<sup>29</sup> *Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Frankfurt a. M., 1973.*

## Франкфуртская школа и современная леворадикальная социология

Особенности современного этапа эволюции буржуазной социологии глубоко связаны с весьма серьезными изменениями, происшедшими в общественном сознании капиталистического Запада, в целом. Изменения эти нарастали на протяжении последних десяти—пятнадцати лет, так что сегодня мы имеем дело с итогами этого противоречивого и драматичного развития. В самом общем виде (и, разумеется, вполне сознавая известную условность предлагаемых терминов) эти изменения можно охарактеризовать как существенный сдвиг от безраздельно господствовавшей ранее формы буржуазного сознания — ее можно было бы назвать «стабилизационной» — в сторону той, которую характеризуют обычно как «кризисную».

Сдвиг этот получил свое выражение, во-первых, в расколе буржуазно-либеральной идеологии, долгое время игравшей роль буфера между официальной консервативной и неофициальной леворадикальной идеологиями. И соответственно — в крайней поляризации этих идеологических полюсов буржуазного сознания, отныне прямо и непосредственно противостоящих друг другу. Иначе говоря, произошло «вымывание» середины, служившей ранее почвой для компромиссов внутри этого сознания. Во-вторых, упомянутый сдвиг проявился в том, что в связи с происшедшим изменением стала играть новую роль леворадикальная идеология. Если раньше единственной формой официальной оппозиции господствующему консерватизму был либерализм (по отношению к которому «левый» радикализм был столь же крайним, сколь и не признанным официально дополнением), то теперь ситуация резко изменялась. «Левый» радикализм занял место либерализма, перенеся его функцию в качестве официального выражения оппозиции консервативной идеологии.

Одним словом, в настоящее время уже не либерализм, а именно «левый» радикализм выступает официально признанным идейным центром всех устремлений буржуазного сознания, оппозиционных господствующей консервативной идеологии. И практически речь идет, следовательно, о том, что «сознание кризиса», довольно долгое время (по крайней мере, на протяжении десяти—пятнадцати послевоенных лет) прозябавшее, так сказать, в подполье культуры капиталистического Запада и не пользовавшееся сколько-нибудь широким и устойчивым признанием, теперь с шумом вырвалось наружу и даже добилось «узаконения» со стороны властей предрержащих. Оно не только добилось признания наряду со «стабилизационным» сознанием, но и

не без успеха конкурирует с ним, побуждая господствующую идеологию к различным перестройкам.

Активными носителями рассмотренного сдвига были «новые левые». Он стал совершенно очевидным, всеми признанным фактом как раз в итоге их движения. Характерно, что у истоков этого движения были представители леворадикальной социологии. Например, Ч. Р. Миллс, которого считают одним из первых теоретиков «новой левой» (и автором самого этого словосочетания), а также идеологи Франкфуртской школы — Адорно и Хоркхаймер, Маркузе и Фромм, которые, кстати сказать, оказали определенное влияние и на воззрения Миллса. Не менее показательно и то, что ученики этих основоположников современной леворадикальной социологии оказались в числе популярных теоретиков и публицистов, ораторов и даже непосредственных руководителей «бунтующих студентов», составивших костяк и ударную силу «ньюлефтизма».

Поэтому неудивительно, что одним из ближайших результатов движения было, во-первых, широкое распространение «основополагающих» идей леворадикальной социологии, превращенных в шумные лозунги и броские газетные клише. А во-вторых (естественное следствие первого), повсеместное укрепление институциональных позиций леворадикальной социологии, расширение ее влияния на социологов-профессионалов.

Сразу же оговоримся: при всей глубине и резкости отмеченный сдвиг не изменил природы официального сознания: он представляет собой лишь изменение соотношения полюсов в границах того же самого сознания. Этот сдвиг не означает также и того, что «стабилизационный» тип сознания вообще утратил свои господствующие позиции, сдав их «кризисному». Наконец, не означает он и отказа от попыток как-то «ужиться» с набирающим силу «сознанием кризиса» — нейтрализовать его или даже использовать в интересах стабилизации существующих общественных отношений. Показательный пример тому — размышления Даниэла Белла о судьбах «нигилистической» и «эсхатологической» культуры (так характеризует он «кризисный» тип сознания) в условиях современного капиталистического Запада<sup>30</sup>.

В последующем изложении мы постараемся выявить основные различия этих двух вариантов, двух полюсов нынешнего буржуазного сознания (мы имеем в виду это сознание, взятое так, как оно выступает в период после второй мировой войны). И в рамках такого сопоставления выяснить место и роль в структуре

<sup>30</sup> Bell D. The coming of post-industrial society. Adventure in social forecasting. N Y., 1973, p 476—480

этого сознания, с одной стороны, социальной философии Франкфуртской школы, а с другой — испытавших ее влияние течений леворадикальной социологии.

1. «Стабилизационный» тип буржуазного сознания выражает прежде всего интересы тех социальных сил (классов, слоев, группировок и т. д.), которые заинтересованы в укреплении и развитии капиталистических отношений, взятых в их нынешнем виде, в их данном состоянии, без сколько-нибудь серьезных изменений. В политическом отношении эти силы по преимуществу консервативны. Они допускают в качестве своей официально признанной оппозиции лишь умеренный либерализм. Остальные тенденции так или иначе вытесняются с политической арены (если не подавляются вообще). Аналогичным образом «структурируется» и идеология этих общественно-политических сил. Социологическим направлением, наиболее органично вписывающимся в описанную политико-идеологическую структуру, оказался, как свидетельствуют, например, такие социологи, как Гоулднер<sup>31</sup> и Фридрихс<sup>32</sup>, структурный функционализм Парсонса.

Что же касается «кризисного» типа сознания, то он выражает интересы тех социальных сил, которые со всей недвусмысленностью обнаруживают желание коренных социальных изменений существующего капиталистического общества, однако не видят (или не приемлют) конкретной практически-политической перспективы этих изменений, ведущей в направлении диктатуры пролетариата. Политико-идеологическим выражением этих устремлений является «левый» радикализм с характерными для него «абберациями» анархистского и экстремистского порядка, с одной стороны, и далеко идущими заимствованиями из арсенала марксистской критики буржуазного общества — с другой.

Отмеченные тенденции находят свое теоретическое отражение и в леворадикальной социологии. Очень широко заимствуя марксистские положения, относящиеся к критике капитализма, она, однако, как правило, стремится «элиминировать» логически вытекающий отсюда вывод о диктатуре пролетариата как основном орудии преобразования капитализма в социализм. На его место выдвигаются анархистские тезисы, начиная штирнеровскими и прудоновскими, но кончая бакунинскими, нечаевскими, сорелевскими и даже... махновскими. В особенности склонность к подобному ходу мысли оказалась характерной для теоретиков Франкфуртской школы, если взять ее в эволюции: от первого

<sup>31</sup> Gouldner A. The coming crisis of western sociology. N. Y.—London, 1970, p. 416—432

<sup>32</sup> Friedrichs R. A sociology of sociology.— N. Y.—London, 1970, p. 17, 25.

поколения «франкфуртцев» (наиболее показателен здесь Маркузе) через второе (Хабермас и Вельмер, Шмидт и Негт) к третьему (Ханс Юрген Краль и другие, совсем уж неизвестные имена). От них-то (имеются в виду основоположники школы) упомянутый «ход мысли» и был воспринят другими социологами леворадикальной ориентации как в США, так и в Западной Европе.

Однако, мы особо подчеркиваем это, отказ от идеи диктатуры пролетариата вовсе не означал для франкфуртцев (равно как и для леворадикальных социологов иных направлений) отказ от идеи политического насилия вообще, как это было, скажем, у Ганди, Ясперса или Швейцера. Просто насилие истолковывается ими не в марксистском, а в анархосиндикалистском духе, в духе «учителя» Муссолини — Сореля (например, у того же Маркузе<sup>33</sup>). Что же касается более молодых франкфуртцев, таких, как Негт и (особенно) Краль, то у них идея политического насилия подчас прямо-таки гипертрофируется. Мы не говорим уже о небольшой, но шумной части «левых» американских социологов, которые сделали объектом почти религиозного поклонения фановскую абсолютизацию насилия.

2. В период, предшествующий тому, с которым мы имеем дело в настоящее время, т. е. в период с 1945 (а быть может, на один-два года раньше, если иметь в виду США) по 1960 г., вернее, «рубеж» 50—60-х годов, «стабилизирующие» силы развитых капиталистических стран связали свою судьбу с научно-технической революцией. Она дала свои первые и, пожалуй, наиболее впечатляющие результаты уже в годы второй мировой войны: создание новейших видов вооружения — реактивного оружия, атомной бомбы и т. д. Отсюда — ориентация правящих классов (и всех примыкающих к ним сил) на развитие науки и техники, которое, казалось, уже само по себе обеспечит беспрепятственную «эволюцию» капитализма. НТР рассматривалась, таким образом, как условие этой эволюции в ситуации раскола мира на две противоположные социально-политические системы, крушения колониализма, подъема рабочего движения и т. д.

В области мировоззренческой такая ориентация означала растущее тяготение «стабилизационного» (консервативного и умеренно либерального) сознания к позитивизму и сциентизму. Позитивистски-сциентистское умонстроение шаг за шагом превращалось в официальную философию, господствующую идеологию капиталистического Запада. Позитивистская (и сциентистская) по своей сути ориентация на «модель» естественнонаучного знания становилась решающей и в официальной, или,

<sup>33</sup> Marcuse H. Counterrevolution and revolt, p. 53.

как ее теперь называют, «академической», социологии на Западе (структурный функционализм: Т. Парсонс, Р. К. Мертон, У. Мур, Р. Уильямс и др.). Социологам этой ориентации также казалось, что общественный прогресс может и должен быть осуществлен, в частности, и средствами простого технологического применения социального знания, структурированного по образу и подобию физики, биологии или математики.

Не так уж трудно себе представить, что в числе тех, кто имел материальную возможность воспользоваться результатами НТР в интересах извлечения прибыли, оказывались в первую очередь хозяева-руководители крупнейших монополий и корпораций. Ведь только они располагали соответствующими финансовыми средствами, необходимыми для реконструкции промышленности — коренной перестройки предприятий, всей системы производства на основе новейших данных науки. И прежде всего, разумеется, при этом выиграли корпорации, поставившие свои производственные возможности на службу военному производству, в особенности если речь шла о производстве новейших видов вооружения. Ибо в ходе перестройки предприятий в соответствии с требованиями НТР они опирались на широкую денежную поддержку государства.

Значительный выигрыш от НТР получили также ученые — организаторы новых институтов, научно-исследовательских центров и целых отраслей науки, возникших в связи с необходимостью «теоретического обеспечения» промышленного развития в новых условиях. Превратившись в крупных государственных чиновников или руководителей научных учреждений, обильно финансируемых как государством, так и крупнейшими корпорациями, они радикально изменили свой социальный статус. В этом пункте произошло хотя и частичное, но далеко идущее слияние собственников капитала и определенного слоя научно-бюрократической элиты: она была включена в состав экономически и политически господствующего класса.

Наконец, определенные перспективы открылись и перед известной (относительно небольшой) частью высоко квалифицированных ученых-естествоиспытателей, ставших шефами ведущих отделов во вновь созданных институтах, хорошо оплачиваемыми экспертами крупнейших фирм, руководителями исследовательских групп, выполняющих ответственные государственные задания, и т. д. И в той мере, в какой соответствующего статуса удавалось добиться новым отраслям гуманитарной и социальной науки, например эконометрике и социологии, инженерной психологии и математической лингвистике, возникали новые воз-

можности «вертикальной мобильности» также и для небольшого круга ученых-гуманитариев.

Для всех этих слоев позитивистски-сциентистская ориентация представлялась наиболее адекватной формой мировоззрения, соответствующей требованиям НТР.

Что же касается социальных сил, социальных групп буржуазного общества, которые нашли свою идеологию в «кризисном» (леворадикальном) типе сознания, то они принадлежали и принадлежат, с одной стороны, к тем, для кого НТР в условиях капитализма представляет собой реальную угрозу (угрозу общего ухудшения социального положения, снижения социального статуса, падения престижа, не говоря уже о прямой угрозе «сойти с круга», оказаться за пределами того, что называют ныне «китэблешментом», — на дне общества), а с другой — к тем, кто был разочарован фактическими результатами НТР на Западе, явно не оправдавшими возлагавшиеся на них завышенные надежды.

Прежде всего это были мелкие буржуа, для которых НТР означала лишь новую угрозу разорения и лишения экономической самостоятельности. Впрочем, не смогли приспособиться к НТР и многие представители средней буржуазии, ориентированные на изжившие себя идеалы независимого предпринимательства. Но особенно болезненно реагировали на НТР традиционалистски настроенные гуманитарии — носители принципов классического образования: они не видели для себя никаких перспектив в лоне бурно развивающейся «технической цивилизации». Наконец, в лагерь противников НТР стали постепенно переходить и те специалисты в области естественных наук, которые поняли, что им уготовлена функция обслуживающего персонала, мало чем отличающегося от «синих воротничков», т. е. наемных рабочих.

Отсюда — ярко выраженная антисциентистская ориентация всех упомянутых социальных категорий, доходящая в гипертрофированных своих проявлениях — до полного отрицания науки. Отсюда — резкая оппозиция к техническому прогрессу, к технике вообще, сплошь и рядом доходящая до прямой технофобии. В обоих этих пунктах (наукобоязнь и технофобия) леворадикальное сознание неожиданным, по крайней мере на первый взгляд, образом смыкается с теми идейными течениями, которые представляются реакционными даже с точки зрения «стабилизационного» — консервативного и умеренно либерального — сознания. (По поводу реакционности технофобии неоднократно высказывались не только представители парсонсовской школы, но также Арон, Бжезинский, Шойх и др.)

-Отмеченная идейная тенденция, свое наиболее последовательное, развитое до крайних логических выводов воплощение нашла опять-таки в рамках социальной философии Франкфуртской школы. Это обстоятельство, кстати, и превратило последнюю в своеобразный теоретический арсенал для всех аналогичных устремлений в различных ответвлениях современной леворадикальной социологии Запада. Показательно, что антипозитивистские, антисциентистские и антитехнистские мотивы, характеризовавшие Франкфуртскую школу с первых шагов ее эволюции (т. е. с начала 30-х годов), получили свое наивысшее развитие в 40-е годы, а именно в период американской эмиграции идеологов школы, оказавшихся свидетелями первых шагов НТР в Соединенных Штатах Америки. Оценивая научно-техническую революцию в США с точки зрения тех представителей «аутсайдерски» настроенной гуманитарной интеллигенции, которые не связывали с ней никаких позитивных перспектив, Хоркхаймер и Адорно, Фромм и Маркузе пришли к выводу о «буржуазно-эксплуататорской» природе всей науки и техники.

Согласно Хоркхаймеру и Адорно<sup>34</sup>, с одной стороны, и Фромму и Маркузе<sup>35</sup> — с другой, западноевропейская наука и техника изначально развивались не столько даже как орудие эксплуатации в руках буржуазии, сколько как основной источник всяческой эксплуатации и всякой «буржуазности», из которого вытекает с неизбежностью и то и другое. Вне зависимости от тех конкретных социальных отношений (и лежащих в их основе форм собственности), в рамках которых осуществляется научно-техническое развитие, Маркузе, например, решительно настаивает на том, что «рациональность» науки и техники имманентно, по своей внутренней природе является «рациональностью господства». Между прочим, известный тезис Миллса, согласно которому современная «техническая цивилизация» рождает «технологических идиотов», представляющих собою воплощение «рациональности без разума», также имеет своим источником комплекс идей, разработанных франкфуртцами.

Таким образом, наукобоязнь и технофобия уже в 40-х годах получили своеобразное — «антибуржуазное» и «антикапиталистическое» — обоснование в лоне социальной философии Франкфуртской школы, которая обеспечила своей аргументацией всю развивавшуюся под ее влиянием леворадикальную социологию США и Западной Европы. Причем по мере развития и углубления движения «новых левых» эта аргументация бралась на

вооружение его лидерами, публицистами и ораторами. Наконец, у этих последних заимствовали свою антитехнистскую и антисциентистскую аргументацию и идеологи так называемой «контр-культуры» — Рейч, Розак и др. Особенно же значительное влияние на западноевропейскую и американскую леворадикальную социологическую мысль Франкфуртская школа оказала своим ярко выраженным антипозитивизмом, представляющим собой логическое следствие антисциентизма и технофобии франкфуртцев.

Темы, затронутые идеологами Франкфуртской школы более десяти лет назад в полемике против позитивизма в социальных науках (если не касаться их антипозитивистских филиппик тридцати-сорокалетней давности), стали сегодня модными темами леворадикальной, да и не только леворадикальной, социологии Запада. Например, сетования по поводу того, что социология не стремится к постижению уникально-индивидуального и не строит свой категориальный аппарат в соответствии с этой целью (основной мотив адорновских методологических размышлений в первой половине 60-х годов), занимают значительное место в «Социологии социологии» (1970) Фридрихса. Причем такую тенденцию современной западной социологии автор книги выводит подобно Адорно из не критической ориентации на «модель» естественных наук, которые еще Г. Риккерт определил как номотетические, или генерализующие (в противоположность историческим наукам, нацеленным на постижение уникально-индивидуального). Стремлением переориентировать социологию с («отчужденно») всеобщего на («неотчужденно») индивидуальное отмечена и гоулднеровская постановка методологических проблем в книге «Надвигающийся кризис западноевропейской социологии» (1970).

3. Вера представителей консервативного и умеренно-либерального «стабилизационного» сознания в безграничные возможности естественнонаучного и научно-технического разума, автоматически ведущего, по их убеждению, к решению всех социальных и культурных проблем современного капитализма, имела своим общим мировоззренческим результатом не только отмеченный выше позитивизм и сциентизм. Эти последние, в свою очередь, с логической непреложностью воспроизводили через абсолютизацию науки тенденцию к философскому идеализму, т. е. к идеалистически-рационалистической абсолютизации значения духовных (главным образом интеллектуальных) ценностей культуры вообще. А отсюда, со своей стороны, вытекала преувеличенная оценка общественной роли «творцов духовных благ», прежде всего ученых-естествоиспытателей, затем

<sup>34</sup> *Horkheimer M., Adorno Th. W. Dialektik der Aufklärung.*

<sup>35</sup> *Marcuse H. Eros and civilisation.*

художников, перераставшая в своеобразный (почти религиозный) культ как первых, так и вторых. Культ, в атмосфере которого возникали и развивались различные варианты элитарной концепции культуры. (Гоулднер, например, фиксирует эту тенденцию у Парсонса в его разделении людей на тех, кто обучает, и тех, кого обучают.)

Неизбежным следствием элитарности явилось усиление консервативной тенденции «стабилизационного» сознания, грозившего поглотить даже умеренно-либеральную свою оппозицию, вытеснив неумеренный либерализм с официальной сцены вообще. Вполне определенным симптомом этой угрозы было широкое распространение в области социальных наук технократической идеологии, отражающей стремление правящего класса к всестороннему манипулированию людьми и обществом в целом с помощью «технических специалистов», «ученых-экспертов» и т. д. Теоретическим «ядром» этой концепции стала идея «рациональной бюрократии» Макса Вебера, трансформированная применительно к ситуации, сложившейся на Западе в середине нашего столетия.

Крушение веры в благотворность НТР на почве современного («позднего», как предпочитали говорить идеологи Франкфуртской школы) капитализма повлекло за собой не только углубляющееся разочарование в возможностях естественных, технических и прочих наук. Не только послужило причиной технофобии и наукобоязни, становившихся модным поветрием. Все это вызвало также разочарование в разуме как таковом, тем более что в рамках «стабилизационного» сознания он полностью отождествлялся с естественнонаучным и «техническим» разумом. А вместе с этим подозрительное и зачастую враждебное отношение к философскому идеализму, гипертрофированному принципу разумности и «рациональности».

Отсюда — явное тяготение довольно широких кругов «неконформистской» интеллигенции капиталистического Запада к «кризисному» сознанию со свойственным ему антирационализмом, который если и не всегда вел к философскому материализму, зато неизменно характеризовался полемически акцентированным антиидеализмом. Последнее было специфично, с одной стороны, для «левого» экзистенциализма (Сартр), двигавшегося в конце 50-х — начале 60-х годов к вульгарному социологизму, а с другой — для социальной философии Франкфуртской школы (в особенности же, хотя и по-разному, для Адорно и Маркузе). С обеих этих сторон антирационализм и антиидеализм проникли и в другие направления леворадикальной социологии Западной Европы и Соединенных Штатов Америки.

Симптоматично, однако, что в тех случаях, когда антиидеализм леворадикальных социологов простирается до выводов материалистического порядка, он не поднимается до уровня марксистского диалектического материализма, а, наоборот, предстает как вульгарный материализм, для которого утрачивается специфика человеческого сознания в отличие от «чисто природного» (т. е. дочеловеческого) бытия. Сознание рассматривается этими социологами не по Марксу — как выражение универсальности человеческой практики (под которой понимается совокупная деятельность человечества, взятого на всем протяжении его исторического развития), а либо по Ницше — как «заболевание» природы в человеке, как инструмент самосохранения человека — этого «заболевшего», т. е. лишившегося инстинктов животного (Хоркхаймер — Адорно), либо по Фрейдю — как продукт «вытеснения» и «замещения», «подавления» и «сублимации» непосредственно природных влечений под давлением «принципа реальности», выражающего требования общества (Маркузе).

И в первом, и во втором варианте сознание и его высшее проявление — разум, принцип разумности вообще — расценивается как нечто ущербное, подозрительное, неистинное в самом глубоком своем корне, а потому заслуживающее лишь самой бдительной и непримиримой критики в пользу тех («истинно природных», а стало быть, и «подлинно революционных») сил, которые скрываются «под» сознанием: там, где человеческое уже неотличимо от животного, социальное от природного и т. д.

Здесь, в общефилософских предпосылках идеологов Франкфуртской школы (которые, в свою очередь, уходят корнями в теоретические построения их учителей — Шопенгауэра, Ницше, Фрейда) заключен источник гиперкритицизма франкфуртцев в отношении сознания, разума, духовной культуры как таковой, с необходимостью ведущего к тому, что еще в 20-е годы было справедливо названо вульгарным социологизмом. Этот социологизированный критицизм, подогреваемый суетным желанием продемонстрировать свою теоретическую «левизну», приводит как франкфуртцев, так и других леворадикальных социологов, следующих за ними, к конфронтации с ленинским учением о «двух культурах», существующих в культуре буржуазного общества. Ибо культура современного капиталистического Запада (да и буржуазная культура вообще) рассматривается ими как «сплошь», «насквозь» угнетательская и эксплуататорская, а потому заслуживающая только одного: беспощадного разрушения и уничтожения без каких бы то ни было попыток искать в ней освободительные, демократические, гуманистические и социалистические элементы.

Не будет преувеличением, если именно в таком способе рассуждения, утвердившемся в леворадикальном сознании капиталистического Запада в течение последних десяти-пятнадцати лет, мы увидим один из теоретических источников антикультурного пафоса «ню-лефтизма». В определенной (хотя и многократно «опосредованной») связи с этим общим нигилистическим умонастроением находится и тот поразивший многих наблюдателей факт, что весьма большая часть лозунгов, которыми во времена майских событий 1968 г. в Париже были исписаны стены зданий Латинского квартала, гласила: «Долой культуру!», «Долой культуру, да здравствует жизнь!», «Культуру — на фонарь!» и т. д.<sup>36</sup>

Здесь же следует искать также и теоретический источник общего подозрительного отношения к культуре в рамках новейших течений современной леворадикальной социологии. Ее теоретические представители подобно франкфуртцам склонны обвинять культуру в самых разнообразных грехах, как правило не столько действительных, сколько мнимых. При этом культура обвиняется опять-таки даже не в простом «пособничестве» эксплуатации, а в том, что она сама является источником всяческого угнетения и подавления и (особенно в настоящее время) едва ли не главной формой осуществления того и другого. Ибо она мешаает якобы человеку в достижении истинного счастья — счастья полного растворения в природе (вплоть до утраты индивидом своего собственного «я»), счастья, которым, по словам «левачествующего» психолога и публициста Нормана Брауна, к сожалению, наслаждаются сегодня только животные, но не люди.

4. Вера представителей «стабилизационного» сознания во всемогущество естественнонаучного разума, «Науки» с большой буквы, в ничем не ограниченную возможность решать с ее помощью все вопросы, возникающие в ходе НТР — не только технические, но и социально-экономические, и «социокультурные», — имела своим общим методологическим выражением точку зрения, которая со времен Макса Вебера характеризуется как «свобода от ценностей», а в марксистских понятиях расценивается как «буржуазный объективизм». Речь идет о методологической установке, согласно которой ученый-социолог (гуманитарий, вообще) в процессе научного исследования должен, уподобляясь ученому-естествоиспытателю, целиком и полностью абстрагироваться от «ценностных предпосылок» религиозных

или метафизических постулатов, этических норм и требований, политических симпатий и антипатий, общественных идеалов и т. д. Иначе говоря, он должен превратиться, таким образом, в совершенно бесстрастного фиксатора «фактов самих по себе», в чистый медиум, констатирующий их объективную связь друг с другом.

В основе охарактеризованной установки лежит молчаливое предположение (кстати, предположение философского, общемировоззренческого порядка), согласно которому всякое научное знание, в том числе и социальное, коль скоро оно построено по образцу естествознания, уже само по себе представляет высшую, ни от чего не зависящую — и в этом смысле абсолютную — «ценность». Для идейных представителей «стабилизационного» сознания 40—50-х годов она располагалась ближе всего к общечеловеческому (почти по-платоновски понятному) «Благу». А потому им казалось, что научная деятельность, ориентированная этой «высшей ценностью», как бы автоматически, так сказать своим ходом, ведет по направлению к этому «Благу». И ведет тем более успешно, чем свободнее она от всех иных «ценностных привнесений» — будь это политические, этические, религиозные или еще какие-нибудь вненаучные «вкрапления» в научное познание. Эта установка, в прошлом десятилетии, кстати, получившая осознанное и развернутое выражение у того же Парсонса (в частности, в докладе, посвященном 100-летию со дня рождения Макса Вебера<sup>37</sup>), в самом зерне своем уже содержит возможность вывода о «деидеологизации» социального познания, гуманитарного знания вообще, коль скоро его удастся перевести на рельсы естественнонаучной «беспристрастности».

Поскольку же вера в естественнонаучное знание как высшую ценность, обеспечивающую благоденствие всему человечеству, оказалась подорванной в самом глубоком своем корне (ибо НТР, как стало очевидно, создавала на Западе по крайней мере столько же новых проблем, сколько «решала» старых), постольку под ударом оказался и веберовски парсонсовский принцип «свободы от ценностей». Причем, естественно, раньше всего «неадекватность» (если не прямую ошибочность) этого принципа должны были осознать не сами его приверженцы, а их оппоненты — идеологические выразители «кризисного» леворадикального сознания. Таковыми и стали франкфуртцы, которые уже в 30-х годах критиковали этот принцип в связи с оценкой взглядов Макса Вебера (как это сделал, например, Хоркхаймер в своей

<sup>36</sup> Об этом см мою статью «„Неоавангардизм“ и проблема ответственности „культуры“» — «Советская музыка», 1972, № 9, 10

<sup>37</sup> Parsons T Wertfreiheit und Objektivität — In Max Weber und Soziologie heute O Stammer (Hrsg) Tubingen, 1965, S 74

основополагающей для Франкфуртской школы работе «Традиционная и критическая теория»<sup>38</sup>.

В начале 60-х годов они вновь вернулись к этой критике, теперь уже в связи с оценкой позиции Парсонса, со всей ясностью и отчетливостью сформулированной в упомянутом докладе, сделанном в связи с веберовским юбилеем. Критика эта прозвучала уже в докладе Маркузе, произнесенном на том же юбилейном конгрессе западногерманских социологов<sup>39</sup> (а также в замечаниях Хабермаса к парсонсовскому докладу<sup>40</sup>). Новые и новые обращения франкфуртцев к критике концепции познания, «свободного от ценностей», каждый раз демонстрировали тот факт, что глубочайшее сомнение в возможности такого — это едва ли не основная тема, пронесенная Франкфуртской школой через всю историю ее развития. И это же едва ли не самый главный мотив, подхваченный у франкфуртцев современной леворадикальной социологией, которая в данном пункте повторяет все перипетии их теоретической эволюции, двигаясь буквально «след-в-след» за ними.

При этом, что имеет здесь принципиальное значение, в своей левацкой оппозиции точке зрения «свободы от ценностей» ни теоретики Франкфуртской школы, ни их теперешние последователи из числа леворадикальных социологов никогда не обходились без впадения в противоположную крайность: субъективизм и релятивизм. Желая и здесь предстать «самыми левыми», Хоркхаймер, Адорно и Маркузе, во-первых, настаивали на том, что полностью детерминированы «ценностными предпосылками» — и в этом смысле «насквозь» партийны — не только гуманитарные, но и естественные (и даже технические) науки. И «партийны» они настолько, что можно и нужно говорить о буржуазном естествознании, буржуазной физике, буржуазной технологии и т. д. Более того, согласно их утверждениям (наиболее недвусмыслен здесь Маркузе), нынче в развитых капиталистических странах сама техника берет на себя функции буржуазной идеологии, становится этой идеологией<sup>41</sup>. И, следовательно, насквозь «идеологичными» становятся и все материальные предметы, все вещи, созданные с помощью этой техники: весь предметный мир становится «буржуазным». Здесь, как видим, франкфуртцы идут едва ли не дальше тех «левых» коммунистов и

анархистов, предлагавших скрыть в послереволюционной России все железные дороги — по причине их «буржуазности», которых В. И. Ленин назвал «троглодитами».

Во-вторых, идеологи Франкфуртской школы обнаружили склонность гипертрофировать, доведя его до утверждения абсолютного «социологического релятивизма», принцип партийности в сфере общественных наук. Дело в том, что все содержание гуманитарного знания, включая и фактический материал, и технику его обработки, сводится ими только к одному — к корыстному интересу сил подавления и угнетения (т. е. эксплуататорских классов), к стремлению поддержать, сохранить и укрепить свое господство, короче говоря, к одному лишь политическому устремлению.

Гуманитарное знание рассматривается, таким образом, только в одной — политически-манипулятивной функции, — подход, при котором вообще сбрасывается со счетов гносеологический аспект познания, связанный с отражением (пусть даже искаженным, «превращенным» и т. д.) каких-то моментов, сторон, граней объективной реальности. Эта последняя вообще «элиминируется» теоретиками Франкфуртской школы на том основании, что общество — это продукт взаимодействия людей, целиком и полностью «сотворенный» ими, а значит, не имеющий, дескать, никаких объективных измерений и параметров. Вот почему франкфуртцы не усматривают в знании об обществе никакого объективного, не зависящего от классового интереса содержания. Вот почему «партийность», утверждаемая ими, толкуется как один сплошной субъективизм и релятивизм.

Здесь также франкфуртское толкование социальной обусловленности и классовой тенденциозности всякого гуманитарного знания (и, в частности, социологии) вступает в противоречие с марксистско-ленинской интерпретацией принципа партийности. Ибо в этом последнем случае партийность социального познания включает два важнейших требования. С одной стороны, учитывать не только классовые, характеризующие познающий субъект корни познавательного процесса, но и его гносеологические, теоретико-познавательные моменты, характеризующие этот процесс в отношении к его объекту, даже если таким объектом является общество. А с другой стороны (и как раз на основании всестороннего учета первого требования), принимать во внимание относительную самостоятельность идейно-теоретического развития, связанную со спецификой культурной традиции, наличием в ней противоборствующих «линий» и т. д.; а также уметь отличить и отделить в рассматриваемых социальных теориях то, что отражает определенный момент объективной реальности (и, следова-

<sup>38</sup> *Horkheimer M. Traditionelle und kritische Theorie.*

<sup>39</sup> *Marcuse H. Industrialisierung und Kapitalismus.*

<sup>40</sup> *Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt a. M., 1970, S. 313—314.*

<sup>41</sup> Ср. также: *Habermas J. Technik und Wissenschaft als «Ideologie». Frankfurt a. M., 1968, S. 48—103.*

тельно, может быть использовано марксистско-ленинской наукой об обществе), от того, что представляет собой классово-тенденциозное, субъективистское искажение отраженного содержания. Ни первое, ни второе требование не учитывается Франкфуртской школой, специализирующейся, кстати сказать, на такой «критике» современной западноевропейской философии и социологии, которая то и дело оборачивается либо вульгарным социологизмом, либо нигилизмом<sup>42</sup>.

Следует отметить, что описанная тенденция левацкого гипертрофирования марксистско-ленинского принципа партийности, возлелеянная в лоне Франкфуртской школы (и воспринятая молодыми леворадикальными социологами Запада), в настоящее время получила широкое распространение в сфере социальной мысли, вызвав целое поветрие субъективистского и релятивистского толка. Любопытно, что поветрием этим оказались захвачены не только неонархисты и неотроцкисты, которые с самого начала были склонны к самым крайним формам субъективизма и релятивизма, так что у франкфуртцев они заимствовали только дополнительные аргументы в пользу этой своей «склонности». Это поветрие распространяется и на умеренно радикальную и на леволиберальную социологию, которая пытается «сомкнуть» марксистско-ленинское требование партийности с субъективистски-релятивистской традицией «философии жизни», идущей от Ницше и уже в XX в. от Шпенглера. При этом почти дословно повторяются рассуждения, с которыми франкфуртцы выступали еще в 30—40-х годах.

С этим общим поветрием связан целый ряд существенных «переориентировок», в особенности характеризующих молодую леворадикальную социологию Запада. У молодых социологов возникла склонность застревать на бесконечных обсуждениях социальных, политических, идеологических и других предпосылок социологических теорий, вообще не переходя к рассмотрению их внутреннего содержания — логической структуры теории, технико-методического инструментария и т. д. И зачастую молодые социологи объявляют социологическую теорию «реакционной» (а следовательно, никуда не годной) только на основании того, что ее автор, скажем, позволил себе критиковать левостремистские тенденции молодежного движения. Вообще среди молодых леворадикальных социологов доминирует стремление выносить окончательный, не подлежащий никаким апелляциям, приговор социологической теории, отправляясь от одних лишь

«идеологических импликаций», содержащихся в ней. Вопрос о «рациональном зерне», о противоречии между идеологическими вкраплениями и действительными выводами теории, между накопленным фактическим материалом и способами его систематизации, который интересует в аналогичных случаях социологов-марксистов, молодые леворадикальные социологи предпочитают не ставить вообще.

Одним словом, если для «академической» социологии решающим был в конечном счете внутритеоретический критерий или по крайней мере критерий научной практики, («работает» ли данная теория или нет), то теперь он становится по преимуществу внетеоретическим: леворадикальные социологи интересуются не столько отношением теории к ее объекту, сколько ее отношением к «субъекту» — создателю теории, к «идеологическому контексту», в который она включается, и т. д. Отсюда — возрастающий интерес леворадикальных социологов к «социологии социологии», занимающейся анализом внетеоретических, главным образом социально-экономических и идейно-политических предпосылок и импульсов социологических концепций, — интерес, которым заражается теперь и отнюдь не радикальная социологическая мысль. Отсюда же — и повсеместное признание Франкфуртской школы маститыми западными социологами, наступающее после длительного периода отрицания за нею права считаться не только социально-философским, но и социологическим направлением.

Таким образом, в рамках леворадикальной социологии (а за нею и в рамках иных социологических ориентаций) происходит общее смещение акцента: «от «деидеологизации» социологии — к ее «гиперидеологизму»; от проблематики методики и техники конкретных социологических исследований — к проблемам общей методологии и философии, к вопросу о «внеаучных предпосылках» социальной теории; от схоластического «методологизма» общей социологической теории — к социальной философии, понятой как необходимый фундамент всякой социологии; от поисков «теории среднего уровня», которая могла бы объединить «микро-» и «макросоциологию», — к попыткам создания новых «макросоциологических» построений. От «микросоциологии» — к политике, от «макросоциологии» — к социальной философии — такова общая линия смещения акцентов в современной западной социологии, которая (не забудем это) была уже отчетливо прочерчена сорокалетней эволюцией Франкфуртской школы.

Впрочем, не будем забывать также и того, что движение по этой линии, инициированное франкфуртцами, вновь привело

<sup>42</sup> В этом отношении показательна книга Адорно «Jargon der Eigentlichkeit». Frankfurt a. M., 1965

буржуазную социологию Запада к оценкам, подходам и концепциям, поразительно близким к тем, которые были характерны, скажем, для Шулятикова — автора одиозной книги «Оправдание капитализма в западноевропейской философии» (1908), справедливо раскритикованной В. И. Лениным и Г. В. Плехановым, а также для «вульгарных социологов» 20-х — начала 30-х годов, подвергнутых критике нашими советскими учеными.

5. «Стабилизационное» буржуазное сознание характеризуется, с одной стороны, индивидуализмом, восходящим, если иметь в виду его мировоззренческие истоки, к протестантской этике частного предпринимательства и личной ответственности (либеральный аспект этого сознания); а с другой стороны, — «корпоративизмом», связанным со стремлением современного капиталистического общества как-то обуздать этот индивидуализм, приспособить его к структуре государственно-монополистического капитализма, выступающего как довольно жесткая система взаимосвязанных «корпораций» и других организационных комплексов, тяготеющих к корпорации как к своей идеальной модели (консервативный аспект этого сознания). Отсюда — своеобразный ригоризм, привычка к «откладыванию удовольствия», издавна характеризовавшая рассматриваемый тип сознания; отсюда — «калькуляция и расчет», проникшие в сферу индивидуального поведения; а надо всем этим как нечто внешнее и не без конфликта утверждаемое — принцип «корпоративной этики», приверженности корпорации, накладывающий жесткие ограничения и буржуазно-протестантский индивидуализм и превращающий его в так называемый «конформизм».

Нетрудно заметить, что эти два момента — индивидуализм и корпоративизм — находятся в резком противоречии друг с другом, и противоречия эти обостряются по мере того, как современный государственно-монополистический капитализм переходит от культивирования «компромисса» (хотя и весьма условного) между этими двумя моментами к прямому и почти уже ничем не прикрытому подавлению первого вторым. Из констатации этого факта и исходят идеологи «кризисного» сознания (наиболее показателен в этом отношении Адорно), которые в основу своих концепций кладут тезис о том, что «буржуазный индивид», буржуазный «тип личности» полностью исчерпал себя, точно так же как исчерпал себя его — «буржуазный» — разум, равно как и развитые на его основе наука и техника, «репрессивная культура» вообще. Однако и этот тезис истолковывается «левацким» образом, подается в духе апокалиптических библейских видений.

Согласно Адорно, вместе с буржуазным индивидом должен исчезнуть и принцип индивидуальности вообще, во всяком случае — в том виде, как мы его знаем: в виде принципа самождественности личности, выражаемого фихтеанским «я=я». Место личностно структурированной индивидуальности, принимающей на себя всю полноту ответственности за свои действия (связанной с сознанием того, что в каждый момент деятельности это была одна и та же индивидуальность), заступает у Адорно какое-то новое образование, к которому уже трудно применить даже понятие индивидуальности. А именно «индивидуальность» (тут мы должны употребить это слово уже в кавычках), негождественная с самой собою, т. е., если рассуждать строго логически, — как индивидуальность и одновременно ее отрицание. Речь должна идти, следовательно, об индивидууме, который, строго говоря, уже не мог бы заявить, что он — это он; о личности, которая не могла бы сказать, что я — это я, ибо принцип «самождественности» уже не должен был бы иметь здесь никакой силы. Это должна быть личность, не заботящаяся о своей самоконцентрации, верности самой себе, тождественной себе и сохраняющей свою «самость». На месте прежней — нравственно-волевым образом структурированной (но потому-то, согласно Адорно, и «буржуазной») — «самости» предполагается нечто совершенно аморфное, изменчивое, растекающееся, лишенное сколько-нибудь определенных очертаний, а потому постоянно превращающееся в нечто «другое», себе не равное и, так сказать, за себя не отвечающее.

Ядром такой «индивидуальности» должна быть не этическая самоконцентрация (ее-то и пытался выразить Фихте в формуле «я=я»), не активно-волевое усилие (в котором Адорно видит проявление одной лишь буржуазно-эксплуататорской «воли к власти»), а некоторое эстетическое — «миметическое» (от греческого «мимесис») — начало, с помощью которого должно осуществляться «самоуподобление» личности природным стихиям, господствующим как вне человека, так и в нем самом, — «саморастворение» личности как в этих природных стихиях, так и в личностях, его окружающих (которые, впрочем, сами успели уже «раствориться» в природе). Состояние, очень хорошо выражаемое пастернаковским: «Жизнь ведь вся — лишь только миг, только растворенье нас самих во всех других, как бы им в даренье», — однако прекрасное лишь как поэтическая метафора, но не как «модель» реальных человеческих отношений, — ну, хотя бы потому, что здесь не учитывается одно весьма существенное обстоятельство: для того чтобы «дарить», нужно что-то «иметь», и, стало быть, акту «дарения» должен предшествовать

акт накопления, труда, акту саморастворения — самоконцентрация, сосредоточенность в себе.

Легко понять в этой связи поразительно терпимое на первый взгляд отношение Адорно (и Маркузе, да и ряда других леворадикальных социологов) к потреблению алкоголя и наркотиков и использованию иных средств, способствующих «выходу» человека «из себя», т. е. из своего «я». Состояние опьянения вне зависимости от средств и методов, какими оно вызывается, благоприятно согласно изложенной концепции уже потому, что оно хотя бы на время «освобождает» нынешнего индивида от «бремени буржуазного я», от тягостного ощущения личной самоотчужденности, от подавляющего его чувственность, его способность к наслаждению сознания «равенства» с самим собою («я=я»). С помощью наркотического (или эротического, или какого-либо другого) опьянения человек приходит в «экстатическое» состояние, т. е. «выходит из себя», и его «буржуазная», навязанная ему угнетательским обществом «самость» как бы «суспендируется», оказывается во взвешенном состоянии. В эти мгновения индивид «освобождается» от своего «я», а вместе с ним и от подавляющего чувства самоотчужденности, ответственности перед своей самостью, перед «волей к власти» и становится открытым для истинного наслаждения, т. е. наслаждения полным слиянием с природными стихиями, когда между ними и индивидом нет уже границы, положенной самосознанием, т. е. сознанием того, что человек призван к чему-то большему, чем простое наслаждение своей собственной «витальностью».

Нетрудно заметить, что эта — «сексуально-анархическая», как выразился по ее поводу более умеренный ученик Адорно Хабермас, — утопия представляет собой едва ли не самый слабый пункт концепции франкфуртцев. Все сколько-нибудь серьезные вопросы, возникающие в этой связи, — ну, скажем, вопрос о том, как могли бы общаться друг с другом люди, пребывающие в состоянии перманентного «выхода из себя», — остаются здесь не решенными, да и не разрешимыми в принципе. Неразрешимость же этих вопросов, которые и в виде вопросов-то выступают лишь в рамках утопии, ибо вне этих рамок такие вопросы и не возникают, принимает у Адорно, если можно так выразиться, «превращенную» форму: форму вывода о том, что старая, «буржуазная» индивидуальность уже разрушилась, между тем как новая еще не возникла, и вообще неизвестно, как и когда это произойдет. Отсюда — пессимизм Адорно по вопросу о будущем обществе, его принципиальное нежелание ставить его сколько-нибудь конкретно, иначе как в чисто негативной форме, в форме спекулятивных рассуждений об «Ином», присутствующем

в настоящем — лишь как его абсолютное отрицание. «Иное», по Адорно, не может и не должно получить никаких конкретных характеристик — никакого образа, не говоря уже о предвосхищениях будущего, имеющих форму политических программ.

Любопытно, однако, что именно эта наиболее слабая часть концепции франкфуртцев получила наибольший отклик в левых экстремистских кругах капиталистического Запада, представивших себе революцию на манер лозунга американских «хиппи!»: «Революция — это трип!» (т. е. глубокое опьянение, вызванное употреблением сильных наркотиков). Достаточно последовательно рассуждая в духе адорновской «сексуально-анархической утопии» (в этом им помог Маркузе, переведший «адорнизмы» на более простой язык), левые экстремисты пришли к выводу: если понимать революцию как самый глубокий (и самый продолжительный) выход людей «из себя», из рамок «угнетательской самости», «буржуазного я», то ее можно рассматривать и как основное содержание такого освобождения, важно только, чтобы она не забывала об этой своей цели — освобождении от «буржуазного я» — как о главной и основной и действовала ей всяческими способами, а для этого революция должна быть одновременно и процессом развязывания «витальных» влечений (идея, которая и нашла свое выражение в требовании «соединения» политической революции с «сексуальной», теоретически «фундированном» еще в книге Маркузе «Эрос и цивилизация»). Ибо только в том случае, когда революция является одновременно и коренным переворотом в «структуре влечений», она и есть действительно «тотальная революция» (термин Маркузе), приводящая к возникновению действительно нового индивида. Так адорновский пессимизм и адорновское отчаяние превращались в не менее «отчаянный» активизм и революционаризм — метаморфоза, в связи с которой у Адорно возникло резкое расхождение, с одной стороны, с его коллегой по Франкфуртской школе — Маркузе, а с другой — с экстремистски настроенными студентами ФРГ (многие из которых первые интеллектуальные импульсы получили от Т. Адорно, но очень скоро переметнулись на сторону его оппонента — Г. Маркузе).

Широкий интерес леворадикальной интеллигенции и студенчества капиталистического Запада к наиболее слабому аспекту утопии франкфуртцев совсем не случаен. Дело в том, что именно в этом пункте Франкфуртская школа ближе всего соприкасается с важнейшей тенденцией современного буржуазного сознания, вписывается в связанный с нею широкий поток, за-

хвативший самые различные сферы культуры государственно-монополистического капитализма. Речь идет о тенденции гипертрофированного потребительства, характерной для идеологии капиталистического Запада на нынешнем этапе его эволюции, именно гипертрофированного, т. е. принимающего самые экстравагантные формы: формы наркомании, половых извращений, «группового секса» и т. д. С этой тенденцией действительно смыкается наиболее общее теоретическое устремление Франкфуртской школы (а под ее влиянием и некоторых других течений леворадикальной социологии) — ее гедонизм, ее апология стремления к удовольствию, рассматриваемому в качестве высшего принципа «истинно» человеческого существования, в качестве единственно реального «зерна» человеческой природы вообще.

Иначе говоря, оппозиция к НТР отбросила и Франкфуртскую школу, и других леворадикальных социологов, следующих здесь за нею, к другому полюсу того же капиталистического общества, связанному уже не с его иррационально-производственной тенденцией (производство ради производства), а с его иррационально-потребительским устремлением (потребление ради потребления). Капиталистический «евнух промышленности» имеет два лица, и тот, кто, по маркузеанской формуле «Великого Отказа», отворачивается от одного из них, рискует оказаться в зависимости от другого. Так это случилось и с франкфуртцами, равно как и другими леворадикальными социологами, идущими за ними по пути «социально-критического» оправдания гедонизма.

6. Приверженность консервативных и умеренно-либеральных носителей «стабилизационного» сознания к современному капитализму, взятому в его «данности»; вера в ничем не ограниченные возможности его дальнейшего, прогрессивного, но и в то же время эволюционного, развития на основе НТР — все это с неизбежностью вело к коренному противоречию, раскалывавшему данный тип сознания. Дело в том, что его активные представители тщетно пытались сочетать сугубый консерватизм в области политики и социально-экономических отношений со своеобразным радикализмом (а подчас даже известным «революционаризмом») там, где вопрос касался стимулирования естествознания и техники, т. е. дальнейшего углубления научно-технической революции.

Но если поначалу здесь были какие-то иллюзии — еще могло казаться, что консерватизм в одном отношении «компенсируется» радикализмом в другом (и наоборот), и это обеспечивает устойчивость «стабилизационного» сознания, то по мере обо-

стрения социальных противоречий, вызванного на Западе, в частности и углублением НТР, становилось очевидным: первоначальное представление было слишком поверхностным — упомянутые противоположности не «компенсировали», но подтачивали друг друга.

Однако не менее противоречивым оказалось и «кризисное» леворадикальное сознание. Неверие его представителей в социальные возможности НТР, их пессимизм в отношении эволюции науки и техники вообще (которые, как им казалось и кажется до сих пор, ведут по пути, противоположному освободительной перспективе) побуждали их связывать все свои надежды не с научно-техническими, а, наоборот, социально-экономическими преобразованиями, т. е. толкало их по пути углубления политического радикализма. Но радикализм этот наталкивался на их собственную реакционность, коль скоро вопрос касался перспективы НТР, а главное — эта реакционность распространялась на науку вообще, взятую не только в качестве системы научно-технических знаний, но и в качестве совокупности знаний об обществе и человеке.

Под подозрение, как мы видели, попал разум вообще (с легкой руки Маркузе его стали называть не иначе, как «репрессивным» разумом), не только «технический», но и «социальный», «политический разум», реализующий себя в общественных преобразованиях. Таким образом, радикальная общественно-политическая активность, к которой призывали идеологи «кризисного» сознания, рисковала оказаться лишенной разума, неразумной, — обстоятельство, толкавшее леворадикальное движение к принципиальной беспрограммности, вспышкопускательству и «путчизму», что и превращало его, как правило, в игрушку реакционных политических сил.

Сказанное опять же — характеристика не только «кризисного» сознания вообще, но и развивающейся под его эгидой леворадикальной социологии, тем более что в лоне последней формулировались (и формулируются) представления и понятия, образующие политический «нерв» этого сознания — источник его активизирующих импульсов. В частности, такое противоречие радикалистских (доходящих до экстремизма) и реакционных (доходящих до «луддитских» выводов в отношении техники, науки и даже разума вообще) начал оказалось определяющим для миросозерцания и социально-политической позиции Маркузе.

Начиная со своей статьи «Философия и критическая теория» (1937), основные интенции которой получили в книге «Разум и революция» (1941), и кончая книгами «Эрос и цивили-

лизация» (1955), «Одномерный человек» (1964), «Конец утопии» (1967) и «Очерк об освобождении» (1969), Маркузе все дальше и дальше разводит «разумность» и «революционность», акцентируя в противоположность первой то, что он называет утопическими (т. е., если можно так выразиться, «сюр-рациональными») аспектами революции.

Разум, взятый в том его виде, как он реализовался («овеществился», согласно маркузеанской терминологии) в технике и общественных отношениях, культуре и организационных формах современного капиталистического общества, рассматривается Маркузе исключительно в аспекте «репрессивности», «контрреволюционности», «тоталитарности» и т. д. Наоборот, революция представляется ему как абсолютно спонтанный прорыв «новой чувственности», ломающей все и всякие социальные формы, разрушающей все возможные организационные рамки, «трансцендирующей» все налично существующие этические нормы и требования.

И все это во имя одного: требования ничем не ограниченной «самореализации» индивидов — носителей этой «новой чувственности».

Отмеченная тенденция, которую сам Маркузе связывает с традицией «левого» сюрреализма 20—30-х годов (законным наследником которой он сам себя считает), с логической непреклонностью приводит его к повороту: от Маркса — к Фурье, от реализма — к сюрреализму<sup>43</sup>. Иначе говоря, от научного социализма — к утопическому, дополненному к тому же идеями вождя и теоретика левоэкстремистски настроенных сюрреалистов Андре Бретона. Поворот этот оправдывается тем маркузеанским соображением, согласно которому в наш век в принципе реализуема любая утопия, и чем утопичнее (и даже абсурднее) представляется она современному — «репрессивному» — разуму, тем лучше: тем более революционной окажется она на деле. В этом смысл маркузеанской (лозунгово звучащей) идеи «конца утопии», давшей название целой книге Маркузе.

Как известно, именно эта маркузеанская интенция получила наиболее благожелательный резонанс в лево-экстремистских кругах «бунтующей молодежи» Запада. Многие из столь же анархистски, сколь и экстремистски настроенных поклонников Маркузе<sup>44</sup>, занимающихся революционаристским вспышкопускательством — захватом учебных зданий, организацией взрывов

в общественных местах, угоном самолетов и умыканием заложников, — представляют себе революцию как раз вышеупомянутым образом.

Подобное же представление о революции, которая больше походит на «бунт бессмысленный и беспощадный», если говорить словами Пушкина, имеет хождение и среди известной части радикалистски настроенных молодых политологов.

В этом пункте резко обнажился наиболее опасный аспект влияния маркузеанства (и в той мере, в какой Герберт Маркузе считается одним из ее идеологов) Франкфуртской школы вообще на современное леворадикальное сознание капиталистического Запада.

<sup>43</sup> Marcuse H. Versuch über die Befreiung.

<sup>44</sup> Как правило, они оказываются, в конце концов, в рядах анархистов-террористов или неотроцкистов.

## Содержание

Предисловие	3
<i>Введение</i>	
Институционализация Франкфуртской школы и основные вехи ее истории	11
<i>Глава первая</i>	
От «критической теории общества» к пессимистической философии истории	43
«Критическая теория общества» Хоркхаймера и Маркузе	43
1. Отношение «критической теории» к традиционной	43
2. Отношение «критической теории» к философии	55
3. «Критическая» интерпретация диалектики. Вульгарно-социологическая редукция диалектических категорий	64
«Диалектика просвещения» Хоркхаймера и Адорно	77
1. Трансформация веберовской идеи рациональности в философию истории Франкфуртской школы	78
2. Философско-исторические предпосылки франкфуртской социологии культуры и искусства	89
3. От «помрачения разума» к самоубийству искусства. Некоторые социологические аспекты «философии новой музыки» Адорно	107
<i>Глава вторая</i>	
От пессимистической философии истории к «негативной диалектике»	124
Фрейдизм и социальная философия Франкфуртской школы	124
1. Фрейдизм как источник и составная часть философии истории Маркузе	125
2. Маркузеанская трактовка фантазии и социальной функции искусства	137

Поворот к проблемам методологии Диалектика как «метакритика теории познания»	146
1. От отрицания философии к ее полупризнанию	148
2. «Метакритика теории познания» как отрицание гносеологии	153
3. Социологизированная диалектика как «логика социальных наук»	172
4. «Негативная диалектика» Адорно: бессистемность как система	187

### *Глава третья*

От «негативной диалектики» к политическому экстремизму	204
Сдвиг в сторону эсхатологического толкования «негативной диалектики»	204
«Одномерный человек» Г. Маркузе	216
1. Тупики одномерного социума	216
2. Тупики одномерной культуры	224
3. Маркузеанская «формула прорыва»	229
Сюрреалистический вариант социальной утопии и левозкстремистские «опыты» ее осуществления	234
1. «Конец утопии»	234
2. «Очерк об освобождении»	241
3. От сюрреалистической ликвидации искусства к нигилистической версии «культурной революции»	246
4. Маркузеанство на службе «сексуальной революции»	259
5. Маркузе и политический экстремизм	266

### *Заключение*

Научно-техническая революция и Франкфуртская школа	272
Франкфуртская школа и современная леворадикальная социология	294